

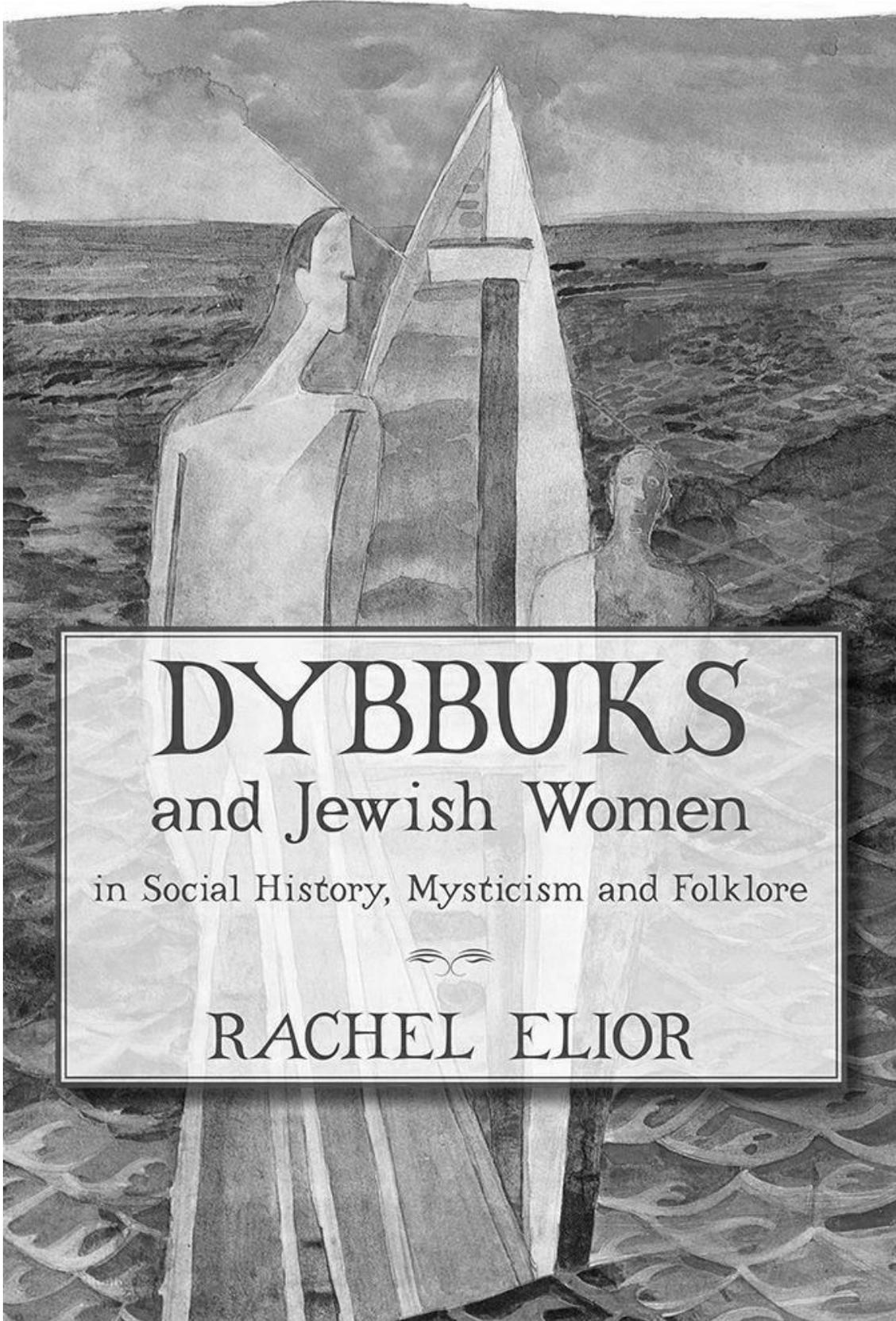
DYBBUKS

and Jewish Women

in Social History, Mysticism and Folklore



RACHEL ELIOR



DYBBUKS

and Jewish Women

in Social History, Mysticism and Folklore



RACHEL ELIOR

Dybbuks
y mujeres judías
en Historia Social,
Misticismo y Folklore

**Dybbuks
y mujeres judías
en Historia Social,
Misticismo y Folklore**

Rachel Elior

Publicaciones Urim

Jerusalén • Nueva York

Dybbuks y mujeres judías en la historia social, la mística y el folclore

por Rachel Elior

Traducido del hebreo por Joel Linsider.

Copyright © 2014, 2008 por Rachel Elior

Reservados todos los derechos.

Ninguna parte de este libro puede ser utilizada o reproducida de ninguna manera sin el permiso por escrito del propietario de los derechos de autor, excepto en el caso de citas breves incorporadas en reseñas y artículos.

Publicado originalmente en hebreo como el siguiente:

“Ha-dibbuk: bein ha-olam ha-nigleh la-olam ha-nistar: Kolot medaberim, olamot shotekim ve-kolot mushtakim”. En *Derekh ha-ruah: sefer ha-yovel le-Eliezer Schweid*. Editado por Yehoyada Amir, 499–536. Jerusalén: Instituto Van Leer, 2005.

“Kemo Sophia, Marcelle ve-Lizzie”. *Kivunim hadashim* 17 (2007): 144–163.

ePub ISBN: 978-965-524-098-6

Móvil ISBN: 978-965-524-099-3

PDF ISBN: 978-965-524-080-1

(Tapa dura ISBN: 978-965-524-007-8)

Diseño de maquetación por Satya Levine.

Arte de portada: "Transcending Borders" de Avraham Ofek, Jerusalén, 1989. Cortesía de la familia Ofek.

Diseño de portada por Shanie Cooper

ePub creado por Ariel Walden

Publicaciones Urim

PO Box 52287, Jerusalén 91521 Israel

www.UrimPublications.com

Este libro está dedicado a la memoria de mis amados padres, valientes defensores de la compasión, la devoción y la libertad: mi padre, Shmuel Palagee (1911–1981) y mi madre, Leah Palagee (1912–2002). El libro está además dedicado a la memoria de mis queridos amigos que me llamaron la atención sobre la vida de las personas que vivían entre dos mundos en más de una forma: Orna Zohar-Rottblit (1945–1998), Ariella Deem-Goldberg (1934– 1985), Sari Foierstein (1945–1979) y Enid Soifer-McKenna (1943–2007).

Contenido

[Prefacio](#)

[Nota sobre las traducciones](#)

[I. “Como Sophia y Marcelle y Lizzie”](#)

[II. Hablando Voces, Silenciando Mundos, Voces Silenciadas](#)

[Introducción](#)

[El trasfondo social del fenómeno del dybbuk en el mundo tradicional de los siglos XVI al XVIII](#)

[Contextos para el Dybbuk](#)

[El Dybbuk en la arena pública](#)

[El Dybbuk y la brujería](#)

[Espíritus en la Ceremonia del Exorcismo](#)

[Antecedentes cabalísticos](#)

[Exorcismo y Unificación: Entre la Expulsión de los Dybbuk y la Ceremonia de Boda](#)

Entre dos mundos (The Dybbuk) – S. An-sky

Índice

notas

Sobre el Autor

Prefacio

Este libro incluye dos ensayos. El ensayo de apertura, “Como Sophia, Marcelle y Lizzie”, analiza cuestiones generales relacionadas con las mujeres judías en la sociedad patriarcal tradicional a lo largo de varios períodos históricos. El segundo ensayo, “Voces que hablan, mundos silenciados, voces silenciadas”, profundiza en un tema particular, el dybbuk, que refleja una respuesta femenina única a las limitaciones del orden masculino dominante.

“Voces que Hablan, Mundos Silenciosos, Voces Silenciadas” parte de la premisa de que todo concepto socio-cultural-histórico que se conserva en el lenguaje y que se repite en una construcción literaria, interpretativa y textual estereotipada conlleva numerosos niveles de significado, implícita y explícitamente revelados y transmitido por diversas voces. En esta indagación sobre el significado del dybbuk, mi objetivo es introducir en el coro de voces académicas sobre el tema -voces en las que se basa este ensayo y con las que tiene una deuda de gratitud- algunas voces hasta ahora silenciadas y perspectivas marginadas. Estas voces se destacan en el contexto de una lectura basada en el género de los significados lingüísticos suprimidos de los términos analizados aquí. El lenguaje, que encarna valores sociales y preserva construcciones de pensamiento y formas de vida, permite examinar desde diversas perspectivas la relación entre el lenguaje preservado en la literatura y el teatro y la realidad concreta o imaginativa que refleja.

Los profesores Yoram Bilu y Gedaliah Nigal han realizado un trabajo fundamental sobre el dybbuk en la cultura judía, y sus estudios han sido de gran valor para mi trabajo aquí. Pero el punto de partida interpretativo que quiero presentar difiere del de ellos, ya que pertenece a la perspectiva de género sobre el tema y a su significado social ligado a la tradición cabalística.

Mi agradecimiento a mi estudiante, la Dra. Rivka Devir-Goldberg, quien me ayudó a recopilar el material discutido aquí y aclarar las primeras etapas del estudio a mediados de la década de 1990. Muchas gracias a Joel Linsider por su experta traducción de ambos ensayos del hebreo original al inglés, y a David Friedman, un devoto amigo, que me ayudó a mejorar el estilo y el contenido de la versión en inglés de los textos hebreos antiguos que se presentan en estos ensayos. Gracias de corazón a mi querida amiga, Leona Rosenberg, quien me ayudó con su generosidad a concluir las últimas etapas de este trabajo. Por último, deseo agradecer a la Fundación Memorial para la Cultura Judía por apoyar la investigación de estos ensayos, y Felix Posen y la Fundación Posen por su generoso apoyo.

Nota sobre las traducciones

En “Like Sophia and Marcelle and Lizzie”, las citas de la Biblia hebrea son de la antigua traducción de la Jewish Publication Society (OJPS) (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1917 [impresión de 1958]). Las citas apócrifas y del Nuevo Testamento son del New Revised Versión Estándar de la Biblia (NRSV), copyright © 1989 por la División de Educación Cristiana del Consejo Nacional de las Iglesias de Cristo en los EE. UU., y se usan con permiso. Reservados todos los derechos.

En “Speaking Voices, Silencing Worlds, Silenced Voices”, las traducciones no atribuidas de fuentes primarias y fuentes secundarias hebreas son del presente traductor. Las traducciones de la Biblia hebrea son de la nueva versión de la Sociedad de Publicaciones Judías (NJPS), Tanakh, (Filadelfia: Sociedad de Publicaciones Judías de América, 1999).

“Como Sophia y Marcelle y Lizzie”

La mujer, dice la Ley, es en todo inferior al hombre. Que sea, pues, sumisa, no para su humillación, sino para ser dirigida; porque la autoridad ha sido dada por Dios al hombre.

Josefo Flavio, Contra Apion 2:24

EN UNA ENTREVISTA publicada hace unos ocho años, la escritora israelí Dorit Rabinyan, nacida en 1972, describió incisivamente la angustia de las mujeres entre las que había crecido: “Como Sophia, Marcelle y Lizzie, para que no permanezcan en una posición de posibilidades limitadas. , iniciativa restringida y voluntad atenuada.”[1]

La pregunta que quiero considerar es si una posición de posibilidades limitadas, iniciativa restringida y voluntad atenuada fue el destino de las mujeres solo en comunidades particulares o si fue el destino de la mayoría de las mujeres hasta la segunda mitad del siglo XX. Permítanme decir desde el principio que me inclino por la última premisa, porque el registro histórico muestra que la suerte de la mayoría de las mujeres en la mayoría de los lugares se caracterizó acertadamente por los comentarios de Creonte, rey de Tebas: “Esclavos, tráiganlos adentro. La libertad de la mujer debe ser restringida” (Sófocles, Antígona 578–580[2]). Además, me parece que el famoso comentario de Tolstoy en la Introducción a Anna Karenina: “Todas las familias felices se parecen entre sí; cada familia infeliz es infeliz a su manera” – se aplica a nuestro tema. En todos los tiempos y en todas las comunidades, las mujeres felices se han parecido entre sí en que la libertad de elección, la vida en libertad, la libertad de expresión y las múltiples posibilidades estaban a su disposición en mayor o menor grado, de modo que podían vivir sus vidas como quisieran dentro de los límites de sus comunidades. Por otro lado, quienes sufrieron coerción, rechazo, discriminación, inferioridad, estigmatización, silencio y esclavitud fueron infelices en todo lugar y en todo momento. La posibilidad de elección y un grado de libertad estaban disponibles para hombres y mujeres en diferentes grados en varios lugares en virtud del amor de los padres, la hermandad familiar, el amor conyugal o el amor de los hijos. Los pocos elegidos y afortunados también podrían alcanzar un grado de libertad por la fuerza de su intelecto o mediante prácticas habituales que permitieran a los subyugados liberarse del orden social opresor. En su mayor parte, sin embargo, era un orden social patriarcal en el que todas las instituciones, desde la familia hasta el gobierno, estaban dirigidas por

hombres. A las mujeres se les impedía alzar la voz y participar en cualquier ámbito comunal relacionado con el intelecto, la influencia, la enseñanza, la justicia, la ley, la libertad o la autoridad.

De vez en cuando, las mujeres individuales podían atreverse a dar forma a sus vidas como quisieran. Estos pocos afortunados se beneficiaron del amor, la sabiduría, el conocimiento, la justicia, la tolerancia, la cooperación, la libertad o la igualdad dentro de los límites de las familias felices. Pero las mujeres desafortunadas de todas las comunidades sufrieron vidas de coerción y miseria, de posibilidades limitadas, iniciativa restringida, voces silenciadas y libre albedrío atenuado. Los hombres de sus familias y sus comunidades las sometieron a coacciones, coacción, discriminación, marginación, ignorancia, silencio y rechazo; lo hicieron por la fuerza de leyes antiguas, costumbres ancestrales, reglas cambiantes, decretos gubernamentales y mitos poderosos que rastrearon la condición humilde de la mujer hasta el principio de los tiempos. La cosmovisión patriarcal reinante con respecto a las relaciones de poder entre hombres y mujeres se resume de manera concisa en las palabras de Josefo Flavio, el historiador judío del siglo I EC. Josefo, comandante de la fortaleza judía de Yodfat (Jotapata) durante la guerra contra los romanos, traicionó su mando y se pasó al bando romano, más tarde vivió en Roma bajo el amparo de la familia imperial y escribió allí en un esfuerzo por explicar el Torá y el punto de vista judío a los gentiles. La cosmovisión que describe fundamenta su autoridad explícita y su utilidad implícita en una fuente divina que no puede ser cuestionada y que excluye sus propósitos humanos implícitos:

La mujer, dice la Ley, es en todo inferior al hombre. Que sea, pues, sumisa, no para su humillación, sino para ser dirigida; porque la autoridad ha sido dada por Dios al hombre.[3]

El contemporáneo de Josefo, el fariseo judío Saulo de Tarso, más tarde conocido como Pablo, desarrolló aún más esta posición. El Nuevo Testamento incluye su declaración que refleja el punto de vista generalizado en el mundo judío de su época, que conectaba historias mitológicas con castigos concretos de exclusión y silenciamiento: “Que la mujer aprenda en silencio con plena sumisión. No permito que ninguna mujer enseñe o tenga autoridad sobre un hombre; ella debe guardar silencio. Porque Adán fue formado primero, luego Eva; y Adán no fue engañado, sino que la mujer fue engañada y se hizo transgresora. Sin embargo, se salvará engendrando hijos, con tal de que permanezcan en la fe, el amor, la santidad y la modestia»[4].

Hasta el siglo XX, todas las comunidades judías vivían, en mayor o menor grado, bajo el orden patriarcal reflejado en las palabras de Josefo Flavio y Saulo de Tarso. Los hombres disfrutaban de autoridad exclusiva sobre el conocimiento, el gobierno, el discurso público y la ley y tenían el poder exclusivo de dar forma a la arena pública, porque eran considerados

por su propia naturaleza como seres puros capaces de acercarse a la santidad y el aprendizaje y convertirse en eruditos. Las mujeres, por su parte, ocupaban una posición secundaria -socialmente inferiores, privadas de voz pública, excluidas del círculo de eruditos, mantenidas en la ignorancia y discriminadas legalmente- pues eran consideradas periódicamente impuras a causa de sus ciclos menstruales, que las excluían de la santidad y del estudio[5]. Las mujeres, al igual que los hombres, interiorizaron el conjunto de creencias y opiniones que retrataban a las mujeres como inferiores, impuras, pecadoras, culpables y castigadas, ignorantes y sometidas a sus padres y maridos, situación que se remonta a la época en que los voceros del orden patriarcal vinculó un pecado mitológico (el trato de Eva con la serpiente) a castigos concretos (“y él se enseñoreará de ti”; Gén. 3:16) que dieron origen al orden social convencional y las relaciones de poder entre gobernantes y gobernados. Además, los supervisores de estos arreglos intimidaban a las mujeres a través de un sistema que calificaba a cualquiera que disintiera del orden patriarcal, o incluso lo criticara, como rebelde, prostituta, prostituta, traidora o desviada. De esta manera, surgió una situación en la que las mujeres (impuras, silenciosas e ignorantes por estar alejadas de la santidad y el conocimiento) estaban subordinadas a los hombres (puros y eruditos, cercanos a la santidad y al estudio, públicamente vocales) en muchas áreas, tanto externa como interna. Se les negó el acceso a muchos tipos de conocimiento, se prohibió su entrada a la sala de estudio, se limitó su entrada a la sinagoga y se les exigió que guardaran completo silencio en el dominio público.[6] Dependían por completo de quienes poseían conocimientos y riquezas, y sus padres y maridos ejercían un dominio casi absoluto sobre ellas. Una mujer estaba bajo la autoridad de su padre hasta que se casaba, momento en el que pasaba al dominio del marido que la había adquirido de su padre (“Una mujer se adquiere de [cualquiera de] tres maneras” [Mishnah Kidushin 1:1]). Las mujeres a una edad muy temprana, las niñas, en realidad, fueron entregadas en matrimonios arreglados por sus familias y se les negó la independencia económica o el estatus soberano. No pudieron acercarse a los círculos de estudio, santidad y autoridad; y estaban destinadas principalmente a casarse jóvenes, servir a sus maridos, satisfacer todas sus necesidades y tener hijos.[7]

¿Las mujeres de ciertas comunidades necesariamente sufrieron más que las de otras comunidades? ¿Los matrimonios forzados o los matrimonios concertados por los padres para una niña de doce años eran más difíciles para una niña en Yemen que para una en Frankfurt? ¿Era más fácil tener hijos a los trece o catorce años para una niña de Frankfurt que para una de Adén? ¿Su ignorancia angustió a las mujeres en Casablanca y en Venecia en diferentes grados? ¿Tenían las mujeres en Vilna, Djerba y Miedzyboz, en Dar`a y Sana`a el mismo anhelo de estudiar? ¿Sufrieron más las víctimas de violación en Constantinopla o Rabat que las de Moscú o Lodz? ¿Fueron más difíciles la pobreza y la dependencia económica para las mujeres de Zhitomir y Cracovia que para las de El Cairo y Bagdad? Parece que la mayoría de las mujeres en todas las comunidades judías dependían económicamente por completo de sus maridos. Esa dependencia fue la consecuencia de las leyes de herencia y propiedad articuladas en las Escrituras y la halajá (según las cuales las mujeres no compartían con sus hermanos las propiedades de sus padres), de las leyes de matrimonio detalladas en esas fuentes, y de la norma y expectativa generalizadas de que los hombres serían eruditos y las mujeres los apoyarían en la consecución de ese objetivo,

que se encontraba en la cúspide del sistema de valores de la comunidad. La erudición, la propiedad y las opiniones autorizadas estaban limitadas a los hombres. Las mujeres aceptaron de cualquier manera las limitaciones impuestas por el orden patriarcal, dada su ignorancia, servilismo, dependencia y estado oprimido, basado tanto en la halajá como en el mito del pecado y la maldición de Eva. Todo ello, junto con la realidad biológica que las dejó embarazadas o amamantando durante una parte sustancial de sus vidas, desde muy temprana edad, les impidió protestar contra estos sagrados arreglos. Pero en todas partes hubo mujeres que sufrieron intensamente como resultado de este orden corrupto, con su base en tradiciones sagradas y mitos antiguos; y buscaron varios caminos, explícitos e implícitos, para liberarse de él.

Por la naturaleza de las cosas, cada comunidad humana opera en diferentes circunstancias culturales, políticas, geográficas e históricas. Estos dependen de la realidad geográfica y las normas sociales ambientales, de la ley vigente y de las convenciones sagradas; pero la Torá es única al presentar la diferencia biológica y psicológica entre los sexos como un castigo y al declarar inequívocamente que las relaciones de poder entre los sexos son una maldición divina: “Multiplicaré en gran manera tu dolor y tu trabajo; con dolor darás a luz a los hijos; y tu deseo será para tu marido, y él se enseñoreará de ti” (Gén. 3:16).[8] Junto a ella, se desarrolló la halajá, que declaraba inequívocamente la inferioridad de la mujer en todas las comunidades judías cuando decía, sumariamente: “El hombre tiene prioridad sobre la mujer con respecto a salvar una vida” (Mishnah Horayot 3:7), añadiendo “ Un hombre puede divorciarse solo si lo desea, pero una mujer puede divorciarse en contra de su voluntad como un asunto de la Torá [a diferencia de la ley rabínica]” (Mishnah Yevamot 1:14). Los adagios comunes limitaban las capacidades de la mujer a áreas estrechas: “No hay sabiduría en las mujeres excepto en el huso”; “La mente de las mujeres es frívola”; “No converses en exceso con las mujeres”. Estos estaban conectados con la bendición recitada por los hombres cada mañana en todas las comunidades judías; inmediatamente después de alabar a Dios por no haberlo hecho esclavo, un hombre alabaría a Dios por no haberlo hecho mujer (Tosefta Berakhot 7:10, 18). Todo esto dejó su huella en la conciencia compartida de superioridad e inferioridad basada en el género y moldeó la relación hombre-mujer como una de dominación y subyugación, soberanía y dependencia, esclavitud y obediencia, libertad de expresión y silencio obediente. Este panorama sombrío, por supuesto, no era exclusivo del judaísmo rabínico y también era característico de las culturas circundantes que ejercían una influencia considerable en la forma en que vivían los rabinos y los sabios. De hecho, hubiera sido sorprendente que hubieran actuado en contra de las costumbres contemporáneas de su tiempo sobre este tema. Cabe señalar, además, que los rabinos expresaron respeto por las mujeres obedientes y diligentes dentro de sus familias como hijas, hermanas, esposas y madres y tomaron varias medidas para mejorar la condición de las mujeres, por ejemplo, dándoles cierta protección económica en el país. caso de divorcio. Esta atención favorable, sin embargo, estuvo siempre limitada al dominio privado. Las declaraciones halájicas definitivas excluyen a las mujeres de los puestos de autoridad y de las instituciones judiciales (“La mujer no juzga ni testifica” [Yerushalmi Yoma 6:1, 43b]); excluirlos del dominio público en general (“La voz de una mujer es desnudez” [Kidushin 70a]); relegan a las mujeres a la ignorancia para siempre en todo el mundo judío (“Quien enseña Torá a su hija es como si le estuviera enseñando

lascivia” [Mishnah Sotah 3:4; Sotah 20a]); e impedir para siempre el establecimiento de instituciones para la educación de las mujeres (“Que las palabras de la Torá sean quemadas antes que entregadas a las mujeres” [Yerushalmi Sotah 3:4]). Todo esto reforzó el orden patriarcal, con sus relaciones de poder entre intelectuales e ignorantes, esclavizadores y esclavos, amos y sirvientes, un orden resumido brevemente por R. David Abudarham (1340): “La mujer está subordinada a su marido, para satisfacer sus necesidades”[9]). Los sabios detallaron los tipos de trabajo que una mujer estaba obligada a realizar para satisfacer las necesidades de su esposo: “Estos son los deberes que una esposa debe realizar para su esposo: moler [harina] y hornear [pan], lavar ropa y cocinar alimentos, amamantando a su hijo, haciéndole la cama y trabajando en lana. [Si ella le trae sirvientes, puede evitar algunas o todas estas tareas, dependiendo de la cantidad de sirvientes, pero] el rabino Eliezer dijo: 'Aunque ella le traiga cien sirvientes, debe obligarla a trabajar en lana, por ociosidad. lleva a la inmoralidad” (Mishnah Ketubbot 5:5). En el siglo XII, Maimónides explicó claramente lo que eso significaba: “Toda mujer que se niega a realizar cualquiera de los trabajos que está obligada a hacer, está obligada a hacerlo, incluso con la vara” (Maimónides, Mishneh Torah, Hilkhoh Ishut 21: 1). Añadió que “la obra de sus manos es de su marido... y ella debe servirle” (21:4). Incluso antes, el Talmud ancló la relación entre los sexos en un mito antiguo para el beneficio de los lectores de las Escrituras que no prestaron atención al versículo “Y él os dominará”: “¿No fue en beneficio de Adán que se le privó de una costilla y una sierva que se le presentó en su lugar para que le sirviera? (Sanedrín 39b). Esa declaración incisiva está relacionada con el hecho llamativo pero poco frecuente de que las palabras para “siervo”, “sirvienta” y “familia” están conectadas en varios idiomas: en hebreo, son, respectivamente, shifhah (específicamente, una sierva) y mishpahah; el inglés “familia” se deriva del latín famulus, sirviente o esclavo, y está relacionado con el grupo de sirvientes del amo.[10] El término hebreo rabínico para las relaciones sexuales es tashmish, asociado con un utensilio que se puede utilizar (lehishtamesh) y con la provisión de servicio (leshamesh), o be'ilah, una afirmación de “propiedad” (ba'alut). Es decir, la sierva dada a Adán para que lo sirviera – Eva, la madre de todos los humanos y arquetipo de todas las mujeres, quien “está subordinada a su esposo, para satisfacer sus necesidades” (como lo expresó Abudarham) – es entregada al deseo sexual de Adán. dominio y obligada a hacer cualquier tarea que él le imponga. Él es el dueño y ella es la propiedad, como establece la Mishná en el contexto de la descripción de cómo se adquieren varios tipos de propiedad: “Una mujer se adquiere de [cualquiera de] tres formas: por un documento, por dinero o por sexo. relaciones” (Kidushin 1:1). Las palabras de Maimónides citadas anteriormente también sugieren que una mujer es propiedad de su esposo, ya que la negativa de la propiedad humana a obedecer al amo autoriza al amo a emplear la fuerza, incluida la flagelación, para obligar a la obediencia. La ley judía no actuó aisladamente y varias culturas expresaron las relaciones hombre-mujer en términos de adquisición y propiedad; subordinación y obediencia; coacción, castigo, flagelación y domesticación. El derecho romano usa el término sub virga (“bajo la vara”, que indica la autoridad del amo para azotar a sus subordinados para castigarlos o entrenarlos) para transmitir la idea de que una mujer está subordinada a su esposo de la misma manera que un esclavo. La expresión inglesa “regla de oro” en contexto punitivo se deriva de la idea de que el esposo puede azotar a su esposa con una vara no más ancha que un pulgar[11] – no se cuestionó su derecho a disciplinarla azotándola; el único problema

era el ancho máximo de la barra que se le permitía usar. La literatura de la responsa halájica incluye discusiones sobre maridos que golpean a sus esposas, y los estudios de Avraham Grossman sobre la violencia contra las mujeres lo documentan ampliamente.[12] Hoy en día, la violencia doméstica –o, más precisamente, los golpes de los hombres a mujeres y niños– se deriva directamente de esta antigua noción de los derechos del esposo y los deberes de la esposa, una noción que continúa ejerciendo influencia incluso cuando las normas sociales y legales han cambiado significativamente.

El mundo bíblico reconoció una variedad de roles públicos para las mujeres; actuaron como poetas y profetas (Miriam, Deborah, Huldah); líderes políticos (Débora, Jezabel, Atalía, la reina de Saba); o fuentes de sabiduría y sabios consejos (Abigail “de buen entendimiento” [1 Sam. 25:3], la mujer sabia de Tecoa, la Reina de Saba). En tiempos rabínicos, sin embargo, la situación cambió.

En el mundo de los sabios, estos modos de socialización estaban cerrados para las mujeres y todo tipo de autorrealización, excepto a través del matrimonio y la maternidad, estaba excluido. Las vidas de las mujeres en la comunidad judía llegaron a ser moldeadas por la posición de los sabios, quienes limitaban el lugar de las mujeres al hogar y la familia y las valoraban únicamente como esposas de sus maridos y madres de sus hijos, impidiéndoles participar en los círculos de santidad y estudio. Algunos eruditos consideraron el importante efecto en la cosmovisión de los sabios de las reformas legales introducidas por el emperador romano Augusto en el siglo I d. C. Las reformas tenían como objetivo fortalecer la vida familiar desde un punto de vista androcéntrico y fomentar y hacer cumplir la procreación. Otros estudiosos, sin embargo, consideran la cosmovisión judía y la legislación androcéntrica-procreativa como un desarrollo sociocultural interno relacionado con las disputas teológicas y legales entre la Escuela de Hillel, que enfatizaba la procreación, y la Escuela de Shammai, que adoptó un enfoque más sobrio y posición ascética. Las citas anteriores de fuentes judías sagradas e influyentes representan, en cualquier caso, solo un porcentaje muy pequeño de las premisas culturales y legales subyacentes que, en casos extremos, transformaron a las mujeres en idiotas esclavizadas, gobernadas por maridos que eran libres de golpearlas e imponer sus derechos. desea sobre ellos mientras espera que sean procreadores, dependientes, ignorantes y obedientes. La halajá discriminatoria era uniforme en todas las comunidades judías y sus reglas se aplicaban independientemente de la ubicación geográfica (“todas las familias felices se parecen entre sí”). Sus principios, establecidos sin excepción por los hombres -quienes poseían la autoridad intelectual exclusiva, en la medida en que eran más santos por estar obligados a observar los mandamientos- se aplicaban por igual a todas las mujeres subordinadas ya todos los hombres dominantes. Pero el sufrimiento que causó tomó diversas formas (“toda familia infeliz es infeliz a su manera”), y cada comunidad tenía sus propios mecanismos para expresar los diferentes derechos de hombres y mujeres en el mundo práctico y hacer cumplir la esclavitud, la discriminación, el silencio, y la exclusión en diversas áreas. En muchas comunidades, las niñas de doce años estaban casadas con niños de trece años,[13] y en algunas comunidades, las niñas prometidas eran sobrealimentadas y engordadas hasta el punto de la inmovilidad para hacerlas agradables a sus maridos o mujeres. se mantuvieron en habitaciones cerradas hasta su boda. Algunas comunidades permitieron

las relaciones sexuales entre las sirvientas y los miembros de la familia,[14] y en algunas comunidades muchas mujeres en su desesperación huyeron a los conventos cristianos.[15]

Como reflejo de una perspectiva exclusivamente masculina sobre el papel y el lugar de la mujer, la cultura judía desarrolló varias formas de expresar los estereotipos patriarcales que se utilizaron para orquestar y justificar el dominio de los hombres sobre las mujeres, los prejuicios de los hombres sobre las mujeres, la falta de confianza en las mujeres y sus capacidades, las sospechas sexuales inevitablemente implicadas en las relaciones entre gobernantes y gobernados, el miedo a la sexualidad desenfrenada, la ambivalencia del deseo y la atracción frente al poder y el miedo, y la tensión entre la clase educada y los ignorantes que dependen de su gracia. Los adagios que encontramos incluyen “Una mujer es únicamente por la belleza; una mujer es únicamente para los niños” (Ketubbot 59a); “No hay sabiduría en las mujeres excepto en el huso” (Yoma 66b); “La mente de las mujeres es frívola” (Shabat 33b); y “Los gentiles, esclavos, mujeres, tontos y menores no son elegibles para servir como testigos” (Bava Batra 155a). El término “el lugar de una mujer” o “el estatus de la mujer” refleja la cuestión de dónde se les prohíbe estar a las mujeres. La inclusión de la mujer en la última de las máximas anteriores, junto con los gentiles, los esclavos, los necios y los menores, es decir, los que no son miembros de la comunidad por nacimiento y naturalmente se les niegan derechos o los que sufren discapacidades que les impiden participar en vida comunitaria: declara su estado e indica dónde están excluidos del tribunal, la sala de estudio, el ayuntamiento, la escuela, la sinagoga, la ieshivá, la escuela primaria, la ieshivá avanzada, la biblioteca y otras instituciones comunales de aprendizaje, autoridad y justicia. Las voces que se escuchaban dentro de esos muros eran exclusivamente masculinas.

Aquellos que esclavizan a otros generalmente intentan encontrar una justificación irrefutable para la esclavitud, ya sea retratando al grupo esclavizado en términos muy negativos o afirmando la autorización divina para su subyugación. El presente caso no es una excepción. Es interesante seguir la transformación de la mujer de “ayudante y sostén” a “esclava”, “proveedor de servicios”, “costilla” o “sierva” que, en palabras de Maimónides, “puede ser obligada, hasta con vara” o, como dice el rey tebano de Sófocles, “debe ser constreñido”.

En el antiguo libro de Tobías, que data del siglo IV o III a. C. e incluido en los apócrifos, el personaje del título, en oración en su noche de bodas, describe el propósito de Dios al crear a la mujer: “Bendito seas, oh Dios de nuestros antepasados, y bendito sea tu nombre en todas las generaciones para siempre. Que los cielos y toda la creación te bendigan por siempre. Hiciste a Adán, y para él hiciste a su esposa Eva como ayuda y sostén. De los dos ha surgido la raza humana.”[16] En la introducción a Tur Even ha-Ezer, un compendio halájico que trata sobre las relaciones entre los sexos, el autor (R. Jacob ben Asher, Ba'al ha-Turim, 1270–1343) describe la intención del Creador en términos amables: “Y de ella [la costilla tomada de Adán] hizo una mujer y se la trajo como ayuda y beneficio para él”. Otros, sin embargo, retratan la relación de forma más cruel: “La mujer está al servicio de su marido, para satisfacer sus necesidades” (Abudarham, Perush ha-tefilot, 25); “La obra de

sus manos es de su marido... y ella debe servirle” (Maimónides, Mishneh Torah, Hilkhot Ishut 21:4).

¿Cómo se sintieron al respecto estas mujeres que tuvieron que servir a sus maridos toda su vida: lavarse los pies, tender sus camas, cocinar su comida, tejer, coser, lavar su ropa y administrar sus hogares, todo mientras daban a luz y criaban a sus hijos? ? Una respuesta que corta en profundidad aparece en un texto de una escritora no judía, una mujer obligada a ganarse la vida, que examina su cultura desde los márgenes y no desde la perspectiva hegemónica. La escritora fue Charlotte Brontë (1816–1855), la autora de *Jane Eyre*, quien escribió esta carta cuando tenía veinte años. La cito porque no hay textos escritos por mujeres judías que describan su servidumbre:

Siguiendo el consejo de mi padre, que desde mi infancia me ha aconsejado precisamente en el tono sabio y amistoso de tu carta, me he esforzado no sólo en observar atentamente todos los deberes que debe cumplir una mujer, sino en sentirme profundamente interesada en ellos. No siempre lo consigo, porque a veces, cuando estoy enseñando o cosiendo, prefiero estar leyendo o escribiendo; pero trato de negarme a mí mismo; y la aprobación de mi padre me recompensó ampliamente por la privación.[17]

La hostilidad hacia las mujeres por parte de los hombres poderosos que obligan a las mujeres a servirles, que “se sirven” de las mujeres “entregadas a su uso” y a su dominio, se evidencia en el lenguaje estereotipado que ha satanizado a las mujeres, desde antigüedad, como pecadores responsables de la mortalidad humana. A principios del siglo II a. C., el sacerdote Joshua Ben-Sira dice: “De una mujer tuvo su comienzo el pecado y por ella todos morimos” (Eclesiástico 25:24). En su relato de la historia de la Creación, el autor de 2 Enoc retrata a Dios diciendo: “Y mientras dormía, le saqué una costilla. Y le creé una esposa, para que la muerte venga [a él] por medio de su esposa” (2 Enoc 30:17[18]). Saulo de Tarso o Pablo, que se crió entre los fariseos y destacó el estatus secundario de la mujer, su pecado y su castigo, explica el castigo por el pecado: “La mujer aprenda en silencio con plena sumisión. No permito que ninguna mujer enseñe o tenga autoridad sobre un hombre; ella debe guardar silencio. Porque Adán fue formado primero, luego Eva; y Adán no fue engañado, sino que la mujer fue engañada y se hizo transgresora” (1 Timoteo 2:11–14). Debido al pecado de Eva, a las mujeres se les prohibió enseñar a los hombres; porque Eva se descarrió y pecó, los hombres deben enseñar y estudiar en cada comunidad mientras que las mujeres deben permanecer en silencio, obedientes y acríticas. El deber de obediencia de Eva a Adán se convierte en la obligación de las mujeres en general de ser silenciosamente obedientes a sus maridos. Las mujeres son consideradas deficientes no sólo por ser criaturas secundarias, como sugiere la historia de la costilla de Adán, sino también por ser pecadoras, responsables no sólo de la mortalidad decretada contra el

hombre, sino también de todas sus transgresiones sexuales, en cuanto son vistas como peligrosas seductoras: “Cuando Eva fue creada, Satanás fue creado con ella” (Génesis Rabbah 7). Su condición inferior de pecadores culpables fue justamente decretada, lo que implica que requieren supervisión, instrucción y dominación: “La mujer [antes del matrimonio] es una masa informe y concluye un pacto solo con aquel que la transforma [en] un [útil]] vaso, como está escrito, 'Porque tu hacedor es tu marido; Jehová de los ejércitos es su nombre' [Isaías 54:5]” (Sanedrín 22b). Estos pasajes demuestran ampliamente la transformación de la mujer de un sujeto pensante a un objeto silencioso destinado a satisfacer las necesidades de su dueño.

Los antiguos estereotipos evidentes en los comentarios atribuidos al hijo de Jacob, Rubén, acusado de violar o actuar con cruel insolencia hacia la concubina de su padre, Bilha (Gén. 35:22; 49: 3-4), son emblemáticos de la generalizada culpa de la víctima. mentalidad: “Porque las mujeres son malas, hijos míos, y debido a su falta de autoridad o poder sobre el hombre, traman traidoramente cómo atraerlo a sí mismas por medio de su apariencia.... Las mujeres son más fácilmente vencidas por el espíritu de promiscuidad que los hombres. Conspiran en sus corazones contra los hombres, y luego, engalanándose, desvían la mente de los hombres.”[19]

Desde sus inicios, el feminismo advirtió sobre los peligros inherentes a considerar a las mujeres como eternamente marcadas por un estereotipo degradante y limitador. Asimismo, advirtió contra la tendencia a negar a las mujeres su propia historia, tendencia que se remonta a las genealogías del Génesis en las que las mujeres son mencionadas únicamente como madres e hijas anónimas, mientras que los hombres figuran como padres e hijos con nombres que los hacen parte de la memoria histórica. .

Al negar la historia de las mujeres y atribuirles una naturaleza estereotipada e inmutable, los hombres pueden escribir más fácilmente historias míticas sobre sus cualidades amenazantes y emitir juicios generales que niegan su humanidad y las convierten en el enemigo eterno: “Porque las mujeres son malas, hijos míos.... ” (Testamento de Rubén 5:1)[20]; “Encuentro más amarga que la muerte a la mujer” (Ecl. 7:26); “Cuando Eva fue creada, Satanás fue creado con ella” (Génesis Rabbah 7). Estos son ejemplos sorprendentes de relaciones de poder que marcan, reprimen, excluyen y silencian a un grupo en particular por medio de generalizaciones estereotipadas mientras usan las generalizaciones inversas para dotar a otro grupo de poder, virtud, sabiduría, recursos y autoridad exclusiva. Estas dos tendencias son evidentes a lo largo de la historia judía tanto en la ley como en el mito, ambos escritos únicamente desde un punto de vista masculino.

Cabe señalar aquí una interesante serie de paradojas. En realidad, la masculinidad es el principio determinante del orden natural, pues –como sugieren todas las fuentes históricas– son los hombres quienes tienen el poder de matar o dejar vivir; sin embargo, son las mujeres las que son retratadas en el mito como mortales. En realidad, son los hombres los que cometen violaciones, pero son las mujeres las que son retratadas en el mito como seductoras por su propia naturaleza y, por lo tanto, responsables de la violación. En realidad, los hombres configuran la mayoría normal y normativa que se vincula

directamente con lo sagrado (pues sólo los hombres son santificados por los mandamientos y sólo ellos llevan la tradición del Nombre Inefable de Dios); las mujeres constituyen el “otro” excepcional, deficiente y marginado. En el mito, sin embargo, las mujeres son Liliths, poderosas reinas demoníacas capaces de contaminar a los hombres, y son ellas las que llevan el Nombre Inefable, como sugiere el mito de Lilith. En realidad, los hombres tienen el control exclusivo sobre el conocimiento; sin embargo, el mito retrata a las mujeres como hechiceras. El dominio de las artes mágicas (harashim) es una cualidad muy valorada y muy necesaria por los miembros del Sanedrín, que son exclusivamente hombres, pero la misma raíz verbal aplicada a las mujeres produce el término arameo despectivo para hechicera (harashta), una figura peligrosa. Y el fenómeno no es exclusivo de las lenguas judías: ambas palabras están asociadas a la raíz griega que hace referencia a la mezcla de fármacos curativos y que subyace en la palabra inglesa “farmacia”. ¡Pero un hombre al que se aplica la raíz es un pharmaceus (“farmacéutico”), mientras que una mujer es una pharmacea (“hechicera” o “bruja”)! En la práctica, la violencia está dirigida a las mujeres; en el mito, las mujeres están asociadas con fuerzas demoníacas y mágicas que simbolizan el mal y la decadencia moral. No es de extrañar que, en una cultura que postula como ley divina que “No dejarás vivir a una hechicera” (Ex. 22:17), la Mishná dice (Avot cap. 2), “Cuantas más mujeres, más hechicería” y cuenta que Simeón b. Seta ahorcó a ochenta hechiceras en Ascalón (Sanedrín 6:6). Ya en el siglo II a. C., Ben-Sirach, un libro marcado por un fuerte punto de vista androcéntrico y que declara: “De una mujer tuvo su comienzo el pecado, y por ella morimos todos” (Sirach 25:24) - resume la preocupación de un padre por su hija: “Una hija es una secreta ansiedad para su padre y la preocupación por ella le quita el sueño.... [E]s la mujer la que avergüenza y deshonra” (Eclesiástico 42:9-14).

Duro era el destino de los hombres que engendraban hijas en una sociedad patriarcal que, entre otras cosas, permitía que un padre vendiera a su hija como sirvienta y reconocía el derecho del paterfamilias a los favores sexuales de las sirvientas dentro de la casa. El Talmud usa un lenguaje impactante para describir su destino: “Ay de aquel cuyos hijos son mujeres” (Bava Batra 15b). El padre está encargado de proteger la sexualidad de su hija hasta que se transfiera legalmente a su esposo a cambio del pago del precio de la novia que le da derecho al esposo a tomar posesión de ella sexualmente y de otra manera; Las dificultades del padre en ese papel se detallan en un pasaje talmúdico androcéntrico que ilumina, a través de su aprobación de la descripción de los asuntos de Ben Sira, la narrativa hegemónica que da forma a la imagen de la clase subordinada:

Vano tesoro es la hija para su padre:

Debido a la ansiedad por su cuenta, no puede dormir por la noche.

como menor, para que no sea seducida;

En su mayoría, para que no se prostituya;

Como adulta, para que no esté casada;

si se casa, que no tenga hijos;

¡Si envejece, que no se dedique a la brujería![21]

Estas palabras poéticas encarnan bien el argumento de que “género” es el significado que la cultura, por la fuerza del mito, el poema y la ley, atribuye a las diferencias naturales. Parafraseando a Franz Fanon (“Lo importante es liberar al hombre negro de la esclavitud de los arquetipos de los hombres blancos”[22]), se puede decir que lo importante es liberar a las mujeres de la esclavitud de los arquetipos de los hombres.

Parece que desde la perspectiva masculina, una mujer no es una personalidad soberana discernible; ella es, más bien, una especie de fenómeno híbrido que debe ser interpretado de una manera que justifique dominarla. Ella siempre es sospechosa y amenazante, seductora y desviada, seductora y corruptora, todas cualidades conectadas con la necesidad de controlar su sexualidad y modestia. En el mundo tradicional, sin embargo, nadie relata el sufrimiento de la joven vendida por su padre a su marido, el dolor y la degradación que sufre la víctima de violación, los tormentos que sufre la que vive el incesto en el seno de la familia, ni el sufrimiento y la degradación de uno que vive en una familia polígama (permitido a los hombres en general bajo el orden patriarcal bíblico y de la Mishná). Nadie en el mundo tradicional, en el que la escritura era dominio exclusivo de los hombres, se preguntó nunca por qué las prohibiciones del incesto enumeradas en Levítico no prohíben expresamente las relaciones sexuales entre padre e hija; nadie describió nunca las penurias asociadas con el embarazo anual desde una edad muy temprana hasta la menopausia, la lactancia perpetua y la crianza dolorosa de los hijos; y nadie escribió nunca sobre el terror de vivir cerca del indecible incesto que se encuentra en muchas familias (¡las estadísticas de la Asociación de Centros de Crisis de Violación en Israel afirman que el 40 por ciento de las violaciones son incestuosas!). Tampoco nadie describió la frustración de una llamada, como “mujer de la casa”, a dedicar todo su tiempo y energía a servir a su marido y satisfacer todas sus necesidades o explicar la desesperación de una mujer que depende absolutamente de su marido para vivir. .[23]

A los pasajes citados anteriormente, fácilmente se podrían agregar otros relacionados con las leyes del matrimonio por levirato, la violación, las esposas abandonadas que no pueden volver a casarse, el pudor, el confinamiento en el hogar, la herencia y la esclavitud, así como muchas otras leyes que negaban a las mujeres la igualdad de oportunidades. , libertad de movimiento, libertad de expresión, libertad de la esclavitud, igualdad de recursos e igualdad ante la ley. Todos ellos fueron escritos por hombres en posesión de poder, conocimiento, libertad de expresión y autoridad dentro de una sociedad en la que existían dos tipos de personas: hombres con derechos, que fácilmente podían convertirse en opresores, y mujeres sin derechos, que fácilmente podían convertirse en oprimido Este sofisticado sistema de opresión, basado en la autoridad de la religión y la tradición y en las

normas sociales comunes en el mundo circundante, podría operar debido al reconocimiento fundamental del mundo tradicional de dos tipos de personas: los "iguales" del sexo masculino santificado, [24] atado por los mandamientos y disfrutando del dominio divinamente ordenado, basado en el mito sagrado; y los que difieren de ella y están subordinados a ella, quienes, en razón de esa subordinación, están exentos de los mandamientos y, por lo tanto, mucho menos santificados. Debido a esta distinción, la ley judía se diferenciaba para los "iguales", es decir, los "dignos" – hombres santificados, libres para estudiar, enseñar, trabajar, ganarse la vida y gobernar a sus esposas, y para los "diferentes" – no -mujeres santificadas, sujetas al yugo del hogar, de la familia, del gobernante-esposo y relegadas al silencio y la obediencia. La ley preveía diferentes conjuntos de derechos, según el género de los miembros del grupo y el número de mandamientos por los que estaban obligados.

Varias sociedades en el mundo no judío desarrollaron la distinción entre hombres y mujeres de acuerdo con las ideas de Aristóteles, quien sentó las bases para la opinión generalizada de que las mujeres eran naturalmente inferiores y los hombres naturalmente superiores. Aristóteles trazó una distinción sustantiva entre los dos sexos, identificando a los hombres con la forma y el espíritu ya las mujeres con la fisicalidad y la materia. Las virtudes espirituales de los hombres les daban derecho a gobernar; las cualidades negativas de las mujeres dictaban que fueran gobernadas. Esta distinción entre espíritu y materia, entre alma y cuerpo, implica también la distinción entre activo y pasivo, entre racional y no racional, entre poseedor y poseído (sexualmente y de otro modo), y entre gobernante y gobernado. No es de extrañar que la regla aristotélica reservara la espiritualidad a los hombres y que la palabra inglesa "virtue" derive del latín para "man" (vir; cf. también "virile"). Por el contrario, la materialidad se convirtió en el dominio de las mujeres, como lo demuestra la relación de la palabra latina para madre (mater) con la materia, que Aristóteles consideraba inferior al espíritu.

El papel asignado a la mujer en la sociedad tradicional era exclusivamente el de actuar como madre y esposa, sirviendo a su marido y satisfaciendo sus necesidades y sirviendo a los miembros del hogar. La sexualidad de la mujer, regida por su marido y expresada únicamente en el matrimonio y la maternidad, se consideraba la esencia de su ser. La comunidad no reconoció los derechos de la mujer sobre su cuerpo y espíritu fuera de la familia patriarcal ni su derecho a adquirir una educación, ejercer un oficio o participar en la vida comunitaria. Incluso se negó a reconocer su libertad de expresión o de circulación o su derecho a elegir cónyuge o a decidir permanecer soltera y no tener hijos. (El hebreo bíblico carece de cualquier palabra para "soltero", ya sea hombre o mujer.) A fortiori, no reconocía su derecho a vivir con una pareja femenina o a dedicar su vida a algún otro propósito que no fuera el servicio del esposo y la familia.

A la luz de estas sombrías circunstancias, no sorprende que la obra literaria de la Gente del Libro a lo largo de muchos siglos, desde el canto de la bíblica Débora (Jueces 5) hasta las historias de Devorah Baron (1887–1956), no incluya obras ampliamente conocidas en idioma hebreo escritas por mujeres.[25] Este silencio literario dentro de una comunidad culta, una comunidad que esperaba que todos sus hijos estuvieran alfabetizados pero que

hasta hace poco negaba a todas sus hijas la oportunidad de participar en el aprendizaje, significa que toda su producción escrita -ley, literatura, mito, misticismo, poesía, y la cultura- fue producida exclusivamente por los hombres. Esta concepción y representación del mundo exclusivamente masculina no da voz al punto de vista de las niñas, las jóvenes, las prometidas, las esposas, las madres, las viudas, las divorciadas, las sirvientas y las amantes, las matriarcas, las víctimas de violación e incesto, las cautivas, las mujeres víctimas de violencia, mujeres ignorantes y subyugadas, lunáticas y mujeres poseídas por un dybbuk. Las experiencias de vida de las mujeres – sus sentimientos, valores, deseos, frustraciones y sufrimientos y su sabiduría, intuiciones y perspectivas – no forman parte del discurso escrito, la tradición interpretativa o la herencia cultural. Los valores femeninos que sustentan la vida, como la compasión, la crianza, el compañerismo, la cooperación y la oposición a la guerra y la coerción, parecen estar situados en la parte inferior de la jerarquía de valores masculinos, al igual que las enfermedades de las mujeres se etiquetan despectivamente. Baste al respecto recordar que la histeria, vista en la literatura médica masculina como una afección típicamente femenina, se relaciona con hystera, que en griego significa “útero”. [26] La luna, o luna, símbolo femenino desde la antigüedad por su el ciclo mensual parecía parecerse al de la mujer, está ligado en muchos idiomas a palabras para locura; en inglés, el término pertinente es "locura".

Que yo sepa, no existe ningún texto judío escrito dentro del mundo tradicional en hebreo o arameo que transmita la perspectiva de una mujer sobre su padre, su esposo o sus hijos o sobre la opresiva estructura tradicional en la que vivían. Desde el “libro de las generaciones de Adán” (Gén. 5), que nombra a todos los progenitores masculinos de la humanidad pero pasa en silencio sobre las hembras, hasta las historias de las comunidades judías, que se refieren sólo a los hombres, las mujeres simplemente han sido borradas de memoria. El sionismo heredó muchos de estos modos de opresión, discriminación y olvido, como es fácilmente evidente en los diarios de las mujeres que emigraron y trabajaron en la Tierra de Israel en los primeros días del movimiento sionista y en los textos recopilados durante la segunda mitad. del siglo XX por Rahel Katznelson-Shazar, Bracha Habas, Michal Hagati, Yaffa Berlovitz, Margalit Shiloh y Tamar Hess. Al mismo tiempo, sin embargo, la literatura hebrea abrió puertas inesperadas al examen de la vida de las mujeres en generaciones pasadas, desde las últimas líneas del conocido poema de Bialik “Shiv`ah” (Siete días de luto)[27] y hasta la historia de Agnon “ Bi-demi yamehah” (“En medio de sus días”), cuya famosa frase inicial ofrece un penetrante bosquejo de la suerte que su madre compartió con innumerables otras mujeres: “En medio de sus días murió mi madre, a la edad de unos treinta y uno. Pocos y duros fueron los años de su vida. Se sentó todo el día en casa, sin salir de casa”. [28] La madre y la abuela del autor Hayyim Be'er, esta última criada en el mundo haredi y sin siquiera saber leer, que están artísticamente retratadas en su Havalim, y las muy bien -leída pero atormentada madre de Amos Oz, descrita en su Historia de amor y oscuridad, le permite al lector vislumbrar el mundo de las mujeres que no pudieron contar sus propias historias pero cuyos hijos les brindaron voces incomparables. El poeta y ensayista Joseph Brodsky ofrece un conmovedor relato de la dura vida de su madre en la Rusia soviética en su ensayo “In a Room and a Half” (en Less Than One: Selected Essays)[29]; también proporciona una mirada maravillosa a un mundo que ha desaparecido. En su libro de ensayos titulado Reshimot al makom, Ariel Hirschfeld retrata a

su madre y a su pariente, Savta Shoshanah, abriendo así una ventana a un mundo en gran parte desconocido de mujeres que viven vidas dolorosas. Estos relatos son de tremenda importancia, ya que hasta el siglo XX, la comunidad judía carecía de documentos que examinaran la sociedad desde un punto de vista femenino o que presentaran una postura crítica y alternativa frente a esa sociedad. Hasta el día de hoy, casi no hay documentación histórica o literaria de madres escrita por mujeres.

Durante el último tercio del siglo XVII, escuchamos el primer desafío al orden patriarcal, expresado por un hombre muy inusual, el cabalista Shabbetai Zevi (1626-1676), quien se vio a sí mismo como un redentor capaz de trascender los límites y cambiar el orden mundial. Entre sus seguidores, se entendía que Shabbetai Zevi era una mujer, como se desprende de las palabras de Jacob Frank, uno de los que continuaron con su legado: “Se decía del primero (Shabbetai Zevi) que secretamente era de la raza femenina. sexo.”[30] Shabbetai Zevi, quien se consideraba a sí mismo y otros lo consideraban andrógino,[31] era único en su identificación con las mujeres y su sufrimiento. Sus varios matrimonios terminaron en divorcio debido a su incapacidad para estar a la altura de lo que se esperaba de un marido, pero mantuvo una gran amistad con sus ex esposas a lo largo de su vida y participó de su sociedad, en contra de las prohibiciones halájicas pertinentes. Los hombres y mujeres de los grupos sabateanos lo recompensaron, durante el siglo XVIII, con canciones de alabanza escritas en los círculos de Donmeh (sabateanos que actuaban exteriormente como conversos al Islam pero continuaban practicando ciertos rituales judíos): “Shabbetai Zevi, la Shekhinah, nos liberó. ”[32] El clérigo protestante Thomas Coenen, quien se desempeñó como ministro de la Iglesia Reformada Holandesa en Izmir durante el último tercio del siglo XVII, proporciona un relato instructivo de la crítica mordaz de Shabbetai Zevi sobre la posición de las mujeres en la comunidad judía. Ampliamente considerado por los eruditos de la época como un testigo confiable, Coenen relata las acciones de Shabbetai Zevi en su ciudad:

Trataba de atraer la amistad de las mujeres y agradarles... Cuando estaba en su compañía, citaba el versículo 10 de Sal. 45: “Las hijas de los reyes están entre tus favoritas; a tu diestra está la reina en oro de Ofir. Luego agregaría sus propias palabras: “Mujeres lastimosas, qué desgraciadas sois; porque por causa de Eva sufres tan grandes dolores cuando das a luz. Peor aún, estáis esclavizadas por vuestros maridos, y no podéis hacer nada, ni pequeño ni grande, sin su consentimiento; Etcétera. Pero dad gracias a Dios que he venido al mundo para redimiros de todos vuestros tormentos y para libraros y haceros tan felices como vuestros maridos; porque he venido a anular el pecado del primitivo Adán”[33].

A partir de finales del siglo XIX y durante todo el XX, desde que las mujeres de diversas comunidades comenzaron a disfrutar de los beneficios de la Ilustración y a protestar a viva

voz contra la exclusividad de la narrativa hegemónica masculina, voces antes silenciadas comenzaron a escucharse desde diversas direcciones. El crédito por el primer desafío de una mujer al corrupto mundo masculino de opresores y oprimidos corresponde a una escritora nacida en Rusia, Devorah Baron (1887-1956). Hija del rabino de la ciudad de Uzda en el distrito de Minsk, Baron escribió maravillosas historias, incluidas en su libro *Parshiyot mukdamot* [Primeros episodios], sobre la corte de su padre. En ellos, da voz a los gritos de las mujeres judías asquenazíes que sufrieron la crueldad y la violencia de sus maridos, impuestas al amparo de la privacidad. Bracha Serri (n. 1940), escritora y poeta de origen yemenita, hizo público el cruel significado del aparente “bien” escondido detrás de las puertas del hogar tradicional yemenita. En su aterrador relato “Keri`ah” (Lagrimeo) (1983), desenmascara el horror que se esconde detrás de la intimidad de los asuntos personales y encarna la consigna feminista de que “lo personal es político”. La historia clama por el tormento sufrido por las mujeres yemenitas vendidas por padres avaros en matrimonios concertados con hombres ricos y sujetas a relaciones sexuales con maridos que actúan, en efecto, como violadores de la noche de bodas que se apresuran a entablar relaciones sexuales religiosamente obligatorias a pesar de que sus novias eran niños ignorantes de la sexualidad.[34] En *Mi-mizrah shemesh* [Desde el amanecer], la ensayista Jacqueline Kahanov, una aguda observadora, retrata la vida de las mujeres levantinas tanto en el mundo secular como tradicional en Egipto, Europa e Israel desde una perspectiva poco convencional; y las historias de Dan Benayah Seri sobre las mujeres de la comunidad de Bujará (*Ugiyyot ha-melah shel savta sultana*) (Las tortas de sal de la abuela Sultana, 1981) y *Zipporei ha-zel* (Pájaros de la sombra) hablan del sufrimiento de las mujeres en la región oriental. comunidades judías. Escritoras como Shoshanah Shebabo y Rebecca Alper brindan una perspectiva femenina sobre la vida de las mujeres durante la primera mitad del siglo XX, y no hay duda de que hay muchas otras que escribieron sobre sus propias experiencias de vida, así como sobre vidas poco conocidas de mujeres anteriores generaciones

El trabajo de Vered Madar sobre las elegías de las mujeres yemenitas arroja luz sobre fascinantes dimensiones de la autoconciencia de las elegistas (Pe`amim 2006), y la tesis doctoral de Michal Held sobre cuentos populares ladinos de mujeres descubre datos relacionados con las relaciones incestuosas a cuya sombra vivieron las mujeres, transformando la historia hegemónica, en la que el jugador dominante (el varón) corrompe a la mujer dominada, en la historia del jugador dominado, revelando todo el horror de la hegemonía opresora. Las imágenes de mujeres en diversas comunidades retratadas por Amalia Kahana Karmon –quien, en sus libros *Bi-kefifah ahat* (Juntos) y *Ve-yareah be-emek ayalon* (Luna en el Valle de Ayalon) utiliza el poder del arte para preservar la memoria– descubre la verdad oculta sobre la vida familiar en Israel desde un punto de vista femenino inusualmente valiente. Los poemas de Vicki Shiran (*Shoveret kir* [Rompemuros] 2005) y sus artículos en varios foros señalan la compleja discriminación -de clase, económica, política y de género- contra las mujeres orientales en la sociedad israelí y abrieron nuevas perspectivas sobre la estudio de las relaciones de género en una sociedad inmigrante.

He esbozado aquí, en términos preliminares, un enfoque de un problema complejo y multifacético que implica batallas por la discriminación y la exclusión, la memoria y su

supresión. Permítanme concluir con siete preguntas problemáticas que pertenecen a todas las comunidades judías y que están dirigidas a salvaguardar el pasado, esté o no confinado dentro de límites geográficos, históricos, fenomenológicos o de clase, de una caída en el lodazal del olvido:

¿Los hombres impidieron que las mujeres aprendieran a leer y escribir porque estaban preocupados, consciente o inconscientemente, de que los puntos de vista distintivos de las mujeres basados en el género romperían las convenciones culturales, expondrían los mecanismos para reprimir a las mujeres, comprometerían la solidaridad del colectivo dedicado al servicio de Dios? , y socavar el mito de la hermandad dentro de la comunidad masculina tradicional?

¿Los hombres judíos negaron a las mujeres judías el acceso a los centros de conocimiento y autoridad en la arena pública, condenándolas a la ignorancia y a la dependencia de padres y esposos, debido a alguna preocupación por cambiar el equilibrio de poder entre opresores y oprimidos? ¿Está esa posición relacionada con la política en el sur de Estados Unidos antes de la guerra, una política que ilustra vívidamente el vínculo entre la ilustración y la libertad, de prohibir a los dueños de esclavos, bajo pena de latigazos, multas y encarcelamiento, enseñar a sus esclavos a leer y escribir?[35]]

¿Eran los hombres, la mayoría de los cuales sabía leer y escribir, conscientes de cómo las mujeres, a las que se les negaba la oportunidad de leer y escribir, expresaban su oposición al sistema y buscaban subvertirlo por medio de la poesía y los cuentos populares transmitidos oralmente?

¿Ha llegado el momento de dejar de justificar la discriminación dentro de la sociedad judía, como muchos intentan hacer, sobre la base histórica de que las sociedades circundantes también eran discriminatorias, un intento de justificación que ignora los esfuerzos conscientes de los judíos para distinguirse de las culturas circundantes en todos los demás? ¿saludos?

¿Ha llegado el momento de examinar las formas en que los modelos de discriminación y exclusión de la sociedad tradicional, basados en textos sagrados y sus interpretaciones normativas, han penetrado en el corazón de la cultura sionista secular que no reconoce la santidad de la halajá o “ opinión de la Torá”?

¿Es hora de una revisión sistemática de todas las leyes escritas e interpretadas por los hombres con respecto a las mujeres y de declarar nula toda ley que refleje el androcentrismo, la exclusividad, la discriminación, la desigualdad, el monopolio de los recursos económicos y la coerción sexual? ¿Son la justicia social, la igualdad económica y la extirpación del patriarcado una quimera o un objetivo razonable que probablemente se logre?

¿La continua carencia del Estado de Israel de una constitución igualitaria, igualmente aplicable a todos los ciudadanos, hombres y mujeres por igual, está relacionada con el hecho de que los partidos haredi, que no admiten mujeres como miembros ni permiten su elección a la Knesset, se han negado a permitir que la palabra “igualdad” aparezca en las Leyes Fundamentales, a la luz de todo lo discutido anteriormente?

Voces Hablantes; mundos silenciados;

Voces silenciadas

El idioma hebreo no tiene tiempo presente del tipo que existe en otros idiomas. El tiempo hebreo es pasado o futuro, y también el pueblo judío: tiene un gran ayer y un gran mañana, pero ningún presente.

Hayyim Nahman Bialik[36]

¿Alguien cree seriamente que el mito y la ficción literaria no se refieren al mundo real, dicen verdades sobre él y proporcionan un conocimiento útil de él?

Hayden blanco[37]

Introducción

LA CONCIENCIA MODERNA asocia los tiempos modernos con el progreso, la ciencia, el humanismo, la ilustración, la autonomía humana, la libre elección individual, el pensamiento racional y la investigación crítica, todo basado en una separación creciente entre las categorías natural y sobrenatural, entre la racionalidad y la irracionalidad, y entre lo tangible y lo sobrenatural. el oculto. El registro escrito, sin embargo, no es tan sencillo. Reflejando intrincadamente el mundo intelectual, la conciencia espiritual y la realidad social al comienzo de la era moderna, ofrece una visión infinitamente compleja del mundo, revelando el peso sustancial asignado a elementos irracionales dentro del entorno sociocultural. Ese registro nos permite ver claramente que el mundo sobrenatural, que conecta a los seres celestiales con el reino humano, y el mundo anormal, que conecta a las almas fallecidas con los cuerpos vivos, constituyeron una dimensión importante dentro de la realidad social y el tapiz religioso y cultural de la época. dimensión en la que lo físico se entrelazaba con lo metafísico y los conceptos del mundo invisible se utilizaban para interpretar el mundo visible.

La creatividad religiosa judía en los primeros tiempos modernos se desarrolló en un universo que no contenía espacio vacío. Era un mundo en el que las realidades ocultas y reveladas se entretejían en una red compleja de fuerzas invisibles y seres míticos, hekhalot (santuarios celestiales) y sefirot (emanaciones divinas), almas y espíritus, ángeles y demonios, visiones y sueños. Esa red, que conectaba el mundo humano con las representaciones del mundo sagrado y la vida eterna a través de un sistema de conceptos denominado yihud (unión) y devekut (vínculo), conectaba el mundo humano con el mundo de la impureza y la muerte a través de un sistema de conceptos denominado gilgul (transmigración de almas) y dybbuk (un “apego”; el término es una forma abreviada derivada de un uso popular yiddish del siglo XVII, “un apego [dybbuk] de las fuerzas externas”, es decir, los espíritus malignos[38]). Esta obra religiosa se situó en el punto álgido del pensamiento cabalístico dualista, que forjó un nuevo lenguaje conceptual para la experiencia del exilio y el anhelo de redención, conectando la experiencia histórica concreta con el mundo sobrenatural y los reinos ocultos. La Cabalá interpretó la actividad humana en el contexto de la polaridad entre las fuerzas del bien y del mal, la santidad y la impureza, la Shekhinah (la presencia de Dios) y la cáscara (kelipah, una representación del mal), el mundo eterno y el mundo de la muerte. Infundió un nuevo significado a las relaciones de la humanidad con estos reinos, vinculados por un lado a la redención anticipada y el reino de las fuerzas sagradas y la pureza y, por otro, al exilio y el reino de las fuerzas del mal y la impureza, en el que la nación ahora estaba echado.

En gran parte, estos desarrollos fueron obra de los cabalistas de la generación de la expulsión de España, activos a finales del siglo XV y principios del XVI. Los exiliados y sus hijos, que llegaron al Imperio Otomano en la década de 1520, fueron los cabalistas de mediados de la década de 1530 a mediados de la década de 1580 que emigraron a Safed, llevados por sus expectativas mesiánicas, su cosmovisión pietista y su inspiración mística. Safed, la reunión de inmigrantes judíos de culturas en conflicto -el Oriente musulmán y el Occidente cristiano- fue el centro de considerables tensiones sociales y un despertar místico que generó valores pietistas y ascéticos, así como ideas espirituales diversificadas y un nuevo interés en lo misterioso y mágico. Los maestros y discípulos piadosos y ascéticos, dotados de inspiración mística, ejercieron una influencia tanto en el discurso intelectual dentro de los círculos eruditos -que reflexionaban sobre el significado oculto del exilio y la redención, sobre las almas y los cuerpos errantes, sobre la divinidad exiliada y la redención humana- y en el pensamiento popular inspirado en la teoría cabalística del alma y su vida antes y después de la muerte. Estas ideas místicas que estaban ancladas en el estudio hermenéutico del Zohar (Libro del Esplendor) lograron una amplia difusión a través de la literatura moral cabalística y sus versiones populares adaptadas en la literatura de conducta, la hagiografía, la literatura pietista y los cuentos populares.

Dentro de esta literatura, las actividades humanas concretas ordenadas por la tradición, como la observancia de los mandamientos, la oración, el estudio de la Torá, las leyes y las costumbres, estaban vinculadas a conceptos espirituales internalizados vinculados al ámbito de la santidad. Estos últimos incluyen kavvanot (intenciones al realizar los mandamientos o al rezar); yihudim ("uniones"; recitaciones para promover la unión de Dios con la Shekhinah); tikkun (reparar grietas en el tejido cósmico, con la intención de acelerar la redención); levantar las chispas (los fragmentos de santidad esparcidos, según el mito cabalístico, cuando se rompieron los vasos sagrados primigenios, un evento cósmico catastrófico reflejado en el estado continuo de exilio en la tierra); devekut, (apego, unión, vinculación, unión y comunión con Dios, todos destinados a promover la redención a través de la concentración intelectual, contemplativa y emocional en el reino divino); mesirut nefesh (dedicación, incluso hasta el punto de dar la vida); berurim (purificaciones de varias dimensiones del exilio reflejadas en la subyugación a las fuerzas del mal del mundo de las cáscaras); y zivvugim (acoplamientos, que simbolizan la unión de los mundos separados y la redención en el cielo). Estos conceptos fueron valorados por su influencia, según el mito cabalístico, en la redención de la Shekhinah y el sometimiento de la cáscara. Mientras tanto, los pecados y las transgresiones se interpretaron como el fortalecimiento de las fuerzas del mal y el dominio de la cáscara, es decir, el mundo de la impureza, representado como un negativo fotográfico del mundo de la santidad. La vida del alma humana está conectada con mundos ocultos retratados en conexión con el mundo de las sefirot y con el Jardín del Edén, el tesoro de las almas, olam ha-dibbur (el mundo del habla), transmigración, ibbur (lit. , impregnación), el almacén de las almas y kaf ha-kela (la catapulta de las almas). Por lo tanto, se elimina de los límites de la vida corporal, del nacimiento y la muerte físicos. La vida del alma se transformó en parte de un complejo sistema de recompensas y castigos que rompió los límites del mundo terrestre y se ató al mundo sobrenatural, extendiéndose entre los polos de santidad e impureza, Shekhinah y cáscara, divinidad y sitra. ahra ("el otro lado", un término para las fuerzas del mal),

redención y exilio, ángeles y demonios, el mundo puro de la vida eterna y el mundo impuro de los muertos. La obra cabalística planteó la posibilidad de pasajes entre el mundo revelado y el oculto, entrelazados a través de su conexión con la transmigración y dybbuk, espíritus, demonios, maggidim (voces celestiales que emanan de la garganta de una persona santa) y ángeles. Una persona podría quedar atrapada en estos pasadizos en contra de su voluntad, de forma completamente pasiva, ya sea por fuerzas ocultas positivas vinculadas a la Shekhinah y al mundo sagrado de los ángeles y maggidim o por fuerzas negativas vinculadas a sitra ahra, el mundo de los demonios, y las fuerzas de la impureza.

En el período moderno temprano, con el advenimiento de la imprenta y la publicación (a partir del siglo XVI) del Zohar y otra literatura cabalística, esta conciencia cabalística se extendió entre amplios círculos de judíos. Se convirtió en parte de la interrelación entre la actividad humana y su influencia en la realidad, en un polo del cual estaba la revelación de la presencia divina: la sitra de-kedushah ("lado sagrado"), la Shekhinah exaltada y la esperanza de redención, mientras que, en el otro polo, estaban las revelaciones de la presencia satánica, el lado impuro, el sitra ahra, el mundo de la cáscara y el yugo del exilio.

Una rica y variada literatura cabalística, escrita entre los siglos XIII y XVI e impresa a principios de la era moderna y desde entonces, refleja la bipolaridad que influyó en el concepto de la divinidad, el culto a Dios, la exégesis bíblica y la teoría del alma. En sus diversas encarnaciones, en escritos, discursos, textos impresos, literatura cabalístico-ética, ceremonias públicas, hagiografía y cuentos populares, afectó la identidad espiritual y la conciencia cultural de la comunidad en su conjunto. Lo hizo a través del nuevo lenguaje de conceptos místicos que desarrolló, un lenguaje que vinculaba la teoría de lo divino con la teoría del alma dentro de un contexto bipolar y retrataba la interrelación entre los mundos revelado y oculto y las poderosas batallas que tuvo lugar dentro de ellos entre la sitra ahra y la sitra de-kedushah.[39]

En la siguiente indagación, quiero examinar la interrelación entre, por un lado, el mundo conceptual que une las dimensiones reveladas y ocultas de la realidad cabalística y, por el otro, la cultura popular y la realidad social dentro de la comunidad judía. Propongo hacerlo considerando el significado de un concepto dentro del rico mundo de las ideas cabalísticas que se desarrollaron al comienzo de la era moderna: el concepto de "dybbuk", definido en la tradición judía como el espíritu de una persona fallecida que entra en un lugar vivo. persona, apartándola de su vida rutinaria dentro de los límites de las normas aceptadas. El concepto se origina en la teoría cabalística del alma y la literatura mística relacionada con la santidad, la cáscara y los pasajes entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos. Se abrió paso por varios canales fuera de los textos cabalísticos, en contextos relacionados con la transmigración y la represalia por los pecados y en conexión con la teoría de la retribución y la doctrina cabalística del alma. Se convirtió en un concepto crucial en la interpretación de la vida del cuerpo y el alma con respecto a las relaciones entre fuerza y debilidad, enfermedad y desviación.

El trasfondo social del fenómeno del dybbuk en el mundo tradicional de los siglos XVI al XVIII

El mundo judío tradicional de finales de la Edad Media y principios de la era moderna era una sociedad de clases basada en un firme orden patriarcal y una estricta estratificación social. Dentro de ese mundo, la elección de un cónyuge no se veía como una decisión personal autónoma, sino como una decisión tomada por los padres que actuaban en nombre de sus hijos pequeños e inexpertos que aún no habían alcanzado un juicio maduro. En un análisis de las normas comunales, la literatura halájica sobre el establecimiento de familias y los relatos biográficos del mundo Ashkenazi durante ese período, el historiador Jacob Katz descubrió que la sociedad judía actuaba de acuerdo con un ideal religioso que exigía el matrimonio temprano. Inspirados en un sistema de valores religioso-cultural-moral y adheridos a un entendimiento socioeconómico basado en una valoración racional y utilitaria, los miembros de la comunidad aspiraban a casar a sus hijos a la edad más temprana posible. La nueva familia se constituyó de acuerdo con el acuerdo alcanzado por los padres, agentes naturales de la pareja; si los padres no vivían, el acuerdo se concertaba entre parientes o tutores actuando como agentes de la comunidad. Importantes intereses económicos, sociales y religiosos requerían matrimonios concertados, basados en una serie de consideraciones racionales al arbitrio de los padres. La esperanza era que las niñas se casaran antes de cumplir los dieciséis años; para los niños, la edad deseable no era mayor de dieciocho años. Aquellos que arreglaban matrimonios a edades más tempranas, casando a niñas de trece y catorce años y niños de quince o dieciséis años, eran considerados dignos de elogio, y los relatos contemporáneos muestran que el matrimonio a la edad de once o doce años no era raro. Factores como la compatibilidad personal o la elección basada en la intimidad o el romance no se tenían en cuenta en absoluto y no se consideraban pertinentes para el vínculo matrimonial. Además, no se reconocía el derecho de la pareja a elegir, sobre la base del encuentro fortuito o el romance. Si se celebraba un matrimonio secreto sin arreglo previo, se anulaba como negación promiscua de la autoridad de los padres o de sus apoderados[40].

Habiendo invertido un gran esfuerzo en organizar el matrimonio sobre la base de consideraciones racionales e intereses sociales, la sociedad judía desarrolló una noción de que los factores providenciales estaban en juego en el emparejamiento y llegó a considerar todos los aspectos de la selección de una pareja y la preservación del vínculo matrimonial como predestinados.[41]] Disolver un matrimonio no era un asunto sencillo, ya que la unión estaba anclada en una tradición religiosa sagrada y dependía de arreglos socioeconómicos complejos y patriarcales. La tradición religiosa relacionada con el matrimonio incluía conceptos tales como matrimonios hechos en el cielo, el vínculo

matrimonial, el dosel nupcial, el pacto, la virginidad nupcial y el mandamiento bíblico de ser fructíferos y multiplicarse; los aspectos socioeconómicos incluyeron organizar un partido y establecer sus términos; el contrato de matrimonio, que establece las obligaciones económicas del marido (o su patrimonio) en caso de divorcio o muerte; dote; “adquisición” de la novia; genealogía y linaje; familia; y el apoyo de los padres de la joven pareja. En consecuencia, el divorcio estaba prohibido excepto por las razones más importantes y planteaba grandes dificultades para ambos cónyuges: imponía una pesada carga económica al marido y perjudicaba gravemente la posición social de la mujer. El matrimonio a una edad temprana, arreglado por los padres o agentes de la familia, era el curso de acción favorecido por la sociedad. La soltería por elección era completamente desconocida dentro de la sociedad judía, aunque la soltería obligada por diversas circunstancias era parte de la realidad social, al igual que el matrimonio forzado ocasional. Estas normas opresivas sometieron a los jóvenes de ambos sexos a grandes penurias. Pero mientras que los hombres jóvenes podían dejar las casas de sus padres para estudiar Torá y podían encontrar intereses alternativos y fuentes de identidad en diversos contextos espirituales y económicos, o incluso iniciar divorcios, estos canales no estaban disponibles para las mujeres jóvenes, cuyas vidas estaban confinadas a un marco dictado por la fuerza hegemónica del orden patriarcal tradicional.[42]

Este orden social y la estructura de poder que encarnaba excluía cualquier posibilidad de libre elección o toma de decisiones personales y, en general, no tenía en cuenta los sentimientos de amor y afecto, atracción o repulsión, disposición o rechazo. No permitía un marco abierto y flexible dentro del cual pudieran establecerse o disolverse matrimonios sobre la base de la elección equitativa de las partes interesadas. Y así se desarrollaron varias formas de escapar de estas convenciones sociales opresivas. Aquellos individuos que no supieron responder a las demandas y expectativas de la sociedad con respecto a sus parejas y no pudieron expresar sus sentimientos, y aquellos que fueron incapaces de satisfacer sus deseos en las formas aceptadas, recurrieron a diversas formas de eludir las expectativas y huir de los deberes impuestos. por el orden social opresor.

La principal forma en que las personas impotentes podían desviarse del orden patriarcal mientras permanecían dentro del mundo tradicional era sucumbiendo a la enfermedad, un paso que ocasionalmente usaba el poder de la debilidad física y mental para ganar un grado de distancia y liberación del orden esperado. . La forma de enfermedad más conocida era la del “dybbuk”, que podía servir como vía de escape de los lazos conyugales que se habían impuesto contra la voluntad de los interesados. En ausencia de cualquier otra forma de resistir las fuerzas de la estructura de poder hegemónica, el dybbuk permitió la expresión de tal resistencia, representada por la pérdida de control sobre la mente y el cuerpo.

En el mundo tradicional, “dybbuk” se refería a un estado de enfermedad mental y pérdida de control en el que el paciente y quienes lo rodean ven que el cuerpo ha sido infiltrado por una fuerza más allá de él. Esa fuerza gana control sobre el cuerpo, apoderándose de él implacablemente, haciéndolo actuar de manera extraordinaria y aterradora, y eximiéndolo de rendir cuentas a las normas habituales. Una persona vencida por un dybbuk se caracteriza como enferma mental, epiléptica o infiltrada por el espíritu de una persona

muerta que habla a través de la boca de la víctima como una personalidad distinta y extraña. Como resultado, la víctima queda exenta de realizar las expectativas asociadas a las normas convencionales. Habiendo sido tomada por una fuerza incontrolable, la víctima por su propia naturaleza trasciende las limitaciones humanas aceptadas basadas en límites, separaciones, convenciones y categorías distintas.

La naturaleza esencialmente misteriosa de las enfermedades mentales o psicológicas que implican perder el control, volverse loco y apartarse de las normas estándar de una manera que implica la anulación del orden social aceptado, seguía siendo un enigma aterrador. El misterioso fenómeno dio lugar a interpretaciones religiosas, sociales y culturales y a una variedad de estrategias de afrontamiento que buscaban encontrar justificación, sentido y propósito en el alejamiento de la norma e incluso despejar un camino para volver a ella. El dybbuk inspiraba un miedo generalizado, ya que sus efectos no se podían controlar, sus diversas manifestaciones implicaban la desviación de las normas establecidas y existía la creencia implícita de que no se podía curar de la forma en que se curaban otras enfermedades mentales. Sin embargo, la sociedad tradicional generó estructuras actitudinales y medidas curativas basadas en interpretaciones culturales contextuales, que definieron el fenómeno en relación con el mundo oculto y el dominio de la demonología y la impureza. (La terminología utilizada para referirse al dominio de la impureza incluye: “espíritus errantes” – dybbuk; un espíritu maligno del mundo de los muertos entrando en una persona viva y aferrándose a ella; “un espíritu entró en ella” – un enfermedad del espíritu; “un demonio entró en él” – apoderamiento por fuerzas externas.) Aunque el dybbuk causó una conducta personal descontrolada e implicó estados alterados de conciencia y comportamiento desviado, estas definiciones lo arrojan en patrones interpretativos tradicionales que lo explican (espíritus, demonios, fuerzas externas, demonios, dybbuks, cáscaras) y estableció las reacciones rituales y curativas de la comunidad ante la conducta (exorcismo del dybbuk, obtener ayuda de los hacedores de milagros, expulsar las fuerzas externas, despachar a los demonios, conjurar la cáscara).[43]

El término “dybbuk”, como se usa en la literatura cabalística y en la literatura popular de inspiración cabalística, se refiere a un estado psicológico en el que uno experimenta la entrada del espíritu de un difunto en el cuerpo de una persona viva. El espíritu del difunto: denominado “espíritu de impureza”, “espíritu maligno”, “espíritu de las fuerzas externas”, “demonio”, espíritu incorpóreo o “el alma de alguien tan malvado que su alma no puede entrar”. Gehinnom (Gehenna, vagamente “infierno”, pero con diferentes matices) a causa de sus muchos pecados” – se concibe dentro del contexto de castigo y recompensa, y se visualiza como un intento de escapar de las fuerzas que lo persiguen y atormentan al penetrar el cuerpo de una persona viva en contra de la voluntad de esa persona, apoderándose de ella (de ahí el término “embargo”), adhiriéndose a ella (de ahí el término “dybbuk”, literalmente, “adhesión”), y apoderándose de ella (de ahí el término “posesión”).[44] Según varios registros escritos, el dybbuk habla de la boca de la persona poseída como una personalidad distinta.

Hasta hace relativamente poco tiempo, el mundo médico clasificaba estos fenómenos de manera crítica y negativa como trastornos psicológicos, enfermedades mentales o una

forma de histeria. En cambio, los psicólogos y antropólogos contemporáneos los han definido de forma neutral, en tonos más moderados, como estados alterados de conciencia o como síndromes dependientes de la cultura que pueden interpretarse en un contexto cultural inteligible a partir de la premisa de que alguna entidad ajena se infiltra en el cuerpo de una persona, toma el control de su cuerpo y de su alma, y dirige sus acciones[45]. Los relatos de testigos oculares del fenómeno, escritos en el siglo XVI y posteriores, lo ven como amenazante y aterrador y lo conectan con la epilepsia ("la enfermedad de la caída") y con la enfermedad mental y la locura.[46] Los cuentos populares interpretan el fenómeno como el resultado de la captura de un demonio, de la magia o de la infiltración de un espíritu.[47] Los historiadores modernos sugieren una gama de interpretaciones que examinan el contexto cultural interreligioso de los dybbuks y su exorcismo, ligado a la demonización del mundo en el período moderno temprano en reacción a los cambios críticos y significativos que tenían lugar en ese momento.[48] Los investigadores de la cultura sociorreligiosa tradicional explican el fenómeno dybbuk en el contexto de las relaciones entre fuertes y débiles, en las que la capacidad de controlar el cuerpo y llevarlo a un estado en el que carece de autocontrol y rechaza e infringe las normas representa el único poder de los que de otro modo serían impotentes.

Gedaliah Nigal recopiló ochenta historias sobre dybbuks e informes de su exorcismo que había encontrado en diversas fuentes judías desde el siglo XVI hasta la actualidad, y las publicó en su obra "Dybbuk": Tales in Jewish Literature (ver n. 11). En su prefacio a la colección, proporciona una descripción detallada del género literario y el trasfondo cultural de las historias. Los hallazgos de Nigal sugieren que no era raro que las mujeres que no sabían cómo hablar sobre sí mismas y su angustia psicológica, y que no eran escuchadas en público, se expresaran a través de dolencias físicas, aflicciones mentales y locura asociada.[49] El cuerpo poseído por un dybbuk se representa como si estuviera bajo el control del caótico mundo de los muertos, que le impone mayores exigencias que el mundo patriarcal de la vida real, y la persona poseída se libera así de este último. Al superar el círculo habitual de expectativas sociales y conducta adecuada, el dybbuk podría ofrecer, a aquellos que no quieren o no pueden aceptar los dictados sociales asociados con el emparejamiento, el matrimonio, las relaciones sexuales forzadas y la familia, una justificación para la conducta que se desvía de la religión, la sexualidad, o normas sociales.[50]

Los estudiosos han señalado que el dybbuk es una manifestación individual de una perturbación "institucional", basada en un mito colectivo en curso; por lo tanto, difiere de los trastornos psiquiátricos contemporáneos, que se basan en un mito individual que refleja una patología única y no compartida. Yoram Bilu señaló que el fenómeno dybbuk solo puede presentarse en una sociedad tradicional y cohesionada que tenga una cosmología formulada y un sistema de normas que regule efectivamente la conducta de sus miembros.[51]

El dybbuk se inspiró en un mito colectivo dentro de la sociedad judía tradicional, un mito basado en un conjunto de creencias a las que se adhiere la comunidad. La comunidad creía en una norma santificada que mediaba entre lo oculto y lo revelado; en recompensa y

castigo que trascendió las fronteras de la vida y la muerte; en la transmigración de las almas; en la existencia de espíritus y demonios; y en una frontera permeable entre el mundo de los muertos y el mundo de los vivos[52]. Ese límite está sujeto a romperse en situaciones de enfermedad y crisis, cuando la locura une los mundos revelado y oculto, desdibujando las líneas entre el mundo de los humanos y el mundo de los espíritus y demonios del reino impuro. El dybbuk puede ser una expresión del sufrimiento concreto de un individuo, pero la sociedad creyente lo interpreta en un contexto comunitario, ligado a conceptos de recompensa y castigo y en términos de "entrada" y "salida", es decir, posesión y exorcismo. del dybbuk. El sufrimiento concreto implícito en el relato de la víctima, expresado en la ruptura de los límites físicos y mentales y la pérdida de control sobre el cuerpo y el alma, se vuelve parte de un complejo proceso socio-religioso que extrae de la enfermedad lecciones sobre el destino, trascendiendo los límites de tiempo y lugar – de aquellos que violan las restricciones de la propiedad.

Los relatos en fuentes judías de dybbuks y su exorcismo muestran que la enfermedad, en su mayor parte, aflige a personas que han sido marginadas por la sociedad. La historia implícita de la víctima se refiere a la ansiedad por los matrimonios no deseados, los matrimonios forzados, la violación, el incesto o la compulsión física o psicológica del débil por parte del fuerte. Tales instancias de compulsión, ligadas a sentimientos físicos y simbólicos de múltiples capas de impotencia, falta de habla y la ansiedad asociada, generan reacciones que se expresan a través de una pérdida de control sobre el cuerpo y el alma, ligadas a una alteración dramática de la conciencia denominada “dybbuk”..”

Contextos para el Dybbuk

En su primera aparición bíblica, la raíz dbk se refiere a la unión de un hombre y una mujer: “Por tanto, dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá [ve-davak] a su mujer, y serán una sola carne. ” (Gén. 2:24). La conexión evidente entre propiedad (ba'alut) y relación sexual (be'ilah) – “Cuando un hombre toma esposa y la posee [u-ve'alah], y sucede que ella no le agrada, porque él encuentra algo indecoroso en ella, y le escribe una carta de divorcio y la despide de su casa...”. (Deut. 24:1)[53] – es evidente hasta el día de hoy en términos tales como ba'al (esposo), ba'ali (mi esposo), bo'el (un hombre que tiene relaciones sexuales con una mujer), y be'ilah shel mizvah (relaciones sexuales obligatorias para el cumplimiento de un mandamiento). El coito obligatorio en un medio de santidad y pureza es una convención social que encarna el orden simbólico-cultural de la estructura de poder hegemónica con respecto al cuerpo y su propiedad. Ese orden convencional, dentro de los límites definidos por los tabúes, se describe en el hebreo bíblico mediante dos verbos: b-'l y dbk. Por el contrario, el coito prohibido, en un medio de inmundicia menstrual, impureza, incesto o violación, traspasa los límites del tabú. Lo que está legalmente prohibido tiene lugar en la práctica, y la desesperanza que engendra en alguien forzado contra su voluntad a soportar estas relaciones puede llegar a expresarse rompiendo los límites del cuerpo y el alma en la forma denominada “dybbuk”.

“Unión [devekut] de la carne”, o coito permitido, implica una ruptura consensuada y pactada de los límites corporales. Está salvaguardado por el orden social, por leyes y tabúes, y por la santidad del matrimonio; pero a veces se transforma, en situaciones no consensuales, en vínculo –dibbuk– que implica una violación o la penetración forzada de un cuerpo vivo por el espíritu de un difunto. Según las diversas tradiciones narrativas relativas al dybbuk, la penetración se produce con frecuencia a través de los genitales, y el análogo sexual habitual es la violación[54]. A menudo, el dybbuk se describe en términos de ibbur (“impregnación”),[55] un término con una evidente afinidad con las relaciones sexuales y el embarazo; e ibbur es el término anterior para la entrada de un espíritu en el cuerpo de una persona que luego se describe como dybbuk. A veces, el fenómeno se describe como “histeria”, una enfermedad claramente asociada con la sexualidad femenina y que implica una protesta psicológica y una desviación de las convenciones del orden social con respecto a la propiedad de esa sexualidad. “Hysteria” se deriva de la palabra griega para matriz, hystera, y su conexión, en su significado social y biológico, con la sexualidad de las mujeres y su control sobre sus cuerpos es inevitable.[56] Sin embargo, casi nunca parece haber sido considerado desde esta perspectiva en los estudios del dybbuk.[57] Quien experimenta el estado básico de histeria, la disociación, es una persona quebrantada, vacía de todo sentimiento. Desde un punto de vista psicológico, la histeria se describe como un estado en

el que el nivel de autocrítica de una persona se acerca a cero y, por lo tanto, la persona puede ser influenciada fácilmente. La persona histérica trata de preservar un mito de la pasividad, es decir, de evitar toda responsabilidad por sus pensamientos, impulsos y acciones generados internamente; y lo hace identificándose con las imágenes dominantes en la cultura.

De particular interés es el uso en hebreo rabínico de la palabra *kever* (generalmente "tumba") para significar "matriz". Dar a luz se describe con la frase "mientras la 'tumba' esté abierta", y una mujer que ha dado a luz se considera impura durante cuarenta u ochenta días, dependiendo del sexo del niño (Mishnah, Ohalot 7: 4) .[58] Se puede ver aquí la ambivalencia y la ansiedad con respecto a las poderosas fuerzas de vida y muerte asociadas con el cuerpo de una mujer, con los ciclos de fertilidad y destrucción reflejados en él, y con cómo esos ciclos se relacionan con los límites de propiedad y dominio sobre ese cuerpo. en el contexto de pureza e impureza, acercamiento y retiro. La pureza o impureza del cuerpo de una mujer está asociada con el útero y con la sangre menstrual que fluye de él en un ciclo incontrolable que marca los límites del acercamiento y retiro sexual con referencia a los símbolos de la vida (pureza, acoplamiento, procreación potencial) y muerte (impureza, menstruación, destrucción potencial). Se sigue que, desde la perspectiva de una mujer, el *dybbuk* establecía un estado de impureza simbólica que prohibía el contacto físico debido al origen del espíritu en el mundo indómito, impuro y caótico de los muertos.

En la concepción judía tradicional, la muerte en todas sus manifestaciones -simbólica y metafórica no menos que real y concreta- es la fuente primaria de impureza, expulsando todo lo que está cerca del dominio puro de los vivos. En consecuencia, un cuerpo infiltrado por un espíritu muerto o inmundo se vuelve impuro e intocable en el plano asociativo, cultural-simbólico. Como ya se señaló, "posesión" se refiere a que el cuerpo es tomado por el espíritu que lo penetra, por compulsión u otra relación forzada, y es transferido contra su voluntad del dominio de los vivos al dominio de los muertos. En no pocos casos, la ruptura violenta de los límites espirituales entre los dominios de la vida y la muerte, ampliamente descrita en las historias de *dybbuk*, refleja la ruptura violenta de los límites entre los cuerpos, que se pasa por alto en silencio.[59]

Las historias sobre *dybbuks* y los relatos de su exorcismo, todas narradas desde una perspectiva masculina, no intentan sondear las circunstancias sociales que influyen en el desarrollo de la enfermedad. En cambio, lo interpretan en contextos místicos o biológicos arbitrarios: la entrada del espíritu de una persona fallecida o la "locura del útero". Pero la conexión del *dybbuk* con la histeria (de la palabra griega para "matriz", como ya se señaló) y con la raíz *dbk* (relacionada en el hebreo bíblico con la cópula, nuevamente como se señaló) indica el campo semántico en el que debemos interpretar el fenómeno y buscar su significado

En el concepto freudiano posterior, son los impulsos libidinales reprimidos los que dan lugar a los síntomas histéricos. Un análisis de los relatos de *dybbuk*, por el contrario, muestra que las diversas manifestaciones de la enfermedad no están ligadas a la represión del deseo sino al escape de experiencias aterradoras y repulsivas ya la coerción. La

definición de dybbuk de Bilu muestra la influencia de la idea freudiana posterior, que ve la histeria como “una expresión de deseos e impulsos prohibidos en el contexto del idioma Possession Trance, que hace posible situarlos en alguna entidad externa ajena al ego. – es decir, el espíritu” o lo considera “bajo la premisa de que las acciones del espíritu representan las fantasías sexuales reprimidas de la mujer”. En ese sentido, Bilu considera el dybbuk como “una expresión de impulsos y deseos que dan lugar a un conflicto... o a la proyección de impulsos reprimidos sobre una entidad externa (incluso si está situada dentro de la persona), es decir, el espíritu infiltrado.”[60] Bilu no hace referencia aquí a la posibilidad opuesta, que me parece claramente implícita en muchas de las historias de dybbuk, y no tan distante de la definición original de Freud de los factores que causan la histeria. En una conferencia de 1896 titulada “La etiología de la histeria”, Freud determinó que las mujeres y niñas histéricas fueron víctimas de cruel explotación sexual en su niñez o juventud: “... en el fondo de cada caso de histeria hay uno o más casos de histeria prematura. experiencia sexual, hechos que pertenecen a los primeros años de la infancia...”[61]

Los relatos de los exorcismos de dybbuk y las evaluaciones clínicas de la histeria sugieren que el espíritu puede servir simultáneamente como una expresión de los tormentos, terrores y coerción sexual pasados por alto en silencio y desatendidos por la sociedad y como casi la única forma de escapar del yugo de esa coerción. De setenta y cinco casos documentados en narraciones de dybbuk e informes de exorcismo, cuarenta y nueve involucraron a mujeres que sufrieron posesión por un dybbuk, mientras que solo veintiséis involucraron a hombres.[62] La mayoría de los enfermos, independientemente del sexo, eran jóvenes y procedían en su mayoría de las clases sociales más bajas. Sorprendentemente, la mayoría de las niñas mayores de la pubertad eran novias, mujeres jóvenes que se habían casado recientemente o estaban a punto de casarse. El noventa por ciento de los espíritus que tomaron posesión de las víctimas eran hombres. Los dybbuks, como la histeria, declinaron marcadamente o desaparecieron por completo con el advenimiento de una serie de cambios en la sociedad: una disminución en el número de matrimonios forzados y de sirvientas dependientes de la buena voluntad de sus amos y sujetas a sus demandas sexuales; un debilitamiento del orden patriarcal; un cambio en la visión aceptada del papel de la mujer en asuntos relacionados con el matrimonio y una menor capacidad para imponer esa visión por la fuerza; la aceptación de la discusión abierta sobre el incesto, la coerción sexual, la explotación y la violación; y el surgimiento para las mujeres de oportunidades ampliadas para la autoexpresión, la libre elección, la expresión de sus preocupaciones y preferencias, así como oportunidades crecientes para la autorrealización, la igualdad, la toma de decisiones y la libertad.

El Dybbuk en la arena pública

Los relatos de dybbuks y los informes de su exorcismo sugieren que los principales indicadores de la infiltración de un espíritu son la pérdida del control corporal y el sonido de una voz ajena dentro de un cuerpo familiar. Mientras la persona enferma permanece inactiva, pareciendo estar dormida o muerta y sin control sobre su cuerpo, una voz que no es la del paciente emana de su garganta, convenciendo a quienes la escuchan de que el espíritu de una persona fallecida, un dybbuk. – está hablando y dramatizando la asociación de peso entre los dominios de los vivos y de los muertos. La atención primaria, sin embargo, parece estar dirigida no al habla de la persona fallecida que tiene el control, sino a la pérdida de control corporal por parte de la persona viva, que ahora se encuentra en un estado alterado de conciencia marcado por la disociación de cualquier sentimiento. y por incumplimiento de las normas impuestas.

Este estado alterado de conciencia a veces se denomina pérdida de sensibilidad, histeria o epilepsia, y a veces enfermedad psíquica, enfermedad mental o recarga de la conciencia vacía con la voz que habla a través de ella. Se toma como una ruptura del orden social, un desafío a la norma, una ruptura que necesita corrección, una desviación que necesita enmienda que genera un retorno a la norma o una enfermedad que necesita curación. Como se entiende que el origen de la enfermedad es sobrenatural -la infiltración de un cuerpo vivo por el espíritu de una persona fallecida-, su curación se realiza igualmente en el límite entre la realidad concreta y el ámbito sobrenatural en el que creen los miembros de la comunidad. El proceso curativo, llevado a cabo en el dominio público, tiene como objetivo reparar la ruptura y restaurar el orden preexistente. Dentro del mundo tradicional, el proceso se explica en un contexto místico y mágico, ligado a las doctrinas psicológicas cabalísticas que asocian el cuerpo y el alma humanos con la conexión entre los dominios oculto y revelado y entre los mundos de los muertos y los vivos.

La psicología cabalística, basada en que la vida del alma trasciende los límites de la vida del cuerpo, en la existencia del alma tanto antes de la creación del cuerpo como después de su desaparición, y en el movimiento entre almas y cuerpos intercambiables, dedicó una atención considerable a la transmigración como una respuesta a la cuestión de las recompensas y los castigos justos[63]. La creencia de que las almas de los muertos se reencarnaron en los cuerpos de los vivos se menciona ya en la época de Sa`adia Ga'on, en el siglo X EC, y se analiza en el primer libro cabalístico Sefer ha-bahir (El Libro de la Luminosidad), en el siglo XII. La creencia puede haber sido renovada y revigorizada en el período moderno temprano, en el momento de la expulsión de España, como una especie de compensación por la dura sensación de pérdida asociada con la expulsión, con la

destrucción de comunidades y con el sufrimiento de los exiliados que habían perdido a sus hijos y familiares[64]. El aumento de la creencia en la transmigración tenía dos aspectos: por un lado, se creía que las almas de aquellos que habían sido asesinados, considerados como "justos", estaban atados con el "vínculo de la vida" en el Paraíso, en el dominio de lo puro. – se reencarnaron en puros recién nacidos. Al mismo tiempo, se creía que las almas de los malvados "impuros", atrapados en "la catapulta" en el reino impuro de Gehena, reencarnaban en cuerpos poseídos por un dybbuk.

Dentro de este contexto de recompensa y castigo, el ritual para exorcizar un dybbuk se interpretó como un ajuste de cuentas de la comunidad con las almas que habían transgredido contra ella y menoscabado sus valores sagrados. Los pecadores, que habían evitado el castigo durante su vida, fueron llevados, en forma de espíritus muertos que hablaban de las gargantas de los afligidos, ante los representantes de la comunidad, quienes los entablaron en un diálogo público. Ese diálogo siguió un ritual fijo, basado en un texto escrito y un conjunto estructurado de expectativas, reflejadas en un drama místico que utilizó el medio de la enfermedad para forjar un vínculo entre los dominios de los vivos y los muertos. Los susurros del dybbuk fueron un evento sobrenatural que demostró la existencia, más allá de la vida cotidiana, de una realidad diferente en la que las fuerzas oscuras estaban en juego. Esas fuerzas se regían por reglas establecidas comprendidas por el exorcista del dybbuk, quien convoca en su ayuda la creencia en la divina providencia y en el poder que impone recompensas y castigos más allá de los límites del tiempo y el espacio.

En el plano comunal, la posesión y el exorcismo de un dybbuk sirvieron como un refuerzo público de la estructura social y como una realización comunal y ceremonial del sistema oculto de justicia que involucra recompensas y castigos de otro mundo en el contexto de la transmigración.[65] Esta encarnación de los valores social-místicos de la recompensa y el castigo que trascienden lo tangible suponía que el alma tenía una vida más allá del cuerpo, tanto antes como después de su estancia en él. Los estados alterados de conciencia y la pérdida del control físico y mental brindaron la oportunidad de manifestar el vínculo con el mundo oculto, el mundo de las almas y de los muertos, y demostrar públicamente los mecanismos de justicia de largo alcance, ligados al exilio y redención de almas.

El proceso de restauración del orden pretendía no sólo expulsar al alma del difunto del cuerpo vivo que había tomado y con el que se había fusionado, sino también devolverla, aunque fuera contra su voluntad, al mundo de los muertos del que había venido. Habiendo emergido sin invitación del dominio de la impureza y la muerte, esta entidad ajena había penetrado en la tierra de los vivos, en la que no tenía un lugar propio; ahora iba a ser expulsado en un dramático ritual público que restablece las líneas entre diferentes tipos de entidades y diferentes dominios. En efecto, dos cosas ocurren simultáneamente en el ritual. Primero, los representantes de la comunidad entablan una conversación con el espíritu del difunto, escuchado a través del cuerpo vivo. Al hacerlo, refuerzan, pública y ceremoniosamente, los límites de lo normal y saldan cuentas pendientes con quienes han transgredido los valores fundamentales de la comunidad y han actuado deslealmente, ofendiendo el sentido comunal de justicia[66]. Al mismo tiempo, la persona poseída por un dybbuk pasa por una experiencia de separación del cuerpo y de las convenciones sociales

asociadas a él. Una vez liberado de las normas establecidas sobre el derecho a hablar o a callar, el poseído gana, mediante la participación en el ritual, una voz que antes le había sido negada. Desde la perspectiva de la comunidad, se trata de la batalla de la santidad contra la impureza, de la vida contra la muerte, del orden contra el caos y de la norma contra la desviación.

En las sociedades patriarcales tradicionales, las mujeres carecían, y aún carecen, del derecho a hablar en el dominio público, un ámbito sujeto a la hegemonía masculina. Tampoco tenían autoridad para impugnar las leyes existentes o los arreglos sociales que sometían el cuerpo al orden religioso o cultural hegemónico y opresivo. Las mujeres carecían (y muchas aún carecen) del derecho a casarse o a rechazar un matrimonio arreglado, a disolver el vínculo conyugal, o a elegir, como mejor les parezca, entre contraer un matrimonio de levirato real (yibbum) y evitarlo a través de su puramente ceremonial alternativa (halizah).[67] Una de las pocas formas de liberarse de esta camisa de fuerza normativa era entrar, inconsciente o semiconscientemente, en un estado de pérdida de control sobre el cuerpo: un estado de posesión por parte de un dybbuk. Esa singular situación produjo circunstancias extraordinarias que permitieron que la enferma fuera escuchada, aunque en otras circunstancias más normales le estaría absolutamente prohibido hacer oír su voz en el sagrado dominio público masculino. La pérdida de control se interpretó como una enfermedad que colocaba a su víctima en el dominio de la impureza y la muerte, y la voz extraña se interpretó como un dybbuk, una voz del mundo de los muertos. Juntos, transfirieron a la mujer poseída por el dybbuk del dominio de la pureza al dominio de la impureza y sacaron su cuerpo, al menos temporalmente, de la unión y el acoplamiento físico y sensorial que ella no deseaba. En otras palabras, suspendían el vínculo sexual no deseado o la consumación del matrimonio impuesto contra la voluntad de la mujer, liberándola de las instituciones del orden social.

Las diversas manifestaciones de la enfermedad – convulsiones, gemidos agonizantes, fiebres, arrebatos, voces indistintas, histeria, comportamiento extraordinario, gruñidos y hablar con oraciones incompletas y poco claras[68] – o las diversas manifestaciones de lo anormal fueron discutidas y reformuladas por los representantes comunales participantes en el ritual de exorcismo, quienes se encargaron de formular con claridad lo escuchado de acuerdo a las necesidades de la comunidad.

Desde la perspectiva de la comunidad, el dybbuk, que rompe los límites de la norma y siempre se entiende como la infiltración de un cuerpo vivo por un espíritu muerto, es un vínculo entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos. Encarnando una lección moral pública que va más allá de los límites del tiempo y el lugar, el fenómeno anormal sirve como un puente entre lo revelado y lo oculto: entre las insuficiencias del mundo revelado, en el que no es fácil ajustar cuentas con respecto a la justicia y la injusticia, recompensa y castigo, y el poder infinito del mundo oculto, en el que estas cuentas se saldan más allá de los límites del tiempo y el espacio. Desde la perspectiva del poseído, por su parte, el contacto forzado con el mundo de los muertos lo libera del yugo del mundo de los vivos; y lo anormal, al alzarse contra la norma, permite traspasar las limitaciones

coercitivas establecidas y dirigir la atención de la comunidad hacia un estado de desamparo que no tiene otra expresión ni solución convencional.

El espíritu es un emisario del mundo de los muertos que suspende el orden del mundo de los vivos, y la entrada del dybbuk socava las limitaciones del orden existente y rompe los límites del tiempo y el espacio. El difunto no yace en paz en su tumba; más bien, su espíritu vaga entre los vivos. Mientras tanto, la persona viva no controla su vida; más bien, el espíritu errante del difunto toma control de la víctima, transfiriendo a la persona así poseída del dominio de la pureza y la vida al de la impureza y la muerte. Esa ruptura de los límites está ligada al contacto con el reino sagrado y oculto por un lado y, por el otro, con el reino monstruoso y anormal. Ambos dominios se definen por su desviación de las rúbricas aceptadas dentro del mundo humano. El espíritu de un hombre en el cuerpo de una niña, un alma pecadora en un cuerpo inocente, una voz masculina en un cuerpo femenino o un alma muerta en un cuerpo vivo, motivos muy extendidos en las narrativas dybbuk, constituyen una insostenible ruptura de fronteras.

El Dybbuk y la brujería

Durante la Edad Media tardía y el período moderno temprano, el mundo judío se volvió intensamente consciente de la polaridad entre el exilio y la redención. Surgió una cosmovisión mística y dualista en la que las manifestaciones del exilio se asociaban con el mal y el dominio de *sitra ahra* (el “otro lado”), mientras que las manifestaciones de la redención se asociaban con el bien y el dominio de *sitra de-kedusha*. (el “lado santo”). Las expresiones abstractas y las representaciones simbólicas de estos dos planos, que unían el mundo oculto con el revelado a través de la experiencia del exilio y la esperanza de la redención, dejaron su huella en el mundo conceptual de la Cábala y adquirieron una nueva imagen literaria que ejerció amplias influencias en la cultura judía. La literatura cabalística estableció una cosmovisión dualista que distinguía entre, por un lado, las fuerzas de la santidad, ligadas a la redención y al mundo supremo de la vida eterna más allá de los límites del tiempo y el espacio, y, por el otro, las fuerzas de la impureza, atado al exilio y al mundo de abajo, el amenazante mundo de la muerte. Los escritores de esta literatura establecieron dos conjuntos de conceptos interconectados. Un conjunto de conceptos se refiere al lado impuro, asociado con el *sitra ahra*, los espíritus malignos, las externalidades, los demonios, los dybbuks y las almas de los difuntos malvados y pecadores. El segundo conjunto de conceptos se relaciona con el lado puro y sagrado, asociado con la *sitra de-kedusha*, la Shekhinah, los espíritus santos, los ángeles, los *maggidim*, el discurso de la Shekhinah y la vinculación con los seres celestiales y con los cabalistas y las personas justas.

Mientras tanto, dentro del mundo cristiano de ese período, se desarrolló una polaridad entre la fe y la apostasía, representadas respectivamente en las imágenes de la Iglesia y de Satanás. Obras de finales del siglo XV sobre Satanás y la brujería –como *Malleus Maleficarum* [El martillo de las brujas],[69] muy difundido durante los siglos XVI y XVII– tratan la “posesión” como una aflicción de Satanás y afirman que es provocada por brujería.[70] La gran mayoría de los acusados de brujería eran mujeres, al igual que la gran mayoría de los poseídos por dybbuks eran mujeres. La literatura sobre la persecución de las brujas por parte de la Iglesia y sus agentes asume claramente que una “posesión” implica la entrada de Satanás en el cuerpo de un pecador para hablar desde su garganta. Esa entrada se entendía como la unión sexual entre Satanás y la bruja, e incluso se tomaba el cuerpo de la bruja como refugio de Satanás. A lo largo de los siglos XVI y XVII y hasta el XVIII, el mundo cristiano quemaba regularmente a las brujas, que eran vistas como aliadas de Satanás, productoras de “posesiones” o poseídas por Satanás o por un demonio. Esa práctica fue la consecuencia natural de considerar la brujería como un pecado satánico y como una provincia especial de las mujeres.[71] El número de víctimas de la persecución

de las brujas durante ese período -período asociado, irónicamente, con el humanismo, el Renacimiento y los inicios de la modernidad- se ha estimado de diversas formas entre trescientos mil y un millón de hombres y mujeres. La aparición del poder de Satanás a través de las diversas formas de enfermedad mental fue un tema de interés para la Iglesia, que buscó agudizar la dicotomía entre la fe y la apostasía, como se manifiesta en las dicotomías entre el servicio sagrado de la Iglesia por un lado y el satanismo y la brujería por el otro y entre las respectivas representaciones terrenales del bien y del mal – el clero y las brujas. Los enfermos mentales, las mujeres histéricas presas del terror, las mujeres solteras, los epilépticos y los hombres o mujeres deprimidos o extraños, todos los cuales no actuaron de acuerdo con las normas aceptadas, se consideraban aptos para ser penetrados por Satanás. Los teólogos cristianos, que querían usar estas persecuciones para aumentar el poder de la Iglesia, argumentaron que quien no creía en la existencia de Satanás y en la realidad de la brujería y la posesión demoníaca tampoco creía en Dios, la Iglesia, o el Espíritu Santo. De ello se deducía que realzar la imagen de Satanás y librar una guerra pública contra él engrandecería a la Iglesia y reforzaría su posición dominante. Dentro de los círculos de la Iglesia, la posesión demoníaca se consideraba una manifestación de Satanás y un castigo en el que incurría un pecador; sin embargo, no entraba dentro de las leyes penales de la Iglesia. La brujería, por el contrario, que podía provocar una posesión demoníaca o satánica, era tratada por la Biblia como una ofensa capital: “A la hechicera no dejarás vivir” (Ex. 22:17). De acuerdo con el precedente bíblico, tal como se interpreta en el Nuevo Testamento y en los escritos de los Padres de la Iglesia, la ley de la Iglesia convirtió la brujería en un delito punible con tortura y quema en la hoguera. Debido a ese aspecto delictivo, los informes de brujería y de brujas que lanzan hechizos de posesión demoníaca o son apresados por Satanás son, en su mayor parte, informes legales que se encuentran principalmente en los escritos de la Iglesia y en la literatura legal de la Inquisición.[72]

Las narraciones judías dybbuk del siglo XVI y posteriores presentan una imagen diferente. Satanás es una figura marginal, y el dybbuk no es una preocupación de la ley penal terrenal. Los judíos que vivían bajo la cruz o la media luna no podían adjudicar delitos capitales, ya que generalmente carecían de autonomía con respecto a la ley penal. En consecuencia, no podrían haber perseguido a las brujas aunque hubieran querido. El Pergamino de Ahima'az, escrito en el sur de Italia en el siglo XI, incluye historias contadas en la comunidad judía de brujas que se aprovechaban de los niños. Sefer hasidim, escrito en Ashkenaz (Franco-Alemania) del siglo XIII, da fe de la creencia en los círculos judíos medievales de la existencia de brujas, pero no establece la conexión, tan común en el mundo cristiano, entre Satanás y las brujas en el por un lado y dybbuks por el otro.[73] Desde el siglo XVI en adelante, todos los relatos sobrevivientes de dybbuks en el mundo judío tratan de las almas incorpóreas de pecadores malvados. Parece que, desde el punto de vista de la comunidad judía de los siglos XVI y XVII, estas almas desencarnadas de los pecadores eran vistas como parte de la evidencia concluyente de los fenómenos sobrenaturales, cuya existencia se reclutó contra los desconcertantes nuevos argumentos racionales de la Edad Moderna. período, expresado en círculos cristianos y judíos por igual. Estos argumentos pretendían abandonar las creencias en la eternidad del alma y en la veracidad del castigo divino después de la muerte relacionadas con el purgatorio, el gehinnom (infierno), los demonios y la transmigración de las almas. Las historias de dybbuk aumentaron el sistema moral de

recompensa y castigo más allá de las limitaciones del mundo visible. Lo hicieron demostrando en la arena pública la historia del “pecado y su castigo”: a causa de sus graves ofensas, estos pecadores están condenados a vagar inquietos después de la muerte, privados de una sepultura adecuada y un descanso apropiado en el mundo de los muertos y sujeto a tormento eterno y persecución. El cuerpo infiltrado por el alma desencarnada es considerado como un lugar de reposo y refugio, pues mientras el alma permanece dentro de un cuerpo vivo, no puede ser tocada por los demonios y ángeles destructores que la persiguen para imponerle castigo.[74]

R. Elijah Falkon, escribió a mediados del siglo XVI en las observaciones finales de un informe sobre una posesión que presencié en Safed: “Y el ojo que ve esta escritura mía y el oído que la escucha debe creer con fe completa como si lo hubiera oído de la boca del espíritu, y debiera temer y tener miedo y creer todo lo escrito en la Torá y en las palabras de los rabinos de bendita memoria... y su alma se unirá a Dios.”[75] Yassif argumenta que este informe de posesión, como muchos otros, no debe leerse como meros relatos fácticos pertenecientes a la historia de la posesión espiritual, ya que el escritor tiene un objetivo explícito: hacer proselitismo y fortalecer la creencia en Dios y sus mandamientos, en una generación que ha comenzado a perder su control sobre él.[76]

Espíritus en la Ceremonia del Exorcismo

En el curso de exorcizar un dybbuk, los representantes de la comunidad participantes inducen al espíritu a hablar. Sus relatos escritos de los rituales de exorcismo incluyen el diálogo realizado sobre la identidad del espíritu y la naturaleza de su ofensa. Un examen de esos relatos muestra que casi todos los espíritus involucrados eran de personas que, durante su vida, habían rechazado la autoridad y la disciplina de la comunidad, perturbado el orden religioso y social, pasado por alto distinciones importantes y transgredido los límites de la convención, o cometido las ofensas más graves contra las reglas y normas, violando incluso las prohibiciones cardinales – contra el derramamiento de sangre, las uniones sexuales incestuosas o adúlteras, o la idolatría – violaciones que se castigan con la muerte. Destacan por su número en estos relatos los casos de conversos del judaísmo, apóstatas, delatores y calumniadores, asesinos, personas que fueron ahorcadas o ahogadas, nigromantes, ladrones, incestos y adulterios, y suicidas. Los espíritus les dicen a los representantes de la comunidad que los entablan una conversación que están siendo castigados por relaciones sexuales prohibidas, por engendrar mamzerim (hijos de uniones prohibidas), o por derramamiento de sangre o idolatría. Sus palabras implican que cualquiera que, durante su vida, perturbe el orden social y cause tormento a otro es él mismo castigado, atormentado y privado del descanso póstumo.

La lección moralista de estos relatos fue que los apóstatas, asesinos y adúlteros — pecadores que perturban la demarcación entre santidad e impureza, norma y desviación, la comunidad y lo que está fuera de ella— son castigados con una perturbación en la demarcación entre los dominios de la vida y la vida. muerte. El espíritu desencarnado ni vive ni muere. En cambio, vaga sin cesar, perseguido por ángeles atormentadores que le impiden incluso entrar en Gehenna. Sin embargo, más allá de esa tendencia moralista, muchos de los poseídos por dybbuks expresaron su desviación de la norma abandonando el judaísmo y acercándose al cristianismo, ya sea a través de la participación de los dybbuk en los pecados de apostasía y conversión, que se generalizaron sorprendentemente, o bien a través de la participación de la persona poseída en una conducta loca y desviada que mostraba asociaciones con rituales y grupos cristianos.[77]

Pero la relación ambivalente con el mundo cristiano, que implica tanto atracción como repulsión, no fue lo único de lo que hablaron los espíritus entablados en la conversación de los exorcistas. También encontramos que se habla de promiscuidad sexual, deseos prohibidos y actos oscuros, de tabúes rotos y de incesto. Las historias pueden hacer eco de hechos reales o hablar de miedos genuinos, o pueden ser exteriorizaciones de impulsos prohibidos y deseos reprimidos de la víctima, el espíritu o el exorcista, cuya tarea es

transformar la voz oscura encarnada en los ruidos del espíritu en un discurso comprensible. . Es posible, también, que el espíritu, transformado en un dybbuk, sea una encarnación de la desviación social que es ambivalentemente atractiva y repulsiva o que da lugar a poderosas tensiones entre santidad e impureza, fe y apostasía, lealtad y traición, coerción y libertad, anhelo y prohibición. La entrada del espíritu de un difunto en una persona enferma expresa una salida de los límites normativos y del comportamiento aceptado; es el prototipo y la explicación de un incumplimiento de la norma que constituyen una postura liminal para la víctima. Un signo claro de la salida del espíritu del cuerpo del enfermo es el retorno de éste a la conducta aceptada en el campo de la religión y dentro de los límites del orden patriarcal normativo.

Expulsar el espíritu implica un diálogo ritualizado y sagrado, llamado yihud ("unión") entre el exorcista y el espíritu expulsado. Incluye juramentos, recitación de "intenciones" místicas (kavvanot), pronunciación de nombres divinos y su unificación, clarificación del nombre, identidad y biografía del pecador expulsado, referencia a su pecado y castigo, junto con un sentimiento de arrepentimiento. y un deseo de arrepentirse y, en última instancia, persuadir al pecador para que abandone el cuerpo que ha poseído. Las técnicas persuasivas involucran tanto palos como zanahorias: promesas de oración, perdón y reposo si está de acuerdo, amenazas de excomuniación y exorcismo contra su voluntad, mediante el uso de juramentos y nombres divinos, si se niega. El ritual concluye con la separación de las entidades vinculadas, el regreso del espíritu al mundo de los muertos, la demarcación renovada de los reinos y el refuerzo de los límites entre ellos, y una restauración general del orden. Separado del cuerpo vivo, el espíritu muerto regresa al mundo de los muertos; ya no poseído, el vivo vuelve a la tierra de los vivos. De nuevo existe una división adecuada entre la vida y la muerte, la santidad y la impureza, lo revelado y lo oculto, la obediencia y la desviación, el orden y el desafío. La ruptura desviada de los límites se cura y la norma, basada en dominios separados, categorías y límites claramente diferenciados, y un orden jerárquico y obediente, se restaura.

Durante el último tercio del siglo XVI, R. Hayyim Vital (1543-1620), uno de los discípulos destacados de R. Isaac Luria (1534-1572), conocido como el Santo Arí, expuso los conceptos místicos y los elementos rituales perteneciente al dybbuk. La fuente de Vital fueron los comentarios de su maestro, R. Luria, quien era bien conocido por su perspicacia espiritual:

Mi maestro, que su recuerdo sea para bendición, me enseñó un yihud para ser usado para quitar un espíritu maligno, Dios nos salve. En ocasiones, el alma de un hombre malvado, cuyos pecados son tan numerosos que aún no puede entrar en Gehena, puede vagar de aquí para allá. A veces puede entrar en el cuerpo de algún hombre o mujer y someterlo; esto se llama "la enfermedad de la caída" [epilepsia]. Por medio de este yihud, su alma se mejora un poco, y sale del cuerpo de la persona. Y este es el procedimiento, tal como lo he realizado con mis propias manos y lo he experimentado: Tomando el brazo de la persona,

coloco mi mano sobre su pulso, ya sea en la mano izquierda o en la derecha, porque ese es el sitio de la prenda. en que se viste el alma. Declaro mi intención a esa alma, ataviada con ese pulso, que parta de allí por la fuerza del yihud; y mientras le tomo el pulso en la mano, recito el verso: "Pon sobre él a un hombre impío; y párese un adversario [satanás] a su diestra" [Sal. 109:6] tanto hacia adelante como hacia atrás. Mi intención, con todos los nombres [divinos] que se desprenden del verso, tanto en el valor numérico de cada palabra como en sus iniciales, es... que así se vaya [el espíritu]. Y luego habla desde dentro del cuerpo, [respondiendo a] cualquier cosa que le pidas, y le ordenas que se vaya. A veces es necesario hacer sonar un shofar cerca de su oído, con la intención del nombre [divino] qera` satan ["rasgar a Satanás"].... Y sabed que ese espíritu no viene solo; más bien, un satanás lo sostiene y lo guía en sus andanzas de esta manera para que la recompensa por sus pecados sea completa. Y [el alma] no puede hacer nada sin su permiso [del satanás], porque Dios, bendito sea, ha puesto [a este último] como supervisor [del primero], como está escrito en Zohar, Parashat Bo [41b], "Una persona mala es juzgada por su impulso maligno". Y eso es como dice la Escritura: "Pon sobre él al impío; y deja que un adversario [satanás] se pare a su diestra."... Y te presentaré la fórmula para la kavvanah... y debes intentar que desaparezca por la fuerza de todos esos nombres [divinos]. Si no se va, repita el verso antedicho y vuelva a intentar todos los nombres mencionados, concluyendo cada vez diciendo enérgicamente: "Vete, vete pronto". Y sepa que toda la empresa depende de que sea tan valiente y tan fuerte como un héroe poderoso, sin temor a que obstinadamente se niegue a prestar atención a sus palabras. También debes ordenar [al espíritu] que no salga por ningún otro sitio que no sea entre la uña del dedo gordo del pie y su carne, para no lesionar el cuerpo en que se encuentra. Y debes ordenarlo, con la fuerza de los nombres anteriores que quisiste y de excomunión y proscripción, que no cause ningún daño y que no vuelva a entrar en el cuerpo de ningún otro judío... Y sabe que cuando habla, el cuerpo de la persona permanece inmóvil como una piedra, y la voz del espíritu sale de su boca sin que los labios se muevan, en un tono tan suave como el de un niño pequeño... Y sepa que cuando le pregunte quién es y cuál es su nombre, lo engañará y le dirá el nombre de otra persona, ya sea para burlarse de usted o para impedir la efectividad de su orden de que se vaya. Es necesario, pues, que lo mandéis, por [amenaza de] excomunión y proscripción, y por la fuerza de todos los nombres antedichos que pretendíais, que no os engañe en nada y que sea perfectamente veraz al deciros quién es y cual es su nombre Es necesario también que hagáis el proceso en pureza, [después de] la inmersión, en santidad y con gran intención[78].

Desde el punto de vista de los poseídos, el dybbuk puede ser una forma de rebelión contra la coerción social asociada al sistema económico utilitario de emparejamiento conyugal. También puede ser una rebelión contra otras formas de dominación y coerción, tanto física como psicológica, impuesta por los fuertes sobre los débiles; o puede ser una oportunidad única para que una mujer hable en público, así como una expresión aguda de miseria y sufrimiento. Sin embargo, los exorcistas que realizaron el ritual no tuvieron en cuenta estas dimensiones. Desde su perspectiva, el cuerpo poseído era un campo de batalla en el que los

santos nombres y las fuerzas impuras competían por el dominio. Ellos invistieron el proceso de expulsión con cualidades místicas, mágicas y rituales que tocaban el reino de los muertos, de los juramentos, las maldiciones y la excomunión. Les habían asignado su cometido los representantes de la norma comunal santificada, que querían establecer la premisa de que quien perturba el orden del mundo, aunque sea de una manera menor (como por ejemplo, tomando un trago sin recitar la bendición requerida, morando en una habitación que carece de mezuzá, peleándose con los miembros de su casa o expresando ira con prisa), abre la puerta a la entrada de espíritus de otro mundo. Más aún, querían mostrar que quien durante su vida incumple las limitaciones impuestas por la comunidad y comete deliberadamente faltas cardinales, se transformará, después de su muerte, en alma inquieta y espíritu desencarnado.

Llevada a cabo en un espacio público sagrado, la ceremonia de exorcismo encarna en primera instancia una confrontación con el mundo de los muertos y una batalla entre la santidad y la impureza, una batalla cargada de intenso peligro y que implica una lucha mística que involucra santos nombres y unidades, sonido de cuernos de carnero, uso de los rollos de la Torá, fumigación y exhortaciones, maldiciones y excomunión. En la segunda etapa, en la que se hace evidente la victoria de la santidad sobre la impureza, el ritual permite que el espíritu entre en contacto con el rabino o taumaturgo que puede buscar la expiación y el perdón en su nombre una vez que ha confesado públicamente sus pecados. También puede realizar para él los rituales relacionados con la muerte que se le han negado, recitar Kadish en su nombre y estudiar los textos de la Mishná que lo protegerían de los demonios y le permitirían entrar en Gehenna y expiar allí sus pecados. Desde otro ángulo, el ritual hace posible que el espíritu haga oír su voz y obtenga la promesa de su regreso al reposo en el dominio de los muertos; y permite a quienes hablan con él en el mundo de los vivos plantear preocupaciones que pesan sobre la comunidad y que pueden estar relacionadas con lo dicho por el espíritu, que, después de todo, está dotado de un conocimiento que trasciende las limitaciones humanas y los límites de la humanidad. vida y muerte. Durante el diálogo ceremonial, el espíritu revela los pecados ocultos de los vivos y los muertos y descubre oscuros episodios del pasado de la comunidad. En ocasiones, incluso puede aclarar eventos pasados y predecir eventos futuros, todo de acuerdo con la información que ha obtenido de demonios y ángeles en los mundos superiores.

Antecedentes cabalísticos

Los estudiosos que investigaron los informes literarios y de archivo de las narrativas del exorcismo dybbuk fechan los comienzos de la aparición del dybbuk como un fenómeno establecido en los mundos cristiano y judío en el siglo XVI. Los esfuerzos para explicar el fenómeno se han centrado en varios cambios religiosos, sociales y culturales que ocurrieron en los albores de la era moderna y llevaron a una creciente demonización del mundo.[79] Dentro del contexto histórico judío, sin embargo, parece que el dybbuk puede vincularse a la creencia en la transmigración de las almas, una creencia que ganó fuerza renovada tras la Expulsión de España, cuando los cuerpos de muchos de los que murieron durante la La expulsión y los vagabundeos subsiguientes se perdieron y surgió un interés considerable en el destino de los espíritus de los difuntos y el renacimiento de las almas. Habiendo experimentado la dureza arbitraria de la realidad, el tormento del exilio y el consiguiente anhelo de redención, esa generación estaba preparada para buscar más determinismo en la recompensa y el castigo, un determinismo que podría estar oculto dentro de las capas ocultas de la Torá y de la mundo circundante.[80] Como se ha señalado, este mundo intelectual dualista se creó a raíz de la Expulsión española y se inspiró profundamente en el sufrimiento material de los exiliados y la pérdida de sus familiares. Tras el exilio de los cuerpos (galut), desarrollaron una investigación cabalística sobre el exilio de las almas (gilgul-transmigración). Las experiencias místicas de la primera y segunda generación tras el evento crítico que implicó nuevas expresiones de devekut (comunidad con Dios) y nuevo interés en gilgul y dybbuk. Entre los escritores prominentes de la época estaban Judah Hayyat, quien detalla su agotador viaje en la introducción a su *Minhat yehudah* (1495–1498); Solomon Molho (1500-1532), que nació converso, regresó al judaísmo en Portugal durante la década de 1520, se convirtió en un cabalista que escribió sobre la redención inminente y fue martirizado en la hoguera en Mantua en noviembre de 1532; y Joseph Karo (1488-1575), el célebre halajista que también fue un cabalista de importancia crítica y autor de *Maggid mesharim*, su diario místico autobiográfico.[81] Inspirado por la vida y la muerte de Molho, Karo infundió nueva vida a la voz de la Shekhinah y la doctrina de la transmigración. También dentro de este grupo estaban los discípulos de Karo, que emigraron con él a Safed: Solomon Alkabez (1505–1584), un prolífico poeta y autor que introdujo los rituales cabalísticos asociados con la redención de la Shekhinah de su exilio; y Moses Cordovero (1522-1570), quien escribió exposiciones amplias y sistemáticas del mundo conceptual de la Cábala, así como libros autobiográficos que describen sus experiencias místicas asociadas con la redención de la Shekhinah. También son dignos de mención cabalistas anónimos, como los autores de *Galya raza* y de *Avodat ha-kodesh*, obras sobre la transmigración escritas a mediados del siglo XVI; y los cabalistas de Safed que estuvieron activos durante el último tercio del siglo

XVI: Isaac Luria (1534-1572) y Hayyim Vital (1543-1620) y sus discípulos y sucesores. Produjeron innovaciones en el pensamiento cabalístico, estableciendo interrelaciones entre exilio y redención, sitra ahra y Shekhinah, los mundos revelado y oculto, santidad y cáscara, transmigración, dybbuks, almas, ángeles, demonios, espíritus y demonios. Esta extensa obra cabalística formó el telón de fondo intelectual de un floreciente mundo conceptual en cuyas antípodas se encuentran devekut (unión) y dybbuk, dos términos, de la misma raíz hebrea que comparten una cualidad místico-erótica, encarnan pasadizos entre mundos y conectan el espíritu humano a emisarios de los mundos ocultos que se infiltran en cuerpo y alma. El discurso místico-erótico que tiene lugar dentro del dominio sagrado, involucrando a unos pocos elegidos que son lo suficientemente meritorios, conecta el espíritu humano con el espíritu del Dios viviente, denominado Shekhinah, en una relación de devekut. Esa unión se logra a través de la elevación de lo humano al mundo superior o mediante la vinculación de los espíritus humanos y divinos más allá de los límites de tiempo y lugar. Pero cuando ese discurso tiene lugar dentro del dominio de lo impuro, une, a través del dybbuk, el cuerpo de una mujer a un espíritu incorpóreo del mundo inferior, un vínculo que tiene lugar en cuerpos que pecan o están sujetos a compulsión en este mundo. Esta realidad espiritual pone a la humanidad en contacto con dos mundos opuestos: el reino divino, la fuente de la vida, la santidad, la redención, la vida eterna y la esperanza, lo que implica la vinculación con la Shekhinah y se denomina "el mundo del habla" (olam ha- dibbur) o "habla superior" (dibbur elyon); y el mundo de la cáscara, el sitra ahra, la impureza, el exilio y la muerte, el mundo asociado con el dybbuk, que habla como un espíritu maligno del mundo de los muertos, el mundo inferior.[82] El discurso de la Shekhinah, la vinculación con la Shekhinah, la revelación de un maggid (una encarnación de la unión con la Shekhinah) y la presencia de una voz divina dentro de un cuerpo humano se atribuyeron a los más grandes cabalistas y maestros jasídicos. Los mentores angélicos y las voces divinas que hablan por boca de un individuo eminente que había alcanzado un estado de devekut con la Shekhinah están registrados en los escritos de Joseph Karo, Moses Cordovero, Isaac Luria, Hayyim Vital, Isaiah Horowitz, Moses Hayyim Luzzatto, Israel Ba`al Shem Tov, Dov Ber – el Maggid de Mezritch, Isaac ha-Levi Horowitz – el Vidente de Lublin, Yehiel Mikhel – el Maggid de Zolochov, e Isaac Safrin de Komorno, autor de Megillat Setarim.

Este contacto simbólico, místico y ritual con los representantes personificados, abstractos, litúrgicos y textuales tanto de la santidad como de la impureza ejerció un efecto sustancial en las comunidades en las que tuvo lugar. Con el paso de los años se fue interiorizando, convirtiéndose en modelos de identidad y sujetos de escritura, interpretación y estudio. La santidad estaba representada por la Shekhinah, ángeles, chispas, letras, maggidim, almas, espíritus santos, revelación del profeta Elías y el Mesías. La impureza estaba representada por el sitra ahra, Sama'el, Satanás, el ángel de la muerte, los demonios, los espíritus malignos, los espíritus de los muertos, los dybbuks y las cáscaras. Este complejo de ideas fortaleció una cosmovisión que reconoció el contacto con el reino oculto e interpretó lo revelado a su luz.[83] La inspiración provocada por el devekut y por el contacto con el reino de lo sagrado y la fuente de la vida eterna compartía una premisa común con la locura asociada con el dybbuk y con el contacto con el reino impuro y con la muerte: ambos presumían que existían vínculos con mundos ocultos y que una persona, su alma y su

espíritu estaban sujetos a la influencia o infiltración de alguna entidad más allá de su control, que emanaba de fuera de su conciencia y más allá del alcance del mundo revelado. Sin embargo, debe notarse que mientras la comunión con Dios (devekut) y la articulación de voces divinas a través de una garganta humana como mentores angélicos (maguid) o discurso divino (dibbur shekhinah) estaba reservada solo para hombres santos, la unión obligatoria con espíritus de el mundo de los muertos (dybbuk) y la articulación de sus voces a través de voces humanas (espíritu maligno) estaba confinado principalmente a las mujeres.

Los escritos de los cabalistas del siglo XVI brindan una amplia consideración al devekut ya la iluminación que fluye de los mundos superiores. También consideran la transmigración, los dybbuks y la posesión por fuerzas del mundo inferior. Se pueden encontrar definiciones exhaustivas del fenómeno en Maggid mesharim – dedicado a las palabras del ángel/maggid que habla desde la garganta de Karo de Joseph – y en Or yakar de Moses Cordovero, que incluía “Shemu`ah be-inyan ha-gilgul” (un informe de transmigración).[84] El tema también se trata en Sefer ha-gilgulim (Libro de las transmigraciones) de Hayyim Vital, Sha`ar ha-gilgulim (Puerta de las transmigraciones) y Sefer ha-hezyonot (Libro de los sueños). El modelo arquetípico para el exorcismo dybbuk es Ma`aseh ha-ruah (Historia de un espíritu), que sirvió como texto guía de Vital y se cita al comienzo de Sha`ar ha-gilgulim.[85] Otros textos de cabalistas del período de la Expulsión y de los cabalistas de Safed también considera el asunto En todas estas obras, la consideración de las manifestaciones del espíritu santo en asociación con devekut está acompañada por definiciones precisas de espíritus malignos y dybbuks, sus diversas apariciones y las formas adecuadas de expulsarlos.

La hagiografía luriánica, muy difundida en los escritos de los discípulos de Ari Hayyim Vital, Jacob Zemah y Me'ir Poppers, se publicó durante el siglo XVII en obras como Ta'alumot hokhmah (Misterios de la sabiduría) (Basilea, 1629) y, más tarde, en Shivhei ha-Ari Frases de Luria) (Ostrog 1794) y Toledot ha-Ari (Vida de Luria) (Konstantinopol 1720).[86] Esa literatura, que atestigua la relación del Arí con el mundo de las almas, contribuyó a la difusión de la creencia en espíritus desencarnados y almas inquietas incapaces de encontrar su reposo; incluso influyó en los modelos estándar para curar casos de dybbuk y expulsar malos espíritus. Las obras publicadas en los siglos XVII y XVIII proporcionaron evidencia convincente de apariencias sobrenaturales como espíritus malignos, espíritus de los difuntos, almas errantes, demonios peligrosos y brujas amenazantes, que explican la coexistencia lado a lado del mundo de los muertos con el mundo de los vivos y el estatus de sus ocupantes en relación con sus cualidades morales durante su vida terrestre. Tales obras fueron Menasseh ben Israel, Nishmat hayyim (El espíritu de la vida) (Amsterdam 1652), Yosef omez (Coraje añadido) (Frankfurt, 1723), compuestas a principios del siglo XVII y publicadas por Joseph Yospa Hahn, el shamash de los gusanos. comunidad; Yesod yosef (Fundación de José) (Shklov 1785), escrito en 1679 por Joseph Yoska ben Judah de Dubnow; y Kav ha-yashar (Frankfurt a/M, 1705), escrito por su alumno, Zevi Hirsch Koidonover, e impreso decenas de veces a lo largo del siglo XVIII. Por ejemplo, el alma inquieta de un pecador puede estar conectada en varias etapas con la amenaza que se cierne sobre la vida o con varias manifestaciones terrestres de enfermedad mental,

interpretadas como el espíritu de un difunto que se une a un cuerpo vivo. Zevi Hirsch Koidonover cita una ilustración de este concepto del Ari:

Ahora, en este capítulo, escribiré brevemente sobre el castigo para un alma dañada por una persona en este mundo. Sepan que el aire del espacio del mundo está lleno de almas de personas que aún no pueden llegar a su lugar de reposo, como atestiguan los discípulos del Arí, de bendita memoria, quienes les decían: “Sepan que el aire del el mundo y su espacio están llenos de almas impulsadas que aún no pueden alcanzar el reposo”. Y una vez el Arí de bendita memoria fue a estudiar Torá en los campos y él mismo vio todos los árboles llenos de innumerables almas; y, en verdad, había sobre el campo y también sobre el agua varias miríadas de almas.[87]

En obras como Sefer ha-hezyonot (Libro de los sueños), Shivhei ha-ari (Elogio de R. Isaac Luria), Sha'ar ha-gilgulim (Puerta de las transmigraciones), Kav ha-yashar, Iggeret ha-kodesh (La Sagrada Epístola) de Israel Ba'al Shem Tov (1781), Shivhei ha-besht (Elogio del Ba'al Shem Tov) (1815), y las cartas de Moisés Hayyim Luzzatto (1937), este mundo de almas impulsadas se representa como el trasfondo de la actividad redentora en los mundos celestiales del héroe místico cuyas alabanzas se están diciendo. Los héroes se abren paso a ese mundo a través de fórmulas de intención y unificación (kavvanot y yihudim) y permanecen allí en devekut, ejerciendo fuerza curativa en este mundo, del cual expulsan dybbuks con la fuerza de los santos nombres, conjuros, unificaciones, fumigaciones y excomuniones

Exorcismo y Unificación: Entre la Expulsión de los Dybbuk y la Ceremonia de Boda

Los documentos que nos han llegado sugieren que los exorcistas dybbuk tendían a ser rabinos, cabalistas, “maestros del Nombre” (ba`alei shem) o zaddikim (lit., “justos”; en contexto, líderes jasídicos y maravillas). -trabajadores) que podían sacar inferencias de dolencias físicas a enfermedades del alma y viceversa. Fueron preparados para participar en la curación de los pacientes a través de un procedimiento ritual público que trata el cuerpo y el alma como parte de la estructura sociocomunal y entrelaza la lucha entre la santidad y la impureza con la de la norma y la desviación. La administración del proceso requería experiencia en los Santos Nombres y las interrelaciones entre revelado y oculto, todo conectado con las fórmulas de unificación establecidas en la literatura cabalística. Entre estos exorcistas estaban Joseph Karo, Hayyim Vital, Israel Ba`al Shem Tov, Israel de Koznitz y otros zaddikim jasídicos.

La ceremonia de exorcismo se llevó a cabo en varios planos simultáneamente. Tenía un aspecto terapéutico, relacionado con el movimiento entre la lucidez y la locura en relación con el mundo de los vivos y el mundo de los muertos, pero también era un ritual místico-mágico de gran peligrosidad. Implicaba la confrontación entre el mundo purificador de los vivos y el mundo contaminante de los muertos, una lucha entre los mundos de la santidad y la impureza, entre el orden y el caos, entre lo normal y lo anormal, entre la vida y la muerte. El cuerpo poseído por el dybbuk se convirtió en la arena en la que se llevó a cabo la batalla entre los santos nombres y las fuerzas de la impureza. La batalla en sí se desarrolló como el triunfo del lenguaje sagrado de nombres, oraciones, juramentos y fórmulas de unificación sobre el lenguaje impuro de los muertos escuchado a través de amenazas, maldiciones y discurso caótico de la boca del dybbuk; y como la victoria de las exhortaciones establecidas y de las fórmulas de excomunión sobre el discurso imprevisible que brota de la boca del espíritu[88]. El dybbuk media entre los dos mundos, porque su incumplimiento de las normas se interpreta como una ruptura de los límites entre la vida y la muerte, entre la pureza y la impureza, y entre este mundo y el mundo venidero.

Debido a que la ceremonia dramática abría un pasaje entre mundos, entrañaba los peligros del contacto con el mundo de los muertos. Para combatir el caos y el miedo a la muerte, era necesario seguir un estricto orden ritual, que implicaba modelos, paradigmas y números asociados a la pureza y la impureza. También fue necesario usar excomuniones y juramentos para fortalecer los límites entre la santidad y la impureza. El ritual se llevó a cabo en la sinagoga, donde se reunió un quórum de oración de diez hombres (un minyan) después de haberse purificado mediante el ayuno y la inmersión. Estaban vestidos con sudarios (el kittel, una prenda blanca que también se usa en el Día de la Expiación), mantos

de oración y filacterias. Se abrió el Arca, se hicieron sonar siete cuernos de carnero simultáneamente, se sacaron del Arca siete rollos de la Torá, se encendieron siete velas negras, se colocó una cortina negra sobre el Arca, se quemó incienso y se pronunciaron las exhortaciones, maldiciones y excomuniones que amenazan se recitaban demonios y espíritus malignos. Al unísono, toda la congregación repitió las maldiciones, la fórmula de excomunión y un poema considerado como una fórmula anti-demoníaca (Salmo 91 o una antigua oración atestiguada en la literatura hekhalot conocida como Aleinu le-shabeah; este último también se usa de forma rutinaria en adoración diaria). Luego recitaron siete combinaciones diferentes del nombre divino de cuarenta y dos letras, que incorporan la frase kera' satan (“desgarrar a Satanás”).[89] La ceremonia de exorcismo se centra en la batalla entre la santidad y la impureza, entre los santos nombres y las voces del mundo de los muertos, entre los representantes del mundo de los vivos, que se santifican y purifican, y el emisario invisible del mundo de los muertos, que profana y perturba el orden.

Anteriormente sugerí un vínculo entre la entrada del dybbuk y la eliminación de la mujer poseída del círculo de expectativas sociales relacionadas con el emparejamiento, el matrimonio y las relaciones sexuales. (Entre otras cosas, la entrada del dybbuk impide la consumación de un matrimonio porque el cuerpo que posee el dybbuk lleva la impureza asociada con los muertos). A la luz de esa premisa, parece razonable examinar la interrelación entre dos ritos de iniciación relacionados con el cuerpo y su apropiación cultural: la ceremonia matrimonial y la ceremonia de exorcismo de un dybbuk. Ambas ceremonias pertenecen a la raíz dbk y conllevan cambios en los límites de entrada y salida, contienen elementos de consentimiento y coerción, y proceden en planos simbólicos, rituales y sociales.

Al analizar la ceremonia de exorcismo dybbuk en lo que respecta a la situación descrita con mayor frecuencia en las narraciones (un espíritu masculino fallecido que se infiltra en un cuerpo femenino), encontramos, en varios niveles interpretativos, una especie de negativo fotográfico de la ceremonia nupcial, en el que los hombres y la hembra están unidos (según la frase de Génesis 2:24: ve-davak be-ishto, “se unirá a su mujer”). Ambos son ritos de pasaje, es decir, ceremonias que acompañan a una persona en un momento de cambio biológico, espiritual o social significativo y la ayudan a superar las dificultades de pasar de un rol social y de un estado físico y mental a otro. Estos ritos confirman cambios sustantivos en los límites entre la vida y la muerte que se entienden como situaciones críticas que requieren una atención ritual especial.

La ceremonia nupcial, que tiene lugar en la sinagoga en presencia de un minyan, otorga un carácter sagrado, bajo los auspicios de la comunidad, al paso de dos personas de la soltería a la pareja. La comunidad expresa elogios por la continuidad, la unión y la fecundidad implícitas en convertirse en “una sola carne” (Gén. 2:24). Análogamente, la ceremonia de exorcismo de un dybbuk, que también tiene lugar en la sinagoga, en presencia de un minyan, otorga un carácter ceremonial al paso de un estado de unión forzada a uno de separación. El acoplamiento forzado, el aferramiento del espíritu de una persona muerta a un cuerpo vivo, se considera una desviación de la norma; la ceremonia restaura la norma que separa al coaccionador del coaccionado. Lo hace expulsando el espíritu muerto y

liberando el cuerpo vivo de las garras del dybbuk, disolviendo así la unión sexual forzada y significando la posibilidad de una continuidad y formación normal de la vida.

Lo que ocurre durante la ceremonia de exorcismo es una separación jurada entre el espíritu y el cuerpo, entre el espíritu de un hombre muerto y el cuerpo de una mujer viva/muerta a la que se ha impuesto, obligándola a someterse y quebrantando su integridad. En cambio, la ceremonia del matrimonio comprende una unión jurada de cuerpo con cuerpo, representada por el pacto entre la novia y el novio. Ese pacto implica un compromiso mutuo y un acuerdo voluntario por parte de la pareja para romper sus límites corporales a través del *devekut* y la unión. En ambas ceremonias, el rabino, en representación de la comunidad, realiza el proceso que establece el acoplamiento y la unión o la expulsión y la separación, según sea el caso. En ambas ceremonias lo hace de una manera ritual fija acordada de antemano, de acuerdo con un texto escrito santificado: la *ketubbah* (contrato de matrimonio) que establece un pacto entre dos personas, o la carta de excomunión que establece la expulsión. La ceremonia de exorcismo incluye juramentos, fórmulas de unificación, maldiciones y excomuniones; implican el uso de nombres sagrados, juramentos y amenazas para restaurar los límites y el orden preexistentes.[90] La ceremonia de la boda incluye *ketubbah* y bendiciones, dosel y adquisición de la novia; constituyen la santificación de una ruptura de límites (entre los dos individuos) ligada a un juramento sagrado ya promesas de bendiciones relacionadas con el establecimiento de un nuevo orden. Durante la ceremonia nupcial, el anillo que adorna el dedo de la novia simboliza la transición de individuo a miembro de una pareja. Análogamente, el amuleto atado al cuerpo de la víctima durante el exorcismo simboliza el cumplimiento del rito de expulsión y la transición de miembro de una pareja coaccionada a individuo libre[91]. En ambas ceremonias, se tiene cuidado de pronunciar los nombres de los protagonistas, ya que los nombres y las identidades de sus portadores tienen una importancia sustancial, condiciones previas, por un lado, para celebrar el pacto y cambiar el nombre de la novia y, por el otro, para expulsando el espíritu que depende de la manifestación de un nombre. Solo después de que el espíritu revela su nombre, se entrega a sí mismo en manos del *ba'al shem* o del rabino, quien descubre su identidad y luego puede expulsarlo. En ambas ceremonias hay condiciones previas al proceso que efectúa el cambio: el espíritu pone condiciones a la entrega del cuerpo[92], así como los miembros de la pareja o sus agentes establecen las condiciones para el matrimonio. Como se ha señalado, ambas ceremonias son ritos de paso que confirman un cambio sustantivo en los límites entre la vida y la muerte y se entienden como situaciones críticas que requieren una especial atención ritual por parte de los participantes: inmersión, purificación, abstinencia y santificación, todo ello con antelación. de la ceremonia[93]. El orden tradicional en algunas partes del mundo Ashkenazi requiere que los participantes usen mortajas blancas.[94] Ambos rituales tienen lugar en la sinagoga, bajo un manto o palio de oración, a la luz de velas negras en el caso de un exorcismo o de velas blancas en el caso de una boda. Cada uno refleja el anverso del otro: la ceremonia nupcial se refiere al establecimiento de una nueva vida dentro de la sociedad, brindando protección y bendición a la sociedad a un pacto sagrado de unidad, pureza, desarrollo y unión, cuyo propósito es la continuidad y la fertilidad; la ceremonia de exorcismo se refiere a una ruptura deliberada de los límites, que implica un acoplamiento forzado y prohibido que desafía las limitaciones impuestas por la sociedad. El *dybbuk*

representa el destierro, la impureza, la muerte y la destrucción; y la sociedad se esfuerza por expulsarlo y excomulgarlo. La unión conyugal tiene lugar en privado, de forma voluntaria y consensuada, después de una ceremonia nupcial pública; por el contrario, la expulsión del dybbuk implica la divulgación pública de los pecados cometidos en privado, de forma arbitraria y violenta. El dybbuk utiliza una enfermedad para dramatizar la conquista coercitiva de un cuerpo por parte de una entidad ajena infiltrada, refiriéndose implícitamente a la compulsión que tuvo lugar en secreto, en el dominio privado; su exorcismo hace públicos esos hechos. Estos contrastes existen tanto en el plano de la idea misma como en el plano de su representación simbólica. Encontramos, en el caso de la boda, la plenitud, la entrada en un pacto, la purificación, la bendición y el misterio de devekut (ayuno, santificación, inmersión, vestiduras blancas, las siete bendiciones de la boda, velas blancas), todo lo cual establece la continuidad de la vida y la fertilidad. En el caso del exorcismo, encontramos, en cambio, el libertinaje, la arbitrariedad, la violencia, la coerción, la compulsión y la actividad pública del dybbuk, que emerge del mundo de los muertos (vestiduras negras, velas negras, maldiciones y excomuni3n) – el dominio de los pecados capitales asociados con la destrucci3n.

Las dos ceremonias comparten varios puntos de contacto a lo largo de la frontera entre la vida y la muerte. El derecho de pasar de un estado de virginidad y un grado de libertad individual a uno de servidumbre conyugal, que implicaba una p3rdida de libertad y un elemento no despreciable de coerci3n, era un tiempo arriesgado de exposici3n a problemas. Puso de relieve las tensiones entre una norma coaccionada y la regulaci3n social por un lado y, por el otro, la posibilidad implícita de rebeli3n. Tambi3n plante3 los miedos y las tensiones asociadas con los estados de transici3n, crisis y cambio, estados que vinculan el pasado con el futuro y la fertilidad con la destrucci3n. Como se se3al3 anteriormente, muchas de las historias de posesi3n y los informes de exorcismo est3n directamente relacionados con la boda, una etapa transitoria de la vida. Es evidente a partir de varios aspectos de la tradici3n que el ciclo de vida del ritual judío (circuncisi3n, bar mitzvah, boda) se consideraba perpetuamente amenazado por lesiones o muerte y vulnerable al da3o por fuerzas sobrenaturales. La ceremonia de la boda est3 asociada en la tradici3n judía con el uso de sudarios por un lado y la esperanza de una nueva vida por el otro; ilustra así el peligro de muerte y catástrofe implícito en una situaci3n cuyo prop3sito es crear un marco para continuar y renovar la vida pero cuya esencia est3 ligada a la premisa de que los seres humanos viven simultáneamente en diferentes mundos, revelados y ocultos, que participan en la lucha entre la fertilidad y la destrucci3n.

Numerosas tradiciones escritas y costumbres rituales aluden al significado liminal de los ritos de iniciaci3n y los polos de vida y muerte entre los que se desarrolla el drama oculto, más all3 de la ceremonia abierta. Entre estas costumbres destacan la tradici3n del “baile de la muerte” en una boda, que ofrece la oportunidad de mezclar el mundo de los muertos con el mundo de los vivos y el pasado con el futuro; la aparici3n del ángel de la muerte en una boda en forma de mendigo; el verso “La caridad salva de la muerte” pronunciado por los mendigos, que brinda a los novios la oportunidad de escapar de la muerte mediante la observancia del mandamiento y alude a la tensi3n y el peligro inherentes al ritual; visitas prematrimoniales a las tumbas de familiares fallecidos que no pueden participar en la

ceremonia; e historias de la “serpiente en la noche de bodas”, que conectan la muerte y el matrimonio, todos estos estaban muy extendidos dentro de la cultura judía.[95]

Entre dos mundos (The Dybbuk) – S. An-sky

La ceremonia de boda y la ceremonia de exorcismo dybbuk, como imágenes negativas fotográficas de cada uno, se presentan en la famosa obra de S. An-sky *Entre dos mundos* (The Dybbuk). La obra, escrita en yiddish entre 1912 y 1917, apareció en una traducción hebrea de Hayyim Nahman Bialik en el primer número de Ha-tekufah (Tevet-Adar 5678 1917-1918). La primera traducción al inglés se publicó en Nueva York en 1926. Al escribir la obra, que representa la vida judía en las comunidades de Europa del Este durante los siglos XVIII y XIX, An-sky (un seudónimo de Solomon Zanvil Rappoport, 1863-1920) se basó no solo sobre fuentes judías de diversos tipos, sino también sobre material etnográfico y folclórico. Sus fuentes judías incluyen Sippur dibbuk, una narración dybbuk contada por el rabino de Chelmnik en 1748 (Varsovia, 1908);[96] el folleto Ma`asiyah nora'ah (Varsovia, 1908);[97] los cuentos de R. Nahman de Bratslav sobre rey y emperador, burgués y peón (Kopyst? 1815); los cuentos de Kehal hasidim (Lemberg 1825); y Sippur ha-betulah mi-ludomir (La historia de la doncella de Ludomir) (San Petersburgo, 1910)[98] El material etnográfico y folclórico había sido recopilado por la primera expedición etnográfica patrocinada por el barón Ginzburg, enviada a Volhynia y Podolia en 1912-1914. La expedición, en la que participó An-sky, se dispuso a realizar un estudio exhaustivo de las regiones conocidas como "La Zona de Asentamiento" en nombre de la Sociedad Judía para el Estudio del Folclore y la Etnografía, con sede en San Petersburgo[99].]

Es evidente que la ceremonia nupcial en la obra de An-sky sirve como epicentro de un choque entre la norma social (emparejamiento) y el deseo individual (amor incumplido); es un escenario destinado a los problemas. El problema se concreta al final del segundo acto: Lea, la novia, se rebela contra el matrimonio arreglado y rechaza a su novio, gritando "Tú no eres mi novio". Nakhman, el padre del novio, declara "Ella ha perdido la cabeza", y el Mensajero termina el acto con el pronunciamiento dramático de que "Un alma muerta ha entrado en el cuerpo de la novia: un dybbuk". An-sky fue bastante claro acerca de su intención: "Mi obra, por supuesto, es un drama realista sobre místicos.... A lo largo de la obra hay una batalla entre el individuo y el colectivo, más precisamente, entre la lucha del individuo por la felicidad y la supervivencia de la nación. Khónon y Leah luchan por su felicidad personal, mientras que la única preocupación del tzadik es que 'una rama viva se marchitará en el árbol eterno de Israel'. ¿De qué lado está bien?"[100]

La obra representa de manera poderosa y dramática el choque entre la poderosa norma social del matrimonio concertado y la lucha impotente por la elección personal y la libertad individual. Como producto de los esfuerzos sociales de la familia patriarcal, el matrimonio

arreglado expresa claramente el concepto tradicional y autoritario que regula la vida de los miembros de la comunidad de acuerdo con un sistema de interconexiones y obligaciones deliberadas y utilitarias. El principio de la elección personal se opone a este orden violando las normas relativas al cuerpo o a la mente o mediante un dybbuk, la manifestación externa de los sentimientos interiorizados. Es esto último lo que está tan poderosamente dramatizado en la obra de An-sky.

An-sky usa el dybbuk para expresar la profunda conexión interna entre Leah y Khónon, dos almas profundamente enamoradas que sus padres se habían prometido mediante un acuerdo solemne incluso antes de que nacieran y que habían vivido sus vidas en cercanía interna con entre sí. Sin embargo, su conexión externa fue disuelta arbitrariamente por el padre de Leah, quien incumplió su promesa después de la muerte del padre de Khónon. Khónon, negado el cumplimiento de su amor, se dedicó a involucrarse en la Cábala práctica, inspirado en la antigua historia sobre “los cuatro que entraron en el huerto” (Hagigah 14b)[101] y murieron. El padre de Leah eligió otro novio para ella, Menashé, pero los dos padres arreglaron el matrimonio a través de negociaciones económicas y financieras y se lo impusieron a Leah en contra de su voluntad. La disolución de la unión entre Leah y Khónon en el nivel místico, relacionado con el mundo sagrado en su encarnación terrestre (juramento y acuerdo solemne, pacto entre dos amantes, compromiso voluntario, matrimonio celestial), provoca el dybbuk, que une el alma del difunto Khónon con Leah. Él anula así su compromiso forzado con Menashe, con cuya alma la suya no está unida en el mundo de los vivos, a través de la unión que tiene lugar en el mundo de los muertos, conectando lo oculto y lo revelado. Ya sea que se llame dybbuk, locura, lo “anormal” o lo sobrenatural, la unidad de Leah viva con su difunto amado Khónon o su “posesión” por él, el fenómeno libera a Leah de la unión con Menashe, su novio vivo. Inunda el cuerpo y el alma de la novia y rompe el orden normativo que la comunidad reforzaría a través de la boda anticipada.

La comunidad fracasa en su esfuerzo por el exorcismo ritual del dybbuk. El ritual se basa en una primera instancia en vincular el mundo de los muertos con el mundo de los vivos y luego, en su segunda fase, en deshacer el vínculo entre lo oculto y lo revelado y tratar de restablecer la dicotomía rota entre la vida y la muerte. Pero la comunidad está frustrada en su deseo de restaurar la norma. Cuando la novia no podía estar a la altura de las expectativas impuestas por la comunidad, huía al reino sobrenatural o anormal. La unión no deseada que se le impuso habría establecido una conexión externa destinada a reemplazar su conexión interna con su amado, que había sido arbitrariamente disuelta por las circunstancias. Pero en lugar de someterse a ese arreglo, la novia loca y el novio muerto recuperan su conexión interior de una manera que los traslada más allá de los límites del tiempo y el espacio. En el esquema tradicional, como se ha señalado, los mundos sobrenatural y anormal existían justo fuera de los límites de este mundo. Parece que cuando un individuo, ya sea hombre o mujer, no puede cumplir con las expectativas impuestas convencionalmente o responder a la dinámica social asociada con los diversos aspectos de los matrimonios concertados, su alma puede invocar al dybbuk en rebelión contra la coerción social. El afligido por un dybbuk se libera del dominio del mundo terrestre por la fuerza del mundo oculto que colinda con el dominio liminal entre la vida y

la muerte, la lucidez y la locura, la unión conyugal y el dybbuk.[102] Como alternativa, en situaciones inusuales, un niño o un joven que no deseaba ser parte de las expectativas de la comunidad con respecto al emparejamiento, el matrimonio o la crianza de los hijos podía alejarse de la sociedad y elegir el camino místico del desarrollo y el aislamiento. Sin duda, esa opción no fue bien recibida con respecto a los hombres que “ansiaban la Torá” en una comunidad que santificaba el mandamiento de reproducirse, pero al menos existía en casos especiales para los hombres. Para las mujeres, ese curso estaba absolutamente prohibido y no estaba disponible en absoluto, y las historias de dybbuk mencionadas anteriormente[103] sobre mujeres que querían permanecer solteras y dedicar su vida a estudiar, pero fueron etiquetadas como poseídas por los miembros masculinos de su familia, demuestran este punto. muy claramente.[104]

An-sky, quien escribió de sí mismo que “la alegría y la tragedia de mi vida están en mi vivir más en una visión que en la realidad”, examinó en profundidad el amargo destino de quienes no pueden luchar contra un orden social impuesto sobre ellos. . El Dybbuk se basa en una rica tradición literaria y folclórica[105] que muestra la fuerza del estrés psicológico asociado a los objetos de dominación y regulación social, incorporando relaciones evidentes y latentes entre fuertes y débiles, gobernantes y gobernados, hombres y mujeres. An-sky expresó estas tensiones complejas a través de una obra de teatro sobre cuerpos y almas que, excluidos de unirse en este mundo, emplean los medios de la muerte, la enfermedad, el dybbuk y la locura para escapar del ámbito de la vida rutinaria y su orden convencional. Por medio del dybbuk, se liberan del *devekut* de un partido impuesto y se vuelven capaces de alcanzar su unión anhelada más allá de los límites de tiempo y lugar.

Como se señaló, Bialik tradujo la obra de teatro de An-sky del yiddish al hebreo en 1917; la traducción se publicó en *Ha-tekufah* en diciembre de 1917 y enero de 1918. La obra contiene una importante alusión a la antigua historia mística sobre el ascenso celestial conocida como “los cuatro sabios que entraron al paraíso [o la arboleda del estudio místico de la Torá y sufrieron diversos destinos, solo uno sale ileso].” (*Tosefta Hagigah* 2:3; *Bavli Hagigah* 15a–b). Se dice que uno de los cuatro, el *tanna* (rabino de la *Mishná*) Simeon ben Azzai, “miró [al esplendor divino] y murió”. *Khónon* está estudiando esa historia, sumido en un anhelo extático y una exposición mística, y muere mientras está en unión extática con el reino divino. En ese momento, el Mensajero anuncia dramáticamente, en la redacción de la historia mística, “miró y murió”. (*Bein shnei olamot* [Entre dos mundos], versión hebrea, [106] *Ha-tekufah*, 1917–1918, 250). Aproximadamente al mismo tiempo y en el mismo contexto, aparentemente a fines de 1915 o principios de 1916, Bialik compuso su conocido poema “*Heziz va-met*” (“Él miró y murió”), también aludiendo a la misma historia.[107]] En la imagen de *Khónon*, el difunto amado en la obra de An-sky cuya alma anhelaba la Torá, así como en la figura del protagonista del poema de Bialik, se pueden ver alusiones explícitas a ben Azzai, quien dijo de sí mismo: “Mi alma anhela para la Torá; que el mundo sea construido por otros” (*Yevamot* 62b). Conocido por sus caminos piadosos, su retiro del mundo y su estricto ascetismo, ben Azzai murió ascendiendo a los mundos superiores en exaltación mística: “miró y murió”, como dice el Mensajero de *Khónon*. En su poema, Bialik describe el ascenso extático de ben Azzai a los mundos superiores como la máxima expresión de *devekut*. En la obra de An-sky, los anhelos eróticos de la pareja

arbitrariamente separada son resueltos por el dybbuk (el espíritu del difunto Khónon aferrado a la poseída Leah), que conecta a la novia loca con el novio muerto. En contraste, Bialik presenta la figura del santo asceta que anhela la Torá y no tiene ningún uso para los apegos eróticos en el mundo terrestre y anhela solo alcanzar el devekut en los mundos superiores.

Al entrar en la arboleda, mirar y morir, ben Azzai dejó atrás este mundo, sin querer participar en su construcción a través de la unión física y la reproducción (Yevamot 62b).[108] Lo hizo para poder entrar por “la quincuagésima puerta”; alcanzar la unidad con la encarnación celestial de la Torá suprema, la Shekhinah exaltada; y vincularse con la sefirá de biná (entendimiento), llamada olam ha-herut (el mundo de la libertad), en los mundos superiores.[109] Esta descripción de la separación del mundo y la elevación mística, conocida en la antigüedad como "entrar en la arboleda", "entrar en el Paraíso", "ascenso a los siete santuarios" o "descenso en el carro", y en la Edad Media y los primeros tiempos modernos como devekut y “unión” – se basa en la tradición del carro divino (1 Crónicas 28:18).[110] El ascenso al reino celestial, que está condicionado a la retirada de la sociedad, el aislamiento y el ascetismo, está vinculado al relato de quien contempló el carro divino para ascender a los mundos superiores y partir así de este mundo. El poema de Bialik refleja varias tradiciones que hablan de entrar en el paraíso y vislumbrar los santuarios celestiales y que describen el ascenso de Ben Azzai: su visión de las piedras de mármol puro resultó demasiado para su cuerpo y murió. En Hekhalot zutrati, leemos:

R. Akiva dijo: Cuatro de nosotros entramos en la arboleda. Uno miró y murió; uno miró y resultó herido; uno cortó las plantas [apostató]... y estos son los que entraron al Paraíso: Ben Azzai, Ben Zoma, Aher [“el otro”, un eufemismo de Elisha ben Abuyah, que apostató], y R. Akiva. Ben Azzai vislumbró el sexto santuario celestial y vio el brillo de las piedras de mármol con las que estaba pavimentado el santuario, pero su cuerpo no pudo soportarlo. Abrió la boca y les preguntó: "¿Cuál es la naturaleza de esta agua?" y luego murió; de él dice la Escritura: «Preciosa es a los ojos del Señor la muerte de sus piadosos» (Sal 116, 15)[111].

En “Heziz va-met”, Bialik retrata la esencia del devekut místico y el retiro asociado del mundo, tal como ocurre en la vida del asceta-místico que se esfuerza por aferrarse a la Shekhinah y dedicar su alma a alcanzar el devekut. más allá de los límites del tiempo y el espacio. Por el contrario, An-sky buscó representar a un dybbuk agarrando a una novia de carne y hueso (Leah) que añoraba a su amado (Khónon), cuya alma se había ido en devekut, al igual que la de Ben Azzai, y se unió con su pareja fallecida en para anular el dominio del novio vivo (Menashé) dentro de los límites del tiempo y el espacio.

La obra de An-sky proyecta el fenómeno dybbuk bajo una luz completamente nueva. Hasta entonces, todas las narraciones judías dybbuk habían sido escritas por autores que habían

presentado los acontecimientos desde un punto de vista tradicional: el del exorcista, que había venido a reforzar el orden existente, a fortalecer las relaciones normativas de poder dentro de la sociedad jerárquica y patriarcal. , asignar fuerza sagrada a la norma y restaurar la estabilidad. Estos escritores, a veces ellos mismos exorcistas o funcionarios de la comunidad en la que se llevaba a cabo la ceremonia, pretendían contar la suerte de quienes desafiaron el orden imperante. Para hacerlo, describieron el destino del espíritu impulsado que se impone a la mujer poseída pero que finalmente es expulsado por el funcionario comunal, el representante del orden sólido basado en el dominio y la obediencia, el dominio y la coerción.

An-sky, sin embargo, revela la complejidad del encuentro entre mundos describiéndolo desde la perspectiva inesperada de almas gemelas cuyo deseo amoroso el uno por el otro socava un matrimonio forzado: la perspectiva de una novia y un novio a los que se les niega la oportunidad de casarse pero que finalmente se unen. la muerte más allá de los límites del tiempo y el espacio. El dybbuk, por el poder de la locura, traslada a los novios a otro mundo, los trasciende del mundo de los vivos al mundo de los muertos, liberando así a la novia de una unión que no quiere y permitiéndole unirse con su compañero anhelado que entró en el paraíso o se comprometió en la vida extática de devekut.

Cuando se le pregunta "¿Quién eres?" Khónon, el dybbuk, responde a través de la garganta de Leah: "Soy de los que buscan nuevos caminos". El poema de Bialik describe a un héroe ascético que anhela su amor celestial eterno, la sefirá de biná, la Torá suprema o la Shejiná exaltada, que busca alcanzar a través de caminos que lo llevan más allá de los límites del tiempo y el espacio:

Continuó esforzándose y encontró

el camino más directo -

camino torcido.

Yendo a lo largo de él, vino

a un tiempo y lugar -

sin tiempo ni lugar.[112]

En ambos contextos, la palabra shevilim (traducida como "caminos" en la traducción de la obra de Neugroschel y como "camino" en la traducción del poema de Barzel) se usa para describir las luchas entre los mundos; la palabra recuerda el comentario del amora (rabino

talmúdico post-mishnaic) Samuel de que “los caminos del cielo son tan claros para mí como los caminos de Nehardea (su ciudad)” (Berakhot 51b). Ambos textos también buscaban describir los pasajes entre los mundos y mostrar la proximidad entre dos tipos de devekut: por un lado, devekut y devoción formulados como “él vislumbró adentro, y su cuerpo cayó... y se estiró en el umbral de Belimah ”[113] (dicho de ben Azzai en el poema de Bialik); por el otro, un vínculo en el que un alma a la que se niega la unión terrestre (Khónon) parte del mundo anhelando el devekut con la Shekhinah y la sefirah de binah, el dominio de la libertad, solo para regresar reencarnado en un cuerpo diferente (Leah) como un dybbuk que sustrae a la persona así poseída de los límites del orden social. En ambos casos, el destino del héroe va acompañado de un fuego que se apaga: en el caso de ben Azzai, el poeta dice: "Entonces la antorcha expiró". se ha quemado, debo encender uno nuevo.”[115]

Aquí he tratado de completar la perspectiva que ofrecen las narrativas dybbuk tradicionales. Esas narraciones, escritas con una voz hegemónica, reflejaban los valores de la comunidad y cumplían el claro propósito didáctico de reforzar el orden tradicional e ilustrarlo a través de un relato y un sistema conceptual que presentaba la visión convencional de la verdad. He agregado la perspectiva de aquellos que no encontraban su lugar dentro del orden social tradicional y, buscando liberarse de él, se caracterizaban como poseídos por un dybbuk o por un devekut. También he intentado examinar la perspectiva de las poseídas por un dybbuk, para evocar sus voces silenciadas y explicar las circunstancias que subyacen a la proliferación de mujeres poseídas por dybbuks, afligidas por la histeria y la locura en el mundo patriarcal tradicional y en su época moderna. manifestaciones. Las enfermedades físicas y mentales se prestan a distintas interpretaciones por parte de quienes mantienen la norma y los sujetos a ella, de los investidos de autoridad médica y de los considerados enfermos, e incluso de quienes establecen las interpretaciones convencionales. Como cualquier otro discurso social, el diálogo entre estas voces se nutre de visiones novedosas, cambios en las relaciones de poder y posturas críticas e interpretativas alteradas. Las líneas fronterizas entre el pasado y el presente son más oscuras con respecto a la historia social en general y las relaciones entre los sexos en particular que con respecto a otras áreas de la historia. Esto se debe a que las rúbricas intelectuales, interpretativas y conductuales, así como las acuñaciones lingüísticas, unen el pasado y el presente con las riendas de la tradición. Pero con una gama más amplia de perspectivas desde las cuales examinar el pasado y el presente viene una capacidad mejorada para apreciar adecuadamente la complejidad de la realidad memorizada en el lenguaje, una realidad que hasta hace poco se consideraba en muchos círculos como evidente por sí misma pero que plantea, desde la perspectiva de nuestro propio tiempo, preguntas difíciles de hecho.

Los números de página en el índice se refieren a la edición impresa.

Índice

Abudarham, David, 21, 27

Adán y Eva, 16, 28, 39

Aescoly, Aaron Zeev, 96

Agnón, Shmuel Yosef, 37, 54, 116

Alejandro, Tamar, 74

Alkabetz, Salomón, 96

Alper, Rebeca, 41 años

estados alterados de conciencia, 60, 73, 75

amuleto, 107

legislación androcéntrica-procreativa, 24

androcentrismo, 18, 32

An-sky, S. (Salomón), 104, 105, 111-118

apostasía, 89, 116

ver también conversión

matrimonio concertado, 17, 40, 114

ver también matrimonio temprano

Aristóteles, 34, 35, 70

Assaf, David, 89

Atiash, Moshé 38

Augusto, 24

Azmón, Yael, 36, 67, 79

Balabán, Meir, 25, 116

Bahir, libro (El libro de la luminosidad), 76

Baraita de-masekhet niddah, 17

Barón, Devorah, 35, 40

Barkai, Ron, 36, 67, 68, 70

Bartal, Israel, 53, 54, 71

Barzel, Hilel, 23, 124

Cerveza, Hayyim, 37

baile de mendigos, 111

Benayahu, Meir, 50

Ben Azzai, Shimón, 118, 119, 120, 122

Ben-Sira, Josué, 21, 28, 31, 32

Benayah Seri, Dan, 41 años

Berlovitz, Yaffa, 37

Entre dos mundos, 104, 111

Bialé, David, 53.117

Bialik, Hayyim Nahman, 37, 45 111, 118-119

Bieber, Mardoqueo, 112

carta de divorcio, 64

carta de excomuni3n, 92, 104, 106–107

Bilu, Yoram, 10, 58, 60, 63, 66, 69, 72, 73

Birkental, Dov Ber, 54

nacimiento, 69

velas negras, 104, 105

Libro de Tobías, 26, 59

Boyarín, Daniel, 117,120

muchachos, edad para contraer matrimonio, 53

Brawer, Abraham Jacob, 51

novias, 74

precio de la novia, 31

Briggs, Robin, 83

Brodsky, José, 37

Bronte, Charlotte, 27, 28

Bourguignon, Erika, 58 años

ardiendo en la hoguera, 83

Chajes, Jeffrey, 59, 60, 61, 74, 80

Chesler, Phyllis, 62

Iglesia, 62, 82, 83

Clark, James M., 111

Coenen, Tomás, 39

Cohen, Shaye JD, 18

matrimonios forzados, 18, 63

"obligados a hacerlo, aun con vara", 21

sexualidad controlada, 32

conversos, 87

conversión 25, 88, 89, 116 ver apostasía

Cordovero, Moisés, 96

síndromes dependientes de la cultura, 58, 60

Dan, José, 59, 119

danza de la muerte, 110, 111

hijas en una sociedad patriarcal, 31, 32

espíritu muerto, 57, 81

muerte por culpa de las mujeres, 28

espíritu del difunto, 59

demonios, 58, 59

posesión demoníaca, 61, 84

doctrinas demonológicas, 83;

devekut o comunión con Dios, 97;

devekut y unión, 121, 122

desviación, 58, 63

diablo, demonios, 59, 60, 61

diablo, pacto con, 85

almas desencarnadas de pecadores malvados, 86, 88

carroza divina, 121

divorcio, 19, 55

violencia domestica, 23

ver también "obligado a hacerlo"

Douglas, María, 85

dybbuk, 57, 59, 60, 61, 63–66, 80

dybbuk y magia, 61

dybbuk como enfermedad mental, 57, 67–69, 71, 80

dybbuk e histeria ver histeria

El Dybbuk (obra de teatro), 104, 111–116

exorcismo dybbuk, 105

historias de dybbuk, 71, 73, 74, 86

matrimonio a temprana edad, 18, 25, 52, 55, 62, 73, 74

Elior, Raquel, 16, 38, 50, 51, 56, 76, 77, 79

Endelman, Todd M., 89

epilepsia, 57, 60, 75, 91

Eshel, Ester, 59 años

Eva véase también Adán y Eva

Eva como sierva, 21, 22

Eva como ayuda y sostén, 27;
Eva como costilla, 21, 22, 26, 27
Eva y Satanás, 30
Deber de obediencia de Eva, 28;
El pecado de Eva, 19, 28
excomuni3n, proyecto de ley de, 92, 104, 106–107
exilio y redenci3n, 81–82
exilio del cuerpo (galut), 95
exilio del alma (gilgul), 96
exorcismo, 58, 61, 62, 74, 77, 80, 90–92, 94, 100
exorcismo en el Nuevo Testamento, 60;
rituales de exorcismo, 76, 87, 103–105
exorcista, 60, 122

Faienstein, Mauricio, 74

Falkon, Elías, 86

familia, 21

Fanon, Franz, 32

Bien, Laurence, 51, 98

flagelaci3n, 21, 22

Foucault, Michel, 68

“cuatro entraron en la arboleda,”121

Fraade, Steven, 117, 120

franco, jacob, 38

Francés, Marilyn, 33

Freud Sigmund, 71, 72

Gafni, Isaías, 25, 54, 71

Gehena, 59, 76, 91

“Gehinnom está poblado

principalmente por mujeres”, 70

género, 32

Gikatilla, José, 121

Gilbert Sandra M., 62

Ginsburg, Simón, 51

edad de matrimonio de las niñas, 53

Glick, Samuel, 108

Memorias de Glückel de Hameln, 54, 111

Goldberg, Jacob, 53, 88

Dorado, Mate, 58, 69, 74, 78

Gottlieb, Beatrice, 22

Verde, Arturo, 54

Grossman, Abraham, 23, 25, 55, 56, 71

Gubar, Susan, 62

Frijoles, Bracha,

Hacker, José, 76

Hageo, Mical,

Halivah, Judá, 100

Hallamish, Moisés, 77

Halpern, Israel,

Hayyot Yossi, véase Cargos, J.

Hazzan-Rokem, Galit, 111

Held, Mical,

Hess, Tamar, 37

Hirschfeld, Ariel, 38

santos nombres, 102, 103

Horowitz, Elliott, Elimelec, 25, 71;

Histeria , 36 , 60 , 67 , 68 , 69 , 72

Histeria como “matriz estrangulada”, 67–69

Histeria, etiología de, 72

hystera (griego para útero), 36,

ibbur , impregnación, 66

Idel, Moisés , 100 , 121

inmersión, 93.

impureza, 58, 69, 70, 78;

incesto, 33

leyes de herencia y propiedad,

Israel Ba'al Shem Tov, 102

Jacobs, Lewis, 51

Jesús como exorcista,

José Josué Hahn, 101

Josefo Flavio, 13, 15,

Cábala, 47

Kahana Carmón, Amalia, 41

Kahanov, Jacqueline,

Kalik, Judith, 25

Katz, Jacob, 25, 52, 53,

Katzenellenbogen Pinhas, 55

Katznelson-Shazar, Rachel, 37;

Zanahoria, R. Joseph, 96;

Kedar, Benjamín Ze'ev, 88

"Keri`ah" (desgarro), 40

ketubbah (contrato de matrimonio), 106

bata, 104, 108

Koidonover, Zevi Hirsch, 66, 101

Kramer, Heinrich, 82

Kraemer, David C., 53

Krohn, Alan, 69

Kurzweil, Barukh, 119

Largo, Armin, 59

Lesses, Rebeca, 103

Levirato matrimonio (yibbum), 79

Liban-Koby, Michal, 79

Querida Esther, 59

Querido Judá, 122

Lipsker, Avidav, 111

alfabetización y liberación, 42;

Locura, 36

Luria, R. Isaac, 50, 91, 97, 101

Luria y R. Hayyim Vital, 99, 100

Luzzatto, Moisés Hayyim, 51, 102

Madar, Vered, 41 años

locura 62, 63, 68

Maggid (mentor angelical), 49, 99

Maguid mallarim, 99

Doncella de Ludomir, 112

sirvientas, 25

Maimón, Salomón, 54

Maimónides, 34, 69

hegemonía masculina, 79

precedencia masculina, 19

Malleus Maleficarum (El martillo de las brujas), 82

Marcos, Zvi, 98

matrimonio a temprana edad ver matrimonio a temprana edad

casamentero, 54 55

Menasés ben Israel, 101

sangre menstrual, 70

enfermedad mental, 57, 59, 60, 68, 69, 72, 75, 80, 83, 125

Midelfort, HC Eric, 61

Molho, Salomón, 96

nida, 17

Nahmán de Bratslav, 54.112

Nigal, Gedalías 10, 60, 62, 66, 73, 80

Nuevo Testamento, 60

obediencia, 28

Oz, Amós, 37

Patai, Rafael, 80

orden patriarcal, 14, 52, 56, 79

estereotipos patriarcales, 25

penetración del espíritu del difunto, 59, 66;

penetración de espíritus de malhechores, 60, 66

penetración de los espíritus por los genitales, 66;

Platón, 67

familia polígama, 33

posesión, 59, 61, 62, 83

trance de posesión, 73

relatos de posesión como arma en el combate

contra las tendencias racionalistas, 62

castigo, 19, 59

Rabinyan, Dorit, 13

Raday, Frances, 79

cuerno de carnero (shofar), 104

violación, 30, 33, 63, 66

violación de Bilhah, 29

Rapoport-Albert, Ada, 54, 93, 112

Rattok, Lirio, 40

Raulín, José, 67

redención, 48

Re'em, Samuel, 59

reencarnación, 76

premio y castigo, 49, 78, 86

Rich, Adrienne, 33

ritos de paso, 105, 108, 109

Rokeach, Aidel, 112

Rokeach, Shalom de Belz, 112

Roper, Lyndal, 83

Roskies, David, 105

regla general, 22, 23

Safran, Hannah, 40, 63

Saulo de Tarso (Pablo), 15-16, 28

Sadán, Dov, 113

Safed, 47, 50, 51, 80, 86, 96-100, 113

Safran, Gabriela, 113

Satanás, 29, 82, 83

Schatz-Uffenheimer, Rivka, 98

Schechter, Salomón, 51 años

Scholem, Gershom, 38, 47, 50, 51, 66, 77, 97, 115

Escuela de Hillel, 24

Escuela de Shamai, 24

Schremer, Adiel, 18

Pergamino de Ahima'atz, 85

matrimonio secreto, 53

seductoras, 29

Séfer Hasidim, 55, 85

serpiente en la noche de bodas, 110

siete velas negras, 105

sonaron siete cuernos de carnero, 105

Serri, Bracha, 40, 62, 63

coacción sexual, 72

explotación sexual, 72

Shabbetai Zevi, 38, 39

Shahar, Sulamit, 85
Shalev, Carmelo, 79
Shazar, Zalman, 50, 113
Shebabo, Shoshaná, 41
Shejiná, 47, 49, 96, 97, 120, 121
Shekinah Ila'ah, 121
Shiloh, Margarita, 37 años
Shiran, Vicky, 41 años
Shochat, Azriel, 88
mortajas, 108
Shva, Shlomo, 45
pecado, 28
sitra ahra, 49, 82
sitra de kedusha 49, 82
propietarios de esclavos, 42
desviación social, 90
hechicera, 31
alma, 48–49, 75
almas impulsadas, 101
castigo del alma, 76, 101
reencarnación del alma, 76
almas de los muertos, 76
alma de los impíos, 59, 76
soltería, 55
espíritu

de impureza, 59

maldad, 59

errante, 51, 59, 81

incorpóreo, 59

Sprenger, James, 82 años

Stanislavski, Michael, 89

sub virga (bajo la vara), 22

obediencia sumisa de las mujeres, 15;

tashmish, 22

teología, 83

Tobías ben Moses Cohen, 68 años

Trachtenberg, Josué, 86

transmigración de las almas, 66, 76, 77, 95, 96

Trevor-Roper, Hugh R., 83

Turniansky, Chava, 54

Twersky, Jochanan, 112

Tzfatman, Sara, 61, 78

Urbach, Ephraim E., 104

útero, 68 ver matriz

Vital, R. Hayim, 74, 91, 100

Walker, Daniel Pickering, 61, 85

espíritu errante, 58, 81

útero errante, 67

Warren, Kim, 42

ceremonia de boda, 74, 105, 107, 110

noche de bodas, 63

Weinstein, Avi, 21

Werblowsky, RJ Zwi, 50

Werses, Samuel, 113

Blanco, Hayden, 45

esposa-golpeando, 23

ver también violencia domestica

Willis, Tomás, 67, 68

bruja, brujas, 31, 82, 83

locura de brujas de Europa, 83

brujería, 32, 83–84

brujas, quemadas, 83

brujas en el mundo judío, 85

brujas en Polonia, 85

juicio por brujería en Suiza, 85

mujer como subordinada, 21

mujer para aprender en silencio, 15, 28

útero, 67, 68, 69

“locura del vientre”, 68

“estrangulamiento del útero”, 68

útero como tumba, 69

mujeres, adquisición, 17, 22

mujer y pecado, 31

mujeres y brujería, 31

“las mujeres son malas”, 29

mujer como vasija, 29

mujeres como ramerías, 70

mujeres como seductoras, 29

enfermedades de la mujer, 68, 69

inferioridad de la mujer, 15, 19, 28, 34, 73

medicina de la mujer, 68–69

condición de mujer, 26

estereotipo de mujer, 29, 70

mujeres, obediencia sumisa de, 15

esclavitud de la mujer, 39

historia de la mujer, 29–30

Woolf, Virginia, 33

“mundo del habla”, 97

Yasif, Eli, 59, 61, 64, 86, 113

Zack, Braja, 51

Zahalón, Jacob, 68 años

Zanvil Rappoport, Salomón (An-sky), 112

Zeevi-Weill, Corinne, 108

Zhitlovsky, Hayyim, 114

Zipperstein, Steven, 113

notas

[1] Entrevista, Yedi`ot Ahronot, marzo de 1999.

[2] Inglés basado en la traducción hebrea de Aaron Shabtai (Tel Aviv: Schocken 1990), 56.

[3] Contra Apión, 2:24, trad. H. St. J. Thackeray (Loeb Classical Library) (Londres: Wm. Heineman; Nueva York: GP Putnam's Sons, 1926), vol. 1, 373.

[4] 1 Timoteo 2:11–15 (NVI).

[5] Véase Rachel Elijor, “‘Nokhehot nifkadot’, ‘teva domem’, ve-‘almah yafah she-ein lah einayim’: li-she’elat nokhehutan ve-he`adran shel nashim, bi-leshon ha-kodesh , ba-dat ha-yehudit, u-ve-mezi’ut ha-yisra’elit” [Sobre la cuestión de la presencia y ausencia de la mujer en el idioma hebreo, la religión judía y la sociedad israelí], *Alpayyim* 20 (2000): 214–270 [porciones traducidas al inglés por Rachele Avital como “‘Presente pero ausente’, ‘Naturaleza muerta’ y ‘Una hermosa doncella que no tiene ojos’: Sobre la presencia y ausencia de mujeres en el idioma hebreo, en la cultura judía y in Israeli Life”, en *Streams Into the Sea: Studies in Jewish Culture and Its Context, Dedicated to Felix Posen*, editado por Elhanan Reiner y Rachel Livneh-Freudenthal, 191–211. Tel Aviv: Alma, 2001.

[6] Un ejemplo instructivo del vínculo entre etiquetar a las mujeres como menstrualmente impuras (la palabra hebrea para la cual, niddah, está relacionada con la palabra para

destierro) y su exclusión total de la sinagoga se puede encontrar en Baraita de-masekhet niddah (ed. Horowitz) (Frankfurt 1892): “Está prohibido para una menstruante rezar y entrar en la sinagoga” (Horowitz 3, 17). Ver Eruvin 100b sobre el vínculo entre el pecado de Eva y el castigo de las mujeres.

[7] Ver Adiel Schremer, *Zakhar u-nekevah bera'am* [Hombre y mujer Él los creó] [Matrimonio al final del período del Segundo Templo y en la era talmúdica]. (Jerusalén: Merkaz Zalman Shazar, 2003). El matrimonio a una edad temprana era común para las mujeres en el período helenístico-romano en todas las sociedades mediterráneas; se comprometieron alrededor de los doce años con hombres que rondaban la veintena (id., 125, n. 66). Los padres de la mujer organizaban un primer matrimonio, comúnmente basado en la endogamia (id., 136-142). Sobre el androcentrismo en relación con las leyes matrimoniales y sus implicaciones en la antigüedad tardía, véase Shaye JD Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah* (Westminster: John Knox Press, 2.^a ed., 1998), 70–73. En la sociedad judía medieval y moderna, el matrimonio a una edad temprana era común para hombres y mujeres judíos por igual; visto. 12 a continuación.

[8] Algunas versiones antiguas, como la Septuaginta (siglo III a. C.), así como el Libro de los Jubileos (siglo II a. C.) y la traducción de la Torá al Ge'ez dicen "tu turno" o "tu responsabilidad" (teshuvatekh) en lugar de "tu deseo (teshukatekh) será para tu esposo".

[9] Abudarham, *Perush ha-berakhot ve-ha-tefillot* [Comentario sobre las bendiciones y oraciones], Jerusalén: 1973, 25.

[10] Beatrice Gottlieb, *La familia en el mundo occidental: de la peste negra a la era industrial* (Nueva York: Oxford Univ. Press, 1993), 7.

[11] Sobre las diversas dimensiones históricas, legales y míticas de la expresión “regla general” ver: <http://www.debunker.com/texts/ruleofthumb.html>. El núcleo histórico de la expresión en contexto punitivo se presenta de la siguiente manera: “Al dictar sentencias sobre casos ante ellos, dos jueces sureños habían aludido a una 'ley antigua' según la cual

un hombre podía golpear a su esposa siempre que la el implemento no era más ancho que su pulgar”. La discusión moderna sobre la violencia contra la mujer utilizó esta fuente olvidada de manera algo inexacta. Se puede encontrar un ejemplo en los escritos de la feminista estadounidense Del Martin, quien escribió en 1976: “Nuestra ley, basada en las antiguas doctrinas del derecho consuetudinario inglés, permitía explícitamente golpear a la esposa con fines correccionales. Sin embargo... la doctrina del derecho consuetudinario había sido modificada para permitir al marido 'el derecho de azotar a su esposa, siempre que usara un interruptor no más grande que su pulgar', una regla general, por así decirlo". Consulte el sitio web anterior para conocer el complejo debate sobre este asunto.

[12] Avraham Grossman, Piadoso y rebelde: mujeres judías en la Europa medieval, trad. del hebreo por Jonathan Chipman. Waltham, MA: Universidad de Brandeis. Prensa; Hannover, NH: Universidad. Prensa de Nueva Inglaterra, 2004, 212–230.

[13] Ver Jacob Katz, Tradición y Crisis; Sociedad judía al final de la Edad Media, trad. del hebreo de Bernard Dov Cooperman (Harvard University Press 1993), 135–144; cf. Grossman, Pious and Rebellious (n. 12 supra), 33–67.

[14] Ver Elliott Horowitz, “Bein adonim li-mesharetot ba-hevrah ha-yehudit ha-eropit bein yemei ha-benayim le-reshit ha-et ha-hadashah” [Entre amos y sirvientas en la sociedad judía europea de la Edad Media a los primeros tiempos modernos] en Eros, erusin ve-issurim: miniyut u-mishpahah ba-historiyah [La sexualidad y la familia en la historia], editado por Israel Bartal e Isaiah Gafni, 193–212. (Jerusalén: Merkaz Zalman Shazar, 1998).

[15] En 1730, se organizó en Lituania una orden de monjas, conocida como la Unión de María, para bautizar a niñas judías. Entre su fundación y 1820, unas dos mil jóvenes judías se convirtieron al cristianismo bajo sus auspicios. Véase Meir Balaban, Le-toledot ha-tenu`ah ha-frankit [Sobre la historia del movimiento frankista] (Tel-Aviv, 1934), vol. 1, pág. 92; Judith Kalik, Ha-kenesiyah ha-katolit ve-ha-yehudim be-mamleket polin-lita ba-me'ot 17–18 [La Iglesia católica y los judíos en la Commonwealth polaco-lituana en los siglos XVII y XVIII] (doctorado tesis doctoral, Hebrew Univ. 1998), 104.

[16] Tobías 8:5–6 (NVI).

[17] Elizabeth Cleghorn Gaskell, *The Life of Charlotte Brontë* (1857), Capítulo 8. Charlotte Brontë había escrito al poeta Robert Southey, pidiéndole su opinión sobre su poesía. El extracto citado anteriormente es parte de su respuesta a la respuesta de él.

[18] Trad. de *The Old Testament Pseudepigraphia*, editado por James H. Charlesworth, vol. 1, 152. Nueva York: Doubleday, 1983–1985.

[19] Testamento de Rubén 5:1–3 (Charlesworth, vol. 1, 784).

[20] JH Charlesworth. *Los pseudoepígrafos del Antiguo Testamento*. Garden City, Nueva Jersey: 1983, 784.

[21] Sanedrín 100b.

[22] Franz Fanon, *Peau Noire, Máscaras blancas*. Traducido al hebreo por Tamar Kaplinsky. Tel Aviv: 2004, 175.

[23] Estas cargas se describen hasta cierto punto, desde la perspectiva de las mujeres en el mundo moderno, en obras como Virginia Woolf, *A Room of One's Own* (Londres: Harcourt 1929;) y *Three Guineas* (Londres: Harcourt 1938); Adrienne Rich, *Of Woman Born* (Nueva York: Norton 1967); y Marilyn French, *The Women's Room* (Boston: Summit 1977).

[24] Véase la explicación de Maimónides de por qué un hombre tiene prioridad sobre una mujer con respecto a mantenerse con vida: “Ya sabéis que todos los mandamientos son obligatorios para los hombres, pero las mujeres son obligatorias solo por algunos de ellos, como se explica en el Tratado Kiddushin . Por lo tanto, él es más santificado que ella, y por eso el hombre tiene prioridad para mantenerse con vida” (Maimónides, Comentario sobre la Mishná, Horayot 3:7).

[25] Ver Elijor, “Nokhehot nifkadot” (arriba, n. 5).

[26] Véase Ron Barkai, “Masorot refu'iyot yevaniyot ve-hashpa`atan al tefisat ha-ishah bi-yemei ha-beinayyim” (Tradiciones médicas griegas y su influencia en la comprensión de las mujeres en la Edad Media). En Yael Azmon, ed., Eshnav le-hayyehen shel nashim be-hevrot yehudiyot (Una mirada a la vida de las mujeres en las sociedades judías. Jerusalén): Merkaz Zalman Shazar, 1995, 127–128.

[27] En HN Bialik, Poemas. Tel Aviv : 1935 , 199 .

[28] En Kol Kitvei Shmuel Yosef Agnon (Los escritos completos de SY Agnon). 1975, vol. 5.

[29] Nueva York: Farrar, Straus & Giroux, 1985

[30] Ver Rachel Elijor, “Sefer divrei ha-adon le-Ya`akov Frank” (“Divrei ha-adon” de Jacob Frank), en Ha-halom ve-shivro: ha-tenu`ah ha-shabta'it u -sheluhotehah – meshihyut, shabta'ut, u-frankizm (El movimiento sabateano y sus secuelas: mesianismo, sabateanismo y frankismo Editado por Rachel Elijor, vol. 2, 534. Jerusalén: 2001.

[31] Véase Sefer shirot ve-tishbahot shel ha-shabta'im (El libro sabateano de himnos y alabanzas), trad. Moshe Atiash, anotado por Gershom Scholem, introducción de Yizhak Ben-Zvi. Tel Aviv: 1948), 37, 64, 156, 211.

[32] Ídem, 99.

[33] Thomas Coenen, Consideraciones adicionales de los judíos tal como se revelan en la figura de Sabbetai Zevi. Trans. al hebreo del holandés por Asher Artur Lagavir y Ephraim Shemu'eli, introducción y notas de Yosef Kaplan (Jerusalén: Hotsa'at Merkaz Dinur, 1998), 54–55. (El pasaje citado está traducido al inglés de la traducción hebrea).

[34] Beraja Serri (Pu`ah Meri-Dor). “Keri`ah”. En Nogah 1 (1980); reimpresso en Ha-kol ha-aher (La otra voz), editado por Lili Rattok, Tel Aviv: 1994. Después de dramatizar y poner en escena la historia, los hombres yemenitas organizaron manifestaciones contra la producción. Sin embargo, las mujeres yemenitas se pusieron del lado de la autora y mantuvieron que la historia representaba con precisión la realidad y que la obra “no era nada en comparación con el sufrimiento personal de muchas mujeres”. Ver Hannah Safran, Lo rozot liheyot nehmadot: ha-ma'avak al zekhut ha-behirah le-nashim ve-reshitah shel ha-feminizm ha-hadash be-yisra'el (No quiero ser buenas chicas) (Haifa: Pardes , 2006), 127–128.

[35] Kim Warren, “Alfabetización y liberación”. Reseñas en American History 33/4 (diciembre de 2005): 510–517. Estas leyes se fortalecieron significativamente a raíz de la Rebelión de Nat Turner en 1831.

[36] De los comentarios de Hayyim Nahman Bialik a la Conferencia Nacional Judía en Kiev en 1918. Ver Shlomo Shva, The Book of Hozeh: Sippur Hayyav Shel Hayyim Nahman Bialik. . . (Tel Aviv: Devir, 1990),

[37] "La figuración de la naturaleza de los tiempos fallecidos': teoría literaria y escritura histórica". En *The Future of Literary Theory*, editado por Ralph Cohen, 39. Nueva York y Londres: Routledge, 1989.

[38] Ver Gershom Scholem, "El Libro". En *Enciclopedia Judaica* (Jerusalén: 1971), vol. 1, cols. 19–21.

[39] Este período de la historia judía y el mundo conceptual que se desarrolló dentro de él han sido objeto de numerosos estudios. Véase Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*. Nueva York: Schocken Books, 1941, 244–284; Zalman Shazar, "Zofayikh Zefat" [Los videntes de Safed]. En *Orei Dorot* [Luz de generaciones pasadas] Jerusalén: 1971, 11–30; Isaiah Tishby, *Torat ha-ra ve-ha-kelippah be-kabbalat ha-ari* (La teoría del mal y la cáscara en la cábala luriánica). Jerusalén: Academia, 1965; Schocken Press, 1942; RJ Zwi Werblowsky, *Joseph Karo: abogado y místico*. Oxford: Oxford University Press, 1962, 84–168; Me'ir Benayahu, ed. *La Vida de R. Isaac Luria: Historia Textual y Valor Histórico*. Jerusalén: Makhon Ben-Zvi, 1967; Rachel Elior, "Expectativas mesiánicas y espiritualización de la vida religiosa en el siglo XVI". Revisión de estudios judíos 145/1–2 (1986): 35–49; identificación. "Ha-ma'avak al ma'amadah shel ha-kabbalah ba-me'ah ha-16" (La batalla del siglo XVI por el lugar de la Cábala). En *Mehkarei yerushalayim be-mahshevet yisra'el* (Estudios de Jerusalén sobre el pensamiento judío) 1 (1981–1982): 177–190; id., "Ha-zikah ha-metaforit bein ha-el la-adam u-rezifutah shel ha-mamashut ha-hezyonit be-kabbalat ha-ari". *Cábala luriánica*. En Rachel Elior y Judah Liebes, eds., *Kabbalat ha-ari: divrei ha-kenes ha-benle'umi ha-revi'i le-heker toledot ha-mistikah ha-yehudit* [Cábala luriánica: Actas de la Cuarta Conferencia Internacional Anual sobre la historia del misticismo judío] (*Mehkarei yerushalayim be-mahshevet yisra'el* [Estudios de Jerusalén sobre el pensamiento judío] 10 (Jerusalén: 1992), 47–57; *Espiritualidad* 14 (2004): 1–15; *Visiones*). En *Kabbalat ha -ari*, ed., Elior and Liebes, supra; *Zion* 67 (2002): 139–162; Bracha Zack, *The Kabbalah of Rabbi Moshe Cordovero* (The Kabbalah of Rabbi Moshe Cordovero). Negev Press, 1995; Gershom Scholem, *siervo del sábado; El Mesías Místico, 1626–1676*, trad. del hebreo por RJ Zwi Werblowsky. Princeton: Universidad de Princeton. Prensa, 1973, 1–102; Rab Moshe Hayyim Luzatto u-Venei Doro: *Osef Iggerot u-Te'udot* (R. Moshe Hayyim Luzzatto and His Contemporaries: An Anthology of Letters and Documents), Introducción y anotaciones de Simon Ginsburg. Tel Aviv: Mossad Bialik-Devir, 1937; Me'ir Balaban, *Le-toledot ha-tenu'ah ha-frankit* (Sobre la historia del movimiento frankista), 1. Tel Aviv: Devir, 1934, 1–100; Abraham Jacob Brawer, *Galizia vi-yehudehah: mehqarim be-toledot galiziyah vi-yehudehah ba-me'ah ha-shemoneh esreh* (Galicia y sus judíos: estudios de historia de la judería gallega en el siglo XVIII). Jerusalén: Mossad Bialik, 1965, 197–267; Lawrence Fine, *Espiritualidad Safed, Reglas de piedad mística*. Nueva York: Paulist Press, 1984; Lewis Jacobs, "The Doctrine of the Divine Sparks", en *Studies in Rationalism, Judaism, and*

Universalism, editado por Raphael Loewe. Londres: Routledge y Kegan Paul, 1966; Solomon Schechter, "Safed in the Sixteenth Century", en id., *Studies in Judaism* (segunda serie). Filadelfia : Sociedad de Publicaciones Judías de América , 1908 .

[40] Jacob Katz, "Nisu'im ve-hayyei ishut be-moze'ei yemei ha-beinayim" [El matrimonio y la vida familiar al final de la Edad Media], *Zion* 10 (1954), 21–54. Para una descripción general, véase id., *Tradition and Crisis; Sociedad judía al final de la Edad Media*, trad. del hebreo de Bernard Dov Cooperman. Nueva York: Prensa de la Universidad de Nueva York, 1993, 135–144; Israel Halpern, "Nesu'ei behalah be-mizrah eropah" (Fugas en Europa del Este). En *Yehudim ve-yahadut be-mizrah eropah: mehkarim be-toledotehem* (Judíos y judaísmo en Europa del Este: estudios de su historia). Jerusalén: Magnes Press, 1969, 289–309. Véase también David Biale, *Eros and the Jewish: From Biblical Israel to Contemporary America* New York: Basic Books, 1992, 64–65, 127–128. Cf. David C. Kraemer, ed., *La familia judía: metáfora y memoria*. Nueva York: Publicaciones de Dover, 1989; Jacob Goldberg, "Al ha-nisu'in shel yehudei polin ba-me'ah ha-18" (El matrimonio entre los judíos polacos del siglo XVIII). En *Ha-hevrah ha-yehudit be-mamlekhet polin-lita* (Sociedad Judía en la Mancomunidad Polaca), traducido del polaco al hebreo por Tzofiyah Lasman. Jerusalén: Merkaz Zalman Shazar, 1999, 171–216; Israel Bartal e Isaiah Gafni, eds., *Eros, erusin ve-issurim: miniyut u-mishpahah ba-historiyah* (La sexualidad y la familia en la historia). Jerusalén: Merkaz Zalman Shazar, 1998. Las edades a las que los niños se consideraban aptos para el matrimonio se reflejan en las primeras líneas del relato autobiográfico de Salomon Maimon (1753–1800): "A los catorce años de mi vida, nació David, mi hijo mayor. a mi. Cuando me casé, solo tenía once años". Ver *Salomon Maimon: an Autobiography*, editado y con una introducción de Moses Hadas, basado en la traducción del alemán de 1888 por J. Clark Murray. New York: Schocken Books, 1967, 33. Glikl of Hameln escribió en sus memorias, que fueron escritas entre 1691 y 1719, sobre las primeras edades de los matrimonios que había arreglado para sus hijos. Ver: *Glikl Memoirs 1691–1719*, editado y traducido del yiddish por Chava Turniansky. Jerusalén: El Centro Zalman Shazar para la Historia Judía, 2006, 121; Zippor, su hija, se casó a los trece o catorce años (266-268); su hija Freidchen tenía doce años cuando se consideró el matrimonio (471). Dov Ber Birkental se casó a la edad de doce años, como aparece en su diario: *Zikhronot rabbi dov mi-bolehov (5483–5565)* (Memorias de R. Dov of Bolechow [1723–1805]), editado por Mark Wischnitzer. Berlín: Kelal, 1922, 45. R. Nahman de Bratslav, nacido en 1772, se casó a la edad de trece años. Ver Arthur Green, *Maestro Atormentado: Una Vida del Rabino Nahman de Bratslav*. Universidad: Univ. of Alabama Press, 1978, 33, 283. La literatura ilustrada describió las dificultades que enfrentaron estos jóvenes que se casaron cuando aún eran niños. Ver Yisra'el Bartal, "'Onut' ve-'ein onut' – bein masorah le-haskalah" ["Potencia" e "impotencia": Entre la tradición y la iluminación], en Bartal y Gafni, *Eros, erusin ve-issurim*, supra, 230–234. Para una evaluación de las expectativas y reacciones de las mujeres a su realización desde una perspectiva de género, véase Adah Rapoport-Albert, "On Women in Hasidism, SA Horodecky and the Maid of Ludmir Tradition". *Historia judía: Ensayos en honor de Chimen Abramsky*, Londres 1988, 495–525.

En su historia "Tehillah", que se basa en un hecho histórico, SY Agnon señala que Tehillah se comprometió a la edad de once años y se planeó el matrimonio a la edad de doce. Kol sippurav shel Shemu'el Yosef Agnon, 7: Ad henah (Las historias recopiladas de SY Agnon, vol. 7). Jerusalén y Tel Aviv: Schocken, 1978, 198.

[41] Ver The Book of Phinehas, Yesh Manhilin, editado por Yitzhak Dov Feld. Jerusalén: Makhon Hatam Sofer, 1986. En ese relato autobiográfico del siglo XVIII, Katzenellenbogen (n. 1691), el rabino de Boskovitz, Moravia, habla de sus emparejamientos y matrimonios (235–258). Cf. Sefer Hasidim, editado por Reuben Margalio. Jerusalén: Mosad Harav Kook, 1973, secciones 382–388. Sobre la situación de la mujer en la Edad Media con respecto al matrimonio y el divorcio, véase Avraham Grossman, Pious and Rebellious, 37–67 (matrimonio), 232–252 (divorcio); véase también Katz, Tradition and Crisis (arriba, n. 6), 144–146. (Ver arriba, página 23, nota 12 para una cita completa).

[42] Sobre la importancia del orden patriarcal para la vida de las mujeres, véase Rachel Elijor, "'Nokhehot nifkadot', 'teva domem', ve-'almah yafah she-ein lah einayim': li-she'elat nokhehutan ve-he 'adran shel nashim, bi-leshon ha-kodesh, ba-dat ha-yehudit, u-va-mezivut ha-yisra'elit" (Sobre la cuestión de la presencia y ausencia de la mujer en el idioma hebreo, la religión judía, y la sociedad israelí). Alpayyim 20 (2000), 214–270 (partes traducidas al inglés por Rachele Avital como "'Presente pero ausente', 'Naturaleza muerta' y 'Una hermosa doncella que no tiene ojos': Sobre la presencia y ausencia de mujeres en hebreo Language, in Jewish Culture and in Israeli Life", en Elhanan Reiner y Rachel Livneh-Freudenthal, eds., Streams Into the Sea: Studies in Jewish Culture and Its Context, Dedicated to Felix Posen. Tel Aviv: Alma, 2001, 191–211); Grossman, Pious and Rebellious (arriba, n. 6), 37–67; Ruth Lamdan, Un pueblo separado: mujeres judías en Palestina, Siria y Egipto en el siglo XVI. Boston: Brill, 2000.

[43] Véase Yoram Bilu, "Ha-dibbuk ba-yahadut: hafrat nafshit ke-mash'av tarbuti" [El dybbuk en el judaísmo: la perturbación mental como recurso cultural], en Mehkerei yerushalayim be-mahshevet yisra'el [Jerusalén Studies in Jewish Thought] 2, 4 (1983): 529–563, que incluye la literatura sobre el síndrome dependiente de la cultura y el trance de posesión. Véase también id., "Dibbuk and Maggid: Two Cultural Patterns of Altered Consciousness in Judaism", AJS Review 21 (1996): 341–366 (en adelante: Bilu, "Dibbuk and Maggid"). Para un estudio comparativo de estas formas de conducta, véase Erika Bourguignon, Possession. San Francisco: Chandler y Sharp, 1976; Matt Goldish, ed., Posesión espiritual en el judaísmo: casos y contexto: desde la Edad Media hasta el presente. Detroit: Universidad Estatal de Wayne. Press, 2003. Para obtener bibliografía sobre el

dybbuk, consulte la entrada correspondiente al término en *The Catalog of Gershom Scholem Library of Jewish Mysticism*, eds. Joseph Dan, Esther Liebes y Samuel Re'em, vol. 2. Jerusalén: Biblioteca de la Universidad Nacional, 1999, 904–906. Para estudios recientes sobre el tema y una contextualización histórica integral dentro de los combates religiosos e intelectuales de la historia europea moderna temprana, consulte Jeffrey Chajes, *Between Worlds: Dybbuks, Exorcists and Early Modern Judaism*. Filadelfia: Universidad. of Pennsylvania Press, 2003. El libro incluye un apéndice completo de traducción de textos de posesión en inglés. Cf. Eli Yassif, "Entre mundos: dybbuks, exorcistas y el judaísmo moderno temprano por JH Chajes", *Historia de las religiones* 46/2 (noviembre de 2006): 179–184.

[44] Las antiguas raíces de este concepto aparecen ya en el libro apócrifo de Tobías, escrito en el siglo IV a. C.: "Si un diablo o un espíritu maligno molesta a alguien, debemos hacer humo delante del hombre o de la mujer, y el partido no será más afligido.... y el diablo lo olerá, y huirá, y nunca más volverá" (6:17). Se encontraron varios encantamientos para exorcizar demonios entre los Rollos del Mar Muerto. Cf. Esther Eshel, "Géneros de textos mágicos en los Rollos del Mar Muerto", en *Demons: The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of their Environment* [=Die Dämonen: die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt], editado por Armin Lange, Hermann Lichtenberger y KF Diethard Romheld, 395–415. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. La posesión de los espíritus se menciona en Josefo, quien escribió en las últimas décadas del primer siglo EC y caracteriza a los espíritus que toman el control de los cuerpos humanos como las almas de los malvados: "[cierta planta] tiene una virtud que la hace buscada; porque los llamados demonios, en realidad los espíritus de los malhechores que entran en los vivos y los matan si no son rescatados, son expulsados rápidamente por esta planta si toca a los poseídos" (Josephus, *The Jewish War*, 7:6:3, traducción de GA Williamson [Nueva York: Dorset Press por acuerdo con Penguin Press, 1985], 388). El Nuevo Testamento, escrito en las últimas décadas del primer siglo EC, describe varios incidentes en los que Jesús exorciza espíritus: Marcos 1:23–27, 38–39; 7:25–26, 29–30; 9:17–19; y relatos paralelos en los otros evangelios.

[45] Bilu, "Ha-dibbuk ba-yahadut" (arriba, n. 8), 531. En su "Dibbuk and Maggid" (arriba, n. 8), Bilu señala que generalmente se consideraba que el dybbuk causaba enfermedades mentales. y fenómenos histéricos.

[46] Para una recopilación de estos relatos, véase Gedaliah Nigal, *Sippurei dibbuk be-sifrut yisra'el (Dybbuk Tales in Jewish Literature)*. Jerusalén: Reuben Mass, 1983; 2ª ed., 1994.

Cfr. id., "Ha-dibbuk ba-mistikah ha-yehudit" (El dybbuk en el misticismo judío). *Daat* 4 (1980): 75–101. Para la traducción al inglés Cf. Chajes, *Entre mundos* (arriba, n. 8), apéndice de relatos de posesión. Sobre la autenticidad de estos relatos, ver más abajo, nn. 46–47. Sobre su lugar en la religión popular y sobre la tensión entre las representaciones históricas y ficticias, véase Yassif, "Between Worlds" (arriba, n. 8), 181–184. Los estudiosos asumen que las reelaboraciones literarias de las tradiciones basadas en relatos orales contienen elementos auténticos. El gran número de estas tradiciones atestigua en sí mismo un núcleo de verdad y un contexto auténtico; más allá de eso, las dimensiones médicas de los informes de exorcismo y curación y su contexto interpretativo fijo les otorgan un aspecto histórico que aumenta su confiabilidad.

[47] Sarah Tzfatman, "Ma`aseh shel ruah be-kk Karez: shelav hadash be-hitpathut shel zhenre amami" (Un cuento espiritual en la comunidad sagrada de Koretz: una nueva etapa en el desarrollo de un género popular). *Mehkerei yerushalayim be-folklor yehudi* (Estudios de Jerusalén sobre el folclore judío) 2 (1982): 17–65; id., "Gerush ruhot ra'ot bi-perag ba-me'ah ha-17: li-she'eilat meihemnuto ha-historit shel zhenre amami" (Exorcismo de los malos espíritus en Praga durante el siglo XVII: sobre la fiabilidad histórica de un género folclórico). *Íd.*, 3 (1982): 7–34. El trabajo de Chajes, mencionado en las notas arriba y abajo, contribuye a la apreciación de las historias dybbuk como un capítulo importante en la historia de la magia.

[48] Daniek Pickering Walker, *Espíritus impuros: posesión y exorcismo en Francia e Inglaterra a finales del siglo XVI y principios del XVII* (Filadelfia: Scholars Press, 1981); HC Eric Midelfort, "El diablo y el pueblo alemán: Reflexiones sobre la popularidad de la posesión demoníaca en la Alemania del siglo XVI", en *Religión y cultura en el Renacimiento y la Reforma: Ensayos y estudios del siglo XVI* 11 (1989): 99–119 ; JH Chajes, "Juicio endulzado: posesión y exorcismo en la cultura judía moderna temprana", *Journal of Early Modern History* 1, 2 (1997): 124–162; id., "Spirit Possession and the Construction of Early Modern Jewish Religiosity (tesis doctoral, Yale Univ., 1993), ahora publicado como *Between Worlds: Dybbuks, Exorcists, and Early Modern Judaism* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003). Chajes señala que las historias sobre posesión así como otras evidencias de apariciones sobrenaturales, como espíritus y demonios, circulaban tanto en la comunidad cristiana como en la comunidad judía, sirviendo como arma en el gran combate del siglo XVII contra las tendencias racionalistas y el movimiento para abandonar la creencia en la eternidad de las almas y el castigo después de la muerte.

[49] Phyllis Chesler argumenta que la locura es una elección hecha por una mujer que no puede o no quiere seguir el camino normativo y actuar de la manera en que se espera que actúe una mujer. Phyllis Chesler, *Mujeres y locura* (Garden City, NY: Doubleday, 1972). Cf. Sandra M. Gilbert y Susan Gubar, *The Madwoman in the Attic* (New Haven y Londres: Yale Univ. Press, 1979), entradas de índice para "locura" y "enfermedad". Comentarios de Chesler: "Las mujeres que rechazan o son ambivalentes con respecto al papel femenino se asustan tanto a sí mismas como a la sociedad tanto que su ostracismo y autodestrucción probablemente comienzan muy temprano" (*Mujeres y locura*, 56) y "Las mujeres jóvenes son enviadas a morir en el matrimonio, la maternidad y la locura" (id., 297) – están notablemente ilustrados en la historia "Keri`ah" de Bracha Serri, que habla de una niña muy joven, inocente de todo conocimiento sexual, cuya familia la entrega en contra de su voluntad en un arreglo arreglado. matrimonio con un viudo anciano. Bajo la apariencia de una relación sexual obligatoria por ritual, la viola en su noche de bodas y ella se vuelve loca. La locura se presenta como la única forma en que puede escapar y alzar la voz: la voz de alguien coaccionado, cruelmente oprimido y violentamente violado, todo dentro del marco social convencional "normal" de su comunidad. Véase Bracha Serri, "Keri`ah" (*Desgarro*). En *Ha-kol haaher: sipporet nashim ivrit* (*La otra voz*), editado por Lily Rattok, 35–50. Tel Aviv: Ha-Kibbutz ha-Me'uhad, ha-Sifryah ha-Hadashah, Sifrei Siman Keri'ah, 1994). Publicado por primera vez en 1980 en el primer volumen de *Nogah*, una revista feminista; En 1987, esta espantosa historia se convirtió en una obra de teatro y se representó en el Teatro Beit Ariella de Tel Aviv. Los hombres judíos yemenitas protestaron por la obra en una petición al presidente de Israel y en manifestaciones en el teatro, pero las mujeres judías yemenitas argumentaron que su miseria era mucho más intensa en realidad que la representada en la obra. Ver Hannah Safran, *Lo rozot lihyot nehmadot: ha-ma'avak al zekhut ha-behirah le-nashim ve-reshito shel ha-feminizm he-hadash be-yisra'el* [*Don't Wanna Be Nice Girls: The Struggle for Suffrage y el Nuevo Feminismo en Israel*] (Haifa: Pardes, 2006), 127–128.

[50] Elijor, *Nokhehot Nifkadot* (arriba, n. 7), 258–260.

[51] Bilu, "Ha-dibbuk ba-yahadut" (arriba, n. 8), 559. Ver también id.

[52] Para ver ejemplos de la realidad viva de este mito colectivo, como se refleja en los cuentos populares, véase Eli Yassif, *The Hebrew Folktale: History, Genre, Meaning*, trad. del hebreo por Jacqueline S. Teitelbaum. Bloomington: Prensa de la Universidad de Indiana, 1999, 351–370, 529–531.

[53] Véase también BT Yevamot 5a.

[54] Sobre la entrada del espíritu como violación, ver Bilu, “Ha-dibbuk ba-yahadut” (arriba, n. 8), 540; Nigal, Sippurei dibbuk (arriba, n. 10), 175, 207. Sobre la entrada del espíritu a través de los genitales, véase Nigal, id., 27, 34, 63, 65, 179, 211; Azul, id., 540–542, 545.

[55] Sobre la impregnación en relación con la transmigración y el dybbuk, véase Gershom Scholem, “The Transmigration of Souls”, en *On the Mystical Shape of the Godhead*, trad. del alemán de Joachim Neugroschel, editado y revisado por Jonathan Chipman (Nueva York: Schocken Books, 1991), 221–223, 306. El concepto se deriva del paso del alma de un cuerpo a otro y de ibbur en el sentido de impregnación. Scholem cita la expresión ibbur ra (“fecundación maligna”), “en la que el alma de un malvado entra en el cuerpo de un vivo que le ha permitido entrar al cometer alguna transgresión grave. Mientras que el ibbur del alma justa se revela en una exaltación de la personalidad y un fortalecimiento de sus buenas tendencias, el 'ibbur del mal' puede destruir la personalidad por completo: 'Y esa alma fue impregnada dentro de él, para fortalecerlo en su maldad, hasta que pasó del mundo’” (id., 223). Cf. Zevi Hirsch Koidonover, *Kav ha-yashar* (Frankfurt a/M 1705), capítulo 40.

[56] Ron Barkai, “Masorot refu'iyot yevaniyot ve-hashpa`atan al tefisat ha-ishah bi-yemei ha-beinayyim” (Tradiciones médicas griegas y su impacto en las concepciones de las mujeres en los escritos ginecológicos de la Edad Media). En *A View into the Lives of Women in Jewish Societies: Collected Essays*, editado por Yael Azmon, 128. Jerusalén: 1995.

[57] En la cultura griega y más tarde en la literatura latina medieval, el útero se describe como una entidad viviente que tiene voluntad propia y deambula independientemente por el cuerpo de la mujer, dando lugar así a diversas dolencias. Platón describió el útero como una entidad que tiene deseos, principalmente para llevar el feto: “... cuando permanece infructuoso mucho más allá de su tiempo apropiado, [el útero] se desconecta y se enoja, y vagando en todas direcciones a través del cuerpo, cierra los pasajes de el aliento y, al obstruir la respiración, los lleva al extremo, causando toda clase de enfermedades”

(Timaeus 91C, en *The Dialogues of Plato*, traducido al inglés por B. Jowett, con una introducción de Raphael Demos. New York: Random House, 1937, vol. 2, 67). El útero errante fue tomado en textos hipocráticos y galénicos para explicar el fenómeno del “vientre estrangulado” o histeria. Ver Ron Barkai, “Masorot refu'iyot yevaniyot ve-hashpa'atan al tefisat ha-ishah bi-yemei ha-beinayyim” (Tradiciones médicas griegas y su influencia en la comprensión de las mujeres en la Edad Media), en *Eshnav le-hayyeihen shel nashim be-hevrot yehudiyot* (Una mirada a la vida de las mujeres en las sociedades judías), ed. Yael Azmón, 127–128. Jerusalén: Merkaz Zalman Shazar, 1995. Sobre la histeria, casi invariablemente incluida entre las enfermedades de las mujeres, cf. las definiciones de Joseph Raulin en el siglo XVIII y de Thomas Willis, un médico del siglo XVII, ambos citados en Michel Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, trad. del francés de Richard Howard (Nueva York: Random House, 1965). El primero escribe que “Esta enfermedad en la que las mujeres inventan, exageran y repiten todos los diversos absurdos de los que es capaz una imaginación desordenada, a veces se ha vuelto epidémica y contagiosa” (id., 138-139). Según este último, “Entre las enfermedades de las mujeres, el afecto histérico tiene tan mala reputación que, como el semi-damnati, debe cargar con las faltas de muchos otros afectos; si una enfermedad de naturaleza desconocida y origen oculto aparece en una mujer de tal manera que su causa se nos escapa, y que el curso terapéutico es incierto, inmediatamente culpamos a la mala influencia del útero, que, en su mayor parte, no es responsable, y cuando se trata de un síntoma habitual, declaramos que hay un rastro de histeria escondido debajo de todo, y lo que tantas veces ha sido el subterfugio de tanta ignorancia lo tomamos como objeto de nuestro tratamiento y nuestros remedios” (id., 137-138). Foucault interpreta a Willis en el sentido de que el concepto de histeria es un cajón de sastre no para los delirios del paciente sino para los del médico ignorante, que presume saber por qué esta persona está enferma. Sobre la visión médica de la mujer histérica, que ilustra esa crítica, véase Foucault, id., 139-152. Sobre el concepto del útero en la medicina medieval y el destino resultante de las mujeres, véase Ron Barkai, “Tefisot ginekologiyot bi-yemei ha-beinayyim u-ve-reishit ha-et ha-hadashah” (Conceptos ginecológicos medievales y modernos tempranos). en *Mada, magiyah, u-mitologiyah bi-yemei ha-beinayyim* (Ciencia, Magia y Mitología en la Edad Media). Jerusalén: Instituto Van Leer, 1987, 37–56. La indagación de Barkai sobre los conceptos ginecológicos y las enfermedades de la mujer proporciona notables ilustraciones de las ideas de Foucault. Vinculan el discurso teórico sobre la locura y la actitud social hacia los dementes de ambos sexos a un amplio complejo de normas culturales, relaciones de poder, marcos institucionales y formas de discusión. La tradición médica judía del siglo XVI y posterior consideraba la histeria, el dybbuk, la locura y la enfermedad mental bajo un mismo título. En su libro *Ozar ha-hayyim* (Venecia, 1583), que considera las aflicciones del cuerpo y la mente, el médico judío Jacob Zahalon examina la “locura del útero”, la histeria. El médico Tobias ben Moses Cohen, en la sección de su *Ma'aseh Tuviyah* (Venecia, 1708) dedicada a las enfermedades de la mujer (*Gan na'ul*), describe el vínculo entre el útero y el dybbuk, denominado “estrangulación del útero”. “La estrangulación del útero puede ocurrirle a las mujeres, con varios efectos terribles y espantosos. Sus signos son el cese de la respiración, epilepsia, temblores en las extremidades, desmayos, frialdad en las extremidades, crujidos y malestar estomacal por parte de los espíritus que están confinados dentro y circulan por las diversas partes del cuerpo. A veces, los vapores

venenosos suben a la cabeza y parecen como si estuvieran muertos”. Los remedios sugeridos incluyen: “Primero, corrija toda acidificación dentro de ella. Segundo, expulsar los espíritus al exterior. Tercero, abre las venas. Cuarto, quitar la herida que se halle” (Capítulo 7, 120). Sobre la caracterización del dybbuk en el contexto de la histeria y su concepción como claro ejemplo de enfermedad que intenta preservar el mito de la pasividad, véase Bilu, “Ha-dibbuk ba-yahadut” (supra, n. 8), 561. –562 y nn. 75 y 167 (incluyendo literatura anterior). Véase también id., “La domesticación de los desviados y más allá: un análisis de la posesión y el exorcismo de Dybbuk en el judaísmo”. En Goldish, *Spirit Possession* (arriba, n. 8), 65–66. Bilu allí considera la histeria a la luz de las observaciones de Krohn sobre el mito de la pasividad por parte de los poseídos por dybbuks. Alan Krohn, *Histeria: La esquiua neurosis*. Nueva York: Prensa de Universidades Internacionales, 1978.

[58] Cfr. las definiciones de rehem y kever en los diccionarios Ben-Yehudah y Even-Shoshan. En su Comentario sobre la Mishná, ad loc., Maimónides escribe que “‘el kever se abre’ es un término para la apertura del útero, usado de esa manera en todo el Talmud”. La actitud de la literatura médica hacia las mujeres descansa no pocas veces en las explicaciones de Aristóteles, y sus generalizaciones estereotipadas sobre el cuerpo y la mente de las mujeres fueron ampliamente aceptadas hasta los tiempos modernos: “La mujer es más compasiva que el hombre, se conmueve más fácilmente y, al mismo tiempo, es más celoso, más quejumbroso y más propenso a regañar y golpear. Ella es, además, más propensa al desánimo y menos esperanzada que el hombre, más desprovista de vergüenza, más falsa de habla, más engañosa y de memoria más retentiva. Ella también está más despierta, más encogida, más difícil de despertar a la acción y requiere una menor cantidad de nutrientes.... El macho es más valiente que la hembra, y más comprensivo en la forma de ayudar”. (Aristóteles, *Historia de los animales*, en *Complete Works of Aristotle – The Revised Oxford Translation*, ed. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton Univ. Press, 1984, vol. 1, 949.) Véase Barkai, “Masorot refu'iyot yevaniyot” (supra, n. 21), 124. Barkai cita generalizaciones adicionales de este tipo, basadas en verdades religiosas en el mundo musulmán, sosteniendo que “Gehinnom está poblada principalmente por mujeres” y “Las mejores mujeres son licenciosas, las degeneradas entre ellas son simplemente ramera... se quejan de ser oprimidas cuando, en realidad, son ellas las opresoras” (id., 122).

[59] Véase Grossman, “Prostitution and Concubinage”, en *Pious and Rebellious* (arriba, n. 6), 133–147. Para un examen de varios aspectos de las relaciones prohibidas y bajo coerción, véase Elimelekh Horowitz, “Bein adonim le-mesharetim ba-hevrah ha-yehudit be-eropah bein yemei ha-beinayim le-reishit ha-et ha-hadashah” (Between Masters and sirvientas) en la sociedad judía europea medieval y moderna). En *Eros, Eirusin ve-issurim* (arriba, n. 5), editado por Bartal y Gafni, 193–211.

[60] Bilu, Ha-dibbuk ba-yahadut (arriba, n. 8), 537, 542, 538.

[61] Freud, "La etiología de la histeria", en The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, trad. bajo la dirección de James Strachey. Londres: The Hogarth Press y el Instituto de Psicoanálisis, 1962, vol. 3, 203. Las perspicaces observaciones de Freud sobre sus sufrientes pacientes femeninas como "víctimas de cruel explotación sexual en su infancia o juventud" fueron completamente rechazadas por los pacíficos residentes de Viena que se negaron a creer que existe alguna conexión entre la coerción sexual masculina y la mentalidad femenina. enfermedad. Freud reformuló su observación original bajo presión pública y las reintrodujo en la teoría freudiana posterior, como se cita arriba.

[62] Ver Nigal, Sippurei dibbuk be-sifrut yisra'el (arriba, n. 11), 35, y cf. Chajes, Entre Mundos (arriba, n. 8). Nigal también señala que "de las mujeres, un número significativo eran mujeres jóvenes después de sus matrimonios" y que "la abundancia de mujeres jóvenes posmatrimoniales entre los afligidos es un hallazgo que se repite en varias culturas" (id.). Ver también Bilu, Ha-dibbuk ba-yahadut (arriba, n. 8), 541 y n. 55. Bilu señala que los estudios transculturales han demostrado que las mujeres están más inclinadas que los hombres a "entrar" en un "trance de posesión", un estado de conciencia alterada en el que se dice que alguna entidad alienígena se ha infiltrado en el cuerpo de una persona. Ese hallazgo es tan consistente que puede decirse que es una característica universal del fenómeno (id., 533-534 y literatura allí citada). Al analizar el desglose por género de los relatos dybbuk, queda claro que el caso más común es el de un espíritu masculino que ingresa a una víctima femenina (id., 539). Bilu también señala que "la mayoría de las explicaciones del gran número de mujeres poseídas por dybbuks se basan en la suposición de puerto seguro según la cual las mujeres, debido a su estado depresivo en las sociedades tradicionales, encuentran que el Trance de posesión es una manera fácil de expresar su frustraciones y huir de las dificultades del día a día.... El énfasis está en que las mujeres en muchos lugares son una categoría social sujeta a la depresión y que sufren intensas presiones relacionadas con su rol" (id., 533-534).

La tesis doctoral de Bilu, "Psikhiatriyah mesoratit be-yisra'el, peniyot shel benei moshavim yoze'ei maroko im be'ayot psikhiatriyot u-keshyei hayyim le-rabbanim va-hakhamim (Psiquiatría judía tradicional en Israel: inmigrantes marroquíes con problemas

psiquiátricos que recurren a rabinos y sabios), Jerusalén: 1978, se basó en estudios de campo en asentamientos judíos tradicionales en Israel durante la década de 1970. Bilu señala allí que “en nuestra muestra, por cada hombre que busca ayuda, hay dos mujeres... estamos tratando aquí con un área de mujeres.... Las mujeres también son más vulnerables.... El sesenta y dos por ciento aún no han llegado a los treinta cuando buscan ayuda” (45-48).

Para una revisión actualizada de las diversas posiciones de los estudios antropológicos e históricos sobre los casos de infiltración espiritual en relación con la discriminación social, educativa y sexual que sufren las mujeres, de la “elección” que implica el síndrome y de la “uso” femenino del síndrome de posesión, ver Hayyot (Chajes), “Mistika'iyot yehudiyot” (arriba, n. 4, 159-161). Véase también Maurice Faierstein, “Maggidim, Spirits and Women in Rabbi Hayyim Vital's Book of Visions”, en Goldish, ed., *Spirit Possession in Judaism* (arriba, n. 8), 186-196; Tamar Alexander, “Amor y muerte en una historia dybbuk contemporánea: narrativa personal y la voz femenina”, en id., 307-345. Ambos artículos están dedicados a las características distintivas de los dybbuks y las mujeres en el pasado y el presente.

[63] Véase Rachel Elijor, “Soul, Nefesh: The Jewish Doctrine of the Soul”. En *Pensamiento religioso judío contemporáneo*, editado por Arthur A. Cohen y Paul Mendes-Flohr, 887-896. Nueva York: Scribner, 1987.

[64] Ver Joseph Hacker, “Ga'on ve-dika'on: ketavim be-havvayatam ha-ruhanit ve-ha-hevratit shel yoze'ei sefarad u-portugal be-imperiyah ha-otmanit” [Orgullo y depresión: polaridades en la existencia espiritual y social de los exiliados españoles y portugueses en el Imperio Otomano], en *Tarbut ve-hevrah be-toledot yisra'el bi-yemei ha-beinayim* [Cultura y sociedad en la judería medieval], editado por Reuben Bonfil, Menahem Ben - Sasson y Joseph Hacker, 541-586. Jerusalén: Merkaz Zalman Shazar, 1989.

[65] Sobre la transmigración, ver Scholem, “The Transmigration of Souls” (arriba, n. 20), 197-250, 300-312; Rachel Elijor, “La doctrina de la transmigración en Galya Raza”, en *Essential Papers on Kabbalah*, editado por Lawrence Fine, 243-269. Nueva York: Universidad de Nueva York. Prensa, 1995; id., *Galya raza: hoza'ah bikortit al pi kitvei yad* (Galya raza: una edición crítica basada en los manuscritos). Jerusalén: Universidad Hebrea,

1981; Moshe Hallamish, *Introducción a la Cábala*, trad. del hebreo por Ruth Bar-Ilan y Ora Wiskind-Elper. Albany: Universidad Estatal. de New York Press, 1999, 75–86. Para obtener una lista de estudios y fuentes sobre la transmigración, consulte la entrada "Gilgul" en el Catálogo de la Biblioteca Gershom Scholem de misticismo judío, 901–902 (nota 8 arriba).

[66] El artículo de Tzfatman, "Gerush ruhot ra'ot bi-perag" (arriba, n. 12), brinda un ejemplo de tal diálogo de ajuste de cuentas entre el exorcista y el espíritu; en él se identifica el espíritu que provocó el encarcelamiento del rabino Loewe (Maharal) de Praga. Un ejemplo de declaraciones del espíritu relacionadas con la recompensa y el castigo se puede encontrar en Kehal hasidim: "Nadie vio al difunto excepto el litigante y el rabino, pero todo el pueblo escuchó su voz. Después, el difunto lloró y gritó: '¡Ay de aquel que imagina que todo le irá bien cuando yace en su tumba y no examina sus acciones en este mundo, porque su final será amargo!' Véase Kehal hasidim (Lemberg, 1860), 109. Según Tzfatman-Bieler, "Por lo tanto, puede ser justo suponer que la transformación de una persona en espíritu era una forma especial de castigo, en la que la comunidad castigaba a un individuo que tenía transgredido contra él y, por diversas razones, no había sido debidamente castigado, al menos en su opinión. En este entendimiento, el significado de la aparición del espíritu debe ser examinado como un problema que surge de las relaciones entre la comunidad y el individuo transgresor que se ha convertido en un espíritu, y no necesariamente como un problema psicológico interno de la persona enferma... Puede ser que la persona enferma infiltrada por el espíritu no deba, en esencia, ser considerada como un factor central o independiente, sino solo como un medio, a través del cual la comunidad impone una especie de sanción a sus miembros".

[67] Ver Elijor, "Nokhehot nifkadot" (arriba, n. 7), 224–230. Para expresiones históricas de estos sentimientos, véase Azmon, ed., *Eshnav le-hayyeihen shel nashim* (arriba, n. 21). Sobre el significado legal, véase Frances Raday, Carmel Shalev y Michal Liban-Koby, eds., "Ma'amad ha-ishah ba-hevrah u-va-mishpat (La condición de la mujer en la ley y la sociedad israelíes). Jerusalén y Tel-Aviv: Schocken, 1995; R. Elijor (ed.) *Hombres y Mujeres: Sobre el Judaísmo de Género y la Democracia*. Jerusalén: Instituto Van Leer y Publicaciones Urim, 2004.

[68] Para representaciones detalladas, véanse los relatos de exorcismo recopilados en Nigal, *Sippurei dibbuk* (arriba, n. 11). Cf. Chajes, *Entre Mundos* (arriba, n. 8); Raphael Patai, "Exorcismo y xenofobia entre los cabalistas de Safed", *Journal of American Folklore* 91 (1978), 823–835.

[69] Heinrich Kramer y James Sprenger, *The Malleus Maleficarum*, trad. del latín de Montague Summers. Nueva York: Oxford University Press, 1971. Entre 1487 y 1520, tras la publicación inicial de la obra en 1486, la obra pasó por quince ediciones más; se imprimieron dieciséis ediciones adicionales entre 1574 y 1679. Un manual de conformidad con la ley de la iglesia para identificar brujas y personas poseídas por Satanás, el libro fue escrito por el inquisidor Heinrich Kramer, un dominicano activo en Alsacia y Bohemia, y Jakob Sprenger, un dominicano. inquisidor y teólogo activo en Alemania. Millones de personas enfermas, en su mayoría mujeres, fueron examinadas de acuerdo con el manual, llevadas ante sacerdotes y jueces, y sentenciadas a tortura y muerte en la hoguera. La justificación fue que sólo así sus almas podrían ser salvadas en el Día del Juicio. Los teólogos cristianos argumentaron que el alma, al participar de la esencia divina, no podía enfermarse; en consecuencia, su desviación atestiguaba la entrada en la víctima de un espíritu maligno que debía ser expulsado. La enfermedad mental se identificó con la herejía y la brujería, y los síndromes psicológicos se interpretaron de acuerdo con las doctrinas demonológicas.

[70] *El Malleus Maleficarum*, 110.

[71] Id., 41–47, 66, 82–84, 124–134. Véase también el instructivo análisis del historiador británico Hugh R. Trevor-Roper, *The European Witch Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Nueva York: Harper & Row, 1967. Cf. el relato en profundidad de Lyndal Roper, *Edipo y el diablo: brujería, sexualidad y religión en la Europa moderna temprana*, Londres y Nueva York: Routledge, 1994; Stuart Clark, *Pensando con demonios: la idea de la brujería en la Europa moderna temprana*. Oxford: Clarendon Press, 1997; Robin Briggs, *Witches and Neighbors: The Social and Cultural Context of European Witchcraft*. Nueva York: Harper Collins, 1996.

[72] Sobre la posesión demoníaca en el mundo cristiano, ver Walker, *Unclean Spirits* (arriba, n. 13) y Chajes, “Judgment Sweetened” (arriba, n. 13). Véase también Shulamit Shahar, *The Fourth Estate: A History of Women in the Middle Ages*, trad. del hebreo de Chaya Galai (Londres; Nueva York: Methuen, 1983), índice, sv “brujería”, “posesión”; Mary Douglas, ed., *Brujería: Confesiones y Acusaciones*. Londres: Tavistock, 1970; Vincent Crapanzano y Vivien Garrison, eds., *Case Studies in Spirit Possession*. Nueva York: John Wiley & Sons, 1977. La acusación más común de daño a las personas formulada contra las

brujas en Polonia en ese momento era que lanzaban hechizos de posesión. El término técnico polaco para el fenómeno es “entrada de un demonio” (zadajac diabla). El último juicio por brujería en Polonia se celebró en 1775, mientras que el último juicio por brujería en Suiza tuvo lugar en 1782. La acusada, Anna Goldi, de cuarenta y ocho años, fue ejecutada por haber firmado un pacto con el diablo. El ochenta por ciento de las cien mil personas que fueron ejecutadas por brujería entre finales del siglo XV y finales del siglo XVIII eran mujeres.

[73] Sefer hasidim, ed. Jehuda Wistinetzki y Jakob Freimann (Frankfurt: 1923), index sv kishuf and mekhashefot [=brujería y brujas]. Cf. Joshua Trachtenberg, *Magia judía y superstición: un estudio sobre la religión popular*. Nueva York: Behrman, Casa del Libro Judío, 1939.

[74] Sobre los tormentos del espíritu, véase Bilu, “Ha-dibbuk ba-yahadut” (arriba, n. 8), 55–56; Yassif, *The Hebrew Folktale* (arriba, n. 17), 358–361, 363–370.

[75] Chajes, *Entre mundos* (n. 8 supra), 148.

[76] Yassif, “Between Worlds” (reseña del libro) (arriba, n. 8), 182.

[77] Para docenas de ejemplos, ver Nigal, *Sippurei dibbuk* (arriba, n. 11), índice, sv hamarat dat, 294, y la discusión en la introducción, 31; Bilu, “Ha-dibbuk ba-yahadut” (arriba, n. 8), 548–549. Sobre el alcance de la conversión entre los judíos en Alemania y Europa del Este, véase Azriel Shohat, *Im hilufei tekufot: reshit ha-haskalah be-yahadut germaniyah* (Comienzos de la Haskalah entre los judíos alemanes). Jerusalén: Mossad Bialik, 1961, cap. 9, “Hamarat ha-dat” (Conversión), 174–197 y nn. 315–323; Benjamin Ze'ev Kedar, “Hemshekhuyut ve-hiddush ba-hamarah ha-yehudit be-germaniyah shel ha-me'ah ha-18” (Continuidad e innovación en la conversión del judaísmo en la Alemania del siglo XVIII), en Immanuel Etkes y Joseph Salmon, eds., *Perakim be-toledot ha-hevrah ha-yehudit bi-yemei ha-beinayim ve-ha-et ha-hadashah mukdashim le-professor ya'akov kaz bi-mel'oat lo shiv'im ve-hamesh shanah al yedei talmidav va-haverav* (Capítulos de la historia de la

sociedad judía medieval y moderna presentados por sus estudiantes y colegas al profesor Jacob Katz en su setenta y cinco cumpleaños). Jerusalén: Magnes Press, 1980, 154–170; Jacob Goldberg, *Ha-mumarim be-mamleket polin lita* (Judíos convertidos en la Commonwealth polaca), traducción al hebreo del polaco por Tsofiyah Lasman. Jerusalén: Merkaz Zalman Shazar, 1986; Rachel Elior, ed., *Ha-halom ve-shivro: ha-tenu'ah ha-shabbeta'it ve-sheluhotehah – shabbeta'ut, meshihiyut, frankizm* (El movimiento sabateano y sus secuelas: mesianismo, sabatismo y frankismo), 2 Estudios de Jerusalén sobre el pensamiento judío, 17. Jerusalén: Universidad Hebrea, 2001, índice, sv hamarat dat (<http://jewish.huji.ac.il/publications/thought.htm>). Para un estudio completo sobre la apostasía en la comunidad judía, véase Todd M. Endelman (ed.), *Jewish Apostasy in the Modern World*. Nueva York y Londres: 1987. Sobre la apostasía en el siglo XVIII, véase Michael Stanislavski, “Jewish Apostasy in Russia: A Tentative Typology” en *ibíd.*, 189–205. Sobre la apostasía en la comunidad jasídica en los siglos XVIII y XIX, véase David Assaf, “Mumar o kadosh: masa be-ikvot Rabbi Moshe, beno shel Rabbi Shneur Zalman mi-Liady” (Apóstata o santo: un viaje por el camino de R. Moisés, el hijo de R. Shneur Zalman de Liady). *Sión* 65 (2000): 453–515. Una elaboración de este artículo se reproduce en David Assaf, *Ne'ehaz ba-sevach: pirkei mashber u-mevocha be-toldot ha-hasidut* (Atrapado en la espesura: capítulos de crisis y descontento en la historia del jasidismo). Jerusalén: El Centro Zalman Shazar, 2006), 1–136. Ver índice, 374: hamarat dat (conversión). Las palabras hebreas despectivas meshumadim, kofrim, mumarim, epikorsim, mitnazrim y mitpakrim describen a los conversos y reflejan el dolor que aquellos que abandonaron la comunidad judía causaron a sus familiares y conocidos. La conversión a menudo se usaba como una amenaza contra la comunidad en tiempos de disputa y la comunidad la explicaba como una enfermedad mental y posesión. Véase Assaf, *Ne'ehaz ba-sevach*, índice, 375 mahalot nefesh (enfermedad mental).

[78] Hayyim Vital, *Sha'ar ruah ha-kodesh* (Jerusalén, 1912) 36a–b. Véase también Ada Rapoport-Albert, *Al ma'amad ha-nashim ba-shabbeta'ut* (Sobre la posición de la mujer en el sabateanismo). En Elior, *Ha-halom ve-shivro* (arriba, n. 42), *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 16: 147–148, 187–190 (<http://jewish.huji.ac.il/publications/thought.htm>).

[79] Los estudiosos de la historia moderna temprana han defendido una conexión entre el fenómeno dybbuk y la demonización del mundo durante el siglo XVI que se produjo como reacción a la crítica racional de las creencias religiosas y como parte de las luchas religiosas de la Reforma luterana. El exorcismo de demonios y dybbuks, así como la caza de brujas, quedaron atrapados en las polémicas religiosas católicas contra los protestantes. Pero Chajes señala en su doctorado (arriba, n. 13) que de los ocho incidentes dybbuk atestiguados durante el siglo XVI, siete provienen de un medio musulmán.

[80] Elior, "The Doctrine of Transmigration in Galya Raza" (arriba, n. 30), 227–239.

[81] Sobre Molho y Karo ver Werblowsky, Joseph Karo (arriba, n. 4), 206–233 (Capítulo 10); Aaron Zeev Aescoly, *Ha-tenu`ot ha-meshichiot be-yisrael* (Movimientos mesiánicos judíos) (Jerusalén: Mossad Bialik: 1987), 270–439; Rachel Elior, "Rabbi Yosef Karo ve-Rabbi Yisra'el Besht: metamorfozah mistit, hashra'ah kabbalit, ve-hafnamah ruhanit" (R. Joseph Karo y R. Israel Ba'al Shem Tov: metamorfosis mística, inspiración cabalística, espiritual internalización). *Tarbiz* 65 (1996): 671–709 (traducción al inglés en *Studies in Spirituality* 17, 2007).

[82] Sobre la vinculación (devekut) con la "Shekhinah, el mundo del habla", véase Gershom Scholem, "Devekut or Communion with God" en id. *La Idea Mesiánica en el Judaísmo*, (Nueva York: Schocken 1971), 228–250; Werblowsky, Joseph Karo (arriba, n. 4), 206–233 (Capítulo 10); Rachel Elior, "Rabbi Yosef Karo" (arriba, n. 46); Rivka Schatz-Uffenheimer, *Hasidism as Mysticism: Quietistic Elements in Eighteenth Century Hasidic Thought*, trad. del hebreo de Jonathan Chipman (Princeton, NJ: Princeton Univ. Press; Jerusalem: Magnes Press, 1993, 204–214; Laurence Fine, "Benevolent Spirit Possession in Sixteenth-Century Safed", en Goldish, ed., *Spirit Possession* (supra, n. 8), 101 a 123. Sobre la relación entre dybbuk y devekut, véase Zvi Mark, *Mistikah ve-shiga'on bi-yezirat Rabbi Nahman mi-Braslov* (Mysticism and Madness in the Work of R. Nahman of Bratslav Jerusalem y Tel Aviv: Instituto Shalom Hartman y Am Oved, 2003; Bilu, "Dybbuk and Maggid" (arriba, n. 8).

[83] Sobre el significado de este mundo conceptual, ver Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi* (arriba, n. 3), 1–81. Werblowsky, Joseph Karo (arriba, n. 3), "Intellectual Life in Safed", 50–89; Sobre los grupos cabalísticos y la internalización y vitalización del mito cabalístico ver Rachel Elior, *The Mystical Origins of Hasidism*, trad. del hebreo por Shalom Carmy y Connie Webber (Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2006), 27–40.

[84] Moisés Cordovero, *Or yakar*, vol. 21 (Jerusalén, 1991), 79.

[85] Hayyim Vital, *Sha`ar ha-gilgulim* (Jerusalén 1912) 1a; cf. id., *Sha`ar ruah ha-kodesh* (Jerusalén 1863) 34a. El exorcismo dybbuk documentado más antiguo fue realizado por R. Joseph Karo en 1545 en Galilea; el relato perteneciente a un joven epiléptico infiltrado por un espíritu, aparece en el libro de R. Judah Halivah en un ms. de Zofnat paneah. Karo amenaza al espíritu con la excomunión y el castigo para hacerlo hablar y revelar su identidad. El procedimiento curativo incluía amenazas, diálogo, encantamientos y oraciones. Véase Moshe Idel, “Iyyunim be-shitat ba`al sefer ha-meshiv” [Indagaciones sobre el método del autor de *Sefer ha-meshiv*], *Sefunot* 2 (NS) (17) (1983), 2. 224. Cf. Werblowsky, Joseph Karo, (n. 3 supra), 236f.

[86] Ver Gershom Scholem, “Le-toledot ha-mekubbal Rabbi ya`aqov Zemah u-fe'ulato ha-sifrutit” [Sobre la vida y actividades literarias del cabalista R. Jacob Zemah], *Kiryat Sefer* 15 (1950) : 185–194; Benayahu, *Sefer toledot ha-ari* (arriba, n. 4), 290–306.

[87] *Kav ha-yashar*. Vilna: 1927, capítulo 5, 16–1.

[88] Sobre el lenguaje mágico de las fórmulas de unificación y los Nombres sagrados, véase Rachel Elior, *Jewish Mysticism: The Infinite Expression of Freedom*, trad. del hebreo por Yudith Nave y Arthur B. Millman. Oxford: Biblioteca Littman de la Civilización Judía, 2007, 90–98; id., “Mysticism, Magic and Angelology: The Perception of Angels in Hekhalot Literature”, *Jewish Studies Quarterly* (Tübingen) 1, 1 (1993–1994): 5–53; Rebecca M. Lesses, *Práctica ritual para ganar poder: ángeles, encantamientos y revelación en el misticismo judío primitivo*. Harrisburg, Pensilvania: Trinity Press, 63–101.

[89] Sobre las ceremonias de exorcismo dybbuk, véase Nigal, *Sippurei dibbuk* (arriba, n. 11), 77–85, 96–105, 132–134, 154–172, y el índice sv megareshim, 295. nombre de la letra, véase Ephraim E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, trad. del hebreo de Israel Abrahams (Jerusalén: Magnes Press, 1987), cap. VII (“El poder del nombre divino”), 130–131. Cf. el relato del exorcismo en la obra de S. An-sky *Entre dos mundos (The Dybbuk)*, trad. Joachim Neugroschel, en *The Dybbuk and the Yiddish Imagination: A Haunted Reader*, ed. y trans. del yiddish de Joachim Neugroschel. Syracuse, Nueva York: Syracuse University

Press, 2000, 3–52.) Cfr. S. An-sky, *The Dybbuk and Other Writings*, editado por David G. Roskies, trad. Golda Werman. New Haven: Prensa de la Universidad de Yale, 2002.

Como parte de la ceremonia de exorcismo, se hacen sonar siete cuernos de carnero, se encienden siete velas negras y se cubre el arca con una cortina negra (id., 47-48). Sobre el papel del exorcismo en el fortalecimiento de los valores culturales de la comunidad, ver Bilu, “Ha-dibbuk ba-yahadut” (arriba, n. 8).

[90] Para ejemplos en los que el espíritu se ve obligado a jurar e incluso a firmar una garantía de que partirá, véase Nigal, *Sippurei dibbuk* (arriba, n. 11), 181.

[91] Íd., 54, 206, 231.

[92] Sobre las “condiciones” impuestas por el espíritu –incluyendo la recitación de Kaddish en su nombre, encender velas en su memoria, ofrecer una cena para eruditos empobrecidos, anular excomuniones y estudiar mishnayot en beneficio de su alma– ver Nigal , id., 143–144, 179, 181, 189, 210–221; Bilu, “Ha-dibbuk ba-yahadut” (arriba, n. 8), 551.

[93] Sobre las prácticas de purificación y abstinencia realizadas antes de la ceremonia de exorcismo, véase Nigal, id., 43.

[94] Sobre la preparación de los sudarios funerarios para la novia, véase Kehal hasidim (arriba, n. 31), 108. Sobre los sudarios en las nupcias, véase Corinne Ze'evi-Weill, *Ma`arekhet takhrihim mei-alzas* [Un conjunto de sudarios de Alsacia], en *Yahadut alzas: kehillah kafrit bein masoret le-emanzipaziyah* [Los judíos de Alsacia: una comunidad rural entre la tradición y la emancipación], catálogo de la exposición ed. por Ester Muchawsky-Schnapper, (Museo de Israel, 1991), 34–54 (también en francés como *Les Juifs d'Alsace: pueblo, tradición, emancipación*). Ze'evi-Weill escribe: "Era una práctica usar componentes

específicos del conjunto de sudarios en varios eventos del ciclo de vida... las partes decoradas se usaron en eventos festivos, primero entre ellos el día de la boda, cuando se usaron bajo el festivo vestidos.... En los círculos religiosos de origen de Europa del Este, todavía es práctica vestir al novio, mientras es conducido al dosel nupcial, con un kittel (túnica blanca, también un sudario), colocándolo sobre su camisa o debajo de su abrigo. Otras comunidades también tienen la costumbre de unir de alguna manera los sudarios y los vestidos de boda” (44). Sobre la costumbre asquenazí que vincula las bodas y el duelo, véase Samuel Glick, *Or nagh aleihem: ha-zikah she-bein minhegei nisu'in le-minhegei avelut be-masoret yisra'el* [La luz ha amanecido: la conexión entre las costumbres de la boda y las costumbres del duelo en tradición judía] (Efrat: Keren Ori, 1997); sobre la conexión específica entre sudarios y bodas, ver *id.*, 127-143.

[95] Sobre la danza de la muerte en una boda, véase *The Memoirs of Glückel of Hameln*, trad. del yiddish con notas de Marvin Lowenthal; nueva introducción. por Robert S. Rosen. Nueva York: Schocken Books, 1977 (originalmente publicado en Nueva York y Londres: Harper & Bros. 1932), 99. Un traductor hebreo de las memorias comenta que “la danza de la muerte fue practicada por los cristianos en sus iglesias desde el siglo XIV y en; tenía un aspecto alegórico que demostraba el poder de la muerte sobre la vida. Especialmente popular fue la pintura de la danza de la muerte en la Marienkirche de Lübeck, y los judíos, atraídos por las costumbres de sus vecinos, también adoptaron esta costumbre” (*Zikhronot glikel* [Memorias de Glückel], traducción hebrea de Alexander Ziskind Rabinowitz. Tel. Aviv: Dvir, 1929, 63). Sobre la danza de la muerte en la cultura europea medieval, véase James M. Clark, *Dance of Death* de Hans Holbein. Londres: Phaidon Press, 1947. Sobre el baile de los mendigos en relación con las bodas, véase Avidav Lipsker, “Ha-kallah ve-shive`at ha-kabzanim – li-she'elat mekorotav shel sippur ha-misgeret shel ma`aseh me -ha-7 betlers” [La novia y los siete mendigos – sobre las fuentes de la historia marco de los siete mendigos], *Jerusalem Studies in Jewish Folklore*, 13–14 (1992): 229–248; Glick, *Or nagh aleihem* (arriba, n. 59), 184–185. Cf. a lo largo de la obra de An-sky, considerada a continuación. La danza de la muerte se montó en la producción de Varsovia de *The Dybbuk* como una interpretación dramática no incluida en el texto de la obra; Para ver una película de la producción, consulte el Archivo de Cine Spielberg de la Universidad Hebrea. Sobre el vínculo en los cuentos populares entre las bodas y la muerte, véase también Galit Hazzan-Rokem, “Ha-nahash be-leil ha-kelulot: he'arah semiyotit la-shitah ha-mashvah be-heker ha-sippur ha-amami” (The serpiente en la noche de bodas: una nota semiótica sobre el método comparativo en el estudio de los cuentos populares). *Bikkoret u-parshanut* 30 (Elul 5754 [1994]): 25–40. Sobre la historia de la novia de R. Reuben y el ángel de la muerte, véase la entrada del índice en Yassif, *The Hebrew Folktale* (arriba, n. 17).

[96] Ver Nigal, Sippurei Dibbuk (arriba, n. 11), 116–124. Cf. Bilu, Ha-dibbuk ba-yahadut (arriba, n. 8), n. 27

[97] Nigal, id., 146–162.

[98] Sobre la historia de la mujer, dotada de extraordinarias cualidades espirituales y que elige una vida de aislamiento y ascetismo, que sin embargo es casada en contra de su voluntad para que vuelva al orden aceptado, véase Mordecai Bieber, “Ha-almah mi-ludomir” [La doncella de Ludomir], Reshumot (NS) 2 (1946): 69–76. Bieber se refiere allí a una nota de “SAG” (Sh.A. Horodecky) sobre la Doncella de Ludomir, publicada en ruso en 1910 en Yevreskaya Starina. Esta parece ser la documentación escrita más antigua del episodio, y el momento de su publicación permite la posibilidad de que An-sky haya sido influenciado por esta tradición, entre otras, ya que escribió The Dybbuk. En Jochanan Twersky, Ha-betulah mi-ludomir (La doncella de Ludomir), Tel Aviv, 1949, el médico concluye diciendo: “Sabes, a pesar de todas las desgracias en su vida y las luchas que encontró en el camino, parece que me dijo que su vida no era simplemente una colección de eventos aleatorios. Durante muchas generaciones, la mujer judía carecía de voz. Ella buscó darle esa voz”. Ver también Rapoport-Albert, “On Women in Hasidism, SA Horodecky and the Maid of Ludmir Tradition” (arriba, n. 5). Una historia similar relacionada con la subyugación de mujeres excepcionales que se rebelaron contra las normas de la sociedad patriarcal cuando querían integrarse en los círculos académicos y espirituales se cuenta sobre Aidel Rokeach, la amada hija del rabino Shalom de Belz (1783-1855). Una mujer talentosa, aspiraba a oficiar como Zaddik en la primera mitad del siglo XIX en Brody mientras desafiaba el liderazgo espiritual de su hermano Joshua. Su criticado hermano la etiquetó como enferma mental y como poseída por un dybbuk, y él fue quien realizó el ritual del exorcismo. Ver: Dov Sadan, Me-mehoz ha-yaldut (Del distrito de mi infancia). Tel Aviv: 1981, 256–264; Yoram Bilu, “Posesión de Dybbuk y mecanismo de internalización y externalización: un estudio de caso”. En Projection, Identification, Projective Identification, editado por Joseph Sandler, 163–178. Madison, Connecticut: 1987.

[99] Ver Samuel Werses, “‘Bein shenei olamot (ha-dibbuk)’ le-S. An-sky be-gilgulav ha-tekstualiyim” (An-sky's Between Two Worlds [The Dybbuk] en sus encarnaciones textuales). Ha-sifrut 3–4 (35–36) (1986): 154–194; Back to the Shtetl: An-sky and the Jewish Ethnographic Expedition, 1912–1914, de las colecciones del Museo Etnográfico Estatal (San Petersburgo), catálogo de la exposición, ed. Rivka Gonen, Museo de Israel: 1994. El erudito en folclore Eli Yassif señaló que “la obra entre dos mundos” se publicó en 1917. Se convirtió en la obra judía más exitosa de todos los tiempos, conocida por un título

diferente, "The Dybbuk". La obra se basó en los materiales que recopiló entre 1911 y 1914 en la expedición etnográfica en Pale of Settlement, el principal asentamiento judío en la Rusia-Polonia del siglo XIX. Junto con muchos contemporáneos, An-sky vio en "The Dybbuk" "una auténtica expresión del espíritu popular judío" (Yassif, 2006, n. 8 supra, 179). Zalman Shazar, quien se crió en una familia jasídica de Europa del Este y estudió la historia de los cabalistas de Safed del siglo XVI y sus sucesores jasídicos en Europa, escribió sobre la obra hace ochenta años: "Este material folclórico no fue inventado ni inventado; se vivió durante cientos de años en Polonia y otros lugares donde prevalecía el jasidismo. Es como si todos ellos se reunieran como un cuerpo vivo que aún no ha sido tocado por la mano del arte". "Mishpat 'ha-dibbuk" (El juicio dybbuk), Tel Aviv, 1926, pág. 37; citado en Werses, id., 157.

[100] Carta de An-sky a Hayyim Zhitlovsky, escrita en 1920 y publicada en Literarische Bletter 11 (julio de 1924): 2. Traducción al inglés de Joachim Neugroschel, en id., *The Dybbuk and the Yiddish Imagination* (arriba, n. 54), 1.

[101] Véase G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Nueva York: Schocken 1941, 52-53; ídem., *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York: The Jewish Theological Seminary, 1960, 14-19; Rachel Elior, *Los tres templos: sobre el surgimiento del misticismo judío*, trad. del hebreo por David Louvish. Oxford; Portland, OR: Biblioteca Littman de Civilización Judía, 2004, 232-265.

[102] La conocida historia de SY Agnon "Sippur pashut" (Una historia simple) describe el desarrollo de este tipo de locura en Hershel, quien es sometido a una unión no deseada y se le prohíbe casarse con su amada. La famosa historia de Agnon, "Tehillah", habla de una novia, la hija de Tehillah, que huye a un convento en la víspera de su boda: "¿Y cuándo huyó [y entró en el convento y se convirtió]? En el momento en que iba a ser conducida al dosel de la boda". SY Agnon, *Ad henah* (arriba, n. 4), 189. Sobre el gran número de jóvenes judías que se convirtieron en apóstatas en los siglos XVIII y XIX, véase Me'ir Balaban, *Le-toledot ha-tenu'ah ha-frankit* [Sobre la historia del movimiento frankista], vol. 1. Tel Aviv: Devir, 1934, 92. Balaban señaló que entre los años 1737 y 1820 más de dos mil mujeres judías se convirtieron al cristianismo en Lituania como respuesta a una iniciativa cristiana en Vilna conocida como la Unión de María. De los cuentos populares y las historias de dybbuk sabemos que este fenómeno estaba relacionado, al menos parcialmente, con el hecho de que la apostasía se percibía como un refugio de las relaciones sexuales forzadas y los matrimonios arreglados.

[103] Véase n. 63 arriba.

[104] Sobre el aislamiento ascético por parte de las mujeres en el mundo judío, ver Elijah, *Nokhehot nifkadot* (arriba, n. 7), 227, n. 6; sobre lo mismo en el mundo no judío, ver Daniel Boyarin, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture* (Berkeley: Univ. of California Press, 1993), 66–67. Sobre el aislamiento ascético masculino en la tradición judía, véase id., índice, sv “Judaísmo rabínico, sexualidad ascética”; Steven D. Fraade, “Aspectos ascéticos del judaísmo antiguo”, en Arthur Green, ed., *Espiritualidad judía 1*. Nueva York: Crossroad, 1986, 253–288; David Biale, *Eros y los judíos* (arriba, n. 4), índice, sv “celibato”.

[105] En el libro de visitas de la Biblioteca Strashun en Vilna, An-sky registró el siguiente comentario: “Los pilares centrales de nuestra cultura de cuatro mil años de antigüedad son lo suficientemente fuertes como para resistir los ataques de cualquier inquisición, sea cual sea. tal vez. La llave es el alma de la nación, que es inmortal. Una chispa brillante de esa alma se puede sentir aquí, en el gran tesoro de libros dentro de este edificio”. Véase Ze'evi-Weill, “Ha-hippus ahar ha-temimut ha-avudah” [La búsqueda de la inocencia perdida], en *Back to the Shtetl* (arriba, n. 64), 18. Para un estudio de la variada literatura y tradiciones folclóricas usadas por An-sky, ver Werses, “Bein shenei olamot” (arriba, n. 64).

[106] En la traducción inglesa de S. An-sky, *The Dybbuk and Other Writings*, ed. y con una introducción de David G. Roskies, traducciones de Golda Werman (Nueva York: Schocken Books, 1992), 20, el verso se traduce insensiblemente al contexto místico original como: “Ha sido dañado, sin posibilidad de reparación”. En la traducción de Neugroschel (arriba, n. 51, 21), la línea es “;Ha sido destruido por los demonios!”

[107] Bialik no puso fecha a “Heiziz va-met”; su tiempo puede deducirse de dos poemas fechados publicados con él: “Ehad ehad u-ve-ein ro'eh” (Marheshvan 5676 [finales de 1915]) y “Halefah al panai” (Nisan 5676 [primavera de 1916]). Los tres poemas se publicaron en el volumen 1 de la *Knesset* en 5677 (1916-1917). Véase Hayyim Nahman Bialik, *Shirim 5659–5694* (Poems 1898–1934), edición crítica, ed. por Dan Meron et al. Tel Aviv: Katz Institute for the Study of Hebrew Literature, Tel Aviv University and Dvir, 1990,

352; (The Revealed and the Hidden in Language), escrito en octubre de 1915, y el pasaje talmúdico en BT Hagigah 14b se analiza a continuación. Sobre la versión de "Heziz va-met" que dice "5676" al final, véase "The writings of Hayyim Nahman Bialik, volumen 1, Poems.), Tel Aviv: Dvir, 1935, 184–185. Sobre el poema "Heziz va-met", véase Joseph Dan, "Heziz va-met", en Ha-nokhri ve-ha-mandarin (El extraño y el mandarín) Ramat Gan: Masada, 1975, 160–166; Barukh Kurzweil, "Heziz va-met" le-Bialik ka-hatimah le-shirat ha-yahid" ["Heziz va-met" de Bialik como el final de la poesía individual], en Bialik ve-Tchernihovsky – Mehkarim Be-Shiratam (Bialik y Tchernihovsky - estudios en su poesía). Jerusalén y Tel Aviv: Schocken Books, 1961, 146–169; Hillel Barzel, "Heziz Va-Met': Ha-Mashma'ut Ha-Alumah" ("Heziz Va-Met': El significado oculto), Bikkoret u-Farshanut 22 (1986): 15–36.

[108] Sobre la relación entre la perfección espiritual, ligada al amor a la Torá, y el ascetismo físico –una relación que considera este tipo de devekut en el contexto de la historia de Ben Azzai– véase Fraade, "Ascetical Aspects" (arriba, n. . 69), 34, 36, 47. Boyarin alega que Bialik fue un misógino flagrante (Carnal Israel [arriba, n. 69], 96, n. 29), pero no presenta un caso convincente para esa opinión, que es inconsistente con los relatos de la vida de Bialik. Aún así, la elección de Bialik de Ben-Azzai, el hombre santo célibe arquetípico en la literatura rabínica, cuyo elitismo espiritual y ascetismo físico fueron opuestos por los sabios, como el héroe de "Heziz va-met" da una pausa.

[109] En "la quincuagésima puerta" – el premio buscado por el héroe de "Heziz va-met" a pesar de que le fue negado al mismo Moisés y relacionado en la literatura cabalística con las sefirot de biná (entendimiento) y maljut (soberanía) y a la exaltada Shekhinah – véase Joseph Gikatilla, Gates of Light (Sha'arei orah), trad. con una introducción de Avi Weinstein, con un prólogo de Arthur Hertzberg y una introducción histórica de Moshe Idel. San Francisco: Harper Collins, 1994, 283–285, 287–288, 296–297, 302–303. El término se derivó del comentario rabínico de que "se crearon cincuenta puertas de entendimiento en el mundo" (Bavli Rosh ha-Shanah 21b). En Sha'arei orah, Gikatilla establece las bases eróticas de devekut: "No se preocupen por lo que dijeron los Sabios: '¿Es posible que uno se adhiera a la Shekhinah?'... y esta es la esencia de la división de la décima sefirá a la novena, sin duda. Porque cada vez que alguien causa la unidad del pueblo de Israel con la sefirá de yesod, yesod se une a la Shekhinah, y ella se une a Él y ambos se unen a YHVH" (291–292). "... la sefirá biná, que a veces se llama el Mundo Venidero. Y se llama Yovel, porque de allí se libra uno de la servidumbre a la redención... y de las tinieblas a la gran luz. La esencia de Binah también se llama Yovel, porque en ella todos se vuelven libres.... Los cabalistas también llaman a esta Esfera la Shekinah Ila'ah (la Shekhinah suprema)" (299–303; 308).

[110] Véase Elior, *Los tres templos*, 63–80, 232–265.

[111] *Hekhalot Zutarti* (Los santuarios menores), ed. Rachel Elior. Jerusalem: 1982, 23, 62. Sobre los diversos contextos y versiones de la historia de los cuatro que entraron al Paraíso, ver Judah Liebes, *Het'o shel Elisha: arba'ah she-nikhnesu la-pardes ve-tiv'ah shel ha -mistikah ha-talmudit* (El pecado de Eliseo: cuatro que entraron al paraíso, y la naturaleza del misticismo talmúdico). Jerusalén: Universidad Hebrea, 1986; Rachel Elior, *Los tres templos*, 232–265.

[112] Traducción de Hillel Barzel, en Hillel Barzel y Stephen Katz, "The Concealed Meaning of Hayyim Nahman Bialik's 'He Glimpsed and Died'". *Modern Language Studies* 19/3 (verano de 1989): 26–49, en 26.

[113] Ídem, 27.

[114] Íd.

[115] Neugroschel, *The Dybbuk and the Yiddish Imagination* (arriba, n. 54), 20. Para una actualización académica sobre el trabajo de An-sky, ver: Steven Zipperstein y Gabriella Safran, eds. *Los mundos de Ansky, un intelectual judío ruso en el cambio de siglo*. Stanford: Prensa de la Universidad de Stanford, 2006.

Sobre el Autor

Rachel Elijor es profesora John and Golda Cohen de Filosofía Judía y Pensamiento Místico Judío en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Es presidenta del Departamento de Pensamiento Judío de la Universidad Hebrea y ha sido investigadora y profesora invitada en el University College London, la Universidad de Amsterdam, el Oberlin College, la Universidad de Michigan en Ann Arbor, el Oxford Centre for Hebrew y Estudios Judíos, Universidad Case Western, Universidad Yeshiva, Universidad de Tokio y Universidad de Princeton. Es autora de numerosos trabajos sobre misticismo y hasidismo judíos, incluido *The Paradoxical Ascent to God: The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism* (1992). Tres de sus libros fueron publicados por la Biblioteca Littman: *The Three Temples: On the Emergence of Jewish Mysticism* (2004), *The Mystical Origins of Hasidism* (2006) y *Jewish Mysticism: The Infinite Expression of Freedom* (2007). Recibió muchos honores y recibió el Premio Gershom Scholem 2006 por el estudio de la Cábala y el misticismo judío por parte de la Academia de Ciencias y Humanidades de Israel.

