

El Presente

Estudios sobre la cultura sefardí

La cultura Judeo-Española
del Norte de Marruecos

Editores: *Tamar Alexander • Yaakov Bentolila*

El Presente, vol. 2, diciembre de 2008



Universidad Ben-Gurion del Negev



Sentro Moshe David Gaon
de Kultura Djudeo-Espanyola

Índice

Prólogo	1
<i>Historia:</i>	9
Yom Tov Assis	
The Jews of the Maghreb and Sepharad: A Case Study of Inter-Communal Cultural Relations through the Ages	11
María José Cano, Beatriz Molina y Elena Mironesko	
La visión de la alteridad entre judíos, cristianos y musulmanes en los libros de viajes y las crónicas: El caso de Marruecos según las Crónicas de Expulsión hispano-hebreas	31
Gérard Nahon	
Tetuán, Alcázar y Mequines frente al “Mesías” José ben Sur: la opción entre <i>Turkya</i> y <i>Frankya</i> (1675)	53
Pablo Martín Asuero	
El encuentro de los españoles con los sefardíes de Marruecos a la luz de Pedro de Alarcón	67
Aldina Quintana	
El <i>Mellah</i> de Tetuán (1860) en <i>Aita Tettauen</i> (1905) de Benito Pérez Galdós: Cambios de actitud frente a los estereotipos antisemitas en la España de la Restauración	81
Alisa Meyuhas Ginio	
El encuentro del senador español Dr. Ángel Pulido Fernández con los judíos del Norte de Marruecos	111
Rena Molho	
The Moral Values of the Alliance Israélite Universelle and their Impact on the Jewish School World of Salonika and Morocco	127
Gila Hadar	
Gender Representation on the Dark Side of <i>Qidushin</i> : Between North Morocco and the Balkans (Monastir)	139

<i>Lingüística:</i>	157
Yaakov Bentolila	
La lengua común (coiné) judeo-española entre el Este y el Oeste	159
David Bunis	
The Differential Impact of Arabic on <i>Ḥaketía</i> and Turkish on Judezmo	177
Cyril Aslanov	
La haquetía entre hispanidad y aloglotismo: divergencia y convergencia	209
Ora (Rodrigue) Schwarzwald	
Between East and West: Differences between Ottoman and North African Judeo-Spanish <i>Haggadot</i>	223
Isaac Benabu	
Jewish Languages and Life after Death: Traces of <i>Ḥaketía</i> among the Jews of Gibraltar	243
<i>Literatura, folclore y música:</i>	253
Paloma Díaz-Mas	
Las mujeres sefardíes del Norte de Marruecos en el ocaso de la tradición oral	255
Oro Anahory-Librowicz	
La imagen del musulmán y del cristiano a través de la narrativa popular sefardí de la zona norte de Marruecos	267
Nina Pinto-Abecasis	
El entramado de las relaciones entre las comunidades judías del Marruecos español en el espejo del chiste y el mote	283
Susana Weich-Shahak	
<i>Me vaya kapará</i> – La haketía en el repertorio musical sefardí	291
Lista de colaboradores	301

La imagen del musulmán y del cristiano a través de la narrativa popular sefardí de la zona norte de Marruecos

Oro Anahory-Librowicz
Universidad de Montreal

En 1952 y 1953, Arcadio de Larrea Palacín publica una importante colección titulada *Cuentos populares de los judíos del Norte de Marruecos* que, aunque deja mucho que desear por su descuido editorial, su transcripción deficiente de los textos y su falta de aparato crítico, constituye no obstante el testimonio más rico y copioso de la narrativa popular sefardí de esta zona.¹

Para este estudio se han seleccionado quince cuentos que dan testimonio de la convivencia, ya armoniosa, ya conflictiva entre musulmanes y judíos, por un lado, y cristianos y judíos, por otro lado. A través de estos relatos surge una visión del Otro desde la perspectiva subjetiva del narrador. Se perfila la percepción que tiene el judío del musulmán y del cristiano respectivamente y, al mismo tiempo, la imagen que se hace de sí mismo.

Creemos que las circunstancias históricas que llevaron al asentamiento de los judíos en Tetuán en 1492, así como su historia de cinco siglos en esta ciudad han influido de manera fundamental en la perspectiva que tienen de sus compatriotas musulmanes y cristianos. Nos apoyamos en el concepto de identidad tal como lo define Alex Mucchielli: “Ya se trate de una sociedad, de un grupo o de un individuo, la definición de su identidad se basa siempre en un conjunto de elementos tomados en las categorías que vamos a evocar”.² Cita cuatro categorías: los referentes materiales

- 1 Se debe mencionar otra recolección, mucho menos copiosa, pero transcrita y editada con esmero, la de Juan Martínez Ruiz, “Textos judeo-españoles de Alcazarquivir, 1948-1951”, *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 19 (1963), pp. 78-115.
- 2 *L'identité*, PUF, Coll. «Que sais-je?», París 1986, p. 8. La traducción de la cita es nuestra.

y físicos; históricos, psicoculturales y psicosociales. Añade que, “cuando se trata de definir su propia identidad... o la identidad de otro individuo o grupo, se escogen algunos elementos de definición dentro de este conjunto de categorías” (Mucchielli, p. 9). En nuestro estudio, el referente histórico ocupa una importancia predominante.

Por esta razón, empezaremos por destacar algunos momentos claves de la historia de los judíos tetuaníes que, de algún modo, tendrán un impacto en la representación del Otro. Se debe subrayar que Tetuán se considera aquí como el prototipo de las otras ciudades del norte de Marruecos: Larache, Alcazarquivir, Arcila, Chauen y hasta cierto punto Tánger, aunque ésta constituye un caso aparte en Marruecos por su estatuto de ciudad internacional.³

Se dará la referencia y el título que cada cuento tiene en el catálogo-índice de Reginetta Haboucha, para que el lector pueda consultar otras versiones sefardíes del mismo texto procedentes de la tradición balcánica, así como versiones de otras tradiciones judías y no judías.⁴ Sin embargo, se advierte que este análisis no abarcará un estudio comparativo de la tradición marroquí respecto a otras tradiciones, ya que el espacio no lo permite.

I. Breve panorama histórico (1492-1952)

Los judíos llegan a Tetuán ya a partir de 1489, pero sobre todo con la expulsión de 1492. Esta experiencia traumática ejercerá una influencia doble y paradójica en la relación del sefardí con el cristiano español: atracción y rechazo, afinidad y resentimiento. Por otro lado, este mismo acontecimiento creará un sentimiento de gratitud hacia Marruecos, el país que acogió a buen número de *megorashim*. A partir del estudio de la narrativa oral, ya analizaremos cómo estos sentimientos se transformarán cuatro siglos más tarde.

Durante los siglos XVI y XVII, los judíos de Tetuán vivían en relativa armonía con sus compatriotas musulmanes, aunque su situación dependía en gran medida de la buena o mala disposición del sultán reinante o del gobernador de la ciudad hacia la

3 En 1925, la Société des Nations (SDN), basada en Ginebra (Suiza), confirió a Tánger el estatuto de ciudad internacional y puerto franco, lo cual transformó considerablemente el paisaje cultural y económico-social de la misma. En 1956, con la independencia de Marruecos, Tánger perdió su estatuto especial y conoció una notable decadencia.

4 *Types and Motifs of the Judeo-Spanish Folktales*, Garland, Nueva York-Londres 1992.

comunidad, y en este sentido era relativamente precaria.

Sin embargo, a partir de principios del siglo XVIII, la situación de los judíos de Tetuán se deteriora considerablemente como consecuencia de la inestabilidad económica y política en Marruecos. El aumento constante de los impuestos a los que se ve sometida la comunidad tiene un impacto desastroso en su condición económica y social y se documentan varias ocasiones en que dignatarios y rabinos de Tetuán iban a solicitar ayuda a sus correligionarios de Marruecos (Fez en 1704 y 1749) y del extranjero (Italia en 1738 y 1750).⁵ Asimismo, por esa época se percibe una degradación significativa de las relaciones de los judíos tetuaníes con sus compatriotas musulmanes. Según el testimonio del español Jorge Juan en 1767: “Los judíos se hallan en esta ciudad, como en todo el Imperio, sumamente despreciados, ejercitándose en los oficios más serviles. Todo moro tiene facultad de ajarlos, sin que ninguno ose defenderse ni aun de palabra, y si recurren a un juez salen comúnmente cargados hasta las costas” (Garzón, p. 25).

Esta situación vejatoria culmina en 1790, cuando las tropas cabileñas del sultán Muley Yazid (1790-1792) saquean la judería de Tetuán violando, asesinando y robando a la población en una noche de terror. La judería pasó a ser propiedad de los musulmanes y se edificó allí la mezquita grande, Yemaa el Kbira, en 1807. En ese mismo año se autorizó la construcción de un nuevo *mellah* o judería.

La primera mitad del siglo XIX no trajo mejora para los judíos de Tetuán y buena parte de ellos se trasladaron a Tánger después del saqueo de 1790. Los siglos XVIII y XIX fueron época de emigración de los judíos tetuaníes: ya a partir de 1704, cuando las tropas británicas se apoderaron de Gibraltar, varias familias tetuaníes se asentaron en el Peñón y de allí emigraron a Londres y a las colonias británicas, a Jamaica, entre otras. En 1859, en los meses de tensión anteriores a la entrada de los españoles en Tetuán, hubo un éxodo de tetuaníes hacia Gibraltar, Orán, Lisboa y puertos meridionales de la Península.⁶ Según Manuel Ortega, en la segunda mitad del siglo XIX, pese a las repetidas intervenciones diplomáticas de gobiernos europeos (Inglaterra, Francia, España), del barón de Rothschild y de Sir Moses Montefiore

5 Véase Jacobo Israel Garzón, *Los judíos de Tetuán*, Hebraica Ediciones, Madrid 2005, pp. 22 y 24.

6 Se calcula que unos 4.000 refugiados judíos de Tetuán, Tánger y otros puertos marroquíes salieron del Reino en ese año. Para más detalles sobre la Guerra de África y la historia de Tetuán en la segunda parte del siglo XIX, véase: Sarah Leibovici, *Chronique des Juifs de Tétouan (1860-1896)*, Ed. Maisonneuve-Larose, París 1984.

para mejorar las condiciones de vida de los súbditos judíos del Reino, a pesar de numerosos decretos del sultán para que cesara la discriminación contra los judíos, la situación de éstos permanecía crítica.⁷

Dos acontecimientos transformaron para siempre la vida y los valores culturales de los judíos de Tetuán: el primero, la guerra hispano-marroquí de 1859-1860 seguida, cinco décadas más tarde, por el establecimiento del Protectorado Español en Marruecos (1912-1956); el segundo, la presencia de la Alliance Israélite Universelle (AIU) a partir de 1862. Ambos eventos constituyen un momento clave en la historia de los tetuaníes, ya que ponen en contacto a la comunidad judía tetuaní con dos culturas y pueblos europeos: el español y el francés.

Se debe subrayar que los judíos de Tetuán acogieron a los españoles con optimismo y esperanza en 1859 y en 1912, cuando se estableció el Protectorado Español con Tetuán como capital: los consideraron libertadores más que colonizadores.⁸ Efectivamente, en 1913, por primera vez, los judíos pudieron vivir fuera de las murallas de la judería en la que estaban confinados desde su asentamiento en la ciudad. A partir de entonces, comparten el Ensanche, la parte europea de la ciudad, con los españoles, mientras que los musulmanes viven en su gran mayoría en la morería y, por consiguiente, alejados de ambas comunidades. Es significativo el hecho de que, en Tetuán, los judíos llaman a los musulmanes *goyim* (el nombre genérico que se le da a todo no judío) y a los españoles *shajenim* (lo cual significa ‘vecinos’ en hebreo). Esta última apelación parece reflejar la topografía de la ciudad, la proximidad geográfica de españoles y judíos y su afinidad cultural.⁹

7 *Los hebreos en Marruecos*, 3ª ed., CIAP, Madrid 1929, pp. 106-111.

8 En la noche del 4 al 5 de febrero de 1859, los rifeños saquearon e incendiaron el barrio judío para vengarse de la llegada inminente de las tropas españolas en Tetuán. El 6 de febrero, cuando entraron los españoles, los judíos conmemoraron ese día como un Purim. A principios del siglo XX, Manuel L. Ortega explica que ...“la intervención de Europa, representada en el Imperio por Francia y España, después de la Conferencia de Algeciras (1906), y el establecimiento de los Protectorados español y francés... otorgó a los judíos la plenitud de los derechos que gozan en los países civilizados y el libre ejercicio y desarrollo de sus iniciativas y de sus actividades comerciales”, op. cit., pp.110-111.

9 El profesor Yaacov Bentolila me sugirió otra explicación igualmente convincente de esta apelación. Para él se remontaría a los años de la ocupación de Tetuán por las tropas españolas (1859-1860), ya que los soldados españoles se alojaban en la judería, en las casas mismas de los judíos, o sea que eran vecinos en el sentido propio de la palabra. De esto dan testimonio varios escritores y cronistas de la época.

No se hablará del impacto enorme de la AIU, ya que no nos ocupa aquí la influencia francesa en la comunidad sefardí de Marruecos. Sin embargo, huelga decir que la educación francesa permitió a los sefardíes del Reino entrar en la modernidad y les abrió el paso para afrontar la emigración a países europeos y a América, más adelante.

En la época en que Larrea Palacín realiza sus encuestas, la comunidad de Tetuán se encuentra en una encrucijada, en un período decisivo de su historia, fruto de cuatro décadas del Protectorado Español¹⁰ y de casi un siglo de educación francesa de la Alliance Israélite Universelle:¹¹ atraída por la corriente de modernidad que habían llevado a Marruecos los españoles con su presencia física y los franceses en el campo educativo, pero al mismo tiempo profundamente arraigada en la tradición y orgullosa de haber sido la cuna de ilustres rabinos y venerables sabios.

Una vez establecido a grandes pinceladas el marco histórico-cultural de Tetuán, veamos cómo se percibe la identidad del musulmán, y luego del cristiano, a través de los cuentos recogidos por Larrea. Observaremos que, en ambos casos, la construcción de la identidad ajena se basa en elementos de la vivencia cotidiana así como en otros más alejados de la realidad diaria, que podríamos denominar histórico-míticos, fruto de una memoria colectiva exacerbada por la imaginación popular.

II. La percepción del árabe musulmán

En los dos tomos de Larrea disponemos de once cuentos en los cuales las relaciones entre judíos y musulmanes constituyen el tema principal del relato¹². Se podrían

- 10 Ante el fracaso del Tratado de Algeciras (7/4/1906), el 30 de marzo de 1912, el sultán Mulay Hafid, asediado en Fez, firmó el Tratado del Protectorado, que otorgó autoridad –aunque no soberanía– a Francia en la zona sur de Marruecos y a España en la zona norte.
- 11 La primera escuela de la AIU fue establecida en Tetuán en 1862, bajo la iniciativa de Adolphe Crémieux, y fue seguida de más de un centenar de escuelas en todos los países mediterráneos y de Oriente Medio.
- 12 LP5 *El hajam y el rey*; LP7 *La reina infiel*; LP17 *El traje embrujado*; LP25 *El falso haján*; LP69 *Los tres hajamim*; LP74 *La venganza*; LP77 *Yohah*; LP98 *El pretendiente vengativo*; LP140 *Las tres pruebas del jalifa*; LP149 *Maimónides*; LP151 *La fe del haján*. La ortografía de la palabra hebrea *hajam* varía en el libro de Larrea y la transcribimos tal como allí aparece

agrupar en cuatro categorías: el musulmán como figura de poder, como seductor y engañador, delator y vengativo y, por fin, envidioso. En algunos cuentos se hallan personajes que pertenecen a dos de estas categorías.

2.1. **Como figura de poder** (LP5, LP7, LP69, LP144, LP149 y LP151). En *El hajam y el rey* (# 5),¹³ el musulmán aparece como el confidente y protector de un sabio que está condenado por el destino a robar para comer. Aunque no se menciona su religión, en la narración se sabe que el rey, bajo su disfraz de musulmán, da dinero al *hajam* para que no recurra al robo. Lo socorre y muestra compasión y comprensión hacia la situación del sabio. Pero también, paradójicamente, le incita a robar en casa del visorrey. El judío, por su parte, actúa ante la autoridad según el precepto *mishnaico* de lealtad hacia el monarca y de respeto hacia las leyes del país donde vive.¹⁴ No obstante su amistad con el musulmán, el sabio abriga el temor secular de los judíos hacia la autoridad: al oír que el visorrey complota para matar al monarca, le dice al musulmán que no le puede revelar lo que oyó en casa del visorrey porque lo mandarían a matar.¹⁵

La reina infiel (# 7)¹⁶ desarrolla un tema similar: una niña judía revela al rey la infidelidad de la reina y en la reacción de la madre trasluce la misma ambigüedad ante el poder que la del *hajam* del cuento anterior: “¡Ay!, hija mía, ahora el rey nos mandará a matar a las dos” (Larrea, I, p. 31), a lo que la niña contesta con la inocencia propia de los niños: “No nos matará, madre, porque todo esto es verdad”.

El rey de *Las tres pruebas del jalifa* (# 140)¹⁷ aparece bajo una luz menos favorable.

13 Haboucha, **951B* *The Sage and the King*.

14 De la admonición siguiente que se halla en *Pirke Abot* 3:2 deriva la costumbre de rezar en las sinagogas por el bienestar del gobierno y la clarividencia de sus representantes: “Ruega por el bienestar del gobierno porque, de no temerlo, el hombre se tragaría vivo a su prójimo”. El tema de la lealtad hacia el monarca está subrayado en otros cuentos sefardíes, no sólo en los de la zona norte: véase Haya Bar-Itzhak y Aliza Shenhar, *Jewish Moroccan Folk Narratives from Israel*, Detroit 1993, pp.184 y 187.

Por su parte, Haboucha identifica con acierto este motivo con la narrativa del *Libro de Esther*, donde Mordejai advierte al monarca que se urde un complot para matarlo (Haboucha, p. 484).

15 Véase *Pirke Abot* 1:10: “Ama el trabajo, pero desprecia puestos de poder; y no te acerques demasiado al gobierno” porque, según explica Maimónides, el poder corrompe.

16 Haboucha, AT871A *The Unfaithful Queen*.

17 Haboucha, **792 *Impossible Tasks Imposed Because of Refusal to Desecrate the Sabbath*.

Ante la muerte súbita de un musulmán que acude al jalifa a denunciar a un judío, el jalifa le da a éste tres pruebas imposibles de realizar y sólo gracias a la intervención divina y a su fe en Dios se salva el judío de la muerte: “Te voy a poner tres pruebas: si las cumples, te recompensaré, y si no las cumples te cortaré la cabeza”, le dice el rey (Larrea, II, p. 207).

Los tres hajamim (# 69)¹⁸ y *La fe del haján* (# 151)¹⁹ destacan la ecuanimidad del rey musulmán que condena a muerte, en el primer cuento, al ministro que asesinó sin razón a tres rabinos, y en el segundo, a unos maleantes que le habían robado a un judío una caja de brillantes destinada al rey. En éste, como en LP5, mencionado más arriba, los judíos se muestran súbditos fieles: apoyan al rey en su lucha contra “un pueblo que no quería vencerse” (Larrea, II, p. 242). Al final, el rey musulmán reconoce que: “No hay ley más santa que la ley hebrea”, declaración que resulta del todo inverosímil en boca de un musulmán y manifiesta más bien el punto de vista claramente parcial del narrador.

En resumen, los atributos conferidos al rey, muy diferentes y a veces contradictorios (simpatía, crueldad, compasión, rectitud, arbitrariedad...) parecen ser el reflejo fiel de una experiencia histórica concreta. El judío de Tetuán, que había vivido durante más de cuatro siglos (1492-1912) bajo monarcas musulmanes, guardaba, sin ninguna duda, una memoria colectiva de los avatares de esta experiencia. Sabía que su suerte individual y colectiva dependía no tanto de la ley, escasamente aplicada y que lo consideraba como un *dhimmi*, como de la disposición de las autoridades hacia el judío y ésta era variable e imprevisible. Así bajo el reino de Muley Ismail (1672-1727), Tetuán conoció cierta prosperidad económica mientras que Muley Yazid (1790-1792), en su breve reino, dejó un recuerdo siniestro en la memoria colectiva de los tetuaníes.

2.2. Como seductor y engañador (LP17, LP25, LP74 y LP98). Estos cuatro relatos tienen en común el tema de la seducción de una mujer judía por un musulmán mediante una estratagema.

El traje embrujado (# 17)²⁰ cuenta cómo un musulmán le vende a un judío un traje embrujado (“tenía papelitos escritos en las costuras”). Al estrenarlo el día de Kippur,

18 Haboucha, **780E *Justice by Supernatural Means*.

19 Haboucha, **779D* *The Sacred Earth*.

20 Haboucha, **883 *Attempted Seduction Thwarted and Punished*.

la mujer pierde sus inhibiciones y sentido común: se deja llevar por el musulmán a su casa y pide de comer, a pesar de ser un día de ayuno.

Los otros tres relatos, *El falso haján* (# 25), *La venganza* (# 74) y *El pretendiente vengativo* (# 98),²¹ son variantes de un mismo tema: el morito del horno se enamora de la hija de un *hajam*; ésta lo rechaza y él se va de la ciudad; años después el muchacho vuelve, se hace pasar por un judío piadoso y se casa con la joven; tienen tres hijos y un día la mujer descubre que su marido es musulmán y sus hijos también. Se lo cuenta a su padre y los dos piden ayuda a Dios.

En caso de que ocurriera en la realidad una situación remotamente parecida, el judío sabe que dispone de muy pocos recursos legales para defenderse, ya que las autoridades del país defenderán al musulmán y a sus hijos considerados musulmanes.²² Por lo tanto, el único recurso que le queda es rogar a Dios que le saque de ese trance. En los tres relatos, Dios mismo castiga al engañador y a sus tres hijos de manera espectacular: la casa se derrumba sobre ellos y los mata.

En los años 50, cuando Larrea realiza sus encuestas en la zona norte de Marruecos, las barreras sociales entre judíos, musulmanes y cristianos eran mucho menos rígidas que en décadas anteriores y se daban algunos casos de amoríos entre jóvenes de religión distinta. A pesar de que estas situaciones eran insólitas, la narrativa popular, consciente de ser defensora de los valores del grupo, actúa como amonestadora frente a esta eventualidad, cumpliendo así una de las funciones básicas del folclore tal como las define William Bascom: “validating culture... justifying its rituals and institutions to those who perform and observe them”.²³ Se nota además que, en el primer cuento, el marido “tenía una tienda en la calle Comercio”, que era la calle principal de la morería y que todos los tetuaníes conocían. El hecho de que la acción esté situada en lo cotidiano confiere realismo y verosimilitud a un relato que contiene varios elementos sobrenaturales.

Por último, cabe observar que, en las sociedades tradicionales, uno de los tabúes más tenaces son las relaciones sexuales con individuos de otra religión. Bajo este aspecto, las comunidades sefardíes del Norte de Marruecos, igual que las de Oriente,

21 Los tres van identificados en Haboucha como *730A *Moor as Impostor Marries Jewess*.

22 Según la ley coránica, los hijos heredan la religión del padre, mientras que en la ley mosaica heredan la de la madre.

23 Véase W. R. Bascom, “Four Functions of Folklore”, Alan Dundes (ed.), *The Study of Folklore*, Prentice-Hall, New Jersey 1965, pp. 279-298.

no son diferentes y se temía que una muchacha judía fuera víctima de seducción por parte de un cristiano o de un musulmán, ya que esto era considerado como una deshonra que recaía sobre todo el círculo familiar. Estos relatos exteriorizan este temor milenarista.

2.3. **Como delator y vengativo** (LP69, LP140, LP151).²⁴ Se mencionaron estos tres relatos con respecto a la imagen del rey, pero no de los otros personajes que allí aparecen y a quienes se pinta como seres malvados y vengativos que, de hecho, contrastan con la figura real, generalmente justiciera y benevolente. Esto parece reflejar la experiencia histórica de los judíos tetuaníes en el siglo XIX, cuando la población, más que las autoridades, mostraba actitudes vejatorias hacia los judíos. Es significativo que las malas intenciones de estos personajes se manifiesten precisamente cuando los judíos cumplen un mandamiento divino (la oración del viernes por la noche en el primero y el respeto del *shabbat* en el segundo) o su deber de súbditos leales del rey en el tercero. Efectivamente, en *Los tres hajamim* (# 69), unos musulmanes asesinan a tres judíos que no contestan a su saludo porque están rezando en vísperas del *shabbat*. En *Las tres pruebas del jalifa* (# 140), un musulmán acude al jalifa para denunciar a un judío que no quiere pagar el alquiler de su casa un día de sábado, ya que eso le obligaría a violar las leyes del *shabbat*. Por último, en *La fe del haján* (# 151), unos musulmanes le roban a un sabio judío una joyas destinadas al rey y ponen en su lugar un puñado de tierra para comprometer al judío. Este cuento es una variante de un relato talmúdico que se sitúa en tiempos del Imperio Romano.²⁵ Sin embargo, en el relato talmúdico, el judío se salva gracias a la intervención del profeta Elías. Es interesante notar la transposición que se hace, en la versión de Larrea, al contexto tetuaní contemporáneo: la corte de César se transforma en la corte de un sultán y los intrigantes romanos en “moros”.²⁶

El elemento dramático de estas situaciones sirve a un propósito didáctico claro: a pesar de las dificultades y de las consecuencias que pueda tener el cumplimiento de los preceptos divinos en la diáspora, el judío debe tener fe en el Todopoderoso que le ayuda y le protege. En los tres relatos, Dios interviene directamente para salvar

24 Véanse notas 19, 18 y 20 respectivamente.

25 Véase el *Talmud Babilonio*, *Taanit* 21a y el comentario de Haboucha, pp. 264-265.

26 El tema está recopilado también en Aarne-Thompson, *The Types of the Folktale*, Helsinki 1961, bajo los números AT 50G*C y AT *730.

o vindicar al judío piadoso. En ese sentido, estos cuentos pertenecen al género de leyendas sagradas que, a menudo, se usan para aleccionar y amonestar al oyente.²⁷

2.4. **Como envidioso** (LP149 *Maimónides*).²⁸ Este cuento desarrolla un tema frecuente en el corpus de leyendas en torno al sabio, en particular, y en la narrativa judía en general: los celos suscitados por la fama de un judío y su puesto destacado en el palacio real. La calumnia de los celosos tiene como propósito causar la desgracia o la muerte del objeto de sus celos. Al final se revela el engaño de los intrigantes y triunfa el médico judío. En este tipo de relato, que se basa sin duda en circunstancias familiares y recurrentes de la historia judía, la justicia acaba por triunfar y el judío es vindicado. Al final se realiza una especie de catarsis, ya que el desenlace satisface el deseo de justicia de una minoría perseguida.

2.5. **Yohah** (LP77)²⁹ es el único relato del famoso y paradójico personaje. Los cuentos de Joha son siempre en *haketía*. La casi ausencia de estos cuentos en la presente colección se podría explicar por el hecho de que los informantes de Larrea sentían reparo en usar la lengua vernácula sefardí, ya que muchos judíos y españoles percibían esta lengua como incorrecta.³⁰ En todo caso, Joha logra lo que no consigue ningún otro protagonista importante: se sale con la suya al vengarse del musulmán que llamó a su burro “hijo de judío” que, dicho sea de paso, era un insulto corriente en Marruecos. La

27 A pesar de que estos relatos no son propiamente hablando leyendas de santos, se les podría aplicar las mismas características que a éstas: “They deal with holy religious values, with the Mitzvoth (commandments) between God and Man and the Mitzvoth between Man and Man, and they are essentially didactic” (Haya Bar-Itzhak y Aliza Shenhar, *Jewish Moroccan Folk Narratives from Israel*, Wayne State University Press, Detroit 1993, pp. 18-19).

28 Haboucha, AT 922A *Achikar*. Para otra versión de este relato, véase el cuento # 43 *El ciego de macimiento* en Tamar Alexander y Elena Romero, *Érase una vez ... Maimónides. Cuentos tradicionales hebreos. Antología*, El Almendro, Córdoba 1988, pp. 121-123.

29 Haboucha, 1538*A *The Jewish Donkey*.

30 Así lo explica el propio colector: «Débese a que el uso de la ‘jaquetía’ se restringe cada vez más, no sólo en el trato en público y con los españoles, sino en el seno mismo de las familias, que lo consideran un lenguaje incorrecto, y creen que los extraños se burlarán de él. Por esta causa, la tendencia general de los narradores ha sido prescindir de él y sólo a nuestras repetidas instancias han accedido a usarlo en sus relatos» (Larrea, I, p.v).

conclusión del cuento es que “al moro le pegaron y él (Joha) salió ganando” (Larrea, I, p. 235). Así, mediante el humor, se levanta la censura y se resuelven las tensiones. Nótese que este cuento sólo está recopilado en la tradición judía.

Está claro que la imagen del musulmán que surge de estos relatos es generalmente una figura amenazadora y peligrosa que, ya traiciona al judío, ya lo calumnia, lo mata injustamente, seduce y engaña a su mujer. El mundo de la narrativa sefardí del Norte de Marruecos es maniqueísta, tal como lo es también el de los cuentos sefardíes del antiguo Imperio Otomano.³¹ Paradójicamente, el rey musulmán luce rasgos más matizados, las más veces justo, en alguna ocasión cruel. En la construcción de esta imagen pesan dos siglos (los XVIII y XIX) de difícil convivencia entre árabes y judíos, en los que éstos se hallaban marginados y tratados como ciudadanos de segunda clase, apenas tolerados por sus compatriotas musulmanes. El recuerdo del último saqueo de la judería de Tetuán (1859), justo antes de la entrada de las tropas españolas en la ciudad, todavía estaba presente en la memoria de la comunidad, que tenía conciencia de su fragilidad y de la vulnerabilidad de su estado de *dhimmi* frente a las autoridades marroquíes.

Considerada en el contexto de la diáspora, en que los judíos tenían que sobrevivir en un medio hostil, esta narrativa que polariza la imagen del Otro y presenta un mundo en blanco y negro, debería ser comprendida no como un relato histórico, pero sí como una reacción de defensa por parte del grupo narrador. En efecto, el musulmán representa el mundo de una alteridad inquietante y su representación lleva la carga histórica del opresor y portador de creencias religiosas distintas que constituyen una amenaza para la identidad del judío. En el encuentro con el Otro se acciona un mecanismo de preservación, tal como lo define Frederick Barth, para quien la perpetuación de la identidad de un grupo étnico minoritario depende de lo que él llama “ethnic boundary maintenance mechanisms”.³² Éstos actúan como resguardo y defensa contra influencias ajenas que amenazan la integridad de su propia identidad. La percepción del musulmán en la narrativa tetuaní ejemplifica este concepto.

31 Véase Matilda Koén-Sarano y Reginetta Haboucha, *King Solomon and the Golden Fish. Tales from the Sephardic Tradition*, Wayne State University Press, Detroit 2004, p. XXVIII.

32 *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Differences*, George Allen and Unwin, Londres 1969.

III. La percepción del español cristiano

Los cuatro relatos que dan testimonio de las relaciones entre cristianos y judíos son interesantes por la presencia de la mujer española y la imagen positiva que proyecta.³³ Nótese que en los cuentos que protagonizan a musulmanes y judíos nunca se menciona a la mujer árabe. Esto refleja, por un lado, la ausencia de la mujer musulmana en la esfera de la vida pública y, por el otro, la convivencia entre mujeres cristianas y judías en la vida cotidiana. Los cuentos, mayormente relatados por mujeres, manifiestan la visión positiva que tenían las mujeres judías de sus vecinas españolas.

El incircunciso (# 95)³⁴ proviene de un cuento talmúdico y constituye un ejemplo claro de transposición histórica de un relato de la época romana al siglo XX. Alude a un problema recurrente de la historia judía, cuando las autoridades de un país prohibían a los judíos circuncidar a sus hijos.³⁵ Cuenta cómo una mujer judía debe llevar a su criatura al palacio real y una española le propone llevar a su hijo incircunciso en su lugar, para evitar así que maten al niño judío. El palacio del rey cristiano, que representa el poder, se perfila como un lugar hostil, reminiscente de la corte de Faraón, cuando éste ordena la muerte de todos los varones judíos recién nacidos. Aunque el padre de la criatura es ministro del rey, no está inmune de la calumnia ajena, ya que sus propios colegas lo delatan. La situación vulnerable del ministro judío y los celos que despierta recuerdan la de Maimónides en la corte musulmana (# 149) y muestran una semejanza en la percepción del musulmán y del cristiano. Quien rehabilita la imagen de este mundo cristiano intrigante y adverso es la figura de la mujer española, generosa y desinteresada, y el rey que, al final, castiga con la muerte a los intrigantes y hasta se hace amigo del ministro judío y lo nombra “rey de otro pueblo” (Larrea, II, p. 29).

33 Son los siguientes: LP95 *El incircunciso*; LP103 *El resucitado por amor*; LP130 *El candelabro robado* y LP147 *El limonero por testigo*. Nótese que estos relatos son mucho menos numerosos que los de musulmanes y judíos, debido a que el período de convivencia con los cristianos era relativamente reducido y quizá por algún recelo por parte de los informantes de compartir cuentos referentes a cristianos con un colector de esta confesión.

34 Haboucha, **948, *The King and His Jewish Minister*.

35 Haboucha relaciona este relato con el nacimiento de Rabí Yehuda ha-Nasi, en la época de persecución religiosa que sucedió a la rebelión de Bar Kojba contra el emperador romano Adriano en el primer tercio del siglo II. Véase su comentario en la p. 477.

El resucitado por amor (# 103)³⁶ cuenta una compleja historia de amor entre una princesa cristiana y el hijo de un rabino, comparable hasta cierto punto a la de Tristán e Isolde o a la de Romeo y Julieta, salvo que la moraleja es eminentemente judía: la hija del rey se convierte voluntariamente al judaísmo haciendo así posible el amor entre los dos protagonistas. Al final del cuento, tras la plegaria de la esposa, Dios resucita al amado quien, separado de ésta, había muerto.³⁷ Este relato, con múltiples peripecias de carácter maravilloso, está documentado en hebreo en una conocida antología publicada en Italia³⁸ y en inglés en la colección de Bin Gorion.³⁹

El limonero por testigo (# 147)⁴⁰ trata del mismo tema (el amor de una cristiana por un judío), pero en una vena muy distinta, ya que el padre de la muchacha mata al judío que se niega a casarse con su hija porque son de religión diferente. El rey se entera de lo sucedido mediante un testimonio sobrenatural –los limones de la huerta del cristiano están llenos de sangre– y castiga al culpable. Obsérvese el tratamiento completamente distinto del mismo tema: en el primer cuento, después de numerosas peripecias, el desenlace es feliz, mientras que en el segundo es trágico. Sin embargo, en ambos relatos la posibilidad de relaciones amorosas entre cristianas y judíos está asociada con la muerte, con la diferencia básica de que el amor sincero y abnegado de la hija del rey y su conversión al judaísmo redimen estas relaciones.

Por fin, *El candelabro robado* (# 130)⁴¹ es la historia burlesca de un judío muy rico pero muy avaro, que roba el candelabro de oro de una iglesia para venderlo y repartir el dinero entre los pobres, cuando oye decir al cura que: «El que dé dinero para los pobres, Dios se lo doblará» (Larrea, II, p. 172). Pero dentro de lo cómico, apunta la amenaza secular del representante de la Iglesia: «Y mandó a echar un pregón que si

36 Haboucha, 930*E *Rabbi's Son Marries King's Daughter*. Véase también su comentario en la p. 442.

37 En otro cuento, LP81 *El niño y la gitana*, que es sin duda de origen andaluz, se introducen algunos elementos judíos, entre los cuales el más notable es la conversión de la gitana salvada por un 'niño' judío: «Y la gitana fue tres veces a tefilá y se hizo hebrea, y se armaron las bodas» (Larrea, I, p. 243).

38 Y. S. Farhi, *Oseh Pele*, Liorno 1902, II, pp. 37-44.

39 Micha Joseph Bin Gorion, *Mimekor Yisrael: Classical Jewish Folktales*, Bloomington 1976, III, pp. 1067-1075. Esta antología se publicó originalmente en alemán a principios del siglo XX.

40 Haboucha, AT 960 *The Sun Brings All to Light*.

41 Haboucha, 1565*B *The Thief Falsely Claims a Gift from the Virgin*.

dentro de tres días no aparecía el candelabro de oro, mataría a todos los judíos» (p. 173). El cura era una figura familiar en la zona del Protectorado; como representante de una Iglesia históricamente antisemita, no gozaba de mucha popularidad entre los judíos y éstos aprovechaban la ocasión de burlarse de los curas en sus canciones y chistes populares.⁴²

En resumen, en estos relatos se percibe una visión del cristiano que a veces se asemeja a la del musulmán y a veces se aparta de ella. La mujer presenta rasgos más positivos que el hombre y las tensiones entre cristianos y judíos se manifiestan sobre todo en la esfera religiosa. En efecto, salvo en sus creencias religiosas, el judío siente afinidad por los españoles con quienes comparte la lengua y ciertas costumbres, pero mantiene cierta desconfianza debida al recuerdo de la Expulsión y a los prejuicios antisemitas que existían en la comunidad española.⁴³ De allí la actitud ambigua de atracción doblada de recelo frente a los españoles. Esta misma ambigüedad se refleja en la narrativa sefardí y, en particular, en los cuatro relatos a los que se aludió más arriba.

Conclusión

Para concluir, se puede afirmar que la imagen del musulmán y del cristiano que se perfila en los cuentos sefardíes de la zona norte de Marruecos no es el producto de una reflexión filosófica ni se ciñe a criterios de corrección política o de pintura realista. Como toda manifestación folclórica, es el fruto de una experiencia histórica vivida y, sobre todo, de la percepción íntima y emotiva de esta experiencia, a menudo traumatizante, por una colectividad.

42 Recuérdese, por ejemplo, la canción de *Paipero* (CMP Q7) que se suele cantar en las bodas.

43 Es digna de mencionar la polaridad de actitudes hacia el judío: apertura, empatía y afecto por parte del doctor Ángel Pulido Fernández, *Españoles sin patria*, Madrid 1905 y el periodista Manuel L. Ortega (véase n. 7) y prejuicios antisemitas y desprecio por parte de escritores como Pedro Antonio de Alarcón, Luis Antón del Olmet, Federico García Sanchiz y muchos otros cronistas de la Guerra de África (1859-1860) y del periodo del Protectorado.

En cuanto a la lengua, nótese también que los judíos de la zona norte, contrariamente a sus correligionarios de la zona sur de Marruecos, tenían el español y la *haketía* como lengua materna y no el árabe. Esto los acercaba a los españoles.

Siendo vehiculada por la narrativa popular, la imagen estereotipada del Otro cumple además una de las funciones tradicionales del folclore: preservar y reforzar la identidad propia y la integridad de los valores religiosos y culturales del grupo mediante la caracterización negativa del Otro. Al polarizar la imagen de los protagonistas judíos y no judíos, se dramatiza el relato para mayor provecho didáctico.

A través de la visión amenazante del Otro, se manifiesta la percepción que el judío tiene de sí mismo: vulnerable y frágil, víctima de las intrigas ajenas y pudiendo confiar sólo en el Todopoderoso, obedecedor de las leyes de su país y cumplidor de los mandamientos divinos. Como la identidad colectiva es una noción compleja y cambiante, sería interesante observar si las características mencionadas, propias de la visión del judío de la diáspora, se mantendrán en Israel o se transformarán de alguna manera para adaptarse a la nueva realidad histórica del pueblo judío que, por primera vez, después de dos mil años, se encuentra en una situación de mayoría frente a otros grupos religiosos y nacionales.⁴⁴ Claro que esto supone que los cuentos de la zona norte de Marruecos lograrán perpetuarse en este país, y eso es ya otra historia.

44 H. Bar-Itzhak y A. Shenhar, en su estudio de cuentos de la zona sur de Marruecos, observan cambios interesantes en las versiones recogidas en Israel. Véase op. cit., pp. 22-23.



רימונים, מתכת יקרה; טיטואן 1892 – מאוסף משפחת גרוס
Rimmonim; metal precioso; Tetuán 1892 – colección de la familia Gross