Colección El Magreb

LOS JUDÍOS DEL OCCIDENTE MUSULMÁN
AL-ANDALUS Y EL MAGREB

Directores de la Colección: Alfonso de la Serna, Bernabé López
y Miguel Hernando de Larramendi
Traducción: Malika Embarek
Diseño de cubierta: Fernando Gómez

© 1994, Haim Zafrani
© 1994, Fundación MAPFRE América
© 1994, Editorial MAPFRE, S. A.
Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-613-8
Depósito legal: **M.25018-1994**
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Catalina Suárez, 19 - Madrid 28007
Impreso en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
Carretera de Pinto a Fuenlabrada, s/n., km. 20,800 (Madrid)
Impreso en España - Printed in Spain

HAIM ZAFRANI

LOS JUDÍOS DEL OCCIDENTE MUSULMÁN

AL-ANDALUS Y EL MAGREB

EDITORIAL
MAPFRE

A España y a Marruecos, tierras de encuentro de culturas y de civilizaciones, a sus pueblos y sus soberanos, Su Majestad Don Juan Carlos I y Su Majestad Hassan II.

ÍNDICE

Prólogo. Dos sociedades paralelas 11

PRIMERA PARTE

I. El judaísmo del Occidente musulmán y su destino 17
1. Antecedentes históricos 17
2. El judaísmo en Tierra del Islam 24

II. El judaísmo magrebí entre el Oriente y al-Andalus 33
1. El Oriente musulmán: la era califal 33
2. El Occidente musulmán: universo judío hispano-magrebí 46
3. Contribución de los viajeros judíos a la exploración del mundo .. 50
4. El destino del mercader erudito en las sociedades mediterráneas .. 51
5. Documento anexo 71

III. El diálogo sociocultural judeo-musulmán en al-Andalus y el Magreb 73
1. Fidelidades y espacios de diálogo 73
2. Breve descripción de los centros más importantes de la cultura judía en España 78
3. El patrimonio hispano-árabe, referencia obligada de la creación literaria judeo-magrebí 81
4. Itinerario intelectual y espiritual del erudito judío y del erudito musulmán en el Magreb y al-Andalus 82
5. Espacio lingüístico y literario 104
6. El espacio filosófico: Ibn Gabirol y Maimónides 107
7. Conciencia y memoria hispano-árabe en las tradiciones poéticas y musicales judías magrebíes 124
8. El espacio místico y la literatura cabalística. La herencia española .. 149
9. El espacio dialectal y popular 175
10. El espacio jurídico, *Taqqanot* y *Responsa* de España y del Magreb .. 183

IV. La expulsión de España y de Portugal y la acogida en el mundo arabo-musulmán 209
1. El acontecimiento histórico y su repercusión en las conciencias y en las memorias 209

2. La acogida de los refugiados en el Magreb y en el Imperio Otomano 210
3. La voz de los cronistas: un concepto plañidero de la historia 211
4. Una familia de emigrados de España establecida en el Alto Atlas. El periplo africano y europeo de un rabino sefardí de Tinghir del Todgha 213
5. Cifras de la población de los emigrados: un enigma por resolver ... 215
6. El destino trágico de los moriscos 216

SEGUNDA PARTE

V. La sociedad judía marroquí 219
Palabras preliminares 219
1. La sociedad judía 220
2. La comunidad 247
3. La actividad económica 271

VI. La sociedad judía y el imaginario social judeo-magrebí 303
Palabras preliminares 303
1. Infancia y adolescencia 303
2. Enseñanza y educación 313
3. El matrimonio 322
4. El divorcio 340
5. La muerte: culto, ritos y creencias populares 344

VII. Vida religiosa y ritual 377
1. La vida cotidiana dominada por la Ley divina 377
2. Usos y costumbres en materia de lo lícito e ílicito 378
3. Dime qué comes y te diré quién eres 379
4. La irrupción de lo divino y lo sagrado en la vida cotidiana 381
5. La dimensión mística del rito 381
6. Mística y oración 382
7. Momentos litúrgicos y grandes solemnidades 385

Epílogo. Una comunidad fragmentada. La memoria colectiva judía hispano-magrebí 407
Palabras preliminares 407
1. Una comunidad fragmentada 409
2. El régimen de Vichy y los judíos. El estatuto de los judíos 412
3. Refugiados judíos en Marruecos 414
4. El sultán de Marruecos, Mohamed Ben Yussef, los musulmanes marroquíes y los judíos 414
5. Marruecos independiente 419
6. El universo cultural judeo-magrebí y oriental 423
7. Memoria judeo-magrebí 427
8. Conclusión general 428

APÉNDICES

Índice onomástico 431
Índice toponímico 437

PRÓLOGO

Dos sociedades paralelas

El conjunto que durante muchos siglos estuvo formado por la zona de Al- Andalus y el Magreb Extremo, lo que denominamos el Occidente musulmán, constituye una entidad inseparable, cultural e incluso históricamente, un espacio donde judíos y musulmanes convivieron estrechamente durante mil quinientos años, siendo la comunidad judía de ambos lados del Estrecho la que se mantendrá más unida, compartiendo un mismo destino.

Resumir, en unos centenares de páginas, dos mil años de vida judía en Al-Andalus y el Magreb es una empresa de gran responsabilidad. Agradezco a la Fundación MAPFRE América, que me confió esta tarea, el invitarme a participar en su proyecto editorial, en el marco de la colección Magreb. Convenimos en que realizaría un análisis en profundidad de las situaciones y, a la vez, una síntesis equilibrada de los fenómenos. Mi labor consistiría en ofrecer, con respecto al espacio que me propongo describir, una imagen verdadera, marcada por el sello de la autenticidad que confieren los documentos y la objetividad de su interpretación; una imagen con una impronta de reserva y de discreción que pueda servir, también, a la ciencia y a la conciencia históricas, a la memoria colectiva y al patrimonio cultural judeo-magrebí e hispano-árabe. La perspectiva adoptada fue la búsqueda de escenarios para el diálogo y el encuentro de ideas; escenarios de convergencia o, por lo menos, de compromiso, entre grupos confesionales, culturas y civilizaciones.

Creo que el objetivo se ha cumplido plenamente en la primera parte de la presente obra, dedicada al judaísmo en el Occidente musulmán (Al-Andalus y el Magreb).

En la segunda parte he tratado más detenidamente, aunque con igual criterio, el judaísmo que sobreviene después del exilio y se asienta en las hospitalarias tierras marroquíes, constituido por el grupo de los *toshabim*, los autóctonos, y el de sus hermanos expulsados de la Península Ibérica, los *megorashim*, que fueron a su encuentro en la nueva tierra de acogida.

Contrariamente al judaísmo de la Edad de Oro mítica, el anterior al exilio, el judaísmo posterior —el del Oriente y Occidente musulmán— ha permanecido oculto, por decirlo de alguna manera, manteniéndose alejado durante mucho tiempo del ámbito de la investigación y de la enseñanza universitaria.

Generalmente se considera que la Edad de Oro del pensamiento judío del Oriente y del Occidente musulmán, reivindicada luego como patrimonio de la totalidad del judaísmo ashkenazí o sefardí, queda clausurada con la diáspora de España y de Portugal, a finales del siglo XV, como la profecía, con el exilio de Jerusalén y la destrucción del Templo.

En esta fecha se detienen las investigaciones de los más eminentes especialistas modernos del judaísmo oriental y sefardí, los de las grandes escuelas alemanas y europeas del siglo pasado o de principios del siglo XX, sus discípulos ingleses y norteamericanos o los de la propia Universidad Hebraica de Jerusalén, los de mi generación o de la precedente.

Si exceptuamos el impulso dado por el profesor Gershom Scholem al estudio de los grandes maestros de las escuelas cabalísticas de Safed y de Tiberíades, en el marco de sus conferencias y trabajos de investigación sobre la mística judía, y el lugar destacado —aunque relativamente modesto— que ocupa la obra haláji-ca y jurídica de Yosef Qaro y demás investigaciones etnológicas o filológicas de menor alcance.

Poco se ha hecho para sustraer a la historia y al pensamiento de la diáspora de Oriente de la oscuridad en que se ha mantenido, durante siglos, este periodo que nos separa del exilio de España, calificado, con frecuencia y con excesiva precipitación, de decadente.

A esta época poco conocida del judaísmo del Occidente musulmán le vengo dedicando, desde hace más de tres décadas, lo más preciado de mi tiempo y de mi actividad científica.

Que nadie se sorprenda si la historia de los acontecimientos no está presente en mis escritos. Lo que constituye el objeto fundamental de mi estudio es la vida intelectual, la acción cultural y la actividad literaria, que son, por lo demás, la fuente esencial de la conciencia histórica y la memoria colectiva que describo.[1]

Tanto en la presente obra como en otras anteriores, me he propuesto destruir el mito de que la diáspora magrebí no está presente en el universo del pensamiento judío, en general, y en la escena literaria, en particular. Los resultados a los que he llegado contribuirán a que se conozca, algo mejor, un mundo que ha sido insuficientemente explorado hasta el momento. Con ello pretendo restituirle su identidad cultural hispano-magrebí y destacar la efervescencia intelectual y el ambiente de optimista espiritualidad que reinaron en el seno de las comunidades olvidadas. Ambos generaron una producción literaria que constituye una contribución, nada desdeñable, a la formación del patrimonio cultural de sus tierras de origen o de adopción, por un lado, y a las humanidades y a las ciencias judías, por otro.

La escuela española es la referencia obligada de los autores marroquíes, que, en su mayoría, son descendientes de los expulsados castellanos, los *megorashim.* Espiritualmente todos reivindican esa Edad de Oro andalusí como patrimonio propio. La herencia literaria, la conciencia histórica, la memoria colectiva y el imaginario social que este patrimonio representa, se considera en Marruecos como ejemplar, consituyendo un honor el imitar sus modelos e igualar sus obras. La solidaridad sellada durante muchos siglos entre España y el Magreb Extremo mediante intercambios culturales constantes y fecundos y el recuerdo —mantenido obstinadamente— de este periodo de fasto intelectual y de prosperidad material, es la causa de que los eruditos marroquíes prefieran este eslabón de la tradición judía. Justifican también, en cierto modo, el título que he elegido para la presente obra y constituyen su razón de ser.

[1] Ver más adelante, en la bibliografía general, la lista de mis obras y de algunos de mis artículos sobre este tema.

Volviendo al tema de uno de los extensos capítulos que nos ocupa, el dedicado al espacio jurídico, digamos que nos hallamos en presencia —tratándose del judaísmo de la España anterior al exilio y del Magreb posterior a éste— de dos sociedades paralelas (en el sentido que Plutarco otorga a este término), con las mismas situaciones en los ámbitos de la vida social, económica y religiosa; con los mismos interrogantes y respuestas vitales que se plantean a los individuos y a las comunidades. Para convencernos de ello, basta con comparar las *taqqanot* —ordenanzas— de Toledo y de Valladolid con las de Fez, o incluso con las de Argel; o cotejar los *responsa* —sentencias— del barcelonés Salomón Ben Aderet con los de uno de sus maestros de Fez, Jacob Aben Sur. Son las mismas preocupaciones y decisiones con distintos matices, evidentemente, pero con argumentos y motivaciones formulados casi idénticamente.

Los textos jurídicos que hemos examinado cuentan, una y otra vez, lo que denominaré la historia paralela del judaísmo del Occidente hispano-árabe. No son los únicos en contarla. Cualquier creación literaria es fuente de historia. La historicidad del universo cultural ya es un lugar común para los historiadores.

PRIMERA PARTE

Capítulo I

EL JUDAÍSMO DEL OCCIDENTE MUSULMÁN Y SU DESTINO

1. Antecedentes históricos

La historia de los primeros asentamientos judíos en España y en el Magreb, tanto en ésta como en otras obras, forma parte de la leyenda más que de una realidad probada, una leyenda que comienza siempre refiriéndose a tiempos inmemoriales, a los tiempos de los reyes de Israel y de Judá y de los primeros profetas bíblicos.

En el Magreb

El judaísmo del Occidente musulmán se remonta a un pasado lejano. Históricamente, los judíos son el primer pueblo no beréber que se estableció en el Magreb, manteniéndose allí hasta nuestros días.

No disponemos de documentos epigráficos ni de testimonios sobre el asentamiento de las colonias propiamente judías en las costas africanas en la época de Sidón y Tiro. Aquellos tiempos pertenecen al ámbito de la leyenda. Sólo muy recientemente se han recogido los relatos sobre este periodo. Surgen en diversos lugares del Magreb: en la isla de Yerba (Túnez), en Tánger, Fez, en el valle del Drãa, en los confines saharianos de Marruecos. Nos hablan de Joab ben Seruya, caudillo de los ejércitos del rey David, y de las piedras que fue colocando, señalando las fronteras; de cómo llegó a esos límites persiguiendo a los filisteos, que, para algu-

nas poblaciones judías de las montañas, no son otros que los beréberes (obsérvese que se traduce aquí el término hebreo *Plishtim*, de la Biblia, por *Braber*).

Sobre la época grecorromana existe una valiosa información en la literatura sobre el Talmud y los homiliarios —*Midrash* y *Aggadah*—, en los documentos epigráficos y arqueológicos actualmente disponibles, en los relatos de los historiadores, antiguos y modernos, judíos y no judíos, que han tratado este periodo histórico y evocan el judaísmo en Cirenaica, la revuelta judía en tiempos de Trajano, los relatos de Procopio, etc. Una comunidad judía vivía en la villa romana de Volubilis. En las ruinas de esta ciudad se encontró un candelabro de bronce de siete brazos y unos restos de una lápida con la inscripción hebraica *matrona bat rabbi Yehudah naḥ* —«matrona, hija de rabbi Yehudah, que descanse [su alma]»—. La colonia judía siguió viviendo allí probablemente hasta la llegada de los árabes. Los propios historiadores árabes mencionan la presencia en Zerhún, no lejos de allí, de unas cabilas beréberes judaizadas, en tiempos de la fundación de Fez, en el año 808.

Por lo general, las autoridades romanas parecen haber sido tolerantes con la comunidad judía, que vivía en paz ocupándose de sus negocios, disfrutando, algunos de sus miembros, de plenos derechos civiles. La población judía o judaizada se vio incrementada con el asentamiento de nuevos judíos inmigrados y con la creciente corriente de conversiones a la religión mosaica que se dio entonces entre los autóctonos y los extranjeros. Existe un dicho talmúdico de R. Yehuda, denominado Rav (*Menaḥot* 110 a), que puede informarnos, en cierta medida, sobre la época de Septimo Severo y de su hijo Caracalla (193-217 d.C.): «De Tiro a Cartago, se conoce [la fe de] Israel y su Dios, de Tiro a Occidente y de Cartago a Oriente, no se conoce ni [la fe de] Israel, ni su Dios»; esto podría indicar también que no todos los prosélitos se convertían según las prescripciones de la Ley —la *halajah*— y, en particular, no todos se hacían la circuncisión.

Muchos historiadores sostienen una teoría según la cual la mayoría de los judíos magrebíes eran de origen beréber. Para estos estudiosos la «judaización de los beréberes» se ha convertido en un dato fundamental. Hay también quien la pone en duda, como H. Z. Hirschberg que se expresa del siguiente modo:

> Parece que no existe ninguna base sólida para fundamentar la teoría de los *beréberes judaizados*, los que se convirtieron al judaísmo por encima de todo, constituyendo, pues, el elemento étnico fundamental del judaísmo magrebí [...] La prueba determinante de que no existió asimilación alguna de importantes agrupamientos beréberes es la absoluta inexistencia de penetración de las lenguas beréberes en la literatura judía. Por el contrario, existen textos en judeo-árabe magrebí[1].

Sin tomar parte en el debate, ni volver a abordar el fondo del problema, convendría al menos —aunque no se trate de rebatir ciertas afirmaciones de H. Z. Hirschberg— completar, en algún punto preciso, la información que suministra sobre las lenguas habladas por los judíos del Magreb y la carga cultural que transmiten, elemento éste que ha contribuido en gran medida a corregir su opinión y a consolidar la tesis de la judaización de los beréberes. Mis investigaciones en el medio judío berberófono de Marruecos, en los *mellaḥ* (juderías) del sur marroquí y de los valles del Atlas, muestran claramente que la enseñanza tradicional utilizaba en estas comunidades el beréber para explicar y traducir los textos sagrados; de la misma forma que, en el resto del país, las demás comunidades utilizaban, con igual fin, el judeo-árabe o el judeo-español [2].

El historiador marroquí Mustafa Na'imi (*El Sáhara a través del Takna* [3], al referirse a una documentación conocida por otras referencias, evoca la cuestión de los asentamientos judíos en el sur marroquí, antes de la llegada del Islam y durante sus primeros tiempos, con estos términos:

> La concentración de las comunidades judías en esta región se remonta a la época de los fenicios. Los *amazigs* [beréberes] judíos participaron, durante los diez primeros siglos de la era cristiana, en la fundación de centros de comercio y de cultura, entre los cuales destacaron'Ufran, Massa y Tamanart; además de desempeñar un papel importante en el asentamiento y colonización de las regiones fronterizas [colindantes], tales como Tuat, Tafilalet y las orillas del Drãa. Estos judíos Sanhaya disponían de los medios indispensables para la realización de actividades co-

[1] *Historia de los judíos de África del Norte,* Jerusalén, 1965, en hebreo, volumen II, pp. 86 y 36).

[2] Ver *Journal Asiatique,* 1964, fascículo 1; *Revue des Etudes Juives,* 1964, fascículos 1 y 2 y *Pédagogie juive en terre d'Islam,* París, 1969.

[3] Rabat, 1988, p. 32.

> merciales y culturales en el conjunto de las regiones, de forma constante y segura.

En la nota 4 de la misma página, el autor precisa que

> los *amazig* que profesaban el judaísmo no vivían como una minoría distinta, aislada en sus barrios; tenían relación de parentesco con las distintas ramas, fracciones, divisiones y subdivisiones de las cabilas Sanhaya.

Nos encontramos, pues, ante un profundo vacío y un silencio casi total sobre las fuentes relativas al periodo comprendido entre la época romana más tardía y los principios de la conquista árabe. A partir de ésta, asistiremos a una islamización progresiva de las poblaciones autóctonas o inmigradas, entre ellas una buena parte de las cabilas beréberes judaizadas. Hay que reflejar, pues, al ámbito de la leyenda la gesta maravillosa y los relatos fabulosos que disfrazan la historia de la Kahena, convirtiéndola en una reina y «sacerdotisa» judeo-beréber que opuso una feroz resistencia a la invasión árabe del Magreb.

Podemos suponer, por lo demás, que en el Marruecos preislámico se mezclaban el cristianismo con el judaísmo y el paganismo. Los cronistas del siglo XIV refieren que Idris I se fue encontrando, en sus conquistas, con cabilas cristianas, judías e idólatras.

En la Península Ibérica

La presencia judía en la Península Ibérica es muy antigua. Se remonta a la época en que los fenicios establecieron sus emporios en las costas mediterraneas y más allá de las Columnas de Melkart, a orillas del Atlántico. Al igual que sus compañeros de Judá e Israel, llevaron allí sus mercancías y su religión, movimiento y actividad que siguieron desarrollando y manteniendo, probablemente, durante la ocupación romana, incluso después de que el país cayese bajo la dominación de los visigodos. Éstos permitieron que las comunidades judías siguieran prosperando, al menos hasta que pasaron del arrianismo a una nueva forma de cristianismo, de catolicismo. A partir de entonces, la situación de los judíos cambia por completo: conversiones forzosas y exilios, coacciones de todo tipo y persecuciones

se suceden dolorosamente, alternando con breves periodos de tregua, hasta la conquista árabe.

La historia del judaísmo en la España musulmana comienza en el año 711, a finales de un mes de abril en que Tariq ben Ziad, a la cabeza de un ejército en el que domina la etnia beréber de la que él mismo forma parte, cruza el Estrecho que llevará a partir de entonces su nombre para tomar la Península Ibérica. El 19 de julio de ese mismo año, conduciendo a la batalla a sus 12.000 hombres por las orillas del lago de Janda, consigue una importante victoria sobre el rey Rodrigo, acontecimiento que sellará, durante varios siglos, el destino de España. Un mes más tarde, Córdoba se verá cercada por Mughit-ar-Rumi, oficial de la corte califal de Damasco. Durante el asedio, los judíos se encierran en sus hogares esperando impacientemente el desenlace. Contrariamente a lo que sienten por los godos y su clero, no temen en absoluto a los invasores arabo-beréberes en los que tienen puestas todas sus esperanzas, pues no olvidan que los reyes visigodos los han oprimido despiadadamente, tratándolos con la mayor de las crueldades.

Sirviéndose de estratagemas, los judíos —según cuentan— contribuyeron a facilitar la entrada de los asaltantes a la ciudad, celebrando su victoria. El Mughit los tomó a su servicio, confiándoles la guardia de la ciudad.

Lo ocurrido en Córdoba se repitió en otros lugares con ocasión de la toma de las demás ciudades españolas. Los judíos se presentaban voluntarios para ayudar a los musulmanes en sus guerras de conquista. Los historiadores árabes cuentan que allí donde los conquistadores árabes se hallaban en presencia de comunidades judías, reclutaban a su miembros para sus milicias, encomendándoles la misión de vigilancia de las plazas conquistadas. Dejaban allí un reducido contingente de tropas y el grueso del ejército proseguía con la conquista del país. Hay que destacar, en este sentido, el caso de Toledo. Tariq penetra en esta ciudad —según cuentan— sin encontrar la menor resistencia. Fuentes cristianas tardías refieren que los judíos les habían abierto las puertas de la capital mientras los cristianos se hallaban reunidos en el recinto de la iglesia de Santa Leocadia, en las afueras de la ciudad. Se ha comprobado que se trata de una leyenda inventada por autores de mala fe, mucho después de la Reconquista. Los cronistas árabes no registran este hecho, y

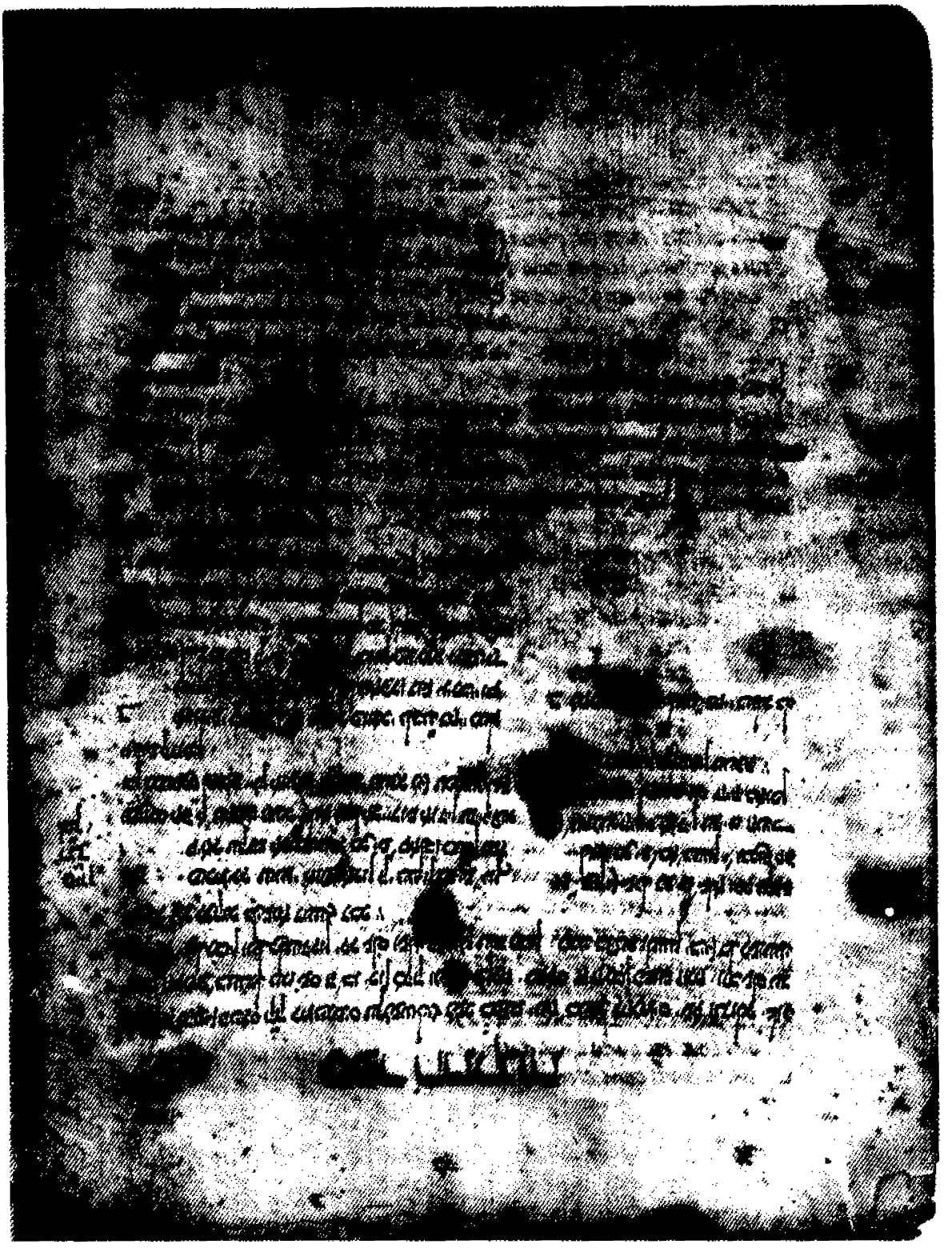
cuentan que tanto en la conquista de Toledo como en la de otras ciudades se formó un reducto de tropas con contingentes judíos. Como fue el caso de Sevilla cuando Musa Ben Nusair ocupa la ciudad, dejando una guarnición judía para mantener el orden.

No añadiremos nada más sobre esta «cooperación» judeo-musulmana durante la conquista, que los historiadores españoles consideran como una «conspiración», hecho rebatido, por lo demás, por varios historiadores.

A partir de esta fecha, España entra en el seno de *Dar-al-Islam* y los judíos se integrarán legalmente —digamos teóricamente— en el estatuto de la *dimma*, al igual que sus correligionarios del Magreb y de Oriente. Este estatuto se aplicará, aquí y allá, con mayor o menor rigor, con cierto liberalismo, a veces llegando incluso a atribuirles puestos de responsabilidad gubernamental, de los que la ley musulmana, tomada al pie de la letra, los excluye absolutamente.

Así pues, durante los últimos periodos de la dominación visigoda, las desgracias que afligen al judaísmo se hacen insostenibles declararse ilegal la religión judía. Los judíos se ven obligados a practicarla en la clandestinidad, amputados del resto de la diáspora, llegando a disminuir considerablemente los conocimientos de la *Torah* y de las ciencias talmúdicas, que sufrieron entonces un gran declive.

Tras los avances triunfantes de Tariq ben Ziad y Musa ben Nusair, el judaísmo español recupera la libertad; los judíos españoles, al convertirse en súbditos de un gran imperio, se reencuentran con sus hermanos de las demás comunidades de Oriente y de África del Norte, reanudando con ellos numerosos vínculos, sólidamente establecidos en el ámbito socioeconómico y sociocultural, en particular con el Magreb (objeto esencial del presente estudio). Las sociedades judías africanas marcaron, pues, con su impronta a sus homólogas andalusíes, transmitiéndoles las enseñanzas de las academias orientales, babilónicas, palestinas y las suyas propias. Los rabinos y sabios africanos, a partir de entonces, cumplirán el papel de maestros del judaísmo español —adoptando este título— formando, de hecho, a notables discípulos. En los siglos siguientes, el centro cultural y punto de gravedad del judaísmo se desplazará del Oriente al Occidente musulmán, mantenien-



Sefer ha-taqqanot, registro de las ordenanzas establecidas por los exiliados de Castilla en Fez, en 1494. Son textos en castellano y hebreo, extraídos de una colección del siglo XVIII de manuscritos. (Colección de V. Klagsbald Provenance, Biblioteca Abensur de Fez.)

do el judaísmo español su supremacía hasta su caída y desaparición en 1492/97.

2. El judaísmo en Tierra del Islam

A los judíos de *Dar-al-Islam* —Tierra del Islam— se les aplica la condición de *dimmí*, impuesta por la religión dominante, condición ciertamente degradante y, a menudo, precaria. Es, sin embargo, un estatuto jurídico, en definitiva, liberal (con un alto grado de autonomía judicial, administrativa y cultural), si lo comparamos con el estatuto arbitrario aplicado a los judíos de la Cristiandad, en los países ashkenazíes. Por otro lado, el carácter ampliamente secularizado de la civilización medieval en el Oriente y el Occidente árabes permitía a los *dimmíes* —pueblos del Libro (judíos y cristianos)— sentirse también herederos de una tradición cultural ilustre y respetable. La lengua dominante, el árabe, estaba menos vinculada a la religión reinante que el latín en la Iglesia de Roma o de Oriente, y se utilizaba sin reservas en el estudio de los propios textos sagrados. Se abandonó, pues, la lengua vehicular anterior, el arameo, confinado desde entonces a los textos talmúdicos (o cabalísticos), sustituyéndola por la nueva lengua de civilización y de cultura del mundo arabo-islámico.

Estatuto de dimmí

El derecho canónico del Islam elaboró el estatuto particular de los *dimmíes* —protegidos— de la ciudad musulmana, al que se sometía a los cristianos y judíos. El contrato de la *dimma* —protección—, a la vez que garantizaba un cierto número de derechos al *dimmí*, cuya persona y bienes se declaran inviolables (caso que nunca se dio en la Europa medieval), definía también una condición inherente de inferioridad [4]. Admitiendo los postulados teológicos que subyacen en el contrato de la *dimma* y lo fundamentan, hay que se-

[4] Ver Mawardi, *Los estatutos gubernamentales*, traducido al francés y anotado por E. Fagnan, Argel, 1915, pp. 299 y s.; Antoine Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut, 1958; ver *dhimma* en *Encyclopédie de l'Islam*.

ñalar, ante todo, que fue aplicado con rigor desigual, incluso con cierto liberalismo, teniendo en cuenta las situaciones sociales, económicas y políticas que caracterizan a los distintos países sometidos a la ley del Islam. Habría que restituir cada situación y cada acontecimiento a su contexto local, en particular en el Magreb, cuyos pueblos, con frecuencia explotados por un feudalismo despiadado y desgarrados por las luchas entre cabilas y facciones, cometían a veces actos de violencia e incluso matanzas que, por lo demás, nunca revistieron el carácter de los pogromos, organizados con gran antelación y fríamente perpetrados, de los que ha dado muestras Europa, hasta fechas recientes, a lo largo de este último milenio. Los cronistas, partiendo de una concepción melodramática de la historia, hacen el recuento, de buen grado, de las desgracias que ocurren, pasando por alto las épocas de tranquilidad y prosperidad duraderas —y también de alegría— que revela el estudio del universo cultural judío, la literatura de las *taqqanot* y de los *responsa*, la poesía, los escritos cabalísticos y los sermones o las composiciones populares y en lengua dialectal; la mirada, en suma, de las poblaciones judías hacia sí mismas. Lo que sí es incontestable es que un antisemitismo comparable a las formas aberrantes que adquirió el odio hacia el judío en la Europa medieval, moderna o contemporánea, es absolutamente ajeno a la historia y al pensamiento musulmán en el Magreb, y en particular en Marruecos.

Señalemos a este respecto un documento de otro tipo, una interpretación liberal del contrato de la dimma.

En una de las recientes publicaciones de la Academia del Reino de Marruecos, titulada *Los fundamentos de las relaciones internacionales en el Islam* [5], encontramos un estudio de un historiador marroquí, miembro de la Academia, Abd-al Aziz Ben Jelloun, titulado «El Islam y los *dimmíes*». Las relaciones entre el Islam y los *dimmíes* se definen, según el autor, en el contrato de la *dimma*, basado en un texto del Corán (sura IX, versículo 20) que establece una discriminación entre musulmanes y no musulmanes, imponiendo en particular a estos últimos, el pago de una capitación, la *yizia*. Este texto fundador fue objeto, a lo largo de los siglos, de numerosas interpretaciones que preveían unas disposiciones y medidas que, además de la

[5] Núm. 371, año 1989, pp. 63-65.

imposición de la *yizia*, agravaron la condición de los *dimmíes*. Sin embargo, a semejanza de otros exégetas, nuestro historiador considera la *yizia* del texto coránico como la justa contrapartida de la «protección» de las personas y de los bienes que figura en el contrato de la *dimma*, garantizada por la Ley islámica y los poderes públicos responsables de su ejecución. Al final del estudio se llega a la siguiente conclusión, que refleja la sensibilidad y el espíritu que caracterizan al Marruecos moderno y tolerante:

> En realidad, hay que considerar a los *dimmíes*, el pueblo del Libro, como ciudadanos comunes y medirlos con el mismo rasero que a los musulmanes, lo que atestigua un *hadiz*, una tradición del Profeta: «Sus derechos son los nuestros, sus obligaciones son las nuestras». Lo que los distingue de los musulmanes es su religión y lo relacionado con ésta en materia de estatuto personal, o sea, lo que reglamentan sus leyes, las referidas, sobre todo, al matrimonio, al derecho de sucesión, al parentesco, etc.» [6].

Alto grado de autonomía

Tanto en el pensamiento jurídico judío (*taqqanot* y *responsa*) como en las *fatwas* musulmanas, nos hallamos en presencia —en mayor medida en los documentos de la *Genizah*— de los mismos temas fundamentales, tales como la autonomía administrativa y judicial de las comunidades de *dimmíes*, el ejercicio de la justicia y de la libertad contractual, los distintos casos de recurso de los tributarios judíos a la ley del Estado y al aparato judicial musulmán, la cohabitación de los grupos minoritarios con la mayoría musulmana domi-

[6] A continuación referimos el texto de la sura citada: «¡Combatid a quienes no creen en Dios ni en el último Día ni prohíben lo que Dios y su Enviado prohíben, a quienes no practican la religión de la verdad entre aquellos a quienes fue dado el Libro! Combatidlos hasta que paguen la capitación por su propia mano y ellos estén humillados». [*N. de la T.*: esta traducción corresponde a la de Juan Vernnet, *El Corán*, Barcelona, Planeta, 1983, p. 190. La traducción al castellano del texto en francés que aquí figura, que parece ser una traducción del propio autor, sería la siguiente: «Combatid a los que no creen en Al-lah ni en el Día final, a los que no declaran ilícito lo que Al-lah y su Mensajero declaran ilícito, a los que no practican la religión de la verdad entre los que han recibido la Escritura; combatidlos hasta que, sumisos, paguen la *yizia*». Reproducimos el texto en francés: «Combattez ceux qui ne croient pas en Allah ni au Dernier jour, ceux qui ne déclarent pas illicite ce qu'Allah et son Messager ont déclaré illicite, ceux qui ne pratiquent pas la religion de vérité parmi ceux qui ont reçu l'Ecriture; combattez-les jusquà ce qu'ils versent la *jizya* dans la soumission».]

nante y su cooperación en el ámbito de las actividades económicas y científicas. Todo ello constituye una simbiosis interconfesional bastante sorprendente, como muestran, en particular, las relaciones de negocios, de estima recíproca y de amistad real que vinculaban a los notables, a los jueces y a los grandes eruditos judíos con sus homólogos musulmanes, que aparecen en los textos que hemos consultado [7].

A continuación, ofrecemos algunas observaciones sobre lo esencial de dichos documentos.

Primer fenómeno

No hay nada que llame más la atención sobre la situación de las minorías bajo el dominio del Islam del periodo clásico como su organización judicial.

Por un lado, el poder judicial recibía su autoridad, en la sociedad minoritaria, del gobierno musulmán; la jurisdicción criminal y, en particular, la pena capital, dependía, por lo general, de las prerrogativas del Estado. Por otro lado, cualquier miembro del grupo minoritario tenía libertad para recurrir a un juez musulmán, en lugar de a un tribunal de su propia confesión.

En principio, las autoridades judías (y cristianas) consideraban cualquier recurso a un tribunal musulmán por parte de alguno de sus sujetos como una injuria a la ley religiosa, como un pecado mortal castigado con la excomunión mayor.

La documentación que obra en nuestro poder atestigua la existencia de una importante controversia a propósito de la oposición entre el rigor de los principios de la Ley judía a este respecto y la realidad de la existencia cotidiana, tratándose en particular de los imperativos económicos y de la actividad mercantil.

La divergencia de opiniones sobre esta cuestión particularmente compleja se resuelve con un compromiso que se podría formular del siguiente modo: aunque los tribunales confesionales son, en

[7] Ver nuestro estudio «Autorité rabbinique et souveraineté de l'Etat "protecteur" en Occident musulman. Le cas particulier du recours des tributaires juifs à la justice musulmane», en *Politique et Religion dans le Judaïsme ancien et médieval*, Paris, 1989, pp. 165-186; S. D. Goitein, *A Mediterranean Society*, 5 volúmenes, University of California Press, USA, 1967-1988.

principio, los únicos competentes en litigios entre los miembros de su comunidad, está permitido, e incluso recomendado, recurrir a las autoridades estatales cuando tal recurso pueda servir la causa del derecho y la diligencia de la justicia.

Los anales de la *Genizah* refieren numerosos casos que responden a este tipo de compromiso. En materia contractual, las autoridades judías no se oponían a que las actas notariales las estableciesen los oficiales de la justicia musulmana (cadíes y adules). El motivo de esta tolerancia (de este laxismo) era evidente. Tales actas, títulos y certificados, mandatos y poderes, eran negociables e implicaban unos medios de pago (en forma de cartas de crédito, letras, por ejemplo); no era oportuno, pues, limitar su validez y confirmar su utilización y curso dentro de la comunidad judía.

Segundo fenómeno, de alcance más general

La documentación de la *Genizah*, dada la gran cantidad de información fidedigna que contiene, ofrece testimonios de estrecha cohabitación y apacible vecindad entre grupos confesionales diferentes. Podemos percibir una situación comparable a la que existe hoy en Estados Unidos y en Europa. Había barrios donde predominaban los judíos pero no exclusivamente éstos. El nacimiento de las juderías (*mellaḥ*, *ḥara* y *qaʿa*) y otros barrios reservados a los tributarios judíos es relativamente reciente.

En lo que respecta a la economía, la cooperación entre grupos confesionales diferentes era aún más estrecha de lo que se podría suponer por la ubicación de los barrios. No es necesario invocar a este respecto ejemplos de judíos que comerciaban con musulmanes (y cristianos) o que se asociaban con ellos en los negocios. Tampoco es necesario resaltar que, entre sus clientes y socios, había hombres de religión y de ciencia. Los jueces, médicos y demás miembros de las profesiones llamadas liberales, los eruditos de ambas religiones, eran hombres de negocios y viceversa, los hombres de negocios a menudo eran hombres de ciencia.

Resulta interesante, por ejemplo, observar cómo un mercader judío dirige a su homólogo musulmán una carta en caracteres hebraicos solicitando a un amigo judío que se la lea en voz alta, siendo la

lengua común entre ambos comerciantes, con toda evidencia, el árabe.

Recordemos que los biógrafos del Profeta Muhammad refieren que uno de sus secretarios aprendió el alfabeto hebraico con el fin de poder leer las cartas que los judíos dirigían a su maestro y responderlas en la misma grafía [8].

Es significativo encontrar asociaciones comerciales entre judíos, cristianos y musulmanes (a menudo entre los propios cadíes). Algunas escuelas jurídicas musulmanas prohibían, en efecto, tales relaciones o introducían restricciones a éstas. Pero casi no aparecen en la documentación conservada en la *Genizah.*

En este tipo de asociaciones —algunas duraderas— unas veces ponía el capital el socio judío y, otras, el musulmán. La Ley musulmana, a través de algunos de sus doctrinarios, prohíbe esta práctica, pero, una vez más, la realidad cotidiana puede más que la doctrina.

Los documentos de la *Genizah* nos informan sobre las relaciones amistosas entre los eruditos y los dignatarios de ambas confesiones. Entre ellos destacan: las cartas, peticiones, consultas dirigidas a Maimónides y a su hijo Abraham, así como las respuestas de estos últimos, en las que se observa que, al mencionar a los jueces y juristas musulmanes, se utilizan términos de respeto, y raramente se omiten las frases de cortesía, deseándoles éxito en su misión temporal y espiritual (entre otras, la presente fórmula: *Al-Fuqāhā'u al-Muslimūn 'adāma Allāh taufiqahum*).

Estas estrechas relaciones se manifiestan también mediante una cierta solidaridad. En Alejandría, hacia finales del siglo XII —o principios del XIII—, un jurista musulmán de alto rango informa a su colega judío, un *dayyan*, sobre una acusación secreta hecha contra él ante el gobierno por unos notables de la comunidad judía.

Hay que destacar, por otro lado, la extraordinaria libertad de movimiento y de comunicación que caracterizaba entonces al mundo mediterráneo, así como su sorprendente unidad cultural y socioeconómica, fenómenos dignos de resaltar que explican, en cierto sentido, la amplia autonomía de las comunidades judías. El siguiente hecho ilustra su importancia.

La postdata de una carta procedente de un representante en Kairuán de las *Yeshibah* —academias judías— bagdadíes, dirigida en el

[8] Al-Baladuri, *Futuh*, El Cairo, 1932, p. 460.

año 1016/17 a Ibn'Aukal, conocido comerciante y eminente personalidad pública, jefe del distrito africano, que residía en El Cairo [9], expresa la siguiente solicitud:

Un mercader judío originario de Bagdad había fallecido en Siyilmasa (en los confines saharianos de Marruecos), en el otro extremo del mundo musulmán. Las autoridades judías locales habían informado al remitente de la carta que el difunto comerciante había dejado sus bienes en aquel lugar y que, además, había confiado sus mercancías a sus socios de Kairuán. El autor de la carta solicita de Ibn Aukal la intervención de las autoridades judías de Bagdad, bien para nombrar a un representante legal de los herederos, bien para comunicar sus nombres y sus títulos y los vínculos de parentesco con el difunto, al *nagid* (príncipe de la comunidad) de Túnez, en particular, y a los decanos de la comunidad de Kairuán, para que se hiciesen cargo del asunto.

Esta sencilla correspondencia confirma, una vez más, un hecho notorio, ya comprobado en otros lugares; a saber: que las comunidades no musulmanas formaban un estado, no solamente en el interior del Estado islámico, sino incluso a veces, más allá de sus fronteras. Se requerían varios meses de viaje para ir de Bagdad a Kairuán y de esta ciudad a Siyilmasa; varias fronteras separaban los países que había que atravesar para ir desde el Magreb al Mashreq. No se hace referencia ninguna a los gobiernos de los países mencionados. La cuestión relativa al patrimonio de dicho mercader depende de las autoridades judías rabínicas y laicas y se trata como un asunto exclusivamente judío. ¿Existe acaso testimonio más elocuente del carácter eminentemente autónomo de una comunidad no musulmana en tierras del Islam?

La conclusión que planteo es, a la vez, enseñanza y lección. Mis estudios e investigaciones, mis averiguaciones y testimonios tienen como objeto esclarecer un aspecto simbiótico en un ámbito que parece confinado, a primera vista, al ámbito de lo sagrado y al universo de la religión, al espacio legislativo y jurídico que dependen exclusivamente de los credos presentes.

Se trata también de mostrar la permanencia, la continuidad de las prácticas y usos, en materia de derecho y de ejercicio de la justi-

[9] S. D. Goitein, *op. cit.*, II, 402/403.

cia, aplicados en el marco de la Ley del Islam y de la autonomía administrativa y judicial que confiere a los *dimmíes*, a los pueblos del Libro y en especial a los judíos que viven bajo el dominio islámico.

Las necesidades cotidianas, los imperativos de los negocios y los intereses personales, objeto de conflictos de todo tipo, se imponen, muy a menudo, sobre los elevados principios que rigen a los grupos confesionales. Las prescripciones de la Ley religiosa son, pues, criticadas severamente; toleran y, a su vez, son toleradas, admitiendo compromisos, con el asentimiento, en muchas ocasiones, de la autoridad religiosa y de los representantes de la ortodoxia, incluso con su expresa recomendación.

Por otro lado, las estructuras mentales de ambas sociedades, del grupo mayoritario dominante y de la minoría (judía) tributaria, han sido moldeados por una larga experiencia común, una convivencia íntima, una herencia cultural constituida durante una Edad de Oro sin parangón y mantenida a toda costa en la memoria, una cooperación económica y científica extraordinarias y la conciencia de haber contribuido a esculpir, cada uno en lo que le corresponde, el rostro y las grandes formas de civilización del mundo mediterráneo [10].

A pesar de las diferencias fundamentales, esencialmente confesionales, de la oposición de las doctrinas teológico-jurídicas, de las discriminaciones y de los anatemas, incluso de las tensiones y de las persecuciones esporádicas y ocasionales, ambas sociedades confluyen en el ámbito de la vida existencial, en el de los negocios; comparecen también ante los mismos jueces y los mismos árbitros, a la vez que coinciden en otros lugares privilegiados, los de un cierto espacio cultural —por momentos sincrético en materia de religión y de creencias populares—, en el mundo del folklore y en el universo de la leyenda, diferentes del mundo de la escritura y del saber elitista; panacea de una clase en definitiva minoritaria, la de los rabinos y de los notables, que detenta el monopolio de la ciencia, el poder de legislar y de administrar.

[10] Ver mis tres últimas obras: *Mille ans de vie juive au Maroc,* Maisonneuve et Larose, París, 1983; *Kabbale, vie mystique et magie,* Maisonneuve et Larose, París, 1986; *Ethique et mystique,* Maisonneuve et Larose, París, 1991.

Capítulo II

EL JUDAÍSMO MAGREBÍ ENTRE EL ORIENTE Y AL-ANDALUS

La situación geográfica del Magreb, entre el Oriente y al-Andalus, y su historia política, social y religiosa, convierten a esta zona en el lugar de encuentro de dos corrientes resultantes de ambos polos de poder y de cultura. La vida intelectual depende tanto de uno como de otro, al igual que la producción literaria. Las ciencias y las humanidades rabínicas, el sustrato talmúdico, incluso la mística de la cábala, apelan a Oriente, mientras que la influencia prestigiosa del patrimonio andalusí se disuelve en el conjunto de los modos de expresión del pensamiento, principalmente la poesía. Se percibe en los usos y costumbres, y en las tradiciones literarias, conservadas con el respeto con el que se conservan los viejos títulos nobiliarios. En cuanto a los matices propiamente locales, son díficiles de descubrir en los escritos en lengua hebraica o aramea, y se revelan casi exclusivamente en los géneros menos nobles, en la literatura popular de expresión dialectal, en ciertas técnicas de la *qasida*.

Para entender este espacio geopolítico, cultural, socioeconómico y religioso, debemos mirar, primero, hacia el lado de Oriente; luego dirigiremos la mirada hacia el Occidente musulmán, el universo andalusí magrebí.

1. El Oriente musulmán: la era califal

Espacio político y socioeconómico

Las conquistas árabes, que tienen lugar entre el año 632 y el 711, crean un inmenso espacio que agrupa en el seno del califato (y

bajo el dominio islámico), dependiendo de su autoridad exclusiva, a la casi totalidad (90%) del pueblo judío de la época, fenómeno que sólo conoció la diáspora judía en tiempos de Ciro, rey de los persas. Este vasto espacio fomentó una gran autonomía y unas condiciones favorables al esplendor económico. La vida cultural y espiritual conoció el mismo esplendor al contacto con el nuevo universo califal; influencia enriquecida por el rápido proceso de helenización que el califato experimentó, a su vez, al contacto con la cultura griega. El mundo judío sale, pues, airoso de la prueba, incorporando la lengua y la cultura árabes, que, sin complejo alguno, adopta y asimila inmediatamente, poniéndolas al servicio de su propia cultura, de su creación literaria y científica e incluso de una espiritualidad renovada al surgir nuevas exégesis de las Sagradas Escrituras, de las fuentes talmúdicas y midráshicas y de la *halajah* (derecho hebraico) y por la transmisión (oral y escrita) del saber en la nueva lengua de civilización.

Los conquistadores árabes iban levantando campamentos a su paso, que pronto se convertían en ciudades. A lo largo de las rutas de las caravanas se fueron fundando ciudades nuevas, y las antiguas metrópolis se vieron reavivadas por una actividad mercantil desconocida hasta entonces. El Islam no sentía prejuicio ninguno con respecto al comercio y de la artesanía desarrollados por los judíos, que abandonaban el campo para establecerse en las nuevas ciudades, cumpliendo una función nada desdeñable en estas actividades y en la edificación de suntuosas metrópolis, tales como Bagdad o Kairuán, en Oriente y en Ifriqiya (Magreb). Se fueron asentando en las ciudades del Occidente musulmán, una de las cuales —Lucena— llegó a ser exclusivamente judía.

La constitución de un bloque de países y de pueblos unidos bajo el dominio del Islam, la autoridad califal, que se extendía hasta las rutas terrestres y las vías marítimas del Mediterráneo y del océano Índico, facilitando el acceso a las fuentes de producción de especias y de seda; todo ello contribuyó a favorecer los intercambios comerciales del mundo medieval, que, a partir de entonces, ya no conoció ni límites ni fronteras. En lo que respecta específicamente a los judíos, dada su dispersión en este inmenso espacio geopolítico, sus vínculos familiares y comunitarios fueron un factor adicional que favoreció no sólo las relaciones culturales

y religiosas, sino también las actividades de intercambio comercial e industrial.

En las aglomeraciones urbanas, los judíos se dedicaban fundamentalmente a todas las ramas del comercio y de la artesanía, mientras que la agricultura seguía siendo uno de los recursos de un gran número de comunidades periféricas y, hasta una época reciente, de la sociedad magrebí judeo-beréber, en particular.

En las ciudades abundaban los artesanos judíos, constituyendo una parte importante de la población activa; la evolución de este estamento socioprofesional se remonta muy probablemente a la Antigüedad. Fuentes dignas de crédito presentan a los judíos como artesanos que ejercían pequeños y grandes oficios, tales como herrero, joyero y orfebre, guarnicionero, tintorero, curtidor, carnicero, etc. Entre ellos destacaban los buhoneros y artesanos ambulantes que erraban por los caminos, durante temporadas enteras, ofreciendo sus servicios a los campesinos musulmanes que vivían en aldeas remotas.

Los comerciantes judíos de los mercados, bazares, alcaicerías y zocos de las ciudades ofrecían a su clientela los productos de consumo diario. El comercio de los productos de gran lujo, como el de las alfombras persas o las perlas extraídas de las aguas del Golfo Arábigo, dependía, la mayoría de las veces, del ámbito de los intercambios internacionales. Los judíos ocupaban, en este sentido, un lugar importante y un puesto de honor en los demás ámbitos de la vida económica y urbana y, esencialmente, en las profesiones que hoy calificamos de liberales: médicos, astrónomos, astrólogos, intérpretes, etc.

Los judíos con más talento —y más riqueza— se dedicaban al comercio del dinero, de las altas finanzas y al cambio de moneda, llegando a ocupar posiciones envidiables y alcanzando los cargos más altos de la administración, como, por ejemplo, el de banquero de la corte, en Bagdad y en otras ciudades del califato y en las grandes metrópolis de los principados y de los reinos del Oriente y del Occidente musulmán.

En la España musulmana algunos llegaron a la cima de la jerarquía política: Hasday Ibn Shaprut, médico famoso, hábil diplomático y gran traductor del griego, estuvo a las órdenes, en su calidad de visir, de Abd-al-Ṛahman III y de su hijo Al-Ḥakam II, en Córdoba, en el siglo X; Samuel Ibn Nagrila Ha-nagid —el Príncipe—, que tam-

bién fue sabio, poeta y artista, fue ministro del emir de Granada hasta su muerte, en 1056; su hijo, Yehosef, que le sucedió en sus funciones, fue asesinado diez años más tarde, durante un motín en el que pereció la casi totalidad de la comunidad judía granadina. Algunos miembros de la familia Ibn Ezra también ocuparon puestos de alto rango, durante varias generaciones, en los reinos y principados musulmanes hasta mediados del siglo XII, cuando uno de ellos, Yehudah Ibn Ezra se vio obligado, tras el advenimiento de los almohades, a marcharse a Castilla a servir al rey cristiano.

Detengámonos un instante en esa figura excepcional del universo granadino del siglo XI: Samuel Ibn Nagrila.

Samuel Ibn Nagrila era un caudillo que luchó a la cabeza de los ejércitos de Ḥabbus y de su hijo Badis, en las guerras conducidas por estos últimos contra el reino de Sevilla y los principados de Málaga, Carmona y Ronda; combatió contra las facciones rivales que se disputaban el poder, contra conspiradores e intrigantes, sobreviviendo a sus peores enemigos, que también lo eran de su rey. Recordemos también la disputa teológica que lo enfrentó al jurista y hombre de letras musulmán, el célebre 'Ali Ben Ahmad Ibn Hazm, el cordobés. Convertido en maestro del arte epistolar, sus contemporáneos musulmanes decían de Samuel Halevi Ibn Nagrila que: «aunque era judío, redactaba la correspondencia oficial en un puro estilo arabomusulmán, utilizando las mismas fórmulas, incluso las alabanzas a Allah y a su Profeta.» ¿Fue acaso él quien concibió y edificó la más bella joya arquitectónica de España, el palacio de la Alhambra, esa obra de arte incomparable que F. P. Bargeburh atribuye a su hijo Yehosef [1], que los historiadores fechan en el siglo XIV? Bargeburh se basa en el poema de Salomón Ibn Gabirol, *Lejah Re'i* «Ve, amigo mío...» En esta composición se incluye una bella descripción de un palacio muy parecido al de la Alhambra, con los mismos motivos monumentales, en particular, el Patio de los Leones y de la Alberca [2].

Volvamos, tras esta disgresión, a nuestra descripción del espacio socioeconómico. Una parte nada desdeñable del comercio empren-

[1] *The Alhambra,* Berlín, 1969, pp. 89-105.

[2] Ver E. Ashtor, *The jews of Moslem Spain,* vol. II, J.P.S.A., Filadelfia, 1979, p. 194 y n. 277, pp. 332-333; ver también Sarah Katz, *Openwork Intaglios and Filigrees, Studies and Research on Shlomo Ibn Gabirol's work,* Jerusalén, 1992, p. 314; ambos, por lo demás, se refieren a F.P. Bargeburh.

día las rutas que partían de las tierras califales hacia las regiones extremo-orientales, y, luego, hacia Europa Occidental. En el comercio internacional los judíos desempeñaban un papel de primer orden; establecidos a la vez en tierra cristiana e islámica, ponían en contacto a Europa con las fuentes productoras de especias y de artículos de lujo que ésta necesitaba, llevando a las tierras islámicas las mercancías a exportar. Algunos autores judíos y árabes aportan el testimonio de la existencia, a mediados del siglo X, de un grupo de mercaderes judíos denominados *rohdaníes* (o radaníes) que, desde los puertos del sur de Francia, se dirigían por distintas rutas, marítimas o terrestres a los países islámicos, a la India y a China y traían de allí las especias para los ricos, el ámbar para la Iglesia, los vestidos de gran lujo para los reyes y la nobleza, etc.

La literatura de los *responsa* de los *geonim* ofrece testimonios, a su vez, de la existencia de estas actividades comerciales de los judíos en los puertos mediterráneos y en las rutas de las caravanas, de Bagdad a Siyilmasa y, más allá, hacia el Sudán, al sur; y Fez y Córdoba, al norte; así como de asociaciones de intereses entre los judíos de Bagdad, Fostat, Sicilia, Kairuán, Siyilmasa, que, en su mayoría, eran eruditos y mercaderes de gran cultura.

Los exilarcas y los escolarcas

El exilarca, la autoridad seglar en cierto modo, es el que manda sobre el conjunto de las comunidades de la diáspora en Tierra del Islam; esta investido con la autoridad suprema, que le es otorgada, a la vez, por sus correligionarios y por el poder califal ante el cual es el único representante, gozando de un estatuto privilegiado y de un inmenso prestigio. Pertenece, en efecto, a la aristocracia consagrada por su ascendencia que, según cuentan, se remonta al rey David.

La dirección centralizada de la diáspora duró hasta el advenimiento de otras fuerzas, de otros poderes periféricos que se desvincularon progresivamente del centro babilónico dominante. Aparecen en el Magreb y en España, donde se establece a partir de entonces la autoridad de un *nagid* o *nasi'*, príncipe de la comunidad.

La vida intelectual, la hegemonía del gaón *—el escolarca*

La autoridad intelectual corresponde a las academias herederas de las de Babel, Sura y Pumbedita, y a los *geonim* o escolarcas que dirigen sus destinos. Esta institución, igualmente prestigiosa, será objeto de nuestra atención en la presente obra, evocando más adelante una de las figuras que más la han marcado, Saadya Gaón.

El título de *gaón,* término que en hebreo significa orgullo, grandeza o majestad, se concedía a los jefes de las academias, a los eminentes maestros que, durante más de seis siglos (desde finales del siglo VI hasta principios del XII), ejercieron una gran autoridad sobre las comunidades de su competencia, incluso sobre el conjunto de la diáspora. Para subrayar la inmensa erudición de estos sabios, un autor palestino de ascendencia marroquí, H. Y. D. Azulay, refiere, según una antigua tradición, que el vocablo *gaón* fue escogido para designar a los directores de la academia, porque el valor numérico de las letras que lo componen es sesenta, o sea, la cantidad de tratados que constituyen el Talmud, que el *gaón* debe conocer a la perfección.

Conviene destacar, en efecto, que los *geonim* proclaman la *Mishnah* y, lo que es más importante, el Talmud, resultante de la exégesis aplicada a aquélla, que es la fuente única del derecho hebraico. El prestigio y la autoridad del Talmud datan precisamente de la época de los *geonim,* que supieron elevarlo a la dignidad de libro santo, al igual que la Biblia, confiriendo a su texto fuerza de ley y forjando la temible arma del *ḥerem* —excomunión mayor— para defender su carácter sagrado y su autoridad incontestable en materia de derecho. Añadamos que, según los *geonim,* el Talmud babilónico es el que, en última instancia, debe tener fuerza de ley. Las academias mesopotámicas fueron hostiles al homólogo palestino del Talmud, el de Jerusalén, que Saadya, en su calidad de *gaón,* menciona, según consta, por primera vez. Los sabios del Occidente musulmán (Isaac Alfassi y Maimónides, entre otros) se adscribieron más tarde, en materia de decisiones jurídicas, a una regla que daba prioridad, ciertamente, al Talmud babilónico, pero que amparaba también al Talmud palestino. Cuando se planteaba alguna cuestión a propósito de la legitimidad de un uso, de una costumbre o de una práctica, los escolarcas babilónicos, los *geonim,* evocaban el uso correspondiente

en vigor en sus academias; sugerían al responsable que había formulado la consulta que se adhiriese a él, sin obligarle expresamente, aplicando, pues, cierta tolerancia respecto de las diversidades locales. Pero, con frecuencia, se arrogaban una autoridad desorbitada, una especie de supremacía de derecho divino, en materia de decisiones jurídicas, proclamándose herederos directos del pensamiento de Moisés, el primer legislador-profeta. Sus sentencias llevaban la siguiente fórmula: *kaj her'unu min ha-shamayim* —«así es como el cielo nos lo ha enseñado»—, cláusula no sólo de carácter formal, pues estaban convencidos del carácter sagrado de su misión [3]. En virtud de esta autoridad, casi universal, promulgaban ordenanzas que debían aplicarse en el conjunto del mundo judío.

Este comentario a propósito de la autoridad y del prestigio de la ciencia de los *geonim* nos lleva a abordar otro modo de legislar, el establecido por los *responsa.*

Los responsa *de los* geonim

Los intercambios de correspondencia jurídica parecen haberse institucionalizado con los juristas romanos, a quienes debemos el término de *responsa* (*responsa prudentium:* «respuestas de los sabios»). En el Islam adoptan la forma de la *fatwa,* vehículo importante del pensamiento jurídico que parece haber ejercido en la época de los *geonim* cierta influencia sobre el *responsum* rabínico, que, no obstante, es anterior a ésta. Dicha influencia se ejerció a través de la lengua árabe, utilizada desde entonces como lengua de comunicación y de cultura por los *geonim,* a partir de Saadya, en particular por la acogida reservada a los préstamos lingüísticos de la técnica y de la terminología jurídicas.

Ya en tiempos de los *tana'im (Mishnah)* y de los *amora'im* (Talmud), era costumbre que se consultase por escrito las cuestiones de *din* —derecho— entre los jefes de las academias (entre las babilónicas y las palestinas, sobre todo), como atestiguan algunos fragmentos

[3] *Her'unu min ha-shamayim:* esta fórmula la utilizan con frecuencia los doctores de la Ley de las generaciones menos antiguas: el codificador Yosef Qaro (siglo XVI, Safed) en el diálogo con su *maggid* —informador celeste— y los decisionarios marroquíes Yacob Aben Sur y Ḥayyin Ben Attar (siglo XVIII).

del *corpus* talmúdico (*Ḥulin* 95 b, *Baba Batra* 41 b y 139 a). Pero la auténtica literatura de los *responsa,* de las *she'elot u-teshubot* —preguntas y respuestas— data de la época de los *geonim.* La dispersión de las comunidades, su alejamiento de los principales centros de enseñanza (Mesopotamia, Palestina y, más tarde, el Magreb Oriental), la escasez de manuscritos talmúdicos, la ausencia de un texto oficial *ne varietur* del Talmud, la complejidad de este último y la dificultad de deducir de éste la práctica de la *halajah;* todo ello suscitaba una multiplicidad de interpretaciones y de divergencias que favorecía la aparición y el desarrollo de las costumbres locales, de manera que la unidad religiosa del judaísmo corría el riesgo de desmembramiento. Pero con el nuevo orden geopolítico califal y el desarrollo de los intercambios comerciales e intelectuales, con mayores posibilidades de distribuir el correo por mediación de viajeros seguros, el *responsum* escrito se convirtió en un vínculo casi orgánico entre las comunidades dispersas. Para resolver los conflictos de doctrina que surgían continuamente en el seno de una misma comunidad o entre dos comunidades vecinas, o simplemente para esclarecer un punto particular de derecho, se tomó como costumbre dirigirse ocasionalmente a la autoridad de los *geonim,* quienes, tras discutir sobre las cuestiones que les llegaban de todo el mundo judío y haber deliberado sobre ellas en el seno de sus academias con sus colegas y sus discípulos, encomendaban la redacción de sus respuestas y decisiones a unos escribas titulados y las expedían a sus destinatarios. Estas discusiones y deliberaciones tenían lugar generalmente durante las reuniones plenarias de los meses de *kallah,* o sea, los meses de *Adar* y de *Elul.* El correo transitaba por Egipto, donde se conservaba una copia, antes de dirigirlo a Kairuán y a España. Por este motivo la *Genizah* —archivos— de El Cairo se convirtió en una mina inagotable de documentos de la época. Aunque, en sus principios, fueron puramente académicas, las consultas se hicieron cada vez más precisas y, para contestarlas, los *geonim* componían, a veces, monografías muy eruditas: el *Siddur* de Amram y la *Epístola* de Sherira son unas piezas clásicas de la liturgia y de la historiografía judías.

A la vez que fijaban la doctrina, los *geonim* planteaban nuevos principios de metodología y de enseñanza que venían a completar los establecidos por los autores del Talmud. Esta correspondencia jurídico-religiosa era, además, una ocasión para intercambiar infor-

mación y establecer relaciones comerciales o familiares, constituyendo para el historiador una valiosa e inagotable documentación.

Las recopilaciones de los *responsa,* que no son obras de doctrina de derecho en el sentido estricto del término, constituyen un tipo de literatura de jurisprudencia de gran importancia, desde el punto de vista de la historia y de la casuística jurídica. El *responsum* es, en efecto, el vínculo entre la exposición teórica de la Ley y los hechos reales a los que se aplica dicha Ley, tal y como se presentan en la práctica. Debe responder a los problemas planteados por las realidades de una vida en constante evolución, a las necesidades de una existencia cuyas condiciones y medios se transforman y renuevan. Los *responsa* no son, por lo demás, sólo consultas jurídicas. Designan también las decisiones de los tribunales rabínicos, las sentencias de la justicia, dictadas como consecuencia de los conflictos entre individuos o entre la comunidad y algunos de sus miembros. De esta literatura, que abarca el espacio jurídico, es de donde he extraído lo esencial de mi documentación para escribir la historia de la vida social, económica y religiosa de las comunidades del Occidente musulmán.

Saadya Gaón

Saadya Gaón (882-942), nacido en Fayum, Egipto, fue uno de los pocos extranjeros que recibió la dignidad de *gaón,* ocupando una misión reservada a la élite intelectual y socioeconómica de Bagdad.

La vida activa de Saadya abarca la casi totalidad de las instituciones y de las luchas que el judaísmo de su época vivió en Tierra del Islam. En Egipto realizó su primer aprendizaje de las enseñanzas judías, luego mantuvo intercambios epistolares con el filósofo y médico judío Isaac Israeli, egipcio también, emigrado al Magreb, que parece haber ejercido sobre él una influencia nada desdeñable. Luego marchó a Palestina, donde frecuentó las academias *(yeshibot)* y participó en sus rivalidades al tomar partido por la academia babilónica. Poco después, fue invitado a dirigir la academia de Sura, donde también se involucró en sus conflictos internos, manteniendo una lucha constante y sin piedad contra los caraítas.

Hábil administrador, jurista y codificador, iniciador de la filosofía judía, fundador (junto con el magrebí Ibn Quraysh) de la gramática y

de la lexicografía hebraicas, poeta y autor de textos litúrgicos, traductor y comentador de la Biblia en lengua árabe, Saadya Gaón, el escolarca de Bagdad, es el más insigne de los sabios, eruditos y guías comunitarios del judaísmo medieval y, en nuestra modesta opinión, el más ilustre y respetado de todos, tanto en el Oriente como en el Occidente musulmán [4].

Aunque la tradición sitúe a Moisés Maimónides en el mismo pedestal que al profeta Moisés y haya inmortalizado su nombre en ese aforismo cargado de significado, «De Moisés a Moisés no ha existido [nadie] más grande que Moisés», hay que añadir una excepción, la de Saadya Gaón, figura igualmente prodigiosa, que ha ocupado un lugar privilegiado entre los dos Moisés.

Saadya es producto de una sociedad, de una civilización —digamos— simbióticas. El periodo gaónico experimenta una gran efervescencia en el pensamiento y la literatura judíos en sus diversos modos de expresión: literatura decisionaria y *responsa*, exégesis bíblica y talmúdica, composiciones litúrgicas, sermones, filosofía y restantes ciencias de la naturaleza.

Este periodo está marcado, durante el siglo X, por la personalidad gigantesca de Saadya, cuya obra considerable y multiforme contribuyó al auge de este pensamiento y de esta literatura. Se supone que esta efervescencia intelectual y espiritual, así como el desarrollo de las creaciones literarias a las cuales dio lugar, han sido, en gran parte, inspirados y profundamente influidos por fenómenos similares y contiguos ocurridos en el entorno arabo-musulmán. Aunque el pensamiento griego fue el origen de todas estas creaciones, la influencia árabe ha desempeñado un papel capital.

Observemos, a este respecto, que la cultura árabe, dominante entonces, cambió por completo la manera de concebir la vida intelectual, espiritual y religiosa. Lo esencial de este cambio fue tomado de la escuela platónica de la oposición entre materia y espíritu en la estructura del hombre y en la de la creación. La idea fue adoptada por los doctrinarios árabes, vulgarizada y, por último, acogida en los círculos cristianos y judíos.

[4] Mencionemos, a título informativo, las obras completas de R. Saadia ben Josef Al Fayoumi, editado por J. Derenbourg, Hartwig Derenbourg y Mayer Lambert en París, desde 1893 a 1902.

Saadya motivó la irrupción de la filosofía en el pensamiento judío, siendo el primero en construir, después de los filósofos grecoárabes, un sistema racionalista religioso donde se implican la fe y la razón. Tras la enseñanza filoniana, descartada por la ortodoxia farisea y olvidada en el seno del judaísmo, Saadya propuso la suya en lengua árabe, en su obra maestra, *Kitāb al'Amānāt wa-l-I'tiqādāt* —«Libro de las creencias y de las convicciones»—, primer libro filosófico judío, y el más sistemático y completo, que ejerció una influencia considerable sobre el pensamiento judío medieval. Sólo nos detendremos en dos elementos de su doctrina: su concepto de las prescripciones religiosas y la naturaleza de éstas, y algunas ideas sobre la ética judía, mencionadas muy brevemente.

Saadya adopta una clasificación de los preceptos de la Ley, los *miṣwot,* inédita en el judaísmo, distinguiendo entre los *preceptos racionales,* incritos en la razón humana, y los *preceptos ex-auditu,* que dependen de la tradición, es decir, una división dicotómica entre *'aqliyyāt* y *sam'iyyāt,* inspirada probablemente en el *kalam mu'tazilí* y enseñada por los teólogos musulmanes y judíos de la Edad Media, al definir el estatuto de los actos. De esta dialéctica y de la confrontación entre leyes de la razón y leyes de la religión, encontramos aún reminiscencias en un conflicto que enfrentó, en el siglo XIV, en la ciudad de Toledo reconquistada por la Cristiandad, al tradicionalista Asher Ben Yehiel, tránsfugo ashkenazí (no arabófono) designado como jefe de la comunidad, y un miembro del tribunal rabínico, Israel ben Yosef Israeli, heredero del patrimonio cultural hispano-árabe, que defendía las leyes de la razón, en un proceso relativo a una herencia en la que se impugnaban los intereses de una viuda.

Las preocupaciones de Saadya en materia de ética las percibimos, en efecto, en el conjunto de su obra filosófica. Aunque podemos, sin embargo, afirmar que el décimo y último capítulo de su libro es el que constituye en sí mismo un verdadero tratado ético. La idea central y la orientación de la obra se condensan en la enseñanza práctica inscrita en el título: *Fi-ma huwa 'al-aṣlah 'an yaṣna'hu al-'insan fi-dār al-dunya* («Las cosas más útiles y virtuosas que el hombre debe hacer en esta tierra») o sea, una pedagogía del comportamiento del hombre y la conducta que debe seguir en el camino de la vida.

Un aspecto capital de la transmisión del saber en las sociedades judías del periodo gaónico y de las generaciones posteriores es el de

las traducciones judeo-árabes de la Biblia, en las que la contribución de Saadya es extraordinariamente importante en varios aspectos.

Las traducciones judeo-árabes de la Biblia y la versión de Saadya [5]

Ya en la época preislámica, los judíos y los cristianos de la Península Arábiga tenían acceso, probablemente, a traducciones o comentarios en árabe de sus textos sagrados, por la vía habitual de la transmisión oral que caracteriza a la enseñanza tradicional.

Aunque los judíos establecidos desde hacía tiempo en la Península Arábiga utilizasen la lengua árabe corrientemente en la vida cotidiana, (los poetas judíos de lengua árabe, como Samwal ben 'Adiya, difieren apenas de sus homólogos de origen árabe de la *Yahiliyya*), no existen pruebas fehacientes de la existencia en esa época de versiones escritas en árabe de la Biblia por iniciativa de los judíos.

Con la expansión del Islam como religión dominante, el árabe se convirtió progresivamente en la lengua de comunicación del nuevo Imperio y en el vehículo de los intercambios culturales entre los centros de civilización del Oriente y del Occidente musulmán. Las élites intelectuales musulmanas manifestaron un gran interés por el conocimiento de las tradiciones escriturarias de los «pueblos del Libro», motivadas por la curiosidad científica o preocupadas por la polémica religiosa. Los mismos *dimmíes* sintieron la urgente necesidad de traducir sus textos sagrados a la nueva lengua materna.

Si nos atenemos al Occidente musulmán, observamos que, a partir del siglo IX, el judaísmo magrebí adopta la lengua árabe como instrumento de cultura y de civilización, abandonando, mucho antes que las comunidades de la Península Ibérica, el arameo vernáculo y —lo que es aún más significativo— el uso de la lectura ritual de los comentarios de la Biblia en arameo. Muestra de ello es la epístola que Yehudah Ibn Quraysh de Tahert dirige a sus correligionarios de Fez, hacia finales del siglo IX o principios del X. En su *Risala,* que es, por otro lado, un auténtico tratado de gramática comparada de las lenguas semíticas, el autor censura a sus destinatarios por el descui-

[5] Haim Zafrani y André Caquot, *La versión árabe de la Bible de Sa'adya Gaon. L'Ecclesiaste et son Commentaire,* París, 1986.

do en el estudio del arameo, destacando el interés de éste y su contribución a un mejor conocimiento e interpretación de los textos hebraicos, instándolos a respetar la tradición milenaria de la lectura de los *targumin* —versiones arameas de los textos escriturarios— [6].

Desgraciadamente, no sabemos nada de las primeras traducciones árabes de la Biblia, especialmente las realizadas por los propios judíos, en Oriente, o las que Ibn Quraysh refiere del Occidente musulmán. Todas parecen haber sido relegadas al olvido, eclipsadas por la obra monumental de Saadya. Su versión del Pentateuco (y de otros numerosos libros bíblicos), a la que dedicó lo mejor de su talento de traductor y de su ciencia exegética, fue inmediatmente reconocida como superior a todas las que la habían precedido [7]. El título de *Tafsir,* que su autor le dio, indica en sí que se trata de una paráfrasis-comentario destinado al lector medio de su tiempo, judío y no judío. Se percibe en la obra una tentativa de presentación de un texto racionalmente aceptable y de lectura sencilla y fluida. Para el judaísmo arabófono se convirtió en la versión clásica, elevada al rango de texto sagrado, a la dignidad de modelo y de arquetipo para otras versiones, ejerciendo una influencia decisiva sobre las traducciones contemporáneas e inspirando las de las generaciones siguientes, casi todas ellas anónimas. Fue una de estas versiones derivadas, o quizá la versión original propiamente dicha, la que el uso y la costumbre parecen haber consagrado en las comunidades del Occidente musulmán, que, durante varios siglos, la asociaron a la liturgia y a la enseñanza tradicional de la escuelas primarias, donde se memorizaba según unos procedimientos que he descrito en otra ocasión.

Observemos, a este respecto, el inmenso prestigio de que disfrutaba Saadya en el ámbito de los estudios europeos de la Biblia, en los siglos XVI y XVII, tras la publicación de su Pentateuco, en Constantinopla, en 1546/1551, que Edward Pococke refiere en los Prolegómenos de la Políglota de Londres (1656/7), que reproduce el texto árabe de la Políglota de París (1630). Recordemos que la adaptación de esta versión es la que se escogió para dicha Biblia Po-

[6] *The Risala of Judah ben Quraysh, A critical edition,* by Dan Becker, Tel-Aviv, 1984, 1 vol. de XXII + 384 pp. (en hebreo) + VI (en inglés).

[7] Ver las obras completas de R. Saadia Ben Yosef Al-Fayhyumi, editadas por J. Derenbourg, H. Derenbourg y Mayer Lambert en París, 1893-1902; las ediciones traducidas al hebreo por Yosef Qafiḥ, Jerusalén, durante las cuatro últimas décadas.

líglota. En la versión arabo-samaritana del Pentateuco parece haber influido la de Saadya.

Un último punto merece nuestra atención, el que se refiere a la transcripción de los textos. A diferencia de los autores medievales que utilizan, por regla general, los caracteres hebraicos para sus escritos en árabe, Saadya utilizo —según parece— el alfabeto árabe para que fuese accesible a los no judíos [8] o incluso a los judíos que no leían el hebreo (algunas transcripciones de textos hebraicos en caracteres árabes constan en la documentación de la *Genizah* de El Cairo). Señalemos, a este respecto, el documento publicado recientemente por Sasson Somekh y Mark Cohen que prueba que en los círculos académicos se reunían judíos y musulmanes (y a veces cristianos) para estudiar, no sólo las ciencias exactas, la filosofía y la teología, sino también los textos religiosos. El documento se refiere, en particular, a un círculo que se reunía en torno a Ibn Killis, un judío islamizado, ministro de los soberanos fatimíes Al-Mu'izz y Al-'Aziz, y trata de un texto de la versión árabe de Saadya en su transcripción en caracteres árabes [9].

Para concluir el presente apartado, hagamos aquí justicia a la producción literaria caraíta. Es de gran importancia por más de un motivo. Las obras de los caraítas pertenecen al género de las producidas por los rabbanitas (son obras de exégesis bíblica y de lexicografía hebraica y constituyen una contribución importante a la producción judeo-árabe en el ámbito de la tradición de las Escrituras). Algunas son de carácter polémico, reflejando las disputas entre unos y otros. Los escritos satíricos recopilados por Salomón ben Yeruḥam en su *Milḥemot Adonay* —«Guerras del Señor»— son un ejemplo entre otros. Mencionemos también los nombres de Ya'qub Al-Qirqisani y Daniel Al-Qumsi, exégetas y filósofos.

2. El Occidente musulmán: universo judío hispano-magrebí

> Comparado con el Oriente árabe, el conjunto constituido durante varios siglos por España y el Magreb Occidental, revela una cultura y un estilo

[8] Ver Ibn Ezra, comentario al Génesis, II, 11.

[9] «In the Court of Ya'qub Ibn Killis, a fragment from the Cairo *Genizah*», *Jewish Quarterly Review*, LXXX, 1990.

> personales. La solidaridad entre las dos orillas queda sellada por los intercambios culturales [...] Una tradición de gran dinamismo une a los epígonos de Fez con los ilustres antepasados de Córdoba. La caída de Granada acentúa esta participación. La continuidad queda, pues, asegurada.

En estos términos se evoca, a menudo, la imagen del Occidente musulmán medieval cuyas poblaciones utilizaban la misma lengua, la misma cultura y la misma civilización. Los mismos vínculos espirituales e históricos unían fuertemente a las comunidades judías establecidas en ambas orillas del estrecho de Gibraltar.

Hay que observar también que el judaísmo español, a excepción de algunos episodios dolorosos de su historia, pasaba, en su conjunto, por una etapa de su existencia infinitamente más llevadera que en cualquier otro lugar, y, sobre todo, más segura que en los países ashkenazíes. Sometidos a un estatuto jurídico, en suma, liberal, los judíos de España desempeñaban un papel importante en el auge de la vida económica del país, incluso en los asuntos públicos, contribuyendo de modo nada desdeñable a la prosperidad general. Su posición acomodada les brindaba la oportunidad de estudiar y acceder a la cultura universal en su más alto grado, representada entonces por la ciencia y la literatura árabes, que, al ser incorporada por los judíos, ejerció una influencia considerable sobre el desarrollo del pensamiento judío y sus diversos modos de expresión, contribuyendo a su enriquecimiento.

La Edad de Oro española, que aún reivindican para sí los descendientes de las grandes familias judías expulsadas de la Península Ibérica a finales del siglo XV, era patrimonio cultural, por igual, de las ciudades simbióticas y gemelas de Fez y Córdoba, Ceuta y Lucena, Tetuán y Granada, etc. Los sabios judíos magrebíes —es un hecho conocido— fueron a menudo los maestros del judaísmo andalusí. Los gramáticos y poetas, que se consideran los fundadores de la escuela española son originarios del Magreb. Yehudah Ibn Quraysh de Tahert (siglo IX) se había hecho famoso por su Epístola a los judíos de Fez.

Tres ilustres lingüistas, nacidos probablemente en Fez, donde aprendieron esta ciencia, abandonaron su ciudad natal para establecerse en otro lugar, principalmente en España, que entonces ofrecía unas condiciones de existencia mejores y en ella residían los mecenas y poetas Hasday Ibn Shaprut, Samuel Hanagid e Ibn Nagrila. Se

trata de los lingüistas Dunash ben Labrat, el primero en introducir la utilización de la métrica árabe en la poesía hebraica; Yehudah Ḥayyuch, llamado también Abu-Zakaryah. Yaḥya ben Dawd Al-Fasi, que fue el maestro del gramático judío cordobés Abulwalid Merwan Ibn Yanaḥ, autor del *Kitāb al-luma'*, cuyas obras fueron editadas por M. Jastrow en Leyde, en 1897; y Dawd ben Abraham Al-Fasi Al-Qara'i, autor del diccionario *Kitāb yami' al-alfaẓ*, compuesto en Jerusalén entre el año 930 y 950, del cual Skoss publicó una versión en 1936 y 1945.

Otros sabios del siglo X, nativos de Berbería, contribuyeron al auge y al desarrollo de la lengua y de la poesía hebraica: el filósofo y gramático Dunash ben Tamim y dos poetas de gran renombre, Jacob bar Dunash y Adonim bar Nissim-Ha-Levi.

Yehudah ben Samuel Ibn 'Abbas al-Magribi (siglo XII), sabio y poeta, amigo de Judah Halevi, debe su notoriedad a su famosa *'aqedah*, composición inserta en el ritual sefardí de *Rosh Hashanah* y *Kippur* y entonada con fervor en un momento litúrgico señalado (en la obertura del *hejal* —tabernáculo—) en todas las sinagogas de Oriente y de Occidente. En esta pieza se comenta el relato bíblico del sacrificio de Isaac, y no es más que una emocionante elegía, donde un padre desgraciado llora la muerte espiritual de un hijo que abraza la religión islámica.

El célebre talmudista y autor decisionario, Rabbi Isaac Alfasi, nacido en Qala'at beni Ḥammad (1013-1103) emigró a España siendo ya un anciano, tras haber enseñado durante mucho tiempo en Marruecos y haber redactado su obra monumental, el *Talmud Qaṭan* y la mayor parte de sus *responsa*.

El propio Maimónides vivió una temporada en Fez, hacia 1160, y dedicó su *Guía de perplejos* a uno de sus discípulos preferidos, Yosef ben Yehudah ben 'Aqnin, cuyo homónimo y contemporáneo, con el que se le confundió durante mucho tiempo, compuso en Marruecos diversas obras, entre las cuales mencionamos un comentario alegórico, en árabe, del Cantar de los Cantares, un tratado de ética, otro de teología y una disertación psico-pedagógica.

En la segunda mitad del siglo XIV vivía en la capital idrissí Nissim ibn Malka, presunto autor de una obra de la cábala desaparecida. Las obras de su hijo, sin embargo, han sido encontradas y estudiadas por G. Vajda.

Muchos sabios magrebíes más ilustraron esta Edad de Oro judeo-árabe del Occidente musulmán y contribuyeron a la fama de su cultura [10].

Hemos evocado más arriba el extraordinario esplendor de la vida judía en Al-Andalus durante el reinado de 'Abd-al-Raḥman (912-961) y de su hijo Ḥakam II (961-976) en Córdoba, y luego en Granada, en el siglo siguiente, al mencionar brevemente a Hashay Ibn Shaprut y a Samuel Ibn Nagrila, que llegaron a ocupar las funciones de visires. Fue una época de esplendor sociopolítico y de gran efervescencia intelectual. Cuando más tarde, en los siglos XII y XIII, Toledo se convierta en un centro cultural de primera magnitud, bajo el reinado de Alfonso VII y Alfonso X, con la creación de la Escuela de Traductores, los judíos desempeñarán un papel importante en las actividades de esta ilustre institución, al traducir las obras de filosofía, medicina, astronomía y matemáticas, del árabe al latín, luego al romance —al castellano y al catalán—, haciéndolas accesibles al mundo cristiano no arabófono, en España y en el resto de Europa. A uno de los traductores judíos incluso se le confió la traducción del Corán al latín [11]. Observemos, a este respecto, que los eruditos judíos del norte de España seguían estudiando y utilizando la lengua árabe, mucho después de que cesase la dominación árabe en esas tierras. Intérpretes, traductores, diplomáticos y secretarios judíos eran designados por los reyes cristianos esencialmente por su conocimiento del árabe [12]. Los judíos de Barcelona y de Toledo siguieron utilizando esta lengua hasta mediados del siglo XIV.

[10] Ver H. Zafrani, *Poésie juive en Occident musulman,* París, 1977, pp. 76-90; 104-116 *et passim.*

[11] J.L. Techer, «The Latin-Hebrew School of Translators in Spain in the twelfth century», en *Homenaje a Millas Vallicrosas* II, Barcelona, 1956, pp. 403-444. Haim Beinart, *Los judíos en la España cristiana. Una visión histórica* en *Encuentros en Sefarad,* Instituto de Estudios Manchegos, 1987, p. 7: «...otro equipo de traductores, entre los que se contaba el maestre judío Pedro de Toledo, tradujo el Corán entero al latín en el transcurso del año 1143».

[12] Yom Tov Assis, «Jewish Diplomats from the Crown of Aragón in Muslim Lands (1213-1327)», en *Sefunot,* vol. III (18), Jerusalén, 1985, pp. 11-34 (en hebreo), p. VIII (resumen en inglés).

3. Contribución de los viajeros judíos a la exploración del mundo

Desde la Antigüedad hasta nuestros días, los judíos han participado activamente en la exploración del mundo. Ya en el siglo VI antes de nuestra era, los judíos que vivían en la diáspora llevaban a cabo largos y peligrosos viajes para ir a Jerusalén, que era el centro de culto y el lugar de destino de un gran número de peregrinos y misioneros enviados por las comunidades lejanas.

Muy pronto los intereses comerciales se fundieron con los objetivos espirituales y culturales. En tiempos de Jerjes, rey de los persas, se establecieron relaciones mercantiles entre su país y Jerusalén. A medida que el Imperio Romano extendía sus dominios, se veía, con mayor frecuencia, a los responsables de las comunidades judías dispersas por el Imperio y a la de Jerusalén, desplazarse a Roma para defender sus intereses.

En la época medieval, los comerciantes judíos se aventuran por tierras desconocidas del norte de Europa. En Asia Central se encuentran con judíos que vivían en lugares ignorados por los europeos, que entendían hebreo y acogían fraternalmente a sus correligionarios errantes, ofreciéndoles víveres, mercancías y la información que requerían. En los tiempos en que Carlomagno envía al judío Isaac en misión diplomática a Bagdad, los radaníes, un grupo de célebres mercaderes judíos, ya organizaban periódicamente expediciones comerciales a China. Un judío aventurero, Eldad el Danita (880-940), atravesó la parte oriental de África y regresó de sus peregrinaciones con fascinantes relatos sobre los descendientes de las diez tribus perdidas de Israel. Abraham Ibn Ezra, poeta y sabio exégeta, nacido en Toledo en 1092, y muerto probablemente en Roma en 1167, viajó a Francia, Inglaterra, Italia, Palestina, Egipto y la India, visitando estos países y a sus habitantes, estudiando sus lenguas, sus costumbres, su ciencia (matemáticas, astronomía). El más ilustre de los viajeros judíos de la época fue Benjamín de Tudela, que partió de Zaragoza en 1160 y acabó, trece años más tarde, un periplo que comprendía España, Provenza, Italia, Grecia, Asia Menor, Palestina, Mesopotamia, Persia, India, el Tíbet, China y Yemen. Sus descripciones de más de trescientas ciudades constituyen una valiosa documentación que

ha servido a más de un explorador y ha alimentado la imaginación de más de un autor de ficción.

En 1375, Abraham Cresqas, un judío de Mallorca, dibujó un *Atlas catalán* que fue una de las obras cartográficas más apreciadas por los geógrafos. Los judíos de Mallorca monopolizaban entonces esta ciencia. Por lo demás, Cresqas había utilizado, para establecer sus mapas, los informes de Benjamín de Tudela y de sus discípulos que habían penetrado en África, atravesando Marruecos, Argelia y el Sáhara hasta Tombuctú. Judah Cresqas, el hijo de Abraham, obligado a convertirse al cristianismo, fue una ilustre autoridad en materia de geografía y autor de instrumentos náuticos, un arte y una ciencia donde se distinguían los sabios judíos. Ya en el siglo XI, los astrónomos judíos estaban familiarizados con la utilización del astrolabio, siendo Jacob ben Mahir Ibn Tibbon, profesor de la Universidad de Montpellier en los años 1230 a 1312, el inventor del cuadrante. Abraham Zakuto fue profesor de las Universidades de Salamanca y Zaragoza hasta la fecha de la expulsión, y, luego, astrónomo del rey Juan II de Portugal, hasta el momento en que tuvo que refugiarse en Túnez [13].

En los siglos anteriores destacaron, sobre todo en astronomía y en las demás ciencias, Abraham Bar Hiyya, Levi Ben Gershon (Gersonida), el célebre matemático Samwal Al-Maghribi, judío islamizado, hijo de Yehudah Ibn Abbas Al-Maghribi cuya figura evocábamos más arriba.

4. El destino del mercader erudito en las sociedades mediterráneas

En la Edad Media (y los demás periodos de su existencia) se establecieron en el mundo judío grandes corrientes de intercambios culturales y, en los momentos difíciles, una estrecha y eficiente solidaridad y ayuda mutuas. Entre las comunidades asentadas en tierras del Islam y las comunidades europeas los intercambios se limitaban a este tipo de relaciones, excluyendo casi totalmente los vínculos

[13] «The Hebrew Impact on western Civilization», editado por Dagobert D. Runes, Nueva York, 1965, pp. 224-239 (*The Jewish Contribution to the Exploration of the Globe*, por Hugo Bieber); Adler Elkan N. *Jewish Travellers*, Londres, 1930; *Introduction to the Itinerary of Benjamin of Tudela*, Oxford, 1907.

económicos y comerciales. No parece que esta situación, esta ausencia precisamente de relaciones económicas y comerciales, haya favorecido la difusión de las grandes corrientes de la cultura y del pensamiento judíos.

En cambio, hubo una época en que particularmente en las sociedades mediterráneas el afán por la cultura y la ciencia se conjugaban admirablemente con los imperativos, las necesidades, y las exigencias de la vida económica. Se ha podido incluso comprobar que el auge de las relaciones comerciales constituían con frecuencia un importante incentivo para los intercambios culturales y la difusión de la ciencia.

Este fenómeno se advierte eminentemente en la época en que aparece el Islam, asociado con el nacimiento de lo que S. D. Goitein denomina la «revolución burguesa», acontecimiento capital en la historia del mundo mediterráneo, marcado desde entonces durante varios siglos por el resplandor de una nueva civilización.

Esta situación se aplica también a la figura del mercader erudito o, más bien, del erudito mercader que persigue una doble búsqueda: la ciencia y la fortuna.

Esta figura ha desempeñado, en efecto, un papel primordial en los intercambios de ideas y de mercancías, tras la aparición del Islam. A modo de agente de la civilización y de la cultura, de financiero y comerciante itinerante, sus peregrinaciones entre Oriente y Occidente y de norte a sur del Mediterráneo, lo ponían en contacto con las élites intelectuales y comerciantes de las sociedades que visitaba y contribuían a procurarle la ciencia y la cultura. En el Islam también se da esta figura del hombre «sabio» y «perfecto», ilustrativo de la Edad de Oro de la civilización medieval judeo-árabe, donde la libre circulación de la ciencia se asociaba a menudo con la de los bienes, los productos de la artesanía, de la industria y del comercio.

La documentación de la *Genizah* de El Cairo (periodo clásico, siglos X/XIII) nos ofrece numerosos testimonios sobre la figura del erudito-mercader. Nuestro llorado S. D. Goitein, que consultó a fondo esta documentación, sometiéndola a un riguroso examen y a un análisis sistemático y metódico [14], cita el ejemplo famoso de Rabbi

[14] S.D. Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. I *(Economic Foundations)*, University of California Press, 1967; vol. II *(The Community)*, 1971; vol. III *(The Family)*, 1978. Ver también *Let-*

Nehoray Ben Nissim, un hombre de Kairuán que vivió en Egipto y en Palestina durante más de cincuenta años (1045-1096). Existen más de trescientos escritos de la *Genizah* relacionados con él; nos informan no solamente sobre sus actividades en materia de comercio internacional, banca y finanzas, sino también sobre otros datos biográficos de interés, tales como que ostentaba el título, insólito, de «gran maestro de la *Yeshibah*», la más ilustre institución académica de la época, y que ejerció durante años en Egipto las funciones de juez del tribunal rabínico y de *Rab* —guía espiritual de la comunidad—. Los documentos dan testimonio de que se le dirigían consultas, en su calidad de insigne autoridad, sobre cuestiones de *halajah,* conflictos de doctrina o algún punto particular de derecho.

El caso de R. Nehoray Ben Nissim no era el único [15]. Las mismas fuentes cairotas nos ofrecen muchos ejemplos más, pertenecientes a otras sociedades orientales y mediterráneas, desde la India hasta España: Rabbenu Ḥanan'el Ben Hushshi'el, la mayor figura talmúdica de Kairuán (siglo XI), que había dejado, a su muerte, un patrimonio por un valor de 10.000 dinares (equivalente a un millón de dólares actualmente) que no procedían, seguramente, sólo de sus honorarios de gran rabino. El propio Samuel Hanagid, la gran figura de la poesía hebraica andalusí, había comenzado su carrera en los negocios, donde adquirió una gran fortuna, antes de convertirse en brillante diplomático y gran visir del reino de Granada (993-1056).

Nos encontramos con este tipo de erudito-mercader en España en una época más tardía. En su *Antología de Poesía Hebraica...* [16], J. Schirman da como ilustrativo de esta figura a Don Shelomo ben Moshe Halevi, el famoso don Pablo de Santa María, llamado así tras su conversión, que, al ser nombrado príncipe de la Iglesia española, fue elevado, en 1414, al rango de arzobispo de Burgos, su ciudad

ters of Medieval Jewish Traders, Princeton, University Press, 1973 y *Some Basic Problems in Jewish History* (en hebreo y con resumen en inglés) en *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies* (Jerusalén, agosto 1969), Jerusalén, 1972, Tomo II, pp. 101-106 y 113 (resumen en inglés). En lo que respecta a la literatura de los *responsa* del Medioevo hispano-magrebí, la tarea del investigador se ve facilitada ampliamente en la actualidad, gracias a la reciente aparición de la concordancia (índices históricos, por materias, de fuentes, etc.) de los *responsa* de los rabinos españoles y magrebíes, obra realizada bajo la dirección de Menahem Elon (The Institute for Research in Jewish Law, The Hebrew University of Jerusalem).

[15] S.D. Goitein, *Some basic problems in Jewish History, op. cit.*

[16] Tomo II, p. 506.

natal. Este ejemplo atrajo, por más de un motivo, la atención de nuestro llorado compañero J. Schirman, que, al hablar de él, se expresa en los siguientes términos: «Es el tipo perfecto del intelectual y del mercader, ambos a la vez, cuya erudición en materia de *halajah* —derecho hebraico— le hizo cosechar los elogios de Rabbi Isaac Ben Sheshet. Escritor de expresión hebraica, también fue poeta.»

Uno de los documentos publicados por Jacob Mann [17], fechado en 1315 de la era selyúcida (1004 de nuestra era) se refiere al reparto de una sucesión en una familia caraíta de Fustat. Se recurre entonces al arbitraje de especialistas versados en estos asuntos, «a la vez grandes eruditos que conocen el derecho y que son expertos en materia comercial, que, a su vez, son comerciantes y practican esta profesión».

Cuando la familia de Maimónides llega a Egipto y se establece en Fustat, hacia finales de 1165, su medio de subsistencia proviene de la participación de los dos hermanos, Moisés y David, en el comercio indoegipcio de piedras preciosas en el que participaban algunos de sus correligionarios. David era el que viajaba, llevando prácticamente solo el negocio, mientras que su hermano, a la vez que aportaba a sus ocupaciones seglares una contribución, en suma limitada, dedicaba, en cambio, la mayor parte de su tiempo a tareas no lucrativas, a saber: el estudio, la enseñanza, y sus actividades literarias. Esto respondía a una antigua usanza, una tradicion que se remonta a los tiempos bíblicos. El reparto de tareas existía entre las dos tribus descendientes de los dos hermanos Isacar y Zabulón, hijos del patriarca Jacob y de Lea. Pero en el transcurso de uno de sus viajes allende los mares, David muere a consecuencia de un naufragio: el negocio familiar se vino abajo y Moisés Maimónides tuvo que ejercer un oficio para ganarse la vida, atento en todo momento al prurito de no sacar provecho material de su ciencia sagrada, negándose categóricamente durante toda su vida a ser retribuido por sus actividades públicas, tanto en su calidad de *dayyan* —juez— y en la de *nagid* —príncipe o jefe de la comunidad— como por los servicios que a menudo ofrecía a sus correligionarios, a título individual y privado. Se atenía, pues, estrictamente, a la regla establecida por la enseñanza de los Padres: «Nunca harás de ello una azada

[17] *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, vol. II, pp. 196-198.

para cavar tus tierras» y a los comentarios que él mismo hizo de esta sentencia en su *Kitāb al-Sirāch,* su comentario de la *Mishnah* (Tratado de *Abot,* IV, 7). Este afán por no intercambiar su ciencia religiosa por un salario, lo volveremos a encontrar en algunos de nuestros rabinos magrebíes en una época más tardía.

Ocho años después de la muerte violenta de su hermano David, Maimónides la recordaba en estos términos:

> La mayor desgracia de mi vida ha sido la muerte de este santo hombre, bendita sea su memoria, que se ahogó en el Mar de las Indias, llevándose en su naufragio mi fortuna, la suya y la de terceros, dejándome una pequeña hija huérfana y una viuda [...] Ya han pasado ocho años y yo sigo llorándolo. ¿Cómo consolarme? Él creció en mi regazo, ha sido mi hermano y mi alumno. Recorría los mercados (del mundo), se ganaba nuestra vida, dejándome tiempo de ocio para quedarme en casa y estudiar con todas las necesidades cubiertas. Versado en la Biblia y el Talmud, conocía perfectamente la gramática, y toda mi alegría era mirarlo y conversar con él [18].

Cabe preguntarnos si, en la época considerada, la que corresponde a la *Genizah,* la influencia del ambiente musulmán (revolución económica, entorno cultural, etc.) no fue decisiva para el éxito de una carrera como la de este mercader-erudito. La cuestión merece un examen en profundidad del que sólo evocaremos, en el marco de la presente obra, algunos de sus aspectos más destacables.

Observemos también que la «revolución burguesa» de los siglos VIII y IX, en tierras del Islam, se distinguió por el auge de una sociedad judía totalmente nueva, muy diferente de la de la Europa cristiana medieval. Mientras que en la época preislámica, los judíos eran, en su mayoría, campesinos o pequeños artesanos, se les verá acceder, a partir de entonces, a posiciones dominantes en los asuntos públicos y en la alta administración, en la industria, las finanzas y las profesiones liberales. Disponiendo de tiempo y de recursos, estas nuevas élites aspiraban a una vida espiritual más elevada, con mayores exigencias intelectuales y unos gustos más refinados, dedicándose, como en la sociedad musulmana y cristiana del mismo rango, al estudio de las ciencias, de la poesía y a actividades artísticas u

[18] S.D. Goitein, *Letters of Medieval Jewish Traders,* Princeton, University Press, 1973, p. 207.

ocupaciones de moda, serias o frívolas. Asistimos a la propagación de las comunidades judías por los países islámicos, con migraciones de una región a otra, auge de los viajes y aparición de una marina mercante judía, etc.

La simbiosis judeo-árabe revistió, pues, aspectos variados, manifestándose en numerosos ámbitos. Los intereses económicos y culturales creaban unos vínculos estrechos entre los adeptos de ambas confesiones. Los judíos influyentes, tales como los banqueros y los consejeros de reyes y príncipes, estaban en contacto permanente con sus homólogos musulmanes. Los sabios frecuentaban a sus colegas de otras confesiones y mantenían con ellos relaciones profesionales y de amistad [19].

Entre comerciantes, a pesar de las diferencias de confesión, también se creaban unos vínculos sólidos de intereses, de amistad, de inteligencia y de cultura, durante los largos y peligrosos viajes por mar o en las díficiles rutas terrestres de las caravanas.

Hemos dedicado en otro lugar un estudio en profundidad [20] sobre una cuestión que puede aclarar, en ciertos aspectos, el que hoy presentamos. Se trataba de explicar, en las relaciones entre judíos y musulmanes, el caso particular del recurso de los tributarios judíos o *dimmíes* a las jurisdicciones musulmanas. Sin referirnos al extenso debate al que esta cuestión ha dado lugar, mencionaremos sólo que, en un gran número de asuntos, de litigios y de conflictos, el tributario judío recurre con frecuencia a la justicia musulmana representada por el cadí —el juez—, y los adules —sus adjuntos y auxiliares— en lugar de a la autoridad rabínica, como es la norma en Tierra de Islam, donde la comunidad de los *dimmíes* disfruta de autonomía legal en materia jurisdiccional. En principio, los tribunales confesionales son los únicos competentes en los conflictos entre los miembros de su comunidad. Sin embargo, está permitido, e incluso recomendado, recurrir a las autoridades estatales cuando tal recurso puede servir la causa del derecho y la diligencia de la justicia.

[19] Ver los círculos de estudios que se reunían bajo los auspicios de Ibn Killis, judío islamizado, ministro de los reyes fatimíes Al-M'izz y Al-Aziz, en Egipto (ver p. 46) y los de la España musulmana con Hasday Ibn Shaprut en Córdoba e Ibn Nagrila, en Granada.

[20] «Judaïsme d'Occident Musulman. Les relations judéo-musulmanes dans la littérature juridique. Le cas particulier du recous des tributaires juifs à la justicie musulmane et aux autorités représentatives de l'Etat souverain», en *Studia Islamica* LXIV, París, 1986, pp. 125-149.

Las necesidades de la existencia, las obligaciones de los negocios y los intereses personales que están en juego en conflictos de todo tipo, a menudo prevalecen sobre los principios teóricos que rigen a los grupos confesionales. Las prescripciones de la Ley religiosa son, por consiguiente, objeto de crítica; son toleradas y, a su vez, toleran los compromisos, en muchas circunstancias con el asentimiento de la autoridad religiosa y de los representantes de la ortodoxia.

Hay que destacar, por otro lado, la extraordinaria libertad de movimiento y de comunicación que caracterizaba entonces al mundo mediterráneo, así como su extraordinaria unidad cultural y socioeconómica, fenómenos notorios que explican, en ciertos aspectos, a la vez, el alto grado de autonomía de las comunidades judías y su simbiosis con el entorno, en mayor o menor medida, dentro de los límites que autorizan las exigencias de su fe y sus tradiciones religiosas.

En ambas sociedades la importancia de la ciencia y el papel predominante del conocimiento no pueden pasar desapercibidos: «el único valor verdadero y la única jerarquía social se fundamentan en el saber» [21].

Una vez adquirido, el saber confiere unos privilegios que pueden parecer desorbitados en ciertos casos (ventajas materiales nada desdeñables, importantes prerrogativas, tales como la exención fiscal o la prioridad de realizar transacciones de compra y venta en los mercados). El erudito disfruta, por lo demás, de un ascendente moral innegable, que sobrepasa a veces el ámbito espiritual para alcanzar una dimensión mística; el magisterio intelectual va acompañado de la autoridad esotérica. El erudito de renombre se rodea de la aureola del taumaturgo y acaba en olor de santidad, tanto en la sociedad judía como en la musulmana.

En el judaísmo y en el Islam, este saber es totalmente religioso en sus intenciones últimas. La ciencia está al servicio de la Ley, que, por su origen divino, se impone como objeto constante y exhaustivo de estudio [22]. El erudito judío *(talmid-ḥajam)* y su homólogo musul-

[21] G. Vajda *Cahiers de la Civilisation médievale,* IX/1, 1966, p. 32.

[22] Los documentos comerciales de la *Genizah,* y otros más recientes que obran en nuestro poder, redactados en hebreo o en árabe (en caracteres hebraicos) reflejan la gran cultura de sus autores, sus conocimientos profundos de la Biblia, del Talmud y del derecho hebraico. Muestra de ello son las notas jurídicas y las referencias a la *halajah* que nos encontramos en

mán (alfaquí, *'adīb*) responden al mismo perfil intelectual. Ambos son producto de una formación clásica similar: enseñanza religiosa tradicional, para uno y otro, el *ḥeder* (o su equivalente de la época) y la *yeshibah,* para el *talmid ḥajam,* el *msid* y la medersa para el alfaquí y el *'adīb.* Esta enseñanza tradicional se completa, para ambos, con conocimientos de gramática, matemáticas, filosofía, etc., prolongándose, sobre todo en el caso del judío, durante toda su vida, con una instrucción continua durante las sesiones nocturnas de estudio, las fiestas religiosas (sabbats y otros días festivos), los momentos de ocio que permiten las ocupaciones profesionales, en la sinagoga, en la tienda o en el taller, en el marco de las corporaciones de artesanos y de comerciantes o en el seno de las cofradías especializadas [23].

El aprendizaje de un oficio, en el comercio o en la artesanía, no impide continuar el estudio de las ciencias rabínicas y de las humanidades y corre parejas con éste, en cierto momento, tanto para el adolescente como para el adulto. El aprendizaje no empieza, por lo demás, antes de la edad de la mayoría religiosa, establecida a los trece años y consagrada por el ritual de *bar-miṣwah* [24]. El texto de Jacob Mann anteriormente mencionado ofrece testimonios de una iniciación precoz, en las ciencias talmúdicas y en las actividades de los negocios, a la vez. Refiere literalmente que:

> Aunque Rab *(sic)* Aharón, sólo tenga quince años, está lleno de saber, dotado de ingeniosidad y destreza, de inteligencia y sabiduría, y es un versado en la ciencia de los negocios [...] En cuanto a Rab *(sic)* Moshe, el menor de los hermanos, aún no ha alcanzado la edad reglamentaria, la de los *pa'oṭot,* es decir, la de los 6 a 7 años, para practicar el comercio.

los márgenes o en el propio texto. El vocabulario epistolar y el discurso comercial llevan, además, el sello de la religión y de la fe. Se percibe en la propia lengua, en las invocaciones donde aparece con frecuencia el nombre de Dios, el recurso a la Providencia, etc. No se dice: «he comprado», «he vendido», «he mandado», sino más bien «he preguntado a mi Creador y he hecho esto y lo otro»; el mercader no escribe a su socio: «Compra como tú lo juzgues», sino más bien: «Compra como Dios te lo inspire...», etc. (Ver en *Hagut 'ibrit be'arṣot ha'Islam* «Estudios sobre el judaísmo en Tierra de Islam» (en hebreo), obra colectiva, Jerusalén, 1982, p. 224, el artículo de S.D. Goitein sobre la vida intelectual del judaísmo de Oriente).

[23] Ver, para el judaísmo magrebí, *Les Juifs du Maroc,* pp. 168-169; *Pédagogie juive en Terre d'Islam,* p. 96, *Poésie juive en Occident Musulman,* pp. 96, 135, 189, 201, 300-302 y 316.

[24] Ver *Pédagogie juive en Terre d'Islam,* p. 49 (disposición rabínica de 1721, escolarización obligatoria hasta los 13 años).

Se hace referencia a un texto talmúdico (*Giṭṭin* 59 a, *Mishnah,* V, 7) en el que se dice: «En materia mobiliaria, son válidas las operaciones de compra y venta efectuadas por menores.» Se refiere a niños menores de 10 años. Hay que asegurarse —precisa sin embargo el comentario— que sean avispados en materia de negocios.

La aristocracia recluta a sus miembros entre las élites cultivadas, identificándose éstas con la clase dirigente, que, en la sociedad judía, está constituida por los rabinos oficiales, los jueces, *dayyanim,* poseedores del poder de decisión en materia de derecho, los miembros del consejo de la comunidad, *anshe hama'amad;* los notables, con diversos títulos honoríficos; los hombres de las finanzas y del gran comercio, entre los cuales se designa al más alto dignatario de la comunidad, al que se califica a menudo con el título halagador de *nagid* y, a veces, incluso con el de *nasi'* —príncipe—: cumple con frecuencia una función importante en la corte real (consejero personal del soberano, embajador, intendente de los ejércitos, etc.) y hace de vínculo entre la comunidad judía y las autoridades oficiales del país.

El hombre de negocios culto, el dignatario erudito, fue considerado durante mucho tiempo, tanto en la sociedad judía como en la sociedad muslmana, como el vehículo de la gran civilización que conoció el mundo mediterráneo medieval.

Podemos, por lo demás, preguntarnos si el fenómeno aquí descrito no sobrepasaba las fronteras del universo judeo-árabe de la Edad de Oro, si no se trataba de algo más general, que se extendía a otros ámbitos, otras culturas y épocas más antiguas de la historia, como recoge S. D. Goitein [25] a propósito de un joven noruego que, en el siglo XIII, opta por el gran comercio y la marina mercante, en lugar de servir a las armas bajo la bandera real. El padre, entre otras instrucciones, daba al hijo los siguientes consejos:

> ¡Recuerda, cada vez que tengas una hora de tiempo libre, deberás dedicarla al estudio, especialmente a la lectura de los libros de derecho, pues es evidente que los que adquieren el saber y la ciencia de los libros son más inteligentes, más listos que los demás!

[25] *Letters of Medieval Jewish Traders,* p. 10.

En la Antigüedad grecolatina se dio también este fenómeno social del erudito-mercader; algunos sabios de la antigua Grecia (entre ellos —según parece— Platón) recorrieron el mundo de su época en busca de fortuna y de conocimiento.

En lo que respecta más concretamente al judaísmo, el fenómeno que estamos describiendo parece enraizarse en una larga tradición, una práctica y unos usos que remontan a las épocas talmúdicas y mishnaicas, incluso bíblicas, con referencias al comportamiento de los propios patriarcas, Jacob sobre todo.

Examinarenos aquí, ocasionalmente, algunos textos fundacionales que pertenecen a la gran literatura tradicional judía que legitiman, en cierta manera, el destino del erudito-mercader o del artesano culto. La síntesis de la *Torah u-mlajah* (estudio de la *Torah* y oficio) y la *Torah we derej 'eres* («estudio de la *Torah* y vía de la tierra» —humanidades técnicas y económicas, en cierta manera—) constituía la base fundamental del sistema de educación elaborado por los doctores del Talmud, que garantizaban un ideal de equilibrio y de armonía. Algunos autores son categóricos a este respecto. Ya que no se debe obtener ninguna ventaja material de los conocimientos adquiridos en la *Bet-hamidrash* (casa de estudio), hay que aprender un oficio como medio de subsistencia (*Pirque Abot,* II, 2; *Qiddushin,* 29a y 30b; *Berajot* 8a, etc.) [26].

Sea lo que fuere, el producto de la síntesis de instrucción y profesión se había extendido en el mundo judío en la época mishnaica, y, posteriormente, en tiempos del exilarcado babilónico y de las *yeshibot* —academias— mesopotámicas (siglo III de nuestra era) cuyo auge y difusión contribuyó a desarrollar.

He aquí lo que podemos leer en un texto midráshico, *Génesis Rabbah,* 77, 2:

> Rabbi Ḥiyya el Grande y Rabbi Shim'on, hijo de Rabbi (Rabbi Yehudah Hanassi, el compilador de la *Mishnah*) comerciaban con la seda. Se establecieron en la ciudad de Tiro y ejercieron allí su oficio. Al salir de la ciudad, dijeron: «Volvamos y tomemos las herramientas del oficio de

[26] Observemos que, a este respecto, no existe unanimidad, y otros doctores de la Ley imponen el estudio exclusivo de la *Torah,* basándose en el testimonio de la Escritura: «Que ese libro de la Ley no se aparte nunca de tu boca, tenlo presente día y noche» (Josué, I, 8; ver también los Salmos I, 2, LXXI, 24; Isaías, LIX, 21, etc.).

> nuestros Padres. Volvamos a ver si no nos hemos olvidado nada.» Volvieron y encontraron una bala de seda. La gente de Tiro les preguntó: «¿De quién habéis aprendido esa costumbre? Ellos respondieron: «Nos viene de nuestro antepasado Jacob del que se dice (Génesis XXXII, 25): "Y Jacob se quedó solo", que significa, para el comentador, que volvió sobre sus pasos para ver si no se había olvidado nada».

Este texto es interesante por diversos motivos. Por un lado, nos informa que dos maestros de la *Mishnah* y del Talmud eran socios en un negocio de comercio de la seda, producto que, en aquella época, venía de China, desde el centro de Asia, o por vía marítima, por el océano Índico, llegaba a Tiro y desde allí se expedía la mercancía a las metrópolis mediterráneas. Percibimos también, por otro lado, la referencia al patriarca Jacob que, por lo demás, no es aislada. Es una figura bíblica que, por diversos motivos (a causa probablemente de su vida errante y de sus sinsabores, de sus tribulaciones y de sus éxitos, inclusive en los negocios), es objeto de fascinación durante este periodo de la historia judía. Se evoca también en unas circunstancias casi análogas que refiere otro texto midráshico (*Génesis Rabbah,* 76, 8):

> Rabbi (Rabbi Yehudah Hanassi) y Rabbi Yosi ben Rabbi Yehudah iban en viaje de negocios [...] A las tres preguntas que un gentil *(goy)* supuestamente les dirigió, se pusieron de acuerdo para contestar de la siguiente manera. A la primera —«¿Quiénes sois?»—, contestaron: «Somos judíos» (*yehuda'in* —de Judá—). A la segunda —«¿Qué profesión tenéis?»—, «Somos negociantes»; y a la tercera —«¿A dónde os dirigís?»— respondieron: «Al mercado de granos de Yabneh para comprar trigo.» A otra pregunta que surgió —«¿De dónde os viene el oficio?»— contestaron ambos: «De Jacob nuestro padre» [27].

Un texto talmúdico, *Baba Qamma* 99b, evoca la figura de Rav, fundador de la academia *(Yeshibah)* de Sura, que era también mercader. Sobrino de Rabbi Hiyya y guardián de su fortuna (*shomer gnazaw,* probablemente su contable y cajero), es uno de los socios de un negocio de peritaje de monedas de oro y de plata.

[27] Cuenta un *midrash* que el patriarca Jacob había creado en Sichem una casa de la moneda, equivalente a una agencia de cambio, e iniciado el comercio de cambista *(shulḥani);* edificó allí casas de baños, estableció mercados donde vendía artículos a bajo precio (ver Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews,* I, 395; V, 313, n. 280; comp. *Shabbat,* 33b.

> Una mujer mostró a R. Hiyya un dinar, para que lo examinase, y él declaró que la pieza era de buena ley. A la mañana siguiente, ella se presentó ante él y le dijo: «Se la he enseñado a otra persona y me ha dicho que es falsa.» Le dijo a Rav (su sobrino): «Cámbiale esta moneda y anota en tu registro: "Es una mala operación. Cárguese a la cuenta de pérdidas y ganancias..."»

Otros ilustres nombres del Talmud están íntimanente ligados al comercio internacional de la seda, como negociantes por su propia cuenta, asociados con otros o en participación en diversas empresas: Samuel, el fundador de la academia de Neharde'a *(Yeshibat Neharde'a),* Yehudah Ben Betira, escolarca *(Rosh Yeshivah)* en Nesibin, Rabbi Abba, etc.

Ya hemos observado que los doctores de la Ley condenaban la idea del mercader y erudito a un tiempo, basándose en algunos textos bíblicos ya citados. También encontraba cierta oposición en otros autores. Prueba de ello es este texto talmúdico (*'Erubin* 55a):

> Rabbi Yohanan dice: «Ella (*la Torah,* el estudio de la Ley) no se encuentra ni en el cielo ni entre la gente grosera; no está en los países de ultramar, no se encuentra ni entre los buhoneros que recorren los campos *(saḥranin)* ni entre los grandes mercaderes de las metrópolis».

Rabbi Isaac el sabio, de Ereṣ Yisrael, recomendaba que se repartiese su fortuna en tres partes iguales: una formada por los bienes raíces; la segunda, por mercancías y la tercera por dinero líquido, disponible (*Baba Qamma* 42a).

Rabbi Yoḥanan el devoto *(ha-qannay)* oponía otra doctrina a la anterior, la del hombre vinculado a la tierra y preocupado por sus frutos, doctrina fundada en el texto escriturario «Y bendito seas en los campos» (Deuteronomio XXVIII, 3). Se expresa en estos términos (*Baba Meṣi'ah* 107 a): «Que tus bienes [raíces, tus tierras] se repartan en tres partes iguales: una la dedicarás al cultivo de cereales, la segunda la plantarás de viñas y la tercera de olivos.» Este reparto responde ante todo a un afán de prudencia; si alguna de las tres cosechas es deficiente, las otras dos serán salvaguardadas. Por otro lado, lo esencial de la subsistencia del hombre del campo en una economía de autarquía se basa en el trigo, el vino y el aceite *(dagan, tirosh, we-yiṣhar),* y conviene que se abastezca con su propia producción.

Quisiéramos aquí recurrir al testimonio de la propia literatura mística, en concreto el *Zohar,* para establecer las bases fundamentales de otra noción, de otro fenómeno económico y sociocultural al que ya hemos hecho alusión a propósito de las relaciones de Maimónides y de su hermano David, el reparto de las tareas, entre el erudito, por un lado, y el mercader-viajero, por otro. Este criterio, esta idea de división del trabajo, de una asociación de un género particular, la encontramos expresada en varias fuentes y textos tradicionales, sobre todo, midráshicos [28], la mayoría de las veces para comentar los textos bíblicos en los que Jacob y Moisés bendicen a los hijos de Israel; y, en particular, los que se refieren a las tribus de Zabulón y de Isacar, o sea, los versículos del Génesis IXL, 13 y 14 y Deuteronomio XXXIII, 18 y 19:

> — Zabulón habitará la costa del mar; la costa de las naves; y tendrá su flanco junto a Sidón.
> — Isacar es un robusto asno que descansa en sus establos.
> — A Zabulón le dijo: «¡Gózate, Zabulón, en tus negocios; y tú, Isacar, en tu tienda!»
> — Ellos llaman a los pueblos a la montaña y allí ofrecen sacrificios de justicia; ellos chupan la abundancia de los mares y los escondidos tesoros en la arena.

El *Zohar* recupera las palabras de los comentarios midráshicos introduciendo una dimensión alegórica, simbólica y mística [29] más

[28] «Zabulón e Isacar estaban asociados. Zabulón se dedicada al comercio e Isacar estudiaba la *Torah.* De sus viajes, Zabulón traía a su hermano su subsistencia» (*Bereshit Rabbah,* 99, 11; 75, 5; *Tanḥuma, perasht Wayḥi,* 11; *Rashi* sobre Deut. XXXIII, 18). «El mar abastecía a Zabulón e Isacar con bienes en abundancia, de forma que tenían tiempo para estudiar la *Torah*» (*Rashi* sobre Deut. XXXIII, 19). «Zabulón hacía las funciones de corredor initermediario entre sus hermanos y los cananeos. A los primeros les compraba y a los segundos les vendía y viceversa» (*Sifré,* Deuteronomio 33, 18). «Zabulón tiene precedencia sobre Isacar (en el orden de las bendiciones de Jacob y de Moisés). ¿Por qué es así? Porque él es el que le alimenta» (*Bereshit Rabbah* 99, 11; *Tanḥuma, Wayḥi,* 11) etc. Observemos también que, desde siempre, muchos hombres de negocios consideraban como un privilegio hacer participar en sus beneficios a los sabios, en calidad de socios con responsabilidad limitada (S.W. Baron, *Histoire d'Israel,* edición francesa por V. Nikiprowtzky, tomo II, p. 969). Sobre la dimensión mística de la noción de «erudito-mercader» estudiada en este capítulo ver mi última obra *Ethique et mystique,* pp. 110-114.

[29] Se omiten aquí la dimensión mística y la simbólica sefirótica de las diversas partes del discurso que tienen un gran desarrollo en la literatura zohárica.

la originalidad de unos detalles adicionales inéditos (*Zohar* I, 241 b, 242 a; III, 150 a).

Observemos, sin detenernos demasiado, la existencia del erudito-artesano que, sin convertir su ciencia rabínica en profesión, ejerce un oficio manual para ganarse el sustento. En los textos talmúdicos se mencionan al menos unos cien rabinos que se ganaban la vida ejerciendo la profesión de artesano [30].

En un periodo más tardío, los documentos de la *Genizah* de El Cairo contienen, en este sentido, muchos testimonios. Se refieren a unos artesanos que ejercían diversos oficios, a menudo considerados despreciables tanto en el Talmud como en la tradición literaria islámica. Estos artesanos se nombran expresamente con la mención de su título de *ḥaber* que la *yeshibah* —la academia— sólo otorga a los más cualificados de sus miembros. Éste es el caso de un profesional especializado en el blanqueo de las fibras textiles y de los tejidos (de color crudo), de un sastre, de un tejedor, de un obrero que trabaja en una almazara *('aṣṣar)*, en una tahona, etc. Hubo eruditos yemeníes ejerciendo el oficio de herreros, etc. [31].

En la sociedad judía marroquí de los tiempos modernos (XVI/XIX) también se da, en múltiples ocasiones, este prototipo de carrera de erudito-artesano y de erudito-comerciante.

Como ejemplo de erudito-artesano ya hemos mencionado el caso de una de las figuras más interesantes del judaísmo marroquí del siglo XVII, Rabbi Judah Ben 'Attar, maestro de Jacob Aben Sur —más tarde serían colaboradores— con el que firmó un gran número de *taqqanot* —disposiciones rabínicas— y *responsa*. Se dice de él que

> era un orfebre de talento, que vivía de su oficio (literalmente: «del esfuerzo y de la fatiga de sus manos») y se negaba a que le retribuyesen con el dinero de la comunidad por sus funciones de gran magistrado y presidente del tribunal rabínico de Fez [32].

Esta misma sociedad judía marroquí de los siglos XVI/XIX nos ofrece numerosos ejemplos de notables, a la vez hombres de nego-

[30] S.W. Baron, *Histoire d'Israël*, edic. francesa por V. Nikiprowetzky, tomo II, p. 970.
[31] S.D. Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. I, p. 92.
[32] Ver *Les Juifs du Maroc*, p. 165 y *Malke Rabbanan*, 47a.

cios y refinados eruditos, poetas y expertos en *halajah*. En la literatura jurídica, poética y homilética, se les atribuye a veces unos títulos hiperbólicos: *nagid* (*shaij al-yahūd* en la terminología árabe, o sea, decano de los judíos), vínculo entre la comunidad y el gobierno del Majzén, investido con las más altas funciones; denominado también *nasi'*, príncipe de la comunidad, o incluso *nesi' ha-nesi'im*, príncipe de los príncipes, (así es como se designa al *nagid* Moisés Halevi en una *taqqanah* de 1603). También se les designa como *ṭobe ha'ir* —los mejores de la comunidad— *tobe ha-knesset* —los mejores de la sinagoga (o sus bienhechores)—, *nijbede haqqehillot* —los honorables o respetables burgueses—, *yeḥide haqahal* y *yeḥide segullah* —los elegidos por la sociedad que disfrutaban de un estatuto particular—, *parnasim* —intendentes—, *gizbarim* —tesoreros—, *muqaddemin* y *memunnin* —encargados y agentes asignados ocasionalmente a diversas tareas comunitarias [33]—.

Nos referiremos, en particular, a Rabbi Jlifa ben Malka, que fue una de las grandes personalidades rabínicas que figuran en la memoria colectiva del sur marroquí y cuya fama y renombre sobrepasaron a veces el marco del judaísmo.

Importante mercader, exportador de productos locales e importador de mercancías europeas, talmudista y poeta, Jlifa ben Malka vivió principalmente en Agadir, a finales del siglo XVII y principios del XVIII, y murió en olor de santidad. Su sepultura situada en el viejo cementerio de la ciudad alta de Agadir (Talborcht) es un lugar de peregrinación judeo-árabe, al igual que su réplica musulmana, la tumba de una santa local, Lalla Sefia, que a su vez reivindican y honran los judíos del país [34].

El personaje es muy poco conocido, sólo recordado por el culto que se le dedica y por un proceso conducido ante los magistrados judíos de Agadir, de Marraquech y de Mequinez, referido en un *responsum* de Jacob Aben Sur; y en el marco de la literatura rabínica, por algunos fragmentos de una de sus obras, actualmente desaparecida, titulada *Kaf naqi* —«Mano propia»— [35].

[33] Ver *Les Juifs du Maroc*, pp. 104-109.

[34] Ambas tumbas fueron trasladadas, tras el seísmo de Agadir, a finales de febrero de 1961; la de R. Jlifa está actualmente en el nuevo cementerio judío de Agadir. La de Lalla Sefia se halla en el recinto del morabito Sidi bu-Qnadel en el puerto de la ciudad.

[35] Ver lo que referimos sobre esto en *Les Juifs du Maroc*, p. 216, y las notas que dedica a ello Y. Benaim, *Malje Rabbanan*, Jerusalén, 1931, f, 80a; J.M. Toledano, *Ner ha-Ma'arab*, Jerusa-

El *responsum* mencionado (*Mishpaṭ u-Ṣdaqa be-Ya'aqob,* I, 268) merece, por diversos motivos, que nos detengamos en él; ante todo, por la personalidad de uno de los pleiteantes. Encontramos, en efecto, algunos detalles biográficos sobre la eminente figura de R. Jlifa Ibn Malka. Su autor, Jacob Aben Sur, ofrece en este *responsum* su opinión sobre una sentencia en materia de donaciones en vida, dictaminada por los rabinos de Marraquech, a propósito de un litigio entre R. Jlifa Ibn Malka y su yerno Isaac Mendes. El asunto fue juzgado por el tribunal de Agadir y llevado ante los magistrados de Mequinez. Este mismo texto nos informa, por otro lado, que los negociantes judíos también viajaban por mar, de una ciudad a otra de la costa marroquí y al extranjero. El texto indica lo siguiente: «Issac Mendes, yerno de Jlifa Ibn Malka, tomaba habitualmente el barco para ir de Agadir a Salé [...] o para ir al país de Edom», o sea, Europa, en este caso, los Países Bajos e Italia.

En cuanto al documento literario *Kaf naqi* que hemos presentado y analizado en otra ocasión [36], refleja la erudición de su autor, la amplitud de sus conocimientos en ciencia masorética, gramática y retórica y la soltura con que maneja los modos de expresión más fecundos del pensamiento judío.

Según el propio autor (f. 1b), la obra es una recopilación de glosas sobre la casi totalidad de los *pizmonim, teḥinot, seliḥot, hosha'anot* y *baqashot,* es decir, del conjunto de las piezas litúrgicas que encontramos en los rituales en uso en el mundo sefardí. A estas glosas se añaden unos comentarios sobre las reglas masoréticas aplicadas a la lectura tradicional de la Biblia y su uso entre las poblaciones magrebíes. El título del libro se justifica por el contenido; el autor dice que le inspiraron varios textos escriturarios que utilizan el término *kaf* —mano— para definir los distintos aspectos del gesto litúrgico. Observemos, por otro lado, que la obra fue dedicada y dirigida a R. Isaac ben Salomón Yeshurun, que vivía en Amsterdam y con quien

lén, 1911, pp. 156 y 162; H.D. Azulay, *Shem ha-gdolim,* Varsovia, 1876, *s.v.* y *Kaf naqi;* ver también *R.E.J.*, XIV, 1887, pp. 144-116. Y. Benaim señala en su reseña otra obra inédita, *Raj watob,* que atribuye a Jlifa ben Malka. Éste parece también ser el autor de una recopilación de poemas titulada *Qol rinnah,* figurando uno de ellos, con el tema la «liberación futura» *(hage'ullah ha-'atidah),* en la última página. *Queri'e mo'ed,* liturgia especial de la vigilia del séptimo día de *Pesah,* de *Shabu'ot* y de *Hosha'anah Rabbah,* ed. de Liorna, 1926, p. 234.

[36] Ver *Poésie juive en Occident Musulman,* pp. 140-148 y *Hommage à Gerges Vajda,* Lovaina, 1980, pp. 397-405.

el autor mantenía correspondencia y relaciones comerciales y de amistad. Contiene también un homenaje a R. Yosef Bueno de Mezquita que Jlifa ben Malka llama *rabbi u-mori* (mi *rab* y mi maestro). Pertenecía a una de las ilustres familias hispano-portuguesas protagonistas de la historia de las relaciones entre el Magreb y los Países Bajos [37].

No estaría quizá fuera de lugar mencionar aquí el nombre de Jacob Sasportas, eminente personalidad judía magrebí. Nacido en Orán en 1610, ocupará importantes cargos más tarde, en Tlemcen. Obligado a marcharse del país, se va a Europa (Alemania, Italia e Inglaterra); luego se establecerá en Marruecos donde el sultán le encarga una misión ante el rey de España. En 1693, a la edad de 83 años, es rabino de la ciudad de Amsterdam. Recordemos brevemente la función capital que desempeñó en Salé, en la lucha contra el sabetaísmo; la notoriedad de sus escritos panfletarios, recopilados a su muerte en la famosa obra *Ṣiṣat Nobel Ṣbi* [38], en los que se denuncia al nuevo mesías, Sabbetai Zvi, y a su profeta, Nathan de Gaza, contribuyendo a la decadencia del movimiento y a su desparición.

Estas breves palabras sobre Jacob Sasportas nos sirven, en cierta manera, de transición al apartado de nuestra exposición dedicado al erudito-viajero y al problema de las relaciones exclusivamente culturales —si se puede establecer esta exclusividad, omitiendo otras preocupaciones e intereses— entre las comunidades magrebíes y el resto del mundo.

Los eruditos-viajeros

El erudito-viajero es una figura familiar entre los medievalistas e historiadores de la Europa cristiana de la Edad Media [39]. En tierras del Islam, la búsqueda del saber también exigía largos viajes y expe-

[37] Ver H.Z. Hirschberg, *Historia de los judíos de África del Norte* (en hebreo), tomo II, p. 257.

[38] La versión abreviada, *Qiṣṣur Ṣiṣat Nobel Ṣbi*, fue impresa en 1737, por David Mildola. en Amsterdam; por Jacob Emden en Altona en 1757, y, luego, en Odessa en 1867. La version completa fue publicada recientemente con una extensa introducción por I. Tishbi, en Jerusalén, en 1954.

[39] S.D. Goitein, *Mediterranean Society*, I, 51/54 y nota 59, p. 403, que remite a Helen Waddel, *The Wandering Scholars*, 1932 y 1054 (Pelican Books).

diciones a lugares remotos. Encontramos relatos de ello en las biografías y *fihrasa-s* de la casi totalidad de los sabios ilustres, y en las *riḥla-s* de famosos peregrinos [40]. En las sociedades judías también se viajaba para instruirse. El estudio era, de por sí, motivo de frecuentes peregrinaciones cuando Palestina era todavía, en la Antigüedad, el centro espiritual de una diáspora establecida en el mundo mediterráneo y en Asia (en Persia, sobre todo). Cuando, a su vez, Babilonia (el Irak de los siglos siguientes) se convierta, más tarde, en el primer centro de estudios judíos, ir de uno a otro de ambos polos de la ciencia rabínica será algo habitual. Durante la Alta Edad Media —y después— los intercambios de maestros y estudiantes sería moneda corriente entre las academias *(yeshibot)* de estos dos países. A ellos afluían periódicamente los eruditos de las demás comunidades de Occidente y de Oriente, como refleja una documentación abundante y digna de fe.

En ella se nos informa, por ejemplo, de un viaje en el siglo XIII, de un rabino de Francia, Joseph Ben Gershom, a Alejandría (Egipto) y luego a Bagdad, donde morirá poco tiempo después de su llegada a la ciudad.

La historia de Maṣliaḥ Ben Eliyah data del siglo XI. Era juez del tribunal rabínico de Palermo y viajaba a Egipto y a Palestina por las necesidades de su negocio (comerciaba con seda), no dudando en llegar hasta Bagdad para visitar a Hay Gaón e instruirse en su escuela.

Entre los sabios y los maestros que provienen de las grandes *yeshibot,* había algunos que emigraban para ir a fundar en otros lugares nuevas «casas de estudio». La documentación de la *Genizah* de El Cairo nos suministra numerosos ejemplos. Allí es donde se nos informa de cómo fue creada la ilustre *Yeshibah* de Kairuán, a finales del siglo X, por un sabio oriental llegado de Italia; de cómo la comunidad de El Cairo Viejo conoció un renacimiento de los estudios hebraicos bajo la dirección de un rabino tunecino. Sabemos cómo el ilustre Saadya (filósofo, gramático, exégeta y traductor de la Biblia) originario de Fayum (Egipto) se convirtió en *gaón* en Bagdad (siglo X), destino que conoció también el español Isaac ben Moses. La misma documentación —la de la *Genizah*— nos revela que el

[40] Lévi Provençal, *Historiens des Chorfa,* París, 1922.

más eminente escolarca de la academia de Jerusalén, Salomón ben Yehudah (Al-Magrebi), muerto en 1051, no era palestino, sino que había nacido en Fez (Marruecos).

Desde la región del sur marroquí, el Drāa, fue llamado a Alejandría, hacia principios del siglo XII, Abraham ben Jacob Al-Dar'i, para ser investido con la ilustre función de presidente del tribunal rabínico y jefe espiritual de la comunidad. Hay que observar que los grandes viajes y expediciones lejanas que se llevaban a cabo periódicamente, o una vez en la vida, respondían también a otra exigencia de igual importancia, al menos, que la búsqueda de la ciencia, según la ortodoxia religiosa o el ritualismo mantenido por la tradición. Se trata de la visita a los lugares santos, de la peregrinación a las tumbas de los «justos». Es un deber imperioso para el musulmán y un acto meritorio para el judío [41].

El judaísmo magrebí de la Era Moderna: los grandes viajes y las relaciones con el exterior

En el judaísmo magrebí de la Era Moderna, concretamente el de Extremo Occidente, que hemos estudiado con más detenimiento, también se dan los grandes viajes; nos detendremos, en particular, en las relaciones con el mundo exterior.

Las emigraciones se suceden a partir de las persecuciones almohades. Para un gran número de *megorashim* —expulsados de la Península Ibérica— el Occidente musulman constituye, la mayoría de las veces, una tierra de mero tránsito, una etapa en el largo camino hacia Tierra Santa donde se establecerán para fundar las *yeshibot,* los lugares de enseñanza talmúdica, o para acabar allí sus días. Durante los cuatro últimos siglos, es continuo el movimiento en dirección al

[41] Observemos que el cumplimiento de esta prescripción podía combinarse perfectamente con un viaje de negocios. Sabemos que, desde sus orígenes, ha exisitido una estrecha relación entre la peregrinación a La Meca y el gran comercio internacional (transcontinental o marítimo), manteniéndose durante toda la época medieval e incluso en los tiempos modernos. S.D. Goitein *(op. cit.)* recuerda que esta fórmula, donde se expresa el deseo que acompaña al peregrino: *hajj maqbūl wa dhanab maghfūr wa tiyāra la tabūr* —«que tu peregrinación sea aceptada, tu pecado perdonado, tu mercancía vendida sin pérdidas ni desperdicios»—.

Oriente musulmán, al Imperio Otomano, uno de los más hospitalarios. La inseguridad provoca la huida hacia ámbitos más clementes donde los sabios y eruditos encuentran refugio: en Europa Occidental, especialmente en Italia y en Holanda. Incluso se establecerán más allá del Océano, en las Américas.

Los contactos con las demás comunidades del judaísmo universal se mantienen a lo largo de los siglos en forma de consultas jurídicas entre rabinos, relaciones comerciales, intercambios culturales, particularmente de libros. Al carecer de imprentas en Marruecos, los rabinos marroquíes mandan imprimir sus manuscritos a Liorna, Amsterdam, Constantinopla, Praga, Berlín, Cracovia, o ya más cerca, a Yerba. Casi clandestinamente se consiguen del exterior del país los libros de rezos, los tratados del Talmud, de legislación rabínica, los homiliarios, las obras de cabalística *(Zohar),* a precio de oro, a pesar de las dificultades de todo tipo y en contra de las medidas impuestas durante mucho tiempo por la Iglesia, con el fin de impedir la libre circulación de los libros hebraicos.

Las relaciones con las comunidades de Tierra Santa; los Rabinos-Emisarios-Cuestores (REC)

Las relaciones de la diáspora magrebí con Tierra Santa están estrechamente asociadas a la institución milenaria de los Rabinos-Emisarios-Cuestores. Son delegados itinerantes de las comunidades de Jerusalén, Tiberíades, Safed y Hebrón que atraviesan el mundo judío para recaudar los donativos destinados a sus representados y difundir la ciencia judía, particularmente el pensamiento de los maestros palestinos, a través de la enseñanza, la prédica y el préstamo o distribución de libros impresos en el resto del mundo [42].

[42] En mi obra *Les juifs du Maroc... Taqqanot et Responsa,* pp. 196-210, he dedicado un largo capítulo a la cuestión relativa a los Rabinos-Emisarios-Cuestores.

5. DOCUMENTO ANEXO

Las peregrinaciones y las aventuras de un erudito de Agadir en el siglo XVIII [43]

La vida errante y agitada de Moisés Ben Isaac Ed-der'i está formada por un tejido de extrañas aventuras y vicisitudes. Nace en 1774 en Agadir, viéndose obligados sus habitantes a abandonar esta ciudad al año siguiente por orden del rey, Mohammed ben Abdellah (1757-1790), sultán alauí que quiso desviar hacia Mogador el comercio del sur de Marruecos, ciudad que acababa de fundar. Pretendía con ello castigar un tráfico que escapaba a su control. Moisés Ben Isaac Ed-der'i se educa e instruye en Mogador y luego en Rabat-Salé. A la edad de 16 años acompaña a Londres a un rabino-emisario de Safed; allí es acogido en la *yeshibah* sefardí «Sha'ar Hashamayim». Su casamiento en la capital inglesa terminará en un fracaso que le llevará a escribir *Ma'aseh Nashim* —«Aventuras femeninas»—, obra aún inédita.

Por motivos inexplicables, en 1802 se va de Londres y se establece en Amsterdam, donde frecuenta la *yeshibah* sefardí *'Eṣ Ḥayyim.*Allí se le confía, en 1807, la corrección de las pruebas de *Tehillah le-Dawid,* recopilación de poemas *(piyyuṭim)* cuyo autor es el célebre poeta marroquí de Mequinez, David Hassin. En Amsterdam, Moisés El-Der'i publica en 1809 su libro *Yad Moshe,* una recopilación de catorce sermones, cuyo prefacio contiene su biografía detallada. Como rabino errante en busca de las Diez Tribus perdidas, reúne un cierto número de textos relativos a este tema y los publica en Amsterdam, en 1818, con el título de *Ma'aseh Nissim* —«Libro de los Milagros»— del que se harán varias ediciones sucesivas en hebreo, en yiddish y en inglés. La versión inglesa que hemos consultado, impresa en Londres en 1836, lleva el título de *An Historical Account of The Ten Tribes, settled beyond the River Sambatyon in the East.* En el prefacio del libro se dan profusamente indicaciones biográficas que merecen ser señaladas.

[43] Ver también, más adelante, «El periplo africano y europeo de un rabino sefardí del Alto Atlas, en el siglo XVII».

La portada lleva la mención «*The Rev. Dr. M. EDREHI, native of Morocco, member of The Talmudical Academies of London and Amsterdam, Professor of Modern and Oriental Languages, Private Tutor of the University of Cambridge, Author of the Law of Life, Hand of Moses, etc...*»

En las páginas siguientes, el autor reúne una gran cantidad de documentos, en inglés y francés: cartas de recomendación recibidas con motivo de sus peregrinaciones y múltiples y variadas funciones ejercidas en su vida, testimonios de eminentes personalidades, certificados de funcionarios diversos (miembros de academias talmúdicas de la comunidad israelí portuguesa y de la comunidad ashkenazí de Amsterdam, síndicos, alcaldes, comisarios de policía, etc.). Luego menciona los homenajes que recibió por su erudición y su saber, por parte de profesores de institutos y hombres de ciencia de Amsterdam, Leyden, La Haya, Rotterdam, Utrecht, Arnheim, Nimega, Clèves, Colonia, Maguncia, Estrasburgo, Nancy y París.

En París conoció al «barón Sylvestre de Sacy, Langles, miembro del Instituto, conservador-administrador de los Mss. de la Biblioteca Imperial, administrador y director de la Escuela Especial de Lenguas Orientales (el certificado esta fechado el 2 de febrero de 1814)». El Comisario de la Jefatura de Policía certifica que «D. Moisés Ederhy, marroquí, ha servido dos veces en esta Jefatura ... como intérprete de lenguas árabes para el interrogatorio de un ciudadano persa».

El secretario-intérprete del rey para lenguas orientales, le expide un certificado por los servicios prestados en su administración (documento fechado el 2 de febrero de 1817).

El comisario de policía del quinto distrito de la ciudad de Bruselas certifica que el señor M.E. residió durante tres años en dicho barrio (1 de enero de 1821); el de la ciudad de París, barrio de Feudeau, certifica que «el señor M.E., de Marruecos, ocupaba una tienda en el centro del bazar, en el Boulevard des Italiens, que dicho bazar ha sido presa de las llamas el día 1 del presente mes y que todas las mercancías que se hallaban en la tienda del señor Edrehi han sido destruidas, sumiéndole en la más triste de las situaciones, puesto que no tiene nigún otro recurso» (París, 5 de enero de 1825).

Lo encontraremos después en Lyon, Marsella, Ginebra, Malta, Izmir, Jaffa y Jerusalén a donde llegará en 1841, enfermo y sin recursos, muriendo en esta ciudad.

Capítulo III

EL DIÁLOGO SOCIOCULTURAL JUDEO-MUSULMÁN EN AL-ANDALUS Y EN EL MAGREB

1. Fidelidades y espacios de diálogo

A modo de introducción al presente capítulo, formularé la reflexión que resulta, en cierta manera, de los trabajos que llevo dedicados al judaísmo en Tierra del Islam (Dar-al-Islam), desde hace más de treinta años, y, más concretamente, a las sociedades judías del Occidente musulmán. Digamos, pues, de entrada, que nos hallamos ante un universo sociocultural con más de un milenio y medio de historia, encarnado en una sociedad bipolar. Nos aproximaremos a un espacio de convergencia, donde se percibe una doble fidelidad: fidelidad al judaísmo universal, con el que mantiene relaciones estrechas y fecundas, especialmente en lo que se refiere al ámbito de las grandes corrientes de su pensamiento y de sus ciencias humanas; fidelidad también al entorno local, histórico y geográfico, del cual es —y ha sido— parte integrante, a saber: el paisaje cultural y lingüístico del mundo musulmán de Occidente y de Oriente, por un lado, y, del antiguo universo hispánico andalusí, por otro.

El judaísmo magrebí, y en particular el marroquí, se ha fundido con su entorno, en la intimidad de la lengua y la analogía de las estructuras mentales, con un grado de simbiosis, incluso de sincretismo religioso, nada desdeñable. Ha establecido con el medio en el que se ha asentado una viva solidaridad, tanto desde el punto de vista de la memoria como de la conciencia, desarrollada en distintos campos: en el ámbito del imaginario social, de las manifestaciones de la vida cotidiana y de los momentos señeros de la existencia (nacimiento, boda, muerte, etc...); en el ámbito de la historia, al interro-

gar a su destino y a sus orígenes, a los nombres de los lugares y de los hombres; en el paisaje cultural, al detener la mirada en el enriquecimiento aportado por la civilización hebraica, beréber, árabe y castellana; en la producción intelectual y la creación literaria; en todo un espacio de convergencia, un lugar de compromiso, un universo común del que han extraído su esencia todas las sociedades magrebíes.

Habría que añadir a la multipolaridad y a las fidelidades socioculturales otro tipo de fidelidad: la que se profesa a la autoridad legítima que gobierna el país; la lealtad hacia el soberano reinante, mostrándose, con frecuencia, tolerante y solícito antes sus súbditos judíos, confiando, a veces, a los dignatarios de la minoría *dimmí*, cargos importantes en la administración de los asuntos gubernamentales.

Este apego y lealtad sociocultural, en sus múltiples niveles, consituyen unas virtudes legítimas, un comportamiento honesto, además de ser la condición necesaria para mantener una vida judía minoritaria en el seno de una sociedad multiconfesional y pluricultural.

La historia del judaísmo en Al-Andalus y en el Magreb ha dado suficientes pruebas de ello. Sólo nos detendremos en algunos episodios ejemplares:

El fenómeno se encarna admirablemente en la figura arquetípica de Samuel Ha-Nagid, «el Príncipe», Samuel Ibn Nagrila o Abu-Ibrahim Ismail, como le llamaban los Sanhaya que le tenían gran respeto y aprecio. Se ha dicho de él [1]: «Era visir de los monarcas de los Sanhaya, Ḥabbus y Badis. Para este hombre del siglo XI no existía contradicción alguna entre, por un lado, la lealtad que profesaba a sus soberanos y la dedicación a las misiones gubernamentales y militares que le confiaban y, por otro, la lealtad hacia sus orígenes judíos y la fidelidad a la fe de sus ancestros. Samuel era un judío digno que seguía la vía de la noble tradición de los profetas y de los sabios, cultivando, a la vez, las humanidades judías y las árabes, el *'adab* y la literatura talmúdica».

En Al-Andalus y en el Magreb, los judíos de las cortes reales y de los palacios, visires y consejeros, siguieron el ejemplo de sus ilustres antepasados, Samuel Ibn Nagrila, del que acabamos de hablar y,

[1] Comparar con E. Ashtor, *The jews of Moslem Spain,* Vol. II, p. 115 *et passim*

anteriormente a éste de Ḥasday Ibn Shaprut, visir de los califas omeyas 'Abd-al-Raḥman III y su hijo Al-Ḥakam en la Córdoba, del siglo X. Todos ellos cumplieron con sus misiones gubernamentales y comunitarias en difíciles condiciones, con riesgos incalculables, a menudo con peligro de sus vidas.

En otro orden de ideas, recordemos la deuda contraída por el judaísmo magrebí a lo largo de la historia con sus soberanos más ilustres, y, en particular, con las dinastías marroquíes, la alauí reinante.

Recordemos, entre otros gestos solícitos y tolerantes la hospitalidad concedida a los judíos exiliados de la Península Ibérica, víctimas de la Inquisición y de los decretos de expulsión firmados por los soberanos cristianos vencedores, en los años trágicos de 1492 y 1497.

Y cómo no recordar los privilegios concedidos por el soberano alauí Moḥammed ben 'Abdellah a sus *tuy ar-s-Sultan*, los comerciantes judíos de Esauira, cuando se construyó y pobló esta ciudad, en 1764, dotándola de un estatuto original.

En la memoria de los judíos de Marruecos permanecerá grabada y viva la figura del gran soberano Muley Ḥasan I, cuyas hazañas heroicas me contaban mis abuelos, bendiciéndolo como a un *saddiq*, ilustre santo entre los justos [2].

Complace subrayar, aquí, la fidelidad profesada a la memoria de S.M. Moḥammed V, por todos los judíos marroquíes (y de otros países también), tanto los que se quedaron como los que están actualmente dispersos por el mundo, por la actitud generosa y atenta hacia sus súbditos judíos, en la época dolorosa en que el fascismo de Vichy quiso imponer en el reino cherifiano sus leyes criminales y el estatuto de judío, aplicado entonces en Francia. Asimismo, bajo el reinado de S.M. el rey Ḥasan II, la comunidad judía, a pesar de la disminución sufrida, cuyas causas sería muy largo explicar aquí, disfruta de una era de tranquilidad y de notable prosperidad.

[2] La correspondencia familiar, amistosa y comercial, mantenida entre los altos dignatarios del palacio real y la familia Corcos, notables judíos de Marraquech, a finales del siglo pasado y principios de éste, permanece aún inédita, pero está pendiente de publicación y verá pronto la luz bajo la firma del profesor Michel Abitbol, director del Instituto Ben Zvi de Jerusalén. Tuve la ocasión de hojearla; muestra el tipo excelente de relaciones, en el más alto nivel, entre judíos y musulmanes.

Hay un fenómeno digno de atención, que hasta la fecha no se ha percibido, que deriva de la coexistencia sociocultural judeo-musulmana en este universo andalusí y magrebí que describimos. El término simbiosis, que hemos utilizado por mera comodidad de idioma, resulta impropio para describirlo. Convendría, si acaso, hablar de comunicación en una única dirección, de aculturación, de encuentro y de diálogo, al hablar de transmisión de la carga cultural y de civilización de la sociedad mayoritaria musulmana a la sociedad minoritaria judía; y al evaluar la deuda contraída por ésta con el *'adab*, las humanidades y las ciencias arabo-musulmanas, en el marco de la filosofía, la poesía, la mística, las ciencias denominadas de la naturaleza o las ciencias exactas, o incluso la creación literaria popular y en lengua dialectal.

No podemos ignorar, ciertamente, la parte que corresponde a los traductores judíos, en la transmisión de estas mismas ciencias a las sociedades europeas; al igual que no podemos silenciar la contribución, varios siglos antes, del judaísmo a la revolución espiritual que condujo al nacimiento del Islam en la Península Arábiga, ni a la influencia ejercida por el monoteísmo judío —y las diversas corrientes de obediencia cristiana que llegaron después— sobre el monoteísmo musulmán, en el momento de su advenimiento, ni la parte importante del pensamiento judío integrado en el Corán y en sus comentarios más autorizados y en la propia tradición musulmana.

Observemos también, a este respecto, sin deternos demasiado, que las obligaciones canónicas del Islam, o en otros términos, sus pilares (la profesión de fe y la creencia en la unidad de Dios, los cincos rezos diarios, la limosna a los pobres, la peregrinación y el ayuno) y otros preceptos (el deber de pureza, la prohibición de la usura, la circuncisión, etc.) encuentran cada cual su correspondencia, incluso unas motivaciones comunes, en la Biblia y las demás fuentes del derecho hebraico. Por otro lado, los textos coránicos, los más tardíos de las *Qiṣaṣ al-Anbiya'* («Historias de los Profetas») y las *Isra'iliyyāt*, tan desacreditadas por ciertos autores, resuenan con el eco de las grandes figuras bíblicas y los relatos que cuentan las Sagradas Escrituras y la leyenda judía (*Midrash* y *Aggadah*).

Rindámonos ante la evidencia. Durante la Edad de Oro mítica que vivió el mundo judeo-musulmán, las élites intelectuales musulmanas no conocían prácticamente nada de lo que demominaré la

experiencia interior del judaísmo, de la lengua y de la literatura hebraica y aramea. La excepción la constituirían los judíos islamizados y algunos pocos sabios no judíos instruidos, en mayor o menor medida, en las ciencias rabínicas por los maestros judíos, o aquellos que extraen su saber judío de fuentes de segunda mano para ponerlas al servicio, la mayoría de las veces y casi exclusivamente, de la defensa del Corán y del Islam o de la lucha contra el mensaje bíblico pretendidamente falsificado por los judíos, a la manera de Ibn Ḥazm en la diatriba teológica que lo opuso a Samuel Ibn Nagrila [3].

Las cosas parecen actualmente adoptar un giro distinto, un poco paradójicamente, justo cuando la noción de cultura «simbiótica» o simplemente de diálogo y de encuentro se ha hecho inaccesible para bastantes mentes.

Se trata del interés concedido al estudio de las lenguas (hebreo, arameo y otras lenguas vernáculas locales) y de las literaturas judías, así como al contenido histórico que transmiten. El fenómeno aparece muy ocasionalmente en algunas sociedades mediterráneas y en sus centros de enseñanza y de investigación.

Observemos, a este respecto, que los universitarios magrebíes son conscientes del interés que presentan mis trabajos para un mejor conocimiento de su patrimonio cultural y de su historia. De ello da fe la cantidad relativamente importante de estudiantes musulmanes, más concretamente marroquíes, que participan, desde hace unos unos diez años, en mis actividades de investigación, dedicadas a las «Lenguas y literaturas judías en Tierra del Islam». Esto constituye otra nota más de esperanza. Las tesis de doctorado preparadas bajo mi dirección, leídas en Francia y Marruecos, muestran la orientación dada a toda una generación de estudiantes, marroquíes en su inmensa mayoría, que se integra en las actividades de investigación que dirijo en la Universidad y en el C.N.R.S., dedicadas al judaísmo del Occidente musulmán, llevando a cabo un quehacer de pionero, explorando un campo de investigación original, inédito en el Magreb y en el mundo musulmán en general. Esta laguna se está colmando a partir de ahora; pues nuestros trabajos, los de ellos y los míos, están

[3] Ver su tratado teológico *Kitāb Al-Fiṣal*, El Cairo, 1903 y su «Refutación de Ibn Nagrila», *Al-Radd 'ala Ibn Nagrila al-Yahūdi*, editado por Iḥsan 'Abbas, El Cairo, 1960. Ver también los trabajos de Moshe Perlmann, de la Universidad de California, Los Ángeles, sobre la polémica judeo musulmana.

contribuyendo a un mayor conocimiento de las sociedades que vivieron en estas tierras hospitalarias durante más de un milenio y medio, con una historia, una memoria colectiva y un patrimonio cultural de una riqueza insospechada. Se trata, pues, de una empresa que nos impone a todos el mayor rigor en la elección de los documentos, en su aplicación y en la presentación de los resultados. Nuestro mayor desvelo es encontrar los vínculos, realizar una investigación sistemática de las fuentes árabes y las referencias musulmanas, cotejar los textos judíos con los musulmanes, establecer paralelismos, incluso coincidencias de ideas y de pensamiento; su objeto y finalidades; y, más concretamente, estudiar la contribución de las fuentes árabes a la formación y al desarrollo del pensamiento y de las tradiciones culturales judías.

2. Breve descripción de los centros más importantes de la cultura judía en España

El suelo de la Península Ibérica, hasta 1492, está sembrado de tantos asentamientos judíos como estrellas alumbraban en su cielo. Desiguales en cuanto a tamaño, no todos brillaban con la misma luz. No podemos enumerarlos todos o hacer una descripción de ellos, por muy somera que sea, lo que, por lo demás, no es el objeto de nuestro análisis. Recordaremos, sin embargo, como preámbulo al capítulo que nos ocupa, aquellos que destacaron por el auge notable de una cultura judía y unas humanidades —por decirlo de algún modo— universales, de las que ésta participó. Mencionaremos las metrópolis donde se ilustraron las grandes figuras que han marcado con su sello, de modo indeleble, la memoria colectiva y la conciencia histórica de los exiliados de 1492. Este patrimonio se mantendrá durante los cinco siglos siguientes, como referencia obligada de la creación literaria de sus élites intelectuales.

A partir del siglo X, España, donde se establecieron ilustres maestros de origen babilónico o magrebí, se convirtió a su vez, en un centro, cada vez más autónomo, de cultura y de espiritualidad. La ciencia judía empieza a brillar, entonces, desde las grandes metrópolis ibéricas cuyas escuelas formarán generaciones de maestros que impondrán sus propias tradiciones.

La poesía, la gramática, la exégesis bíblica, los comentarios talmúdicos, el pensamiento jurídico experimentaron un desarrollo extraordinario, junto a otras actividades literarias y científicas, cultivadas en el seno de las sociedades no judías de su entorno. Córdoba, Lucena, Granada, Sevilla, Málaga, Zaragoza, Gerona, Toledo, Barcelona, Zamora y muchas ciudades más se convirtieron en focos culturales judíos de gran vitalidad, cumpliendo un papel preponderante en la vida intelectual del país.

El desarrollo de una creación literaria donde están representados lo sagrado y lo profano, las corrientes más diversas del pensamiento medieval judeo-árabe, con su componente filosófico y místico de índole racionalista y religioso, su tono universalista y sus tendencias humanistas dominantes; el desarrollo de una producción intelectual considerable que marcó el apogeo del pensamiento judío en la Edad Media, admirado por todas las comunidades de la diáspora, unánime en alabarlo, exaltarlo, aprenderlo y meditar sus enseñanzas, imitar su forma y estilo; estos fenomenos sólo se explican, evidentemente, por un concurso de circunstancias [4].

Los propios autores españoles, conscientes del valor de su creación literaria y del lugar predominante que ocupaba en su patrimonio cultural propio y en el conjunto del pensamiento judío atribuían la superioridad de su talento a la situación geográfica privilegiada de la Península Ibérica y a la benignidad de su clima, a sus condiciones de vida y al carácter de sus poblaciones.

He aquí algunos de los numerosos nombres que brillaron en el firmamento de esa Edad de Oro que terminó en la tragedia del exilio, pero de la que se guarda obstinadamente en el país de acogida, el recuerdo, la lengua, los usos y costumbres, la cultura; una cultura considerada ejemplar, convertida efectivamente en la referencia obligada de cualquier actividad espiritual e intelectual [5].

[4] Ver H. Zafrani, *Poésie juive en Occident musulman,* pp. 76-90. Ángel Sáenz-Badillos y Judit Targarona Borras (*Diccionario de Autores Judíos,* Córdoba, 1988) han reunido en sus obras más de cuatrocientos nombres de autores judíos andalusíes y de la España cristiana.

[5] Dada la extraordinaria movilidad de los personajes mencionados hemos optado por situarlos sólo en uno de los lugares que recorrieron. Asimismo, tratándose de sus actividades literarias o científicas nos hemos limitado a una, o dos, especialidades dominantes, siendo la mayoría de ellos polígrafos.

En Córdoba: Yehudah Ḥayyuch, gramático, siglos X-XI; Yiṣḥaq Ibn Jalfun, poeta, siglo X; Yonah Ibn Janaḥ, gramático, siglo XI; Ḥasday Ibn Shaprut, erudito y hombre de estado, siglo X; Ḥanoj ben Mosheh, talmudista, siglos X-XI; Menaḥem ben Saruq y Dunash ben Labrat, gramáticos y poetas, siglos X; Abraham Ibn Dawd, historiador y filósofo, siglo XII; y Mosheh ben Maimón, Maimónides, filósofo, jurista y médico, siglos XII-XIII.

En Lucena: Yiṣḥaq Al-Fasi, talmudista y jurista, siglo XI; Yosef ha-Levi Ibn Migash, discípulo de Al-Fasi, talmudista y poeta, siglos XI-XII; y Yiṣḥaq Ibn Ghayyat, talmudista y poeta, siglo XI.

En Granada: Samuel Ibn Nagrila, poeta, jurista, y su hijo Yehosef, eruditos y hombres de estado, siglo X-XI; Mosheh Ibn Ezra, poeta y filósofo, siglos XI-XII; Saadya Ibn Danan, historiador, poeta y gramático, siglo XV.

En Sevilla: Yom Ṭob ben Abraham Al-Ashbili, talmudista y jurista, siglos XIII-XIV; Yehudah ben Shamuel Ibn Bil'am, gramático y exégeta, siglo XI.

En Málaga: Shelomoh Ibn Gabirol, poeta y filósofo, siglo XI.

En Zaragoza: Bahya Ibn Paqudah, moralista, cabalista y poeta, siglos XI-XII; Abraham Abul Afiyah, cabalista, siglo XIII.

En Barcelona: Abraham Bar Ḥiyya, filósofo y astrónomo, siglo XI; Ḥasday Crescas, filósofo, polemista y poeta, siglos XIV-XV; Mosheh ben Naḥman, Nahmánides, exégeta, talmudista y cabalista, siglos XII-XIII; Shelomoh ben Adret, talmudista y jurista, siglos XIII-XIV; Yiṣḥaq ben Sheshet Perfet, *Ribash*, talmudista y jurista, siglos XIV-XV.

En Toledo: Asher ben Yeḥi'el, talmudista y jurista, siglos XIII-XIV; Yisra'el al Naqawa, filósofo y poeta, siglo XIV; Todros ben Yosef Abul'afiya, exégeta y cabalista, siglo XIII; Yehudah Al-Ḥarizi, poeta y narrador de cuentos, siglos XII-XIII; Yosef Qaro, jurista y cabalista, siglos XV-XVI.

En Gerona: Azriel y Ezra de Gerona, exégetas y cabalistas, siglos XII-XIII; Nissim ben Re'uben Gerondi, talmudista, jurista y predicador, siglo XIV.

En Mallorca: Shim'on ben Ṣemaḥ Duran, filósofo y jurista, siglos XIV-XV.

En Zamora: Abraham Saba', exégeta y cabalista, siglos XV-XVI; David ben Zimra, talmudista y cabalista, siglos XV-XVI; Yiṣḥaq 'Arama, filósofo y predicador, siglo XV.

3. El patrimonio hispano-árabe, referencia obligada de la creación literaria judeo-magrebí

La escuela española es la referencia obligada de los autores marroquíes, descendientes en su mayoría de los castellanos expulsados, los *megorashim*. Espiritualmente todos apelan a esta gloriosa Edad de Oro andalusí y reivindican su herencia. El patrimonio literario que representa se considera ejemplar, haciendo un honor de la imitación y emulación de sus modelos y obras. La solidaridad sellada durante varios siglos entre España y el Magreb Extremo, por intercambios culturales constantes y fecundos y el recuerdo que se guarda obstinadamente de este periodo de fasto intelectual y de prosperidad material, son la razón fundamental de esta predilección de los eruditos marroquíes por este eslabón de la tradición judía.

Los decisionarios, en sus *taqqanot* —ordenanzas—, *responsa* y sentencias jurídicas se inspiran de la doctrina de *Harosh* (Asher Ben Yeḥi'el, siglo XIII) de Isaac Alfassi (siglo XI), Maimónides (siglo XII), los tres pilares del derecho hebraico, la *halajah*, el *fiqh* judío; así como de otros sabios castellanos (Salomón ben Adret, Yom tob ben Abraham Al- Ashbili, Ibn Migash Halevy, discípulo de Alfassi, etc.) hasta el advenimiento del pensamiento de Yosef Qaro, asimismo español, establecido en Safed tras la expulsión, acogido como la revelación del Sinaí. Los poetas se alimentan de las fuentes de las grandes obras de sus ancestros de la Península Ibérica en materia de arte poética, técnicas de composición, temas y motivos. Los grandes momentos del itinerario místico del judaísmo magrebí están marcados por el sello de la creación de los cabalistas emigrados y de sus discípulos, hasta la difusión de las doctrinas de las escuelas de Safed y de Tiberíades. De todo ello ya he hablado, por lo demás, en anteriores trabajos míos sobre el judaísmo del Occidente musulman.

Abordaremos los lugares de encuentro de las ideas y de las culturas, empezando por un espacio privilegiado, el que se refiere a la formación del prototipo del *honnête homme* de la sociedad medieval judeo-musulmana, el erudito judío, *talmid-ḥajam* y su homólogo musulmán, el *'alim/'adib*/alfaquí.

Evocaremos rápidamente el espacio lingüístico y literario, el modelo filosófico, poético y musical, místico y cabalístico, que hemos tenido ocasión de desarrollar en otras obras; espacios de encuen-

tros y de diálogo judeo-musulmán que hemos ampliado y en los que hemos profundizado en otras circunstancias. Un espacio fascinante ha retenido, en particular, mi atención: el del encuentro de la mística judía y la mística musulmana como fenómenos de elevada espiritualidad y en sus desviaciones hacia la cábala práctica y la magia, cuestiones éstas largamente tratadas en tres de mis obras: *Poésie juive en Occident musulman*, publicada en 1977, que trata el modelo poético, *Kabbale, vie mystique et magie*, que se editó en 1986, al que viene a añadirse el libro, *Ethique et Mystique, un commentaire kabbalistique inédit du Traité des Pères*, escrito a finales del siglo XVI, por un erudito judío de Aqqa, en los confines saharianos, Ya'acob Bu-Ifergan.

Dedicaremos, por otro lado, unas breves palabras, a un espacio excepcional de los encuentros socioculturales, el que se expresa en las literaturas populares y en lengua dialectal.

Examinaremos luego el pensamiento del derecho y de la jurisprudencia, la literatura de los *responsa*, consultas jurídicas, decisiones de los tribunales rabínicos y de las *taqqanot*, ordenanzas rabínicas, herederas del espacio hispano-judeo-árabe y parte integrante de su patrimonio, en particular las *taqqanot* denominadas «castellanas» de Fez (1492/...) que se inspiran en las de Toledo y Molina, Barcelona y Valladolid, Mallorca o incluso Argel. Respecto de éstas, las de Argel (1392/94) constituyen a menudo un avance, pues las modifican, mejorando considerablemente la condición material y el estatuto jurídico de la mujer, de sus hijos y de sus herederos directos.

4. Itinerario intelectual y espiritual del erudito judío y del erudito musulmán en el Magreb y al-Andalus

Nos detendremos, principalmente, en la figura del *talmid- ḥajam* y, de modo secundario en el *'alim/'adib*/alfaquí, su homólogo musulmán.

Itinerario intelectual del erudito judío

Cualquier erudito es, obligatoriamente y ante todo, producto de una formación efectuada en el marco de la enseñanza tradicional y de la cultura ancestral.

De esta formación y de esta cultura tradicional ya hemos tenido ocasión de hablar, habiendo tratado estas cuestiones en nuestra encuesta sobre la enseñanza del hebreo y del judaísmo en Marruecos [6]. En aquella ocasión examinamos sucesivamente los principios fundamentales de la tradición docente judía en la época bíblica, talmúdica y gaónica; también expusimos los conceptos idealistas de la enseñanza [7], procediendo a una descripción detallada de la escuela tradicional judía en Marruecos, desde la enseñanza elemental del *ḥeder* hasta la académica de la *yeshibah*, evocando también la instrucción continua mediante la prédica de las fiestas religiosas (sabbats y demás días festivos) y durante las sesiones nocturnas dedicadas regularmente al estudio de la Biblia, la *halajah*, el Talmud y el *Zohar*, el *musar* (ética rabínica), el *Midrash* (sermones y leyendas) y los *piyyuṭim* (poesía asociada al canto y a la música), bien en la sinagoga, bien en el marco de las corporaciones de artesanos y de comerciantes, o en el seno de las cofradías especializadas [8].

Los conceptos idealistas de la enseñanza

Cuando los rabinos decisionarios hubieron codificado la herencia pedagógica del periodo talmúdico y gaónico (un buen ejemplo es la *Hilkot Talmud Thora de Maimónides*), otros pensadores judíos de la Edad Media reflexionaron sobre estas cuestiones, formularon teorías, edificaron sistemas, inspirándose en las fuentes fundamentales de la tradición, pero tomando también conceptos de las teorías filosóficas de sus contemporáneos.

Naturalmente, estos sistemas nunca se aplicaron al pie de la letra. El ideal de elevada cultura predicado por un filósofo judío del siglo XII o XIII sólo se podía dirigir a una élite minoritaria dispuesta a dedicarse, durante toda la vida, al estudio. Encontramos un programa ideal de enseñanza en una obra redactada en 1250, *Ya'ir Natib*,

[6] H. Zafrani, *Pédagogie juive en Terre d'Islam*, París, 1969.

[7] *Idem*, pp. 19-22.

[8] *Idem*, pp. 31 a 96, 120, 135, 142, 143; ver también H. Zafrani. *Les Juifs du Maroc*, p. 169 y n. 117. Ver también lo que indicamos sobre *la enseñanza nocturna*, una de las principales actividades espirituales de la comunidad, en el núm. 53 (1967), de *Christus*, dedicado al tema «Meditar la Escritura», en particular en la p. 113.

cuyo autor, Rabbi Yehudah Ben Samuel Ben 'Abbas, vivió en España y en Marruecos.

> A la edad de tres años, o como máximo tres años y medio, se debe empezar la enseñanza de la lectura (letras, vocales, sílabas), seguido, a la edad de cuatro años y medio, por el de los primeros libros de la *Torah*, dedicando cada semana al recitado y cánticos, así como a su traducción al idioma extranjero [en este caso el árabe].
>
> A la edad de seis años y medio, se debe retomar el estudio del Pentateuco, y su traducción aramea (*Targum Onqelos*) que es una iniciación a la lengua del Talmud. Sigue a continuación el estudio de los Profetas en el orden que conocemos, luego el de los hagiógrafos, sistemáticamente con la traducción aramea y árabe.
>
> Al término del primer ciclo, el niño alcanza la edad de trece años. Debe entonces abordar el estudio de la gramática en las obras de Rabbi Yonah Ibn Janah, R. David Qamhi, Yehudah Hayyuch y R. Abraham Ibn 'Ezra. Al mismo tiempo, parte del horario debe consagrarse al Talmud, cuya enseñanza empieza, en el texto babilónico, por el tratado de *Berajot*, el más fácil del *Seder Zera'im*, y seguir progresivamente con el *Seder Mo'ed*, *Seder Nashim*, *Seder Neziqin*, *Seder Ṭaharot*, *Seder Qodashim*, con el comentario de *Rashi* [el único válido según el autor].

El autor recomienda, luego, el estudio del *Mishneh Torah*, de *Rambam* (Maimónides), de obras de *musar* indispensables para los fundamentos de una educación moral, tales como *Mibḥar Hapninim* (cuyo presunto autor es Salomón Ibn Gabirol), *Marpe' hanefashot*, de Rabi Yosef ben 'Aqnin.

A la edad de dieciocho años, el joven debe casarse; al escoger la esposa no buscará ni la belleza ni la fortuna, sino la virtud.

Entonces empieza para él una nueva era, dedicada al estudio de la ciencia propiamente dicha: la medicina, en las obras de *Rambam*, Ibn Sina (Avicena), Galeno, Ibn Rochd (Averroes); la astronomía y la filosofía en los libros de Ibn 'Ezra', Abu 'Ali Ben Haytem, Al-Juarizmi, Aristóteles e Ibn Roshd; óptica, mecánica, música, etc.

Al término de estos estudios, el hombre habrá llegado al terreno de la filosofía auténtica: la ciencia de las cosas divinas. Deberá dedicarles sus meditaciones, día y noche; se alegrará de haber alcanzado así al límite de la inteligencia y del saber, ámbito reservado a unos pocos privilegiados. La palabra de Isaías se cumple en él (XI, 2): «Sobre el que reposará el espiritu del Señor, espíritu de sabiduría y

de discernimiento, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de entendimiento y de temor de Dios».

Las condiciones que debe cumplir el maestro ideal y el alumno irreprochable han sido formuladas en un gran número de obras de las que mencionaremos aquí *Marpe' nefashot* escrita por un rabino marroquí, R. Yosef Ben 'Aqnin, contemporáneo de Maimónides, a quien éste dedica su *Guía de Perplejos.* El autor redactó su obra en árabe con el título de *Ṭibb an-nufūs* —«Medicina de las almas»—. El capítulo 27 trata de las «virtudes del maestro y del alumno». Nuestro autor probablemente conoció (inspirándose de él) el libro de Ibn Sahnun, siglo IX, titulado *Adab al-Mu'alimīn,* impreso en Túnez en 1931, en el que se halla codificada la deontología de la profesión docente según los musulmanes. Ibn 'Aqnin precisa que hay que dedicar a la música la octava parte del tiempo de estudio.

También disponemos de información sobre la enseñanza y los métodos aplicados en las sociedades musulmanas de la época, por los datos que los biógrafos y cronistas ofrecen sobre los *curricula vitae* de tal o cual personaje, insistiendo en particular sobre los estudios de juventud y de adolescencia y, a menudo, incluso, de la edad madura. He aquí lo que figura en la célebre epístola que 'Abd-al-Ḥamid dirigió a los secretarios:

> Buscad con ahínco el conocimiento de todos los géneros literarios (*'ādāb*) e intentad convertiros en sabios en las ciencias religiosas, empezando por el Libro de Dios y por las prescripciones de la ley divina. Cultivad la lengua árabe...; aplicaos, luego, en conseguir una bella escritura, que será el adorno de vuestros escritos; aprended de memoria los poemas de los árabes... [9]

En el resto del mundo islámico eran prioritarias las preocupaciones religiosas y morales, convirtiendo a las ciencias especulativas (*'aqliyya*) en auxiliares y complemento de las ciencias tradicionales (*naqliyya*). Sin embargo, en Al-Andalus (y también en el Magreb extremo, que compartía la misma civilización), sin dejar de lado sistemáticamente las ramas del saber basadas en el Corán y en las tradiciones proféticas auténticas (*Ḥadiz*), se tendía a conceder un lugar

[9] Cfr. Ibn Jaldún *Al-Muqaddima* -Prolegómenos— texto establecido por Etienne Marc Quatremére II, 26; traducción de Slane, II, 30-31; edición de Beirut, 248-249.

preponderante a las ciencias secundarias, denominadas especulativas, a un cierto «humanismo» [10].

Dos itinerarios ejemplares de la Edad de Oro hispano-magrebí: los de Averroes y Maimónides

Maimónides y Averroes, dos hijos de Córdoba, son producto de una misma civilización, de una misma sociedad simbiótica, de una cultura en pleno apogeo que había alcanzado entonces un alto grado de refinamiento. Ambos son maestros de la ciencia jurídica, médicos y filósofos; también son contemporáneos. El primero, Maimónides, vivió entre 1135 y 1204; el segundo, Averroes, entre 1126 y 1198. Ambos pues, vivieron bajo el mismo régimen, el de la dinastía almohade.

Se trata de dos vidas paralelas (en el sentido que Plutarco da a este término) que, sin llegar a encontrarse, sin que se diese una proximidad inmediata, eran absolutamente homólogas, desde el punto de visto de las actividades intelectuales, incluso profesionales, y quizá, también, por la represión que padecieron ambos en el terreno religioso. Y cuando digo religioso, me refiero, también, al aspecto doctrinal, sobre todo en el caso de Averroes, pese a haber vivido en la corte de los almohades y a haber ocupado cargos oficiales. En cuanto al caso de Maimónides, padeció la represión por ser judío, porque no pertenecía a la religión dominante [11].

Averroes ejerció las funciones de cadí y de gran cadí (*qaḍi al-quḍa*), función eminentemente religiosa en la sociedad musulmana, relacionada estrechamente con el conocimiento de la Ley revelada, de sus disquisiciones teológicas y sus ramificaciones en el derecho y la jurisprudencia.

[10] Cfr. Henri Perès, *Poésie amoureuse en arabe classique au XI^e siècle,* París, 1953, pp. 24-25.

[11] Ver, en particular, S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe,* París, 1859; Salomón Pines, *The Guide of the Perplexed, Moses Maimonides, translated with an introduction...,* University of Chicago Press, 1963; Bernard Lewis, «Maimonides, Lionheart and Saladin» en *Eretz Israel,* tomo VII, 1963, pp. 70-75; mi contribución a la obra colectiva *Les Africains,* bajo la dirección de Ch. A. Julien y Magaly Morsy, tomo III, pp. 253-281, con el título «Maimonide, pélerin du monde judéo-arabe.»

Fue también un filósofo, y, como tal, recibió la misión del sultán de comentar a Aristóteles. A sus dos cargos, el espiritual y el intelectual —por decirlo de algún modo— convendría añadir el temporal, el de médico real, al cuidado de la persona del soberano almohade Abu Ya'qub Yusuf.

Estas tres funciones capitales las percibimos asimismo en dos niveles paralelos, en la biografía de Maimónides, a su vez maestro del pensamiento jurídico y pilar de la *halajah*, filósofo y médico en la corte real de Fostat.

En esta Edad de Oro hispano-magrebí, se percibía, en efecto, un cierto grado de simbiosis, en lo que respecta al saber escrito, entre humanidades y ciencias naturales, rivalizando los judíos con sus conciudadanos musulmanes y cristianos en el terreno de la filosofía, medicina, matemáticas, astronomía, etc.

Después del exilio de España, que fue el destino común de árabes y judíos durante el periodo denominado de la «decadencia», del repliegue sobre sí, las diversas sociedades que cohabitaban en el Magreb continuaron a encontrarse en el espacio del folklore o de sus demás manifestaciones, de la poesía popular, del saber oral y de la producción intelectual expresada en lengua dialectal.

La sociedad musulmana magrebí experimentó, también, el mismo destino que la sociedad judía.

> A pesar de los cenáculos brillantes del cercano Al-Andalus, algunas personalidades marroquíes se hicieron asimismo famosas. Todavía no existía un imperio marroquí propiamente dicho; España y el norte de África, hasta Ifriqiyya y Sicilia, la mayoría de las veces, formaban una sola entidad. De Granada a Fez, y de Fez a Túnez, reinaba una febril actividad entre los sabios. Se alcanza entonces el apogeo de la literatura musulmana y la Edad de Oro de la civilización magrebí. Luego vendría el declive. Antes de finales del siglo XV, los árabes abandonan la Península Ibérica. Se formará entonces una escuela auténticamente marroquí. Cuenta, ante todo, con la considerable ayuda de gran parte de los expulsados del país vecino. Aunque mantenga relaciones continuadas con los centros intelectuales de Oriente, escapa sin embargo a la tutela de éstos; y en Marruecos brillará, no solamente desde la capital de los sabios —Fez, y su Universidad— sino también y, quizá aún más, desde las zagüías diseminadas por el país [12].

[12] E. Lévi-Provençal, *Les historiens des Chorfa*, París, 1922, pp. 7-8.

En estas zagüías o *ribaṭ-s*, conventos-escuela situados cerca de la tumba de los santos o jefes de cofradías, la religión experimentará un marcado empuje, motivado por el odio hacia la Cristiandad conquistadora. Las zagüías se convierten en centros de exaltación mística, así como de ciencia, y acaban compitiendo con la enseñanza oficial de la mezquita- catedral de *Al-Qarawiyyin*. Curiosamente, en la misma época y en los lugares de asentamientos judíos vecinos, asistimos a una efervescencia mística creciente y al desarrollo de una literatura cabilística fecunda, que surge también del exilio español.

Pedagogía del ḥeder *y de la* yeshibah, *del* msid *y de la* madrasa

La pedagogía del *ḥeder* y de la *yeshibah* tiene, en efecto, todos los defectos de la pedagogía medieval tradicional. Nos hallamos, pues, en presencia de los conceptos educativos de la «escuela receptiva» cuyos métodos, en vigor en los establecimientos de enseñanza cristianos, musulmanes y judíos de la Edad Media, permanecieron vigentes en el *ḥeder* y la *yeshibah* del Marruecos contemporáneo. La enseñanza está dominada, como en el *msid* y la *medersa* de la sociedad musulmana, por los abusos de la memoria, el prestigio del *ḥifẓ* —cultura mnemoténica— y de los *nuqūl* —referencias— [13]. Los estudios durante la infancia y la adolescencia, y en el caso del erudito confirmado al prolongarse hasta una edad madura, tienen como finalidad la asimilación, larga y difícil, de la ciencia tradicional y la maestría de la dialéctica y de la casuística rabínicas. La adquisición de estas «humanidades» tiende a perpetuar un academicismo escolástico y formalista, que convierten al erudito en un hombre de leyes experto en *halajah*, especialista en exégesis bíblica y talmúdica, en predicador (*darshan*), cabalista y versificador, talentoso o mediocre, que cultiva la rima en sus composiciones poéticas (*piyyuṭ*) o la asonancia y la aliteración en los diversos textos que redacta en prosa artística (*mliṣah*). Su homólogo musulmán es también a la vez *'alim*, sabio, alfaquí y *'adib*, hombre de letras.

Una vez que es ordenado rabino, el *talmid-ḥajam*, continúa durante toda su vida profundizando en su saber, estudiando las grandes

[13] Ver *Pédagogie...*, pp. 91-92 y 101, y comp. J. Berque *Al-Yousi*, pp. 11 y s.

obras del pensamiento judío universal, en particular los escritos halájicos, dedicándose a la enseñanza, si es maestro de *yeshibah*, o a aplicarlos en el ejercicio de su misión rabínica, si es juez de tribunal (*dayyan*), teniendo en cuenta la costumbre, los usos locales, y, sobre todo, las *taqqanot*, establecidas por la sabiduría de «los antiguos».

La ordenación no parece haber adoptado un carácter formal en Marruecos [14]. Hemos intentado localizar, sin resultado, el texto escrito de una *semijah le –rabbanut*. No hay que confundir, por lo demás, este concepto con las funciones de *shoḥeṭ* (habilitación para inmolar ritualmente las aves y las bestias de matadero) conferida por un título denominado también *semijah* (ordenación, consagración, licencia, *'iyaza* en la terminología jurídica musulmana), expedido por el patrón —*shoḥeṭ*— y ratificado generalmente por el *bet- din*, tribunal rabínico. El texto de la *semijah*, redactado en hebreo o arameo, es esencialmente el mismo en todos sitios. El examen de algunos textos permite ofrecer la siguiente traducción analítica-modelo:

> Se ha presentado ante mí fulano, hijo de mengano, respondiendo de modo perfecto a las preguntas de *halajah*. Ha preparado un cuchillo y lo ha examinado como procede, detectando el menor defecto. A continuación, ha procedido al sacrificio de una bestia, conforme a la ley, con destreza y maestría. Habiéndolo reconocido como apto, le autorizo a sacrificar y expido la correspondiente autorización que nadie podrá impugnar. Fecha y firma.

Aspirando a la misma fama que la de los escritores, el erudito seguirá el itinerario intelectual habitual que lo conducirá por la vía de un genero literario que corresponde a sus principales preocupa-

[14] Compárese lo que dice Zeev Falk, *Halakhah and Reality in the State of Israel* (en hebreo), Jerusalén, 1967, a propósito de *semikah* y *samkut*, pp. 17 a 26. En la p. 19 leemos: «La operación no consiste en una transmisión de "poderes", *samkut*, en una devolución de la autoridad del maestro al discípulo para convertirlo en su sucesor; es más bien un medio de evitar las escisiones y las polémicas, el desmembramiento de la Ley que hay que garantizar ante todo. Su función es, en cierta manera, la de legitimar la autoridad del maestro, la de interpretar y explicar la Ley, la de dictaminar el derecho *(halajah)*. La ordenación formal quizá ya había desaparecido. Pero, ya en la época de los *Tanna'im*, no se respetaba con tanto rigor el rito de la imposición de la mano. La ordenación consistía en declarar en público que el postulante estaba autorizado a enseñar y a juzgar, y a que se le llamase rabbí». Ver también H.Z. Dimitrovsky, «New documents regarding the semicha controversy in Safed», (siglo XVI) en *Sefunot*, vol. X, 1966, pp. 113-192. En lo que respecta a la *'iyaza* musulmana equivalente a la *semijah*, ver J. Berque, *op. cit.*, pp. 79 y s.; Lévi-Provençal, *op. cit.*, pp. 15 y s.

ciones, reuniendo en uno o varios libros el fruto de su erudición o el resultado de su experiencia. Se propondrá como deber, casi sagrado, el legar a la posteridad uno o varios *ḥibburim* —composiciones, disertaciones literarias— en los que aparece el reflejo, fiel en muchos aspectos, de la ciencia rabínica adquirida y de su casuística. El erudito dejará una obra de doctrina halájica o de jurisprudencia, una recopilación de *responsa* o de sermones, un comentario místico del *Zohar* o de los textos litúrgicos, de los *ḥiddushim*, relatos bíblicos y talmúdicos y, a menudo también, un diván más o menos extenso, conteniendo composiciones poéticas de su cosecha, o extraídas de diversas antologías de los *piyyuṭ* o memorizadas durante las veladas de sabbat y las sesiones de estudio.

Hay que añadir a esto la literatura oral, que se expresa en los dialectos locales. En gran parte, sirve de auxiliar a la enseñanza y a la comunicación (directa o alusiva) de las demás disciplinas rabínicas tradicionales. Es también el escenario predilecto de las manifestaciones de la vida religiosa, popular y folklórica.

Prolonguemos este capítulo, esencialmente dedicado a la pedagogía del *ḥeder* y de la *yeshibah*, así como a sus finalidades, con una breve descripción de algunos elementos de información sobre la enseñanza tradicional musulmana impartida en el *msid* y la *madrasa* magrebíes.

Esta enseñanza sido objeto de numerosos estudios, basados la mayoría de las veces en el testimonio de los propios autores magrebíes que, en sus *fahāris* (singular, *fahrasa*, tratado biobibliográfico), reseñan abundantes listas de obras, enumerando los maestros y discípulos [15]. No difiere mucho de la que reciben los estudiantes de otros países musulmanes. Se puede comparar, en lo que respecta a sus métodos, con la enseñanza practicada en las sociedades judías vecinas.

El principio de los estudios consiste en la lectura repetida del Corán, hasta llegar a su memorización. Al acabar el *msid* (escuela elemental equivalente al *ḥeder*), el joven magrebí conoce el texto sagrado y algunos rudimentos de gramática. Su primer afán, si se va a de-

[15] Sobre la enseñanza tradicional musulmana, ver Mohammed Lakhdar, *La vie littéraire au Maroc sous la dynastie 'Alawide (1664-1894)*, Rabat, 1971, pp. 17 y s.; Lévi-Provençal, *op. cit.*, pp. 10-17; R. Le Tourneau, *Fès avant le Protectorat*, Casablanca, 1949, pp. 453-479.

dicar a unos estudios prolongados, es aprender de memoria, dos breves poemas didácticos, dos resúmenes-memorándum de gramática y de teología denominados *'ummahat* —obras madre—: la *Ayurrumiyya* y el *Morshid al Mu'in* de Ibn 'Ashir. Gramática y teología, o más bien, lengua y religión, son las dos materias esenciales del curso destinado al aprendiz de sabio que, por otro lado, deberá estudiar en diversos tratados los *'uṣūl*, principios de derecho y de religión; luego estudiará la ciencia de las tradiciones islámicas (hadiz), la retórica, el pensamiento jurídico (*fiqh*), la «anecdótica» (*'ilm al-qiṣaṣ*), los sermones (*'ilm al wa'ẓ*, comparable a la *drashah* judía y a la literatura de las homilías), incluso la ficción novelesca del género de *Kalila y Dimna* de Ibn Al-Muqaffa', etc.

Durante estos años de aprendizaje, el *ṭālib al'ilm* —el aspirante a la ciencia— frecuenta la *madrasa*, luego la Universidad (*Al-Qarawiyyin*, en Fez; *Al- Yusufiyya* en Marraquech). Reside en las zagüías, errando de santuario en santuario, viviendo de la caridad de la gente, recurriendo a la protección de los notables generosos, que le confían la instrucción de sus hijos. En esta sociedad, el aprendizaje de la ciencia y el magisterio corren parejas. Al término de sus estudios, los profesores expedirán unos certificados de escolaridad, que pueden constituir verdaderas licenciaturas de enseñanza, *iyaza*. Ya es, pues, a su vez, maestro, e imparte la misma enseñanza que ha recibido, y de la misma manera. Está consagrado como sabio, título que le garantiza, a la vez que los medios de subsistencia, la estima y el respeto de sus correligionarios. Más tarde, dedicará algunas páginas, incluso un volumen entero, a la enumeración de sus maestros y de sus obras en una *fahrasa*. Esta composición se puede comparar con los *haqdamot*, textos extensos que, al principio de las obras hebraicas, consignan a veces, pero más modestamente, la autobiografía espiritual de los autores, asociándolos a la mención de las obras. Estas *fahrasa* se refieren, la mayoría de las veces, a los eruditos y sabios que han dedicado su vida entera a la ciencia tradicional. El erudito medio deja de estudiar en cuanto alcanza la edad de los treinta años. Entonces solicita una función oficial o se dirige hacia otras profesiones más prosaicas, como el comercio o la agricultura.

La ciencia al servicio de la Ley

Digamos, también, sin deternos demasiado, que la enseñanza impartida en el *ḥeder*, en la *yeshibah* o en otras instituciones, la ciencia adquirida en la edad madura, toda la cultura del erudito y la producción literaria, reflejo de ésta, están al servicio de la Ley. Ésta, por su origen divino, se impone como objeto de estudio constante y profundo. La vida intelectual se polariza entre el ideal de legalismo y el de espiritualidad. La literatura concebida en estas condiciones y en un entorno de estas características es, en cuanto a sus intenciones últimas, enteramente religiosa. Sin pretender delimitar —pues sería ilusorio— el mundo de la legislación respecto de los demás ámbitos del pensamiento judío, he mostrado en otros lugares la función predominante que desempeña el estudio del Talmud y de la *halajah* en la enseñanza de la *yeshibah* y en la formación del erudito (*talmid ḥajam*) en general. También subrayé la hegemonía de la jurisprudencia sobre la cultura rabínica, pues la *halajah* pasa a ser, en última instancia, la finalidad de todos los géneros literarios cultivados por el erudito. Ella ocupa, más que cualquier otro modo de expresión del pensamiento, el lugar esencial de la fe y es la que constantemente rige la vida del judío en el sentido expresado en la *Torah*. La *halajah* es la que organiza cada detalle de su existencia y le suministra, en última intancia, un instrumento de santificación y un medio de ganarse la salvación eterna [16]. De ahí proviene el extremo cuidado concedido a la educación religiosa y a la instrucción en todos los niveles. Observemos un paralelismo significativo con el entorno cultural musulmán y la formación del *'adīb* marroquí en los siglos XVII y XVIII, según las observaciones de Mohammed Lakhdar:

> la enseñanza de la época sólo podía, pues, centrarse aún más en el Corán y la Tradición del Profeta [...] Al haber recibido una cultura esencialmente basada en los preceptos de la fe, el erudito marroquí debía obligatoriamentre ser un jurista, cuyas obras, incluso las profanas, estaban fuertemente marcadas por el sello religioso. Esta cultura condi-

[16] Comp. de G. Vajda, *Cahiers de Civilisation Médiévale*, IX/1, 1966, p. 32; *L'amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Age*, p. 10; *Introduction à la pensée juive du Moyen Age*, p. 3; ver H. Zafrani, *Pédagogie...*, pp. 85 y s.; *Les juifs au Maroc*, pp. VI, 24 y s., pp. 241-242.

> cionaba a las demás, de la naturaleza que fuesen, pues para ser *'adib*, había que ser alfaquí, no siendo siempre aplicable la inversa [17].

Esta cita de M. Lakhdar hay que situarla, evidentemente, en el conjunto del capítulo sobre la enseñanza.

La transmisión oral del saber

La transmisión oral del saber es uno de los procedimientos preferidos por la enseñanza tradicional. También hay que añadir que las circunstancias, el aislamiento y las condiciones de existencia del propio judaísmo marroquí contribuyeron a mantenerlo durante los últimos siglos [18].

La enseñanza es comunicación, en el sentido pleno del término. La instrucción es iniciación y en ella cuenta mucho la transmisión personal, especialmente cuando se trata de ciencia esotérica (mística de la cábala) [19]. Recordemos que la escritura ha cumplido una función mediocre en la enseñanza y que en la literatura rabínica se expresa a menudo la desconfianza hacia lo escrito. La transmisión oral se consideró, en un principio, como la única lícita, pues el paso a la literatura escrita se impuso sólo muy progresivamente, con dudas y reticencias, respondiendo a la necesidad de fijar definitivamente los textos. El interdicto se aplicaba especialmente a la Ley oral, la *halajah*, la *aggadah*, los *targumin* (comentarios de las Escrituras en arameo) o incluso a la liturgia, como aparece en un gran número de textos talmúdicos: «El que confía el *halajot* a la escritura es compa-

[17] *La vie littéraire au Maroc sous la dynatie Alawide (1075-1311 — 1664-1884)*, Rabat, Edit. Techniques Nord-Africaines, 1971 (tesis de doctorado en Letras, leída en París), p. 18.

[18] El libro es un instrumento de trabajo muy costoso. La imprenta hebraica (y también la árabe si exceptuamos algunas ediciones litográficas de Fez) es inexistente en Marruecos hasta el advenimiento del Protectorado francés, en 1912. La importación de libros es muy difícil. Hay que pedirlos a Europa, sobre todo a Italia, clandestinamente, a precios prohibitivos, porque los escritos judíos a menudo están sometidos a embargo por la Iglesia y su libre circulación está prohibida [ver *Pédagogie...*, pp. 74 (y n. 172) y 101; *Les Juifs au Maroc*, p. 203.]

[19] Ver, a propósito de la *semijah* —devolución de la autoridad del maestro y ordenación del rabino— y los ritos que la acompañan (bendición sacramental —*berajah*— sacramental e imposición de las manos), *Pedagogie...*, p. 98 y *Les Juifs du Maroc*, pp. 24 y 25. Comp. J. Berque, *Al-Yousi*, pp. 39-41, en lo que respecta a la enseñanza de los ulemas *('ulamā')*, sabios musulmanes, el rito de unir las palmas de las manos y el entrelazamiento de los dedos.

rable al que lanza la *Torah* a las llamas» (*Temurah* 14b y *Gittin* 60b). Lo mismo ocurre con el que redacta los *berajot* —elogios y bendiciones— (*Shabbat* 115b): «Los que ponen la *aggadah* por escrito no participarán en el mundo del porvenir» (Talmud de Jerusalén, *Shabbat* XVI, 1). La suerte de los propios escribas, los que copian los *sefarim*, los *tefillim* y los *mezuzot*, no es muy digna de envidiar (*Pesahim* 50b), etc... [20].

En materia de poesía, Moisés Eben Ezra [21] proclama la excelencia de la enseñanza oral cuando la imparte un maestro experto. Es mucho más eficaz que la enseñanza libresca —dice, en esencia— al referirse a las Sagradas Escrituras y a diversas tradiciones judías y musulmanas:

> Para juzgar las bellezas del poema, lo decisivo es el placer que nos procura. Lo que nos gusta oír, sentiremos placer en repetirlo; alejémonos de lo que desagrada a nuestro oído. El oído es el que percibe la calidad de las palabras; es la puerta de la razón [...] En este campo cualquier demostración sería inútil y sólo podemos recurrir a lo que percibe la sana razón por mediación del oído, como se suele decir: «¿No distingue el oído las palabras como el paladar gusta de la comida?» [22]

[20] Ver Hermann L. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash*, Nueva York, 1931, pp. 12 1 20; J. Schirmann, «Hebrew Liturgical Poetry and Christian Hymnology», *J.Q.R.*, vol. XLIV/1, julio 1953, pp. 133-144. Sobre la importante función de la transmisión del saber por la voz y el gesto, ver las obras de Marcel Jousse, publicadas por el Laboratorio Ritmopedagógico de París, en 1931, 1936, 1941, 1950 y su obra *L'antropologie du geste*, impresa en 1969 y 1974. Conviene recordar, aquí, la polémica entre fariseos y saduceos respecto de «los escritos sagrados que convierten las manos en impuras», (tratado de la *Mishna, Yadayim*, III, 3-5 y IV, 506); es una especie de tabú impuesto a la Escritura. Sobre el ceremonial que acompaña al acto de escribir, ver las reglas y los ritos (por ejemplo, los ritos de purificación observados por el escriba encargado de copiar el *sefer torah* —rollo de la ley— en *Massejet Sofrim* —tratado talmúdico menor— en los capítulos del I al X; Maimónides, *Mishneh Torah, Hilkot sefer torah;* J. Qaro, *Shulhan 'Aruj, Yŕeh De'ah*, párrafo 270 a 284. Comp. Roland Barthes, las palabras recogidas en el diario *Le Monde* de 27-09-1973. La desconfianza hacia lo escrito no es exclusiva del pensamiento talmúdico; el Islam doctrinario también lo impone (Gaston Wiet, *Introduction à la littérature arabe*, París, 1966, p. 6), así como otras civilizaciones.

[21] Ver su «Kitāb al-muḥādara w-al-muḏākara», estudio analítico realizado por Martin Schreiner sobre el manuscrito árabe, en *R.E.J.*, XXII, 1891, p. 67 y la edición hebraica *Shirat Yisrael*, de Ben Zion Halper, en 1924 (nueva edic. Jerusalén, 1967), pp. 114-117; A.S. Halkin, *Sefer ha'iyyunim we-ha-diyyunim*, Jerusalén, 1975 (edición bilingüe en árabe y hebreo); Monserrat Abumalhan Mas, edición y traducción, Madrid, 1985 (vol. I) y 1986 (vol II).

[22] Job, XII, 11.

Luego añade, citando dos antiguos adagios: «De boca de los maestros y no de los libros» [23]; «De sus bocas y no de sus escritos» [24].

El prestigio de la ciencia

A nadie pasan desapercibidos la importancia de la ciencia y el papel predominante que cumple el conocimiento, «el único valor y la única jerarquía social indiscutible se asientan en el saber» [25]. Una vez adquirido, el saber confiere unos privilegios que pueden parecer desorbitados en ciertos casos. El erudito disfruta, en efecto, de unas ventajas materiales nada desdeñables, independientemente del estado de su fortuna. La exención fiscal, una de sus importantes prerrogativas, ha sido objeto, a lo largo de los siglos, de numerosas medidas legislativas, ordenanzas y *responsa*, que rigen su estricta aplicación, extendiéndola a unas categorías cada vez más numerosas de «eruditos» con derecho al título de *talmide-ḥajamim* [26].

El erudito disfruta, además, de un ascendente moral innegable, que sobrepasa a veces el marco intelectual, alcanzando una dimensión mística; el magisterio intelectual va acompañado de una autoridad esotérica; cualquier rabino de renombre está rodeado de la aureola de *saddiq*, intercesor, y suele morir en olor de santidad.

Los rabinos, a su muerte, se convierten, la mayoría de las veces, en santos y santones milagrosos, cuyas sepulturas son veneradas por todos. Son objeto de auténtico culto y lugar de peregrinación habituales (*ziyara*) con ocasión de diversas conmemoraciones y *hillulahs* [27]. El saber puede convertirse en una fuente de poder hereditaria; la aureola de santidad y la fuerza sobrenatural que corren parejas

[23] «De boca de los escribas (el escriba es un sabio y un maestro) y no de boca de los libros», *idem*, p. 117. Es un adagio que encontramos en el *Kuzari* de Judah Halevi, II, 72 y en otras obras.

[24] *Gittin*, 71a.

[25] G. Vajda, *Cahiers de Civilisation Médiévale, op. cit.*, p. 32.

[26] Ya tuvimos la ocasión de exponer el estado de la cuestión en *Pédagogie...*, pp. 12, 53 a 55 y de estudiar el conjunto de sus aspectos en *Les Juifs du Maroc*, pp. 129-140 («Régimen tributario e inmunidad fiscal»).

[27] Ver nuestra «Qiṣṣa de Tinghir», *R.E.J.* CXXVII/4, 1968, p. 366 y L. Voinot, *Pélerinages judéo-musulmans au Maroc*, Paris, 1948.

con ésta se consideran transmisibles del taumaturgo a sus descendientes, que a veces abusan de ellas.

En la sociedad musulmana magrebí se dan los mismos fenómenos y las mismas controversias entre la ortodoxia y las manifestaciones populares de la religión, marcadas, a veces, con el sello de la heterodoxia o incluso a la herejía y condenadas, de hecho sin éxito, por los rabinos y el Islam oficial. J. Berque (*Al-Yousi*, p. 130) escribe:

> Abundan los místicos, verdaderos o falsos. Su credibilidad es inmensa ante el pueblo, del que se burlan y al que despojan de su dinero. Sin embargo, la credulidad de las masas es tal que se entregan al *sufí* y a sus descendientes, venerándolos. Se crea, pues, una suerte de *nepotismo de la santidad*, que resulta ridículo y que Al-Yousi denuncia. Esto se observa sobre todo entre los hijos de los ascetas. Cualquier advenedizo intenta adornarse con la gracia divina de su padre y ganarse a sus seguidores.

La continuación de este texto tiene mucha enjundia en su descripción de una situación cotidiana en la sociedad judía y musulmana.

Observemos que, para un pequeño número de eruditos consagrados, acabar en la etapa mística es, por decirlo de algún modo, inevitable.

En el mundo judío, en general, y en el magrebí, en particular, el saber no es patrimonio de una clase comparable a la de los clérigos en la sociedad cristiana medieval, o de los *'ulamā'* y los *fuqahā'* en Tierra del Islam. Tampoco es elitista, en el sentido de que el saber no está reservado a una categoría social determinada, a una aristocracia del dinero o a los dignatarios y notables que se destacan por sus funciones en la dirección o la organización comunitarias [28].

Itinerario místico del erudito talmid-ḥajam

Observemos que el itinerario intelectual y espiritual del erudito *talmid-ḥajam* pertenece a los cuatro niveles de significado de los tex-

[28] La enseñanza es *obligatoria para todos* hasta la mayoría religiosa, es decir, los trece años, edad en la que se sitúa la ceremonia de iniciación denominada *bar-miṣwah* (o de *tefillin)* que coincide generalmente con el final de la enseñanza elemental. Las posibilidades de acceder a la enseñanza superior subsisten, ver *Pedagogie...*, p. 49 (ordenanza de 1721, que recuerda la obligatoriedad de la escolaridad, cuya infracción está castigada con el *ḥerem* —excomunión mayor—) y pp. 76-78.

tos escriturarios, ilustrados por la *Parábola de la amada y de su amante* que encontramos en el *Zohar* II, 98a/99b, traducida y reproducida en las páginas 166-167 de mi libro *Kabbale, vie mystique et Magie.* Vemos, pues, como el saber conduce inevitablemente a la etapa mística.

> La *Torah* —dice el autor del *Zohar*-, se puede comparar con una doncella de gran belleza, «esbelta y agradable a la vista», que se esconde en un aposento, en el interior de un palacio [...] Ella tiene un único enamorado, cuyo amor escondido es ignorado por todos. El amor le conduce a él constantemente ante la puerta de la casa de su amada, le hace alzar la mirada y dirigirla en todas direcciones para descubrirla. Ella es la única en conocer este amor; ella es la única que sabe que su enamorado merodea continuamente ante la puerta del palacio. ¿Qué hace ella? Abre a hurtadillas una puertecita, descubre un instante su rostro a su enamorado y lo vuelve a cubrir; nadie de los que están con él ha visto ni notado el mensaje alusivo de la amada a excepción de él, porque sus entrañas, su corazón y su alma van hacia ella; él sabe, en efecto, que ella se ha mostrado a él porque ella lo ama y quiere testimoniarle su amor, aunque solo sea un breve instante.
>
> ¡Ven y mira! Esa es la vía de la *Torah.* Al principio, cuando ésta se revela al hombre, lo hace por una simple e imperceptible alusión (*remizu*); si éste no entiende nada, ella envía a decirle que él es «un simple de espíritu» y manda a un mensajero que se lo trasmita: «Acércate a mí, quiero hablar contigo»; como dicen las Escrituras: «El que es simple, venga acá» (Proverbios IX, 4 y 16).
>
> El hombre se acerca a ella; ella empieza a hablar con él por detrás de la cortina que los separa, diciéndole que le va a hablar con unas palabras que están al alcance de su inteligencia, que él podrá ver y comprender progresivamente. Es lo que se designa con el término *drasha'.* Al familiarizarse cada vez más con él, por sus frecuentes visitas, ella se descubre y se revela ante él, frente a frente, hablándole de todos los misterios escondidos (*razin setimin*), de todas las vías secretas, escondidas en su corazón desde antaño. A partir de entonces, este hombre es declarado perfecto, «maestro» indiscutible de la Ley; es el «maestro» de la Casa, pues ella le ha revelado todos sus misterios, no alejando nada de él, no escondiéndole nada.

La literatura judía tradicional ha utilizado los recursos dialécticos de la hermenéutica y de la exégesis acumuladas en el transcurso del tiempo, sirviéndose de ellos para garantizar su evolución, su actualización, su adaptación necesaria a las condiciones cambiantes de la existencia judía, de la cultura y de la enseñanza. De este complejo

aparato metodológico, que constituye el marco de múltiples «lecturas» posibles de un mensaje, nos quedaremos con las cuatro categorías de interpretación que definen los cuatro niveles de sentido de un texto.

Más allá del sentido literal, *pshaṭ*, que constituye el soporte material, inmutable (*ne varietur*) de los otros tres, o, por decirlo de otro modo, el significante en un segundo nivel de lectura, la doctrina distingue el sentido alegórico, figurativo o alusivo, *remez*, que se esconde bajo el manto de la alegoría, de la fábula y de la leyenda; el sentido didáctico de los sermones, *drashah* —enseñanza—, que determina la aplicación práctica, religiosa y moral; y, por último, el sentido místico o anagógico, *sod*, el suprasentido, por el cual se alcanza la dimensión espiritual, se accede a los secretos más íntimos de la divinidad y que sólo cultivan los iniciados elegidos, los *yod'e ḥen* —los íntimos de la gracia—.

El acrónimo *PRDS* (léase «Pardes», vergel), integra las iniciales de las palabras hebraicas que designan estas cuatro categorías de significados. Hay que añadir una quinta categoría, la que se obtiene por los procedimientos de las equivalencias numéricas, las técnicas aritméticas (*gematriot*), permutaciones y demás combinaciones de letras (*ṣerul ha-'otiyyot*), etc...

En lo que respecta, en particular, al itinerario intelectual y espiritual del cabalista, disponemos del testimonio de Abraham Azouly, un ilustre maestro magrebí del esoterismo, establecido en Hebrón, Palestina, a finales del siglo XVI. En el prefacio de su monumental comentario del *Zohar*, titulado *'Or-ha-ḥammah* —«Luz del sol»— un texto que no es más que una defensa y una ilustración de la enseñanza de la cábala, define y precisa este itinerario, comparando los modestos méritos del mundo finito y limitado de las Leyes escrita y orales con los más exaltantes y sublimes del mundo infinito e ilimitado de la cábala, que él denomina la ciencia de la verdad, *ḥojmat ha'emet*.

R. Abraham Azulay se expresa en estos términos:

> [...] La Ley escrita y la Ley oral, esta última referida a la *Mishnah* y al Talmud, implican un límite que depende del tiempo dedicado a enseñarlas. Por este motivo se han comparado con el agua de la cisterna (Proverbios V, 15A) [...] R. Yehudah Ben Tema' dice: A la edad de cinco años, la Biblia; a los diez, la *Mishnah*; a los quince, el Talmud... (*Abot* V, 24).

El tiempo dedicado al estudio de la Biblia se establece en cinco años; a la *Mishnah* se le dedican igualmente otros cinco; al Talmud, desde los quince a los cuarenta. De la ciencia de la cábala, que designa el término *binah* —discernimiento— se dice, por el contrario: «A la edad de cuarenta años, el discernimiento» (*ibid*); sin plazo de tiempo porque su estudio no tiene límites; se asimila, en efecto, a las aguas vivas del Pozo, llamado también el Árbol de la vida, cuyas aguas son inagotables, no tienen fin y se dice de ellas: «Los raudales de tu Pozo» (Proverbios V, 15b). Conviene, pues, que el hombre se dedique al estudio de la ciencia de la verdad, a partir de la edad de cuarenta años y hasta el final de su existencia terrestre, aunque tuviera que vivir dos veces mil años.

Esta ciencia es, en efecto, el espíritu de la *Torah*; la alimenta y la cultiva en el mundo de las almas, el mundo eterno. El hombre no debe, pues, satisfacerse con la literatura narrativa, la legal y ritualista (*sippurim-we-dinim*); hará el esfuerzo necesario para descifrar y entender los secretos y los misterios de la *Torah*, que son su alma y que simboliza el oro, según dicen las Escrituras: «Manzanas de oro en bandeja cincelada de plata...» (Proverbios, XXV, 11). El hombre está obligado a llegar hasta el fondo, a discernir el sentido perfecto, como lo sugiere el versículo siguiente: «es la palabra dicha a tiempo».

Por otro lado, en el Talmud es donde se encuentran las fuentes fundamentales de la mística, en ese bello relato que también encontramos en la literatura de los *hejalot*, que cuenta la peligrosa aventura de los cuatro *tanna'im* —doctores de la Ley— que intentaron entrar en los *Pardes* —vergel— de los misterios de la *Torah*: «Ben 'Azzay echó una ojeada y expiró. Ben Zoma miró y perdió la razón. Elisha', apodado *Aher* —el Otro—, se volvió hereje, se convirtió en un impostor y arrastró a sus discípulos al error. R. 'Aqiba entró en paz y salió en paz» (*Ḥagigah* 15b).

Los prefacios de los libros nos informan también de la naturaleza mística de la creación literaria y de la dimensión espiritual de su autor. Evocan también un fenómeno general relacionado con la intervención de lo divino en la transmisión del saber, en la formación espiritual e intelectual de los grandes maestros de la tradición, y en la irrupción de lo sobrenatural en su inspiración y creación literaria.

La manifestación y el testimonio de esta irrupción de lo sobrenatural y de lo divino en la inspiración y la creación literaria, la vamos encontrando a lo largo de la historia judía, desde la época bíblica hasta nuestros días. Nos contentaremos aquí con evocar brevemente este fenómeno.

Aunque la creación literaria judía halle su justificación primordial en las motivaciones religiosas, parece también engendrada por visiones oníricas, revelaciones sobrenaturales y experiencias espirituales extraordinarias.

En materia de pensamiento jurídico y de derecho rabínico, hemos visto invocar, a menudo, a los *geonim* y a los grandes maestros de los *Yeshibot Babel* —academias mesopotámicas— estas revelaciones sobrenaturales para arrogarse una autoridad desorbitada y promulgar las ordenanzas y las decisiones halájicas aplicables en el conjunto del mundo judío, acompañando las sentencias con una fórmula, en lengua hebraica, recuperada más tarde, en su versión aramea, por ciertos rabinos marroquíes: «La verdad nos es mostrada del cielo» (R. Ḥayyim Ben Aṭṭar, R. Jacob Aben-Sur). R. Yosef Qaro, autor del *Shulḥan 'aruj*, cabalista y talmudista, estaba convencido de que su obra halájica era fundamentalmente de inspiración divina y que se la dictaba su «informador celeste», su *maggid*, el ángel instructor que hablaba a través de su voz.

Sobre la irrupción de lo sobrenatural en la creación poética, en particular, me remito a uno de los capítulos de mi libro *Poésie juive en Occident musulman*, el capítulo dedicado a la creatividad poética del sueño.

Allí se analiza el fenómeno que parecen haber experimentado los grandes poetas, judíos y no judíos, desde los propios profetas bíblicos hasta nuestros poetas magrebíes, tales como R. Moshé Aben Sur; y en la poesía francesa, Paul Valéry y Desnos; hasta un poeta en lengua española, Borges, que el 12 de enero de 1983, en su conferencia en el Collège de France, frente a la postura de un Edgar Poe según la cual la creación poética es un acto intelectual, sostuvo la idea de la inspiración, «la idea del poeta como secretario, como alguien que recibe el dictado de forma desconocida, sobrenatural».

En lo que respecta a la transmisión del saber místico, a la iniciación a las ciencias esótericas y a la cábala, nada más normal, más natural, por decirlo de algún modo, que atribuirlo a una potencia, a

una revelación sobrenatural, en este caso al profeta Elías, al que apela esencialmente un autor marroquí del Tafilalet, en el siglo XIX, R. Y. Abihsera.

Si reivindica la intervención del Profeta Elías en la trasmisión de su saber, es porque conoce bien la historia de la literatura cabalística desde sus orígenes. En efecto, al constituirse el primer grupo de cabalistas en España, en Gerona, a finales del siglo XII y a principios del XIII, quiso establecer la cadena de transmisores de la nueva ciencia.

En la serie genealógica, encontramos los nombres de Nahmánides (*Ramban*, Moisés ben Mahman), Ezra de Gerona, Azriel y de los provenzales Isaac el Ciego y Abraham ben David. Pero ya después de este último hay que remontarse al profeta Elías. Él es el designado como primer transmisor de la cábala, mientras que Moisés (*Moshe Rabbenu*) es el primer eslabón de los transmisores de la *Torah* propiamente dicha.

Así pues, nuestro rabbi de Tafilalet, R. Y. Abiḥsera, resulta pertenecer a la línea espiritual de sus ancestros aggadistas, halajistas y cabalistas y responde perfectamente al perfil intelectual ejemplar que venimos describiendo del *talmid-ḥakam*, cuyo estudio completamos a continuación con otros rasgos que son en nuestra opinión esenciales.

Prosigamos brevemente el estudio de este itinerario intelectual y espiritual del erudito, deteniéndonos en tres rasgos característicos.

Ya hemos anotado antes (pág. 41) el destino del erudito-mercader que persigue una doble búsqueda (ciencia y fortuna) y el del erudito-artesano.

Digamos, para concluir el presente capítulo, algunas palabras sobre la noción de élite y de masa.

Élite y masa

Aunque toda la colectividad tenga derecho a la enseñanza y acceso al saber, no por ello los conceptos de élite y de masa dejan de tener vigencia en la sociedad judía, como, por lo demás, en el medio musulmán que la rodea, con un significado y un contenido que

abarca, sobre todo, el terreno intelectual y socio-religioso, extendiéndose también al terreno de una elevada espiritualidad mística.

Recordemos, a este respecto, lo que en otro lugar hemos dicho sobre las estructuras de la comunidad marroquí. La distinción étnica entre el grupo inmigrado de los *megorashim* y el de los *toshabim* llevaba consigo una discriminación entre una aristocracia intelectual orgullosa de su origen castellano y la masa ruda de los indígenas, designados con el nombre genérico de *baldiyyin*, por oposición a *rumiyyin*, europeos [29].

En el texto de inspiración esencialmente cabalística que redactó como prefacio de su diván de poemas, Moisés Aben Sur otorga un estatuto privilegiado al sabio, al erudito y al poeta, distinguiendo entre la élite intelectual y espiritual de los *talmide-ḥajamim*, designada por el vocablo *Yisrael* al que se asocia la idea de autoridad y de nobleza (*serarah we-ḥashibut*) y las masas populares no desprovistas de méritos, ciertamente, pero a las que se les reserva el nombre de *Ya'acob*, semánticamente emparentado con *'aqeb* —talón— y *'oqba* —astucia— y de un orden jerárquicamente menos elevado. Sin embargo esta distinción entre élite y masa se mitiga con el sentimiento profundo que la comunidad tiene de su unidad y por el hecho mismo de que el judaísmo ignora el ilotismo y el analfabetismo, comunes en otras sociedades [30].

[29] *Pédagogie...*, pp. 93-96, *Les Juifs du Maroc*, p. 165.

[30] H. Zafrani, *Poésie juive en Occident Musulmán*, París, 1977, pp. 23-24; Israel Bettan, *Studies in Jewish Preaching*, Cincinnati, 1939, p. 68, n. 60. El propio Maimónides no se libró de este prejuicio ni resistió a la tentación de referirse en tono de cierta burla a sus correligionarios del Magreb y de Oriente, comparándolos con los de España, a los que confiere una superioridad intelectual notoria, llegando incluso a recomendar a su hijo que evitase la compañía de aquéllos y frecuentase la sociedad de éstos, «nuestros queridos hermanos de Al-Andalus». Habría que añadir, además, que las palabras del ilustre filósofo y maestro de la *halajah* estaban motivadas por el declive intelectual del judaísmo magrebí y su situación precaria como consecuencia de las persecuciones almohades. Sobre las relaciones de Maimónides con los rabinos del Magreb y el juicio que le merece la situación del judaísmo oriental, ver su correspondencia *[Iggerot u-she'elot u-tshubot*, Amsterdam, 5472-1712 (X,1 a XI,1); H.Z. Hirschberg, *Histoire des Juifs d'Afrique du Nord*, pp. 123 y 271; notas 88 (p. 355) y 90-91 (pp. 387-388)]. Sobre la distinción formal hecha por Maimónides entre elite intelectual y masa, ver *Mishneh Torah, hiljkot yesode torah*, II, 12 y IV, 10-13 (traducción francesa por V. Nikiprowetsky y A. Zaoui, *Le livre de la Connaissance*, P.U.F., París, 1961, pp. 44, 65-67); ver también la epístola en la dedicatoria de la *Guía de Perplejos*, la introducción a este libro y a los métodos de exposición del maestro en el cuerpo de la obra.

La demarcación es menos sutil en el ámbito musulmán donde, según J. Berque,

> la *'amma* se opone a *jaṣṣa*, al igual que lo vulgar se opone a la élite, el profano al iniciado, el iletrado al *ṭalib*. Estas tres discriminaciones dominan en el pensamiento de la época. Durante muchos siglos, en África del Norte, la realidad social que se ofrecía a los doctos parecía brindarles esta cómoda división en dos categorías de individuos [31].

Las sociedades judeo-musulmanas magrebíes han mantenido hasta el siglo XIX, en el caso de Argelia y Túnez, y hasta el XX, en el de Marruecos, una civilización, una cultura, un modo de existencia y de formación intelectual que sus antepasados vivieron desde finales del siglo XV, después del declive de la Edad de Oro andalusí y el repliegue sobre sí mismas. El erudito judío (*talmid ḥajam*) y su homólogo musulmán (alfaquí/*'adīb*) conservaron aquel perfil intelectual cristalizado por el tiempo, manteniendo a través de la tradición su fisionomía medieval, figura eternamente igual a sí misma. E. Lévi-Provençal, que conoció muy bien el Marruecos de principios de siglo, da testimonios de ello, al decir, en esencia:

> La cultura del sabio marroquí, en aquella época (siglo XVI), y más adelante, adopta una forma que ya no variará. Se cristaliza en un programa estricto [...] Pasarán cuatro siglos que no aportarán grandes modificaciones, tanto en el ámbito del espíritu como en la vida exterior [32].

En cuanto a la sociedad judía magrebí, también tuvo el mismo destino.

La edad de oro de la civilización judeo-árabe reivindicada por sus comunidades pertenece a un pasado lejano. La emigración ininterrumpida despojó a las comunidades de su mejor sustancia. La inseguridad hizo huir a los eruditos y a los sabios hacia otro ámbitos más clementes, encontrando refugio en Italia, Holanda, en el Imperio Otomano, o estableciéndose en Palestina para fundar las *yeshibot* donde acabar sus días.

Terminaré con una reflexión de un gran erudito marroquí, Rabbi Yosef Messas, que emigró a Tierra Santa, hace unos treinta años y

[31] *Al-Yousi*, pp. 51-52; ver también pp. 95, 129 y 130.
[32] *Les Historiens des Chorfa*, pp. 10-11.

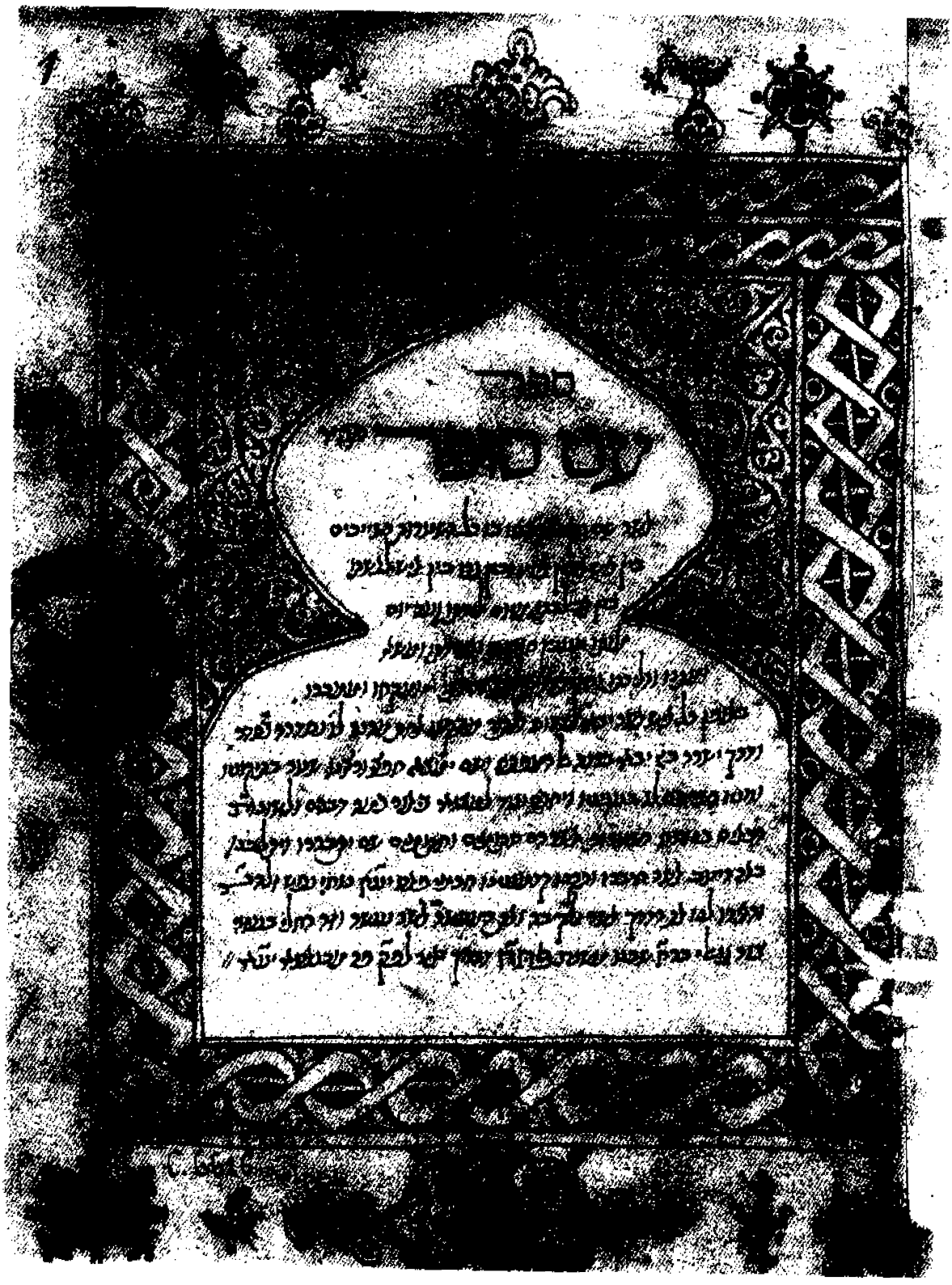
allí murió, tras haber dirigido, durante aproximadamente diez años, la comunidad sefardí de Haifa y su tribunal rabínico. Al hablarme de la enseñanza de sus homólogos magrebíes del *ḥeder* y de la *yeshibah*, añadía, con su humor habitual, aunque con pena y con algo de sorna, parafraseando el versículo XXIX, 13 de Isaías: «Su enseñanza no es sino mandamiento humano aprendido» —*torat anashim melummadah*—. Sea lo que fuere, esta enseñanza está presente en todos los lugares, en cualquier judería, en los rincones más alejados del país. Impide al judío desheredado caer en el grado de ilotismo de su vecino musulmán. Garantiza la formación de los guías espirituales de la comunidad y de una cohorte de *talmide hajamim*, de eruditos-escritores cuya creación literaria, independientemente de la apreciación que se formule sobre el valor de las obras y de sus autores, ha contribuido a conservar en el judaísmo marroquí, y magrebí en general, un lugar honorable en el patrimonio cultural local y en el pensamiento judío universal. Por otro lado, el judío «instruido» ha tenido una vida intelectual y espiritual cuyas satisfacciones siempre le han consolado de los sinsabores de una existencia difícil y le ha colmado, la mayoría de las veces, con esa luz y alegría que pasó siempre inadvertida al observador obtuso, e insospechada del visitante extranjero, aunque él, como antaño al salmista, pueda decir: «Éste es mi consuelo en mi aflicción» (Salmos CXIX, 50).

5. Espacio lingüístico y literario

En el ámbito lingüístico, la simbiosis, en los primeros siglos del Islam, se manifestó mediante la sustitución de la nueva lengua internacional de civilización y de cultura por la antigua lengua vehicular, el arameo, confinada a partir de entonces a los textos talmúdicos.

Los judíos no tenían complejo alguno respecto de esta lengua que consideraban como la suya propia. Las tribus judías de Arabia la habían adoptado como lengua vernácula en la era preislámica. Basta, a este respecto, evocar el nombre del poeta judío Samwal Ibn 'Adiya, émulo de 'Imru Al Qays, de los tiempos de la *Yahiliyya*, y la actitud de los judíos de Fez, tras la llegada del Islam, a los que se dirige Yehudah Ibn Quraysh, llamándoles la atención en su famosa *Risala* [33]. Los ju-

[33] Ver más arriba, pp. 44 y 47.



Extracto de *'Et sofer*, «Plume de scribe», de Jacob Aben Ṣur, Fez, 1673-1752. (Biblioteca Nacional de París, Departamento de Manuscritos, Hebreo 1321.)

díos pusieron la lengua árabe al servicio de todas sus actividades, sobre todo las intelectuales: literatura religiosa y laica, ciencia y religión, traducciones y comentarios de la Biblia (el *Tafsir* de Saadya y los diversos *sharḥ* en los dialectos locales) y de la *Mishnah*, tratados de teología y de filosofía, liturgia, gramática y lexicografía, y correspondencia. En el siglo IX, David Ben Abraham Al-Fasi componía un gran diccionario de la Biblia; Yehudah Hayyuch y Yonah Ibn Janah aplicaban al hebreo el principio de la triliteralidad de las raíces, dedicando importantes tratados a la gramática hebraica.

Ya los filólogos judíos y musulmanes habían tomado conciencia del parentesco del árabe, del hebreo y del arameo, pero sólo los judíos que poseían los tres idiomas fueron capaces de plantear los verdaderos fundamentos de un estudio comparativo de las lenguas.

En literatura, el examen de las tradiciones escritas y orales, judías y árabes, revela unas estructuras y unos elementos comunes a unas y a otras. La semejanza es sorprendente entre el Talmud, por un lado, y el *Midrash* y el folklore judío, y, por otro lado, sus homólogos árabes; a saber: la literatura de los hadices y las leyendas religiosas; numerosos héroes comunes (tales como Abraham, Moisés, Job), relatos literarios, poesía popular (*qiṣṣa*), proverbios y tradiciones orales de ambos pueblos.

Pero más que en la literatura judía en lengua árabe, es en la creación literaria en lengua hebraica y, en la poesía en particular, donde la simbiosis judeo-árabe encuentra su más perfecta expresión. La adquisición por los judíos del pensamiento y de la literatura árabes tuvo, como corolario, la toma de conciencia de una lengua hebraica clásica y pura y, como consecuencia inmediata, la renovación del hebreo. En contacto con la poesía árabe, se opera una revolución en la poesía hebraica, al trasladarla a una tierra fecunda y alimentarse en nuevas fuentes, que transtornó el fondo, la forma, los modelos y las técnicas de composición. De la poesía árabe se toma prestada la métrica, los demás elementos formales de la prosodia, la retórica y la estilística, sus géneros y sus temas. En cuanto a las *maqamat*, las de Judah Al-Ḥarizi, por ejemplo, son traducciones o imitaciones de las que compusieron los célebres poetas Al-Hariri o Badi'-Al-Zaman Al- Hamadani [34].

[34] Ver más arriba el modelo poético, pp. 124-149.

6. El espacio filosófico: Ibn Gabirol y Maimónides

Las relaciones entre Islam y judaísmo, desde hace siglo y medio, han sido objeto de numerosos estudios, desde Abraham Geiger hasta I. Goldziher [35] y S. Munk [36], pasando por Francia, Gran Bretaña, España, Estados Unidos e Israel. Incluso en la India, algunos sabios musulmanes editaron la principal obra de un pensador judío del siglo XII, Awḥad Az-zaman Abu-l-Barakat Hibat Allah Ibn Malka Al-Baghdādi, quien, por su crítica de la *Física* de Aristóteles, anunciaba los principios de la ciencia moderna; tras su conversión al Islam, a una edad muy avanzada, fue considerado como uno de los cinco filósofos musulmanes más importantes de todos los tiempos [37].

Fue evidentemente el auge de la filosofía judía en tierras del Islam el que retuvo más la atención. Con ello llegamos al modelo denominado filosófico, difícil de disociar de los demás modelos, de los otros modos de expresión y corrientes de pensamiento y del componente teológico, místico, ético, poético e incluso jurídico y político; todos ellos íntimamente ligados en distintas dosis, según los elementos dominantes de la obra.

En este sentido, son ejemplares las figuras y las obras de Sa'adya, Ibn Gabirol, Bahya Ibn Paquda, Maimónides, Judah Halevi y sus homólogos musulmanes: Al-Kindi, Al-Farabi, Ibn Sina, Al-Ghazali, Ibn Bayyah, Ibn Tufayl, Ibn Roshd, etc.

Uno de los fenómenos más notables de la simbiosis judeo-árabe, en materia de filosofía, es la irrupción de la ciencia y de los métodos de pensamiento griego en el universo judío, a través de la literatura árabe, la helenización del pensamiento judío por el Islam. El proceso de esta mediatización ha sido estudiado en profundidad. El fenómeno es tanto más sorprendente cuanto que un gran número de judíos de la diáspora mantenía relaciones estrechas y, con frecuencia, fecundas, con el mundo grecolatino. Pero el caso de Filón no marcó de forma notable la cultura judía, y las innumerables huellas de la lengua y de la civilización griega que encontramos en la literatura

[35] *Islamologie et philosophie judéo-arabe.*

[36] *Mélanges de philosophie juive et arabe,* edición de la *Guía de Perplejos.*

[37] Ver Salomón Pinès, «Etudes sur Awḥad Az-Zaman...», *Revue des Etudes Juives,* CIII, 1938, pp. 3-64; CIV, 1938, pp. 1-33.

talmúdica y midráshica sólo revelan una influencia superficial en la vida y el pensamiento judío.

Observemos, de pasada, que esta actitud podría explicarse por el profundo rechazo que sentían los judíos hacia el mundo pagano, por la reacción de autodefensa que su intransigente monoteísmo les imponía para salvaguardar su identidad religiosa contra las tentaciones del paganismo, encarnadas en la civilización grecolatina.

Una actitud más conciliadora hacia la sabiduría griega sólo fue posible gracias a las conquistas logradas por el triunfo de la idea monoteísta con el cristianismo y, principalmente, con el Islam, menos controvertido en lo que se refiere a su doctrina unitaria de la Divinidad.

El judaísmo superó con éxito la prueba de la helenización. El movimiento intelectualista judío le pisaba los talones a su homólogo musulmán, apareciendo el pensamiento filosófico judío como resultado de sus contactos fecundos con su equivalente islámico. Pero, a la vez que sigue el mismo itinerario intelectual y que adopta los datos más avanzados de las nuevas ciencias, el judaísmo conserva, respecto del Islam, una actitud de independencia en las cuestiones fundamentales de la religión. Esto explicaría que las grandes obras de los teólogos y de los filósofos judíos de los siglos X, XI y XII se hayan convertido en las obras clásicas del judaísmo ortodoxo, a pesar de la polémica, de las controversias y de las profundas reservas de que fueron objeto algunas de ella, sobre todo, la *Guía.*

Salomón Ibn Gabirol

Ibn Gabirol (Málaga, Zaragoza, c.1021-c.1057) consiguió su extraordinaria notoriedad por su obra filosófica, representada por su *Meqor Ḥayyim* —«Fuente de vida»—, por su creación poética, que se inicia con *Keter Maljut* —«Corona real»—, continuando con sus composiciones litúrgicas y profanas; y, en el ámbito de la ética, con un modesto opúsculo, una obra menor, titulada en árabe *Kitāb Iṣlāḥ al 'ajlāq* que S. Wise comentó y tradujo con el título de *The Improvement of the Moral Qualities*, restituyéndole las composiciones en verso de origen árabe que ilustraban sus palabras, que no se han tenido en cuenta en la traducción hebraica de Ibn Tibbon titulada *Tiqqun middot ha-nefesh.*

Añadamos que «La fuente de vida», redactada también en árabe, conservada en su versión latina y conocida en hebreo con el título *Meqor Ḥayyim*, en su edición abreviada de Shem Tob Ibn Falqera, es una obra de metafísica pura, prácticamente despojada de cualquier característica confesional y, contrariamente a las tradiciones de la escritura en los círculos literarios judíos, no hace referencia a las fuentes bíblicas y postbíblicas (ni un solo versículo bíblico, ni una sola sentencia talmúdica). Esto ha contribuido probablemente a que la identidad del autor y de su obra quedasen en la sombra. La identificación del autor la hizo efectiva Salomón Munk en 1846 (ocho siglos después de la redacción de la obra). Hasta ese momento, los escolásticos de la Edad Media y sus sucesores ignoraban que su Avencebrol (Avencebron) perteneciese al judaísmo; teniendo en cuenta lo que conocían de su obra, esta desinformación no resulta sorprendente.

Conozco poco al Ibn Gabirol filósofo. Sí me siento próximo a su poesía, de la que puedo testimoniar —como lo han hecho otros— su parentesco íntimo con la poesía árabe contemporánea, en cuanto al fondo, y también en cuanto a la forma, a los motivos y a los temas, aunque sea de expresión hebraica. Pertenecen específicamente a este género las composiciones dedicadas al amor (amor cósmico, aspiración del alma hacia su creador, relación privilegiada de Israel con su Dios); composiciones ambiguas, por otro lado, tanto si son litúrgicas como profanas, pues no se puede afirmar si se trata de amor místico o de la relación con un ser más próximo, discípulo o amigo. Esto sucede con varias piezas consideradas durante mucho tiempo como «filosóficas», que, al analizarlas, han resultado ser profanas [38]. La misma ambivalencia se percibe en un tipo de poesía comparable, escrita por autores arabo-musulmanes como Ibn 'Arabi. La obra ética de S. Ibn Gabirol, *Kitāb Iṣlāḥ al-'ajlāq*, en su versión original en árabe y *Tiqqun middot hanefesh*, en su versión hebraica que, por co-

[38] La versión hebraica, realizada por Yehudah Ibn Tibbon, en Lunes (Provenza), en 1167, se imprimió en Constantinopla en 1567; Stephen S. Wise, a partir del manuscrito del original en árabe (en caracteres hebraicos), publicó el texto, transcribiéndolo en caracteres árabes, con una traducción, introducción y notas, con el título *The Improvement of the Moral Qualities*, Nueva York, 1901. También hemos consultado la versión hebraica efectuada más recientemente por el doctor Hanoch Brown, publicada con *Meqor Ḥayyim*, Mosad Ha-Rav-Kook, Jerusalén, 1951.

modidad traducimos por «Reforma de los atributos del alma» [39], pertenece a la literatura clásica del *musar* —ética—.

Las tesis de Ibn Gabirol sobre la ética pueden resumirse del siguiente modo: las cualidades (los atributos del alma) se manifiestan a través de los cinco sentidos que, a su vez, están relacionados con cuatro humores. Al ser éstos intercambiables, el uno por el otro (su mezcla es la que constituye el temperamento), los sentidos, a su vez, pueden ser controlados y sus actividades dominadas por el aprendizaje de un método acertado y el ejercicio de unas prácticas apropiadas, todo ello encaminado a corregir el comportamiento, a orientarlo en el sentido deseado, a «reformar las cualidades o los atributos del alma».

Habría que añadir que el conjunto de la obra de este autor, ilustre por varios motivos, pertenece por muchas de sus características, a otro modo de expresión del pensamiento: la mística (el sufismo en el Islam y la cábala en el judaísmo), que disfrutaron de gran esplendor en su tiempo.

Las ideas místicas se perciben, en primer lugar, en la poesía de Ibn Gabirol, en un gran número de sus composiciones [40]. En la obra filosófica también encontramos estas tendencias y ciertas reflexiones sobre ética, desarrolladas, o simplemente sugeridas, en su modesto «Tratado de moral». Se considera al hombre como emanación directa de la divinidad, y su alma aspira a volver al lugar de donde se ha extraído, la fuente de todo ser. En la medida en que se despoja de sus simpatías terrestres y de sus vínculos sensuales, y se empeña en lograr un ideal esencial o exclusivamente espiritual, el alma se sitúa en el nivel más alto de la escala de la perfección; se aproxima a la Divinidad y alcanza, al término de su ascensión, a una relación íntima con Dios, a la adhesión (la *debequt* de los cabalistas), incluso a la unión con la Realidad suprema hasta su propia aniquilación (el *fana'* de los sufíes).

Observemos que se atribuye a Ibn Gabirol una pequeña colección de apotegmas morales, extraídos esencialmente de fuentes ára-

[39] Como ocurre con una pieza poética, durante mucho tiempo considerada como «poema filosófico» que al analizarla resulta ser profana. Empieza así: «Te amo con el amor del hombre por su único (amigo, amado) / Con todo su corazón, su alma, su fuerza».

[40] Ver Israel Levin, *Mystical Trends in the Poetry of Salomon Ibn Gabirol*, Tel-Aviv University, 1986.

bes esencialmente y traducido del original en árabe. *Mujtar al-yawãhir*, por Yehudah Ibn Tibbon, con el título de *Mibḥar ha-peninim*, que se puede traducir por «Selección de perlas». La primera edición en hebreo de este opúsculo fue realizada en Venecia en 1546. Existe otra, acompañada de una versión latina anotada (Theod. Ebert, Francfort sobre el Oder, 1630).

Maimónides

Moisés, hijo de Maimún, nació en Córdoba, la víspera de Pascua, el día 14 de *Nisan* del año 4895 de la Creación, 30 de marzo de 1135 de la era cristiana, a la una y media de la tarde, un día de *shabbat*. Su padre, Rabbu Maimún, juez y sabio de gran notoriedad, «príncipe» de la comunidad, pertenecía a una antigua familia de eruditos judíos, establecida desde hacía mucho tiempo en la España musulmana, cuyos orígenes, según la tradición, se remontan a Rabbi Yehudah Hanassi, el redactor de la *Mishnah* (fines del siglo II d.C.), a su vez descendiente de la casa real de David. Disponemos de amplios detalles y precisiones sobre el nacimiento y la genealogía del joven Maimónides, pero ignoramos casi todo de su infancia y adolescencia, y de otros aspectos importantes de su vida aún envueltos en una espesa capa de sombra [41].

Maimónides era el resultado de una civilización y una cultura. Su contribución a las formas de expresión más variadas de la cultura de su tiempo fue, indiscutiblemente, la más importante: Maimónides fue un brillante médico y un escritor de talento en las disciplinas médicas; su obra es considerable y sigue siendo la mayor autoridad en materia de *halajah* (derecho rabínico y jurisprudencia). En los estudios de filosofía medieval que se desarrollan actualmente en las Universidades de Oriente y Occidente, los sabios, los investigadores y los especialistas judíos, cristianos y musulmanes, asocian constantemente —como muestran numerosas publicaciones— las

[41] La fecha de nacimiento de 1135, admitida tradicionalmente, ha sido cuestionada por el profesor S.D. Goitein, que la sitúa tres años más tarde, en 1138 («Moses Maimonide, Man of Action. A revision of the Master's Biography in Light of the Geniza Documents», en *Hommage à Georges Vajda*, Lovaina, 1980, pp. 155-167).

doctrinas y el nombre de Maimónides con los de Al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Roshd, Ibn Tufail, Ibn Bayyah, Tomás de Aquino, etc.

Maimónides en el Magreb: los misterios de la antigua almedina de Fez y la problemática de la conversión del maestro al Islam

Maimónides tenía apenas catorce años cuando tuvo que padecer las consecuencias de unos acontecimientos históricos que trastocaron su existencia y desorganizaron profundamente, durante muchos años, a las comunidades judías de la España musulmana. La Península Ibérica fue invadida por los almohades. Los ejércitos de Abd-al-Mumen entran en 1148 en Córdoba, perla de Al-Andalus, ciudad orgullosa de su emplazamiento, su Universidad, su comercio y sus artes; y de su academia rabínica, hogar espiritual, rival de los centros mesopotámicos de esplendor de la enseñanza del judaísmo. Maimónides se ve obligado a abandonar, en compañía de los suyos, la ciudad donde nació y recibió lo mejor de sí mismo, ciudad que quedará en manos de la intransigencia religiosa de los «confesores de la unidad de Dios». Comienza entonces una página oscura de la vida de Maimónides, una serie de episodios de su existencia sobre los que hay poca información, salvo datos de segunda mano, a menudo patrimonio de la leyenda. En este contexto se sitúa la problemática de la conversión de Maimónides al Islam.

El Magreb y Al-Andalus quedan sometidos a partir de entonces a la dominación despiadada de los adeptos de Ibn Tumert, que predican el rigor de una doctrina unitaria extrema, imponiéndola por la espada y el exilio, tanto a sus correligionarios considerados heréticos como a las minorías religiosas, sujetas al estatuto de la *dimma.* Las nuevas autoridades no exigían, al menos al principio, el respeto estricto del culto musulmán, contentándose con una profesión de fe verbal, con una afirmación informal de la creencia en la misión del Profeta Muhammad por parte de los nuevos prosélitos. La familia de Maimónides parece haberse resignado, como muchas más, a esta conversión aparente, continuando en secreto su vida como judíos [42].

[42] Esto implicaba el grave riesgo para Maimónides de que lo acusaran de apostasía, cosa que, por lo demás, parece que ocurrió en dos ocasiones, como veremos más adelante: en Fez

Esta falsa entrega a la religión dominante fue, a su vez, apasionadamente controvertida, y la conversión forzada del Maestro constituyó una de las cuestiones más discutidas que se hayan planteado jamás a los estudios e investigaciones sobre Maimónides; el problema sigue sin una clara solución.

Rabbi Maimún y los suyos abandonaron definitivamente Al- Andalus hacia 1159/1160. Entre las dos vías de huída que se les presentaban, la España cristiana y el Magreb, escogieron, por motivos aún no definidos claramente, esta última zona, quizá porque supusieron que podrían practicar el judaísmo con más libertad. Aparentemente allí la intolerancia era menos continua y la vigilancia sobre los *dimmíes* convertidos, menos drástica que en Al-Andalus, donde al estar el Islam más amenazado el Imperio Almohade se hallaba a la defensiva ante los intentos de reconquista cristiana.

Maimónides, como judío declarado, criptojudío o pseudomusulmán disimulado tras los patronímicos árabes, se estableció con los suyos en Fez. En la almedina (Fas-al-Bali) todavía se puede ver su vieja casa, medio derrumbada, que se distingue por una serie de trece sellos de bronce, que cuelgan de una cornisa, cuya función nadie adivina, sólo se sabe, por tradición, que en esa casa vivió Maimónides durante su estancia en la metrópolis septentrional de Marruecos. Una crónica judía encontrada en Fez atestigua que el Maestro vivió en la Casa del Reloj (*Dar-al-Magana*), en la almedina [43]. En Fez, Maimónides acabó su instrucción en las ciencias rabínicas, en particular con un eminente doctor de la Ley y guía espiritual de la comunidad, Rabbi Yehudah Hakkoher, realizando simultáneamente, con entusiasmo, los estudios de filosofía, medicina y astronomía con maestros y sabios musulmanes, que reconocieron en él sus prometedores talentos y le confiaron, según se cuenta, la enseñanza de la materia de anatomía en la Universidad de Al-Qarawiyin. Parece ser que fue allí donde, durante sus múltiples estancias, siendo aún muy joven, redactó un breve tratado sobre el calendario judío, *Risala fi*

y en Fustat. En ambas se salvó de milagro, gracias a la protección que lo rodeaba, de las consecuencias trágicas de ese delito que la Ley coránica castiga con la muerte.

[43] Maimónides describe el mecanismo de un reloj de agua, una clepsidra, en la *Guía de Perplejos*, vol. III, a principio del cap. XXI (Edic. Munk, III, 155/6). Esta crónica figura en un documento analizado brevemente por Y.D. Semach en *Hesperis*, XIX, 1934, fasc. I-II. Allí también se dice que «las mujeres judías peregrinaban a esta casa».

ḥusbān al-miqāt li-l-a'yad al- yahūdiyya, y unas notas de exégesis sobre unos tratados talmúdicos, así como otros escritos de astronomía y de matemáticas que no han sido conservados. Fue también allí donde compuso su extraordinario compendio sobre el arte de la lógica (*Maqala fiṣina'at al-mantiq*), cuya estrecha dependencia respecto de Al- Farabi fue establecida por Mubahat Türker, que descubrió dos copias de la obra en carácteres árabes; su publicación en Ankara, en 1960, vino a completar, acertadamente, las ediciones árabes en caracteres hebraicos y sus traducciones, que conocíamos ya. En Fez fue donde empezó a trabajar con entusiasmo en su importante comentario de la *Mishnah*, su *Sirach* o «Libro de la Luz». En Fez compuso su padre la *Epístola del consuelo*, dirigida a las comunidades judías afligidas y desconsoladas por el dolor de la conversión forzosa y las miserias de la persecución. El propio Maimónides, en su *Epístola sobre la apostasía* (denominada también *Discurso sobre la santificación del Nombre*) destinada a sus correligionarios desorientados y desesperados, expone sus opiniones teóricas sobre el sentido de aquella catástrofe general, recomendándoles que huyesen ante la intolerancia y que desconfiasen de los falsos mesías. Maimónides demostrará, basándose en los textos, que la conversión forzosa de los judíos no sería considerada como traición hacia el Dios de sus antepasados si seguían siéndole fieles en el fondo de sus corazones, afirmando también su esperanza en la supervivencia del pueblo judío a pesar de sus sufrimientos. Esta última nota optimista será más tarde la idea maestra de su famosa *Epístola a los yemeníes*, enviada desde Fustat. Al hacerse el Magreb cada vez más inhóspito hacia las minorías religiosas, el propio Maimónides tuvo que adecuar sus actos a sus palabras. La ejecución pública de su maestro Yehudah Hakkohen Ibn Susán, que prefirió morir a abjurar de su fe, precipitó su decisión. Se cuenta también que la familia de Ibn Maimún fue conducida ante la justicia y se salvó la vida gracias al testimonio favorable de un sabio musulmán, Abu-l-'Arab Ibn Ma'isha. Más tarde éste encontraría a Maimónides en Fustat, practicando abiertamente el judaísmo, y lo acusaría de felonía, exigiendo para él el castigo que se imponía a los que renegaban de la fe islámica: la pena de muerte. Las autoridades egipcias, más tolerantes, entre las cuales Maimónides contaba con poderosos protectores, no le acusaron del crimen capital de apostasía y lo absolvieron, declarando que, de

todas formas, una conversión obtenida por la fuerza se consideraba nula y sin valor [44].

Maimónides y su familia (su padre, hermano y hermana Myriam) abandonaron el Magreb, con precipitación y miedo, y, en Ceuta, el 28 de abril de 1165 (el 4 de *Iyyar* de 4925) embarcaron rumbo a Palestina y llegaron a Akko (San Juan de Acre), cuatro semanas más tarde (el 3 de *Siwan*). La huida de Fez dio lugar a leyendas que aún siguen despertando interés, publicándose en diversas obras apologéticas. Como, por ejemplo, la historia de las tres puertas de Fez, que durante mucho tiempo llevaron los nombres que el recuerdo de la huida de Maimónides fijó en las memorias: la «Puerta del León» (*Bab As-sba'*); la «Puerta de la Cadena» (*Bab Assensla*) y la «Puerta del Quemado» (*Bab Maḥrūq*). En su precipitada huida de la ciudad, Maimónides fue perseguido por una muchedumbre encolerizada. Llegado a la primera puerta, pronunció el nombre inefable de Dios; un león surgió y devoró a algunos de sus perseguidores; en la segunda puerta, un gran número de ellos fue obstaculizado por unas cadenas; los que continuaron la persecución hasta la tercera puerta, fueron consumidos por el fuego. Las tres puertas dan acceso a los tres recintos que rodean la ciudad [45].

Maimónides en Egipto o el médico de Fustat

Tras una breve estancia en Tierra Santa, la familia de Rabbi Maimún se trasladó a Egipto. Llegó a Alejandría en el mes de *Heshwan* de 4926/octubre de 1165 y se estableció en Fustat (El Cairo Viejo), sede de una de las comunidades judías más importantes de la época. La población se distribuía entonces entre tres sinagogas, dos de ellas de obediencia rabbanita, la sinagoga de los iraquíes y la denominada palestina (*Kanisat al-Shāmiyyin*) que, según cuentan, databa de la época anterior a la diáspora; también llevaba el nombre de Abraham Ibn Ezra, poeta y sabio andalusí que supuestamente vivió algún tiempo en Fustat; allí fue donde se descubrió el valioso depó-

[44] Ibn Abi Uṣaybi'a, *Kitāb 'Uyūn al-Anba' fi Ṭabaqat al-Aṭibba'*, El Cairo, 1882, vol. II, p. 117.

[45] Ver al respecto R. Le Tourneau, *Fès avant le Protectorat*, Casablanca, 1949, «Índice», p. 642.

sito documentario denominado de la *Genizah* de El Cairo. Los caraítas tenían su propia sinagoga en el barrio de Al-Maṣāṣa. Una de las múltiples tareas del Maestro consistiría en luchar contra la doctrina de éstos, que los rabbanitas consideraban herética. Rabbi Maimún murió a principios de 1166 y fue inhumado en Jerusalén. El sustento de la familia provenía de la participación de los dos hermanos, Moisés y David, en el comercio indio-egipcio de piedras preciosas en el que participaban algunos de sus correligionarios. David muere a consecuencia de un naufragio; el negocio familiar se vino abajo y Moisés Maimónides tuvo que ejercer un oficio para ganarse la vida, atento en todo momento al prurito de no obtener provecho material de su ciencia sagrada, negándose categóricamente durante toda su vida a ser retribuido por sus actividades públicas, tanto en su calidad de *dayyan* —juez— y en la de *nayid* —príncipe o jefe de la comunidad— como por los servicios que ofrecía a sus correligionarios, a título individual y privado. Se atenía, pues, estrictamente a la regla establecida por la enseñanza des los Padres, «No harás de ello una azada para cavar tus tierras», y a los comentarios que él mismo hizo de esta sentencia en su *Kitāb Al-Sirāch*, su comentario de la *Mishnah* (Tratado de *Abot*, IV, 7).

El arte de curar respondía perfectamente a su vocación y a su formación. Quizá convendría evocar aquí este tipo de hombre «sabio», producto de la síntesis de «estudio y oficio», dedicado a una doble búsqueda: la ciencia y el sustento. Es el destino del erudito-artesano y del erudito-mercader, fenómeno que hemos descrito anteriormente.

Hay que observar, a este respecto, que Maimónides nunca fue médico personal de Salāh Ad-din —Saladino— y que la invitación que cuentan que le fue cursada por Ricardo Corazón de León forma parte de la leyenda. Bernard Lewis, de la Escuela de Estudios Orientales y Africanos de la Universidad de Londres, ha rectificado este extremo en su artículo «Maimónides, Lionheart and Saladin» donde se precisan las relaciones de Maimónides con los potentados de su tiempo [46].

Sobre el talento del Maestro en el arte de la medicina y los éxitos obtenidos en su carrera, disponemos de los testimonios de los biógrafos y cronistas árabes.

[46] Artículo publicado en la revista *Eretz Israel*, tomo VII, 1963, pp. 70-75.

Los historiadores Al-Qifti e Ibn Abi Usaybi'a y el sabio y médico Abd-al-Latif al-Bagdādi, que fue a visitarlo a El Cairo, en 1201, dedicaron elogios al Maimónides médico, que según Ibn Usaybi'a impartió una enseñanza doctoral y formó en esta ciencia a discípulos judíos y musulmanes.

Un médico y poeta de la corte, contemporáneo suyo y, probablemente, uno de sus pacientes, le hizo un homenaje brillante, al celebrar sus proezas médicas en una *qaṣida mimiyya*, en métrica *ṭawil* [47], cuya traducción damos a continuación:

1. Mientras el arte de Galeno cura sólo el cuerpo, el arte de Abi 'Imran cura a la vez el cuerpo y el alma.
2. Si [el Maestro] hubiese intentado curar a nuestro siglo con su ciencia y su experiencia lo habría arrancado al mal [y a la miseria] de su ignorancia.
3. Si la luna se hubiera confiado a su arte, le habría restituido para siempre la perfección a la que ella anhela.
4. La habría despojado de las pecas que, en el día de su plenitud, afean su rostro, y la habría consolado de su languidez cuando en su última noche, alcanza, extenuada, el término de su destino.

La correspondencia del Maestro ofrece, también, a este respecto, gran interés.

En el mensaje, fechado el 30 de septiembre de 1199, destinado a Samuel Ibn Tibbon, el autor provenzal de la traducción hebraica de la *Guía*, leemos lo siguiente:

> El Sultán vive en El Cairo y yo vivo en Fustat, a cuatro mil codos de distancia, cubierta por los dos viajes autorizados el día de Sabbat [límite permitido para desplazarse en el día del sabbat]. Todas las mañanas, muy temprano, voy a visitar al rey, y si él, alguno de sus hijos o alguna de sus esposas están enfermos, debo pasar el día en el palacio real. Y si alguno de sus funcionarios cae enfermo, le debo dispensar mis cuidados.
>
> [...] Jamás estoy de regreso [del palacio real] antes de mediodía. Hambriento y extenuado, me encuentro la antecámara repleta de gente, judía o gentil, nobles y gente llana, jueces y funcionarios, amigos y enemigos, una sociedad heterogénea que espera mis cuidados [...] Pongo pie en tierra, me lavo las manos y me dirijo a mis enfermos, suplicándoles que sean pacientes, que me den un poco de tiempo para tomar una ligera co-

[47] Comp. S. Munk, «Notice sur Joseph ben Yehouda», en *Journal Asiatique*, París, julio 1842. La fecha de esta carta es discutible. Ver también E. Ashtor-Strauss, *Saladin and the Jews*, HUCA, XXVII, 1956. Ver el texto árabe en Y. Kafih, *Iggerot Harambam*, Jerusalén, 1972, p. 134.

> mida, la única del día [...] Luego los atiendo, los examino y les prescribo mediante una receta, los medicamentos y los consejos [...] Van llegando hasta que cae la noche [...] Sólo el día de sabbat consigo aislarme algunos instantes [...] Ese día, tras la oración de la mañana, los miembros del Consejo de la comunidad se réunen conmigo, en mi domicilio. Les doy instrucciones para toda la semana, luego nos ponemos a estudiar hasta el mediodía. Despues del almuerzo, algunos vuelven y estudiamos de nuevo, hasta la oración de la tarde.

La obra escrita de Maimónides: totalidad y unidad orgánica

En Fustat, a pesar de las múltiples responsabilidades que pesaban entonces sobre él (obligaciones profesionales y actividades comunitarias), Maimónides acaba, en 1168, su obra de juventud y fruto de su vida itinerante: el *Comentario de la Mishnah* o *Kitāb al-Sirāch.* También allí redactó las dos obras monumentales que le merecieron la gloria e inmortalizaron su nombre: el *Código* (*Mishneh Torah*), compuesto entre 1170 y 1180, que recapitula y sistematiza toda la legislación rabínica, y su *Guía de Perplejos* (*Dalālat al-ḥa'irīn*), terminado después del año 1190. Maimónides mantenía, además, con el resto del mundo judío, la diáspora de Oriente y Occidente, una correspondencia abundante y regular que constituye la materia con la que elabora sus *responsa*; su obra médica merece, por lo demás, una mención especial.

Maimónides es un sabio judío arabófono. De todas sus obras, el *Código* es el único compuesto en hebreo; todos los demás escritos, independientemente del tema, fueron redactados en árabe (aunque en caracteres hebraicos). La obra en sí pertenece a distintos ámbitos de la ley ritual y de la casuísitica del judaísmo, sin embargo incluye también elementos filosóficos y especulativos, que constituyen la esencia de la *Guía.*

Totalidad y unidad orgánica parecen ser, en efecto, los postulados que nos propone el conjunto de la obra, siendo su objetivo fundamental: la razón al servicio de la Ley. Es un lugar común el decir que «Maimónides ha hecho que impere en el judaísmo el poder del espíritu». Postuló, en efecto, el imperio de la razón y predicó el culto de la inteligencia; la totalidad de sus escritos, a pesar de su diversidad de géneros, lleva esta impronta. Mas no acepta ningún com-

promiso con respecto a la esencia de la fe y de la ortodoxia rabínica; de los imperativos religiosos inscritos en la Biblia y el Talmud. Codificador, teórico del derecho judaico, incluso médico, Maimónides fue, ante todo, un doctor de la Ley, vivió según la Ley y en defensa de ésta. Su tarea principal consistió, primero, en ordenar las ciencias religiosas y laicas de su tiempo, y, luego, en conciliar el legalismo de la *halajah* con los imperativos de la razón y las enseñanzas de la filosofía griega (sobre todo la aristotélica), que los musulmanes y los judíos aprendieron e integraron en su patrimonio intelectual.

El propio Maimónides nos informa sobre las motivaciones de su creación literaria. En particular, sus dos obras maestras dan muestra de ello: la *Guía* y la *Mishneh Torah*.

En lo que respecta a la *Guía*, este testimonio es categórico. La obra se propone ser «una guía para los desorientados», para aquellos cuya práctica religiosa y cultura bíblica han entrado en conflicto con los estudios filosóficos realizados. Yosef ben 'Aqnin, discípulo de Maimónides y destinatario de la carta dedicatoria de la *Guía*, es un ejemplo de ello.

Se considera que la *Guía* fue escrita para él y para los desorientados como él. Se trataba de encontrar remedio a su desasosiego y permitirles, de esta manera, avanzar en la vía del perfeccionamiento intelectual. Al convertirse en filósofos, debían aplicar todos los medios a su alcance para no alejarse de su comunidad religiosa.

En su introducción al *Mishnah Torah*, el propio Maimónides precisa que

> dada la tristeza de los tiempos que corren, tan perjudicial para el estudio y la inteligencia de los textos talmúdicos, de sus comentarios y de las decisiones legales relacionadas con ellos, decidió componer un código que comprendiera todos los mandamientos que figuran en la Ley escrita y en la Ley oral, todos los preceptos censados en el Talmud y la jurisprudencia rabínica que permitan prescindir de cualquier otra obra de referencia.

Podemos, quizá, concebir otras razones que justifiquen la creación de una obra de esta magnitud. Al componer su *Código*, Maimónides obedece a un móvil de un orden —por decirlo de alguna manera— sublime. Se propone, a semejanza de Al-Farabi y de los filósofos griegos, realizar una obra de legislación, de gobierno, com-

parable a la del Legislador original, pero evidentemente situada a un nivel inferior. Imitar a Dios, tarea suprema del hombre, no consiste sólo en filosofar sino también en legislar, en ejercer una actividad política, una actividad de gobierno [48].

La primacía que otorga a la razón, a la inteligencia y a la ciencia induce a menudo a Maimónides a alejarse de la doctrina recibida, a expresar puntos de vista y opiniones originales, por no decir heterodoxas. Su *Sirach* o *Comentario de la Mishnah* contiene ya un inconformismo que no parecen haber percibido sus críticos, pues la obra no suscitó en su tiempo ninguna oposición abiertamente declarada. Maimónides en ella preconiza [49], en efecto, un razonamiento didáctico y pedagógico que indica, a todas luces, una cierta independencia respecto de la vía tradicional trazada en la Biblia e inscrita en esta fórmula: «Todo cuanto dice Dios lo *cumpliremos* y *obedeceremos*» (Éxodo XXIV, 7). Manifiestamente el acto precede, aquí, al conocimiento.

Para afirmar la tesis opuesta, Maimónides se refiere a otros textos, menos perentorios, sometiéndolos a una rigurosa exégesis (Levítico XIX, 37 y Deuteronomio V, 1). En su opinión, se debe dar prioridad a la ciencia; este itinerario preferente garantiza, según él, tanto la adquisición de la ciencia (la actividad intelectual) como el cumplimiento de los preceptos (el acto regido por la Ley); el camino inverso no es seguro; el acto no conduce necesariamente al conocimiento.

El *Código* de Maimónides (*Mishneh Torah*) suscita una polémica aún más viva, por motivos que afectan tanto al fondo como a la forma. El eminente talmudista Abraham ben David de Posquières (1125-1198), lo sometió, desde su aparición, a una crítica severa, atacando tanto las opiniones jurídico-rituales como las doctrinas teoló-

[48] Ver Maimónides, *Livre de la connaissance*, P.U.F., París, 1961, prefacio de S. Pinès. Esta *imitatio Dei*, sin mediador alguno que adopte una forma humana como en el cristianismo, es también una de las paradojas del judaísmo. La noción está desarrollada en el *Midrash*, a partir de los textos bíblicos (Deuteronomio, 1, 10; IV, 4; XIII, 5); constituye también uno de los temas estudiados por Maimónides que aparecen en la conclusión de la *Guía* (III, 54; ver también I, 52 y III, 53). Ver también Joel L. Kraemer *Alfarabi's opinions of the Virtuous City and Maimonides' Foundations of the Law* en *Studia Orientalia Memoriae D. H. Baneth Dedicata*, Jerusalén, 1979, The Magnes Press, The Hebrew University, pp. 107-153. La tesis de Kraemer es que Maimónides, al enumerar los principios fundamentales de la Ley en el capítulo *Yesode ha-torah* de su *Sefer Hamada'*, construye su proyecto sobre el modelo propuesto por Alfarabi en su *'Ara' Ahl Al-Madina al-fādila* «Opinioones de la gente de la ciudad virtuosa [perfecta]».

[49] Prefacio y *Tratado de los Padres*.

gicas de su autor. Pero el cargo más grave que le imputa es el no citar en absoluto a las autoridades sobre las que fundamenta su decisión. Se temía que la obra, que seducía a sus lectores por la arquitectura impecable de su conocimiento y la exposición lógica y perfecta de la esencia halájica, desviase del estudio del Talmud y de sus comentarios pues éstos debían seguir siendo la fuente única del derecho hebraico y de su dinamismo creador. Aunque no se puso en duda el genio del Maestro, no se admitió el carácter absoluto de sus decisiones jurídicas.

En cuanto a la *Guía*, constituye ciertamente una apología del judaísmo, pero de un judaísmo tal y como Maimónides lo concebía, que sus correligionarios ni remotamente compartían. La obra obtuvo un enorme éxito entre los ardientes defensores del racionalismo, que quedaron fascinados por ella. Pero fue acogida, al principio, con mucha reserva y, luego, con una declarada hostilidad por parte de los celosos partidarios de la ortodoxia tradicional, debido sobre todo a las opiniones disidentes que Maimónides expresa respecto a un cierto número de tabúes, tales como la angelología, la profecía, los milagros, etc., y, en particular, a causa de la actitud ambivalente del Maestro hacia la doctrina sacrosanta del carácter adventicio (no eterno) del Universo. La controversia entablada contra la *Guía* en vida del autor, se prolongó durante más de un siglo tras su muerte y dividió en fracciones enemigas a las comunidades judías de la diáspora. Se sabe también que el sabio musulmán 'Abd Al-Latif al-Baghdãdi, que, en 1191 tuvo la ocasión de conocer a Maimónides en El Cairo, emitió un juicio severo contra el libro, al declarar que su autor predicaba la herejía a sus correligionarios.

Fuentes filosóficas de la *Guía de Perplejos* [50]

La identificación y el análisis de las fuentes de la *Guía* confirman la magnitud de los conocimientos y la talla intelectual de su au-

[50] *The Guide of the Perplexed*, Moses Maimonides, Translated with an introduction and Notes by Scholomo Pines, with an Introductory Essay by Leo Strauss, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1963, Pp CXXXIV + 658. Ver las notas bibliográficas de G. Vajda, en *Revue des Etudes Juives*, CXXIII, 1964, pp. 209-216 y L.V. Berman en *Journal of the American Oriental Society*, LXXXV/3, pp. 410-413.

tor, permitiendo también medir el alcance de la deuda contraída por Maimónides con las obras greco-árabes conocidas en su tiempo y reconocer, en el desarrollo de su pensamiento y en la exposición de sus doctrinas, el componente original de su contribución al progreso de la ciencia de su época.

La filosofía de Maimónides está compuesta de aristotelismo; un aristotelismo tal y como se concebía en su tiempo, profundamente influido por la filosofía política de Platón. En una carta dirigida a su traductor, Samuel Ibn Tibbon [51], el autor de la *Guía* indica sus fuentes principales: las obras de Aristóteles y los comentarios a ésta de Alejandro de Afrodisia, Temistius y Averroes (Ibn Roshd) —aunque las obras de este último las conoció tardíamente—, los escritos de Al-Farabi, de Ibn Bayyah (Avempace), de Ibn Sina (Avicena); y, sus fuentes secundarias: los filósofos judíos de los que menciona algunos nombres, tales como Isaac Israeli, Yosef ben Saddiq, etc. Debemos a S. Pines el análisis erudito de los documentos y textos judíos y árabes, y su extraordinaria puesta al día con la contribución de S. Munk y de sus investigaciones relacionadas con este tema.

Maimónides afirma la superioridad aplastante de Aristóteles sobre todos los demás representantes de la sabiduría griega, otorgándole el título de Príncipe de los Filósofos. De sus obras, estudió todas las que se conocían en la España musulmana, prácticamente todo el *Corpus Aristotelicum*, a excepción probablemente de la *Política*. A ellas les debe, con toda evidencia, gran parte de su formación intelectual. En la *Guía* también encontramos alusiones a Platón, a los pitagóricos (Maimónides, al igual que Aristóteles, rechaza su doctrina de la armonía de las esferas), a Epicuro, a Galeno, (Maimónides impugna algunas de sus tesis médicas y filosóficas) y a Proclo. Pero el lugar más importante lo reserva a los filósofos árabes. Es muy conocida la influencia de Al-Farabi, por el que Maimónides sentía gran estima, sobre las doctrinas profesadas en la *Guía*, relativas a la profecía y a la función política del Profeta. En el pensamiento simbiótico de Maimónides y de los filosófos árabes que influyen en él, encontramos el eco de las controversias sobre el más allá y la supervivencia del alma individual después de la muerte. También hallamos las observaciones sobre las divergencias entre los seguidores de

[51] A. Marx, *J.Q.R.*, XXV, 1934/5, pp. 374-381.

Platón y los de Aristóteles con respecto a la estructura de la ciudad y de la sociedad.

Conocida es la deuda de Maimónides con la metafísica de Ibn Sinā (Avicena), a pesar de las reservas que expresa sobre las doctrinas de este paripatético que considera como no ortodoxo. Observemos, en particular, los vínculos de parentesco que unen sus tesis relativas a la libertad, la teoría de los atributos negativos, que se remontan a Aristóteles y que parece que sedujo a Spinoza, y las afinidades de su pensamiento en el terreno de la filosofía política.

Ibn Bayyah (Avempace) es el fundador de la escuela aristotélica en la España musulmana, a la que pertenece el propio Maimónides; su Epístola de la Unión (*Risālat al-Ittiṣāl*) era conocida por el autor de la *Guía*. Éste tomó prestado del filósofo andalusí no sólo algunos de sus conceptos filosóficos sino también sus imágenes, en particular la metáfora utilizada en la «Epístola» preliminar del libro, donde la inteligencia y la percepción luminosa de las cosas se comparan con los relámpagos sucesivos que quiebran las tinieblas profundas de la ignorancia; los hombres están destinados o preparados a percibir la luz de la sabiduría, en mayor o menor medida, según sus aptitudes intelectuales.

Las teorías dominantes sobre la física celeste y la astronomía de Ptolomeo, al menos tal como las expone Maimónides en la *Guía*, confirman el razonamiento de Averroes (Ibn Roshd) en este terreno. En lo que respecta a la filosofía política, sus tesis están igualmente próximas; habría que observar que, a diferencia de otros filósofos, ambos eran doctores de la Ley, autoridades indiscutibles en materia de *fiqh* (derecho religioso). Parece ser que en este terreno, ambos habían sido influenciados por ciertas prácticas de los almohades. Señalemos, sin embargo, que Maimónides no conoció las doctrinas de Averroes, aunque confesaría a su traductor su admiración por él, tardíamente, cuando la *Guía* parece terminada o a punto de serlo. Esto no impide pensar que las doctrinas de Averroes hubieran influido sobre la parte del libro aún sin redactar en la fecha en que dirige su carta dedicatoria a Yosef Ibn Aqnin, en la que menciona unos comentarios de Averroes que acababa de recibir.

Sobre las relaciones de Maimónides con los *Mutakalimūn*, *Mu'tazilíes* y *Ash'aríes*, señalaremos, sin detenernos en ellas, su exposición sistemática de las doce propuestas del *Kalām* y su refutación de las

doctrinas predicadas por los adeptos de esta secta. Se admite que Maimónides conociera las obras de Al-Gazali y que hubiera leído su *Tahāfut al-falāsifa* —«Incoherencia de los filósofos»—, obra maestra de la literatura teológica que provocó la réplica de Averroes en su *Tahāfut al-Tahāfut* —«Incoherencia de la incoherencia»—.

Las opiniones de Maimónides y Al-Gazali discrepan en lo esencial, pero parece ser que el autor de la *Guía* fue seducido por algunos aspectos del pensamiento del gran místico musulmán y que le debe algunas de sus tesis.

Maimónides cita, en la *Guía*, el nombre de Abu Bakr al-Razi, pensador y médico cuyas opiniones impugna y cuyas doctrinas desaprueba.

En cuanto a los autores judíos, adeptos del *kalam*, o filósofos, las alusiones que hace a sus escritos son escasas, comparadas con las frecuentes referencias a la literatura bíblica y midráshica, a la paráfrasis aramea del Pentateuco, la denominada canónica de Onquelos. Sólo en dos pasajes se citan los *geonim* (maestros de las academias talmúdicas iraquíes).

7. Conciencia y memoria hispano-árabe en las tradiciones poéticas y musicales judías magrebíes [52]

La escuela española y el eslabón poético judío

La poesía de expresión hebraica y el *piyyut*, de carácter eminentemente religioso, son uno de los modos de expresión más fecundos, constituyendo uno de los aspectos más importantes de la producción literaria de los eruditos magrebíes y, en particular, de los marroquíes.

Un examen metódico de este modo de expresión y un estudio sistemático de las obras fundamentales que lo representan permiten

[52] Ver mis siguientes obras: *Les Juifs au Maroc, Vie sociale, economique et religieuse, Etudes de Taqqanot et Responsa*, París, 1972, 350 p. con un mapa y 10 láminas en facsímil; ver, en particular, el capítulo primero, secciones una y dos; *Poésie juive en Occident musulman*, París, 1977, IX + 472 p., con 8 láminas en facsímil; ver el capítulo segundo y el cuarto *et passim*; *Littératures dialectales et populaires juives en Occident musulman*, París, 1980, XX + 440 p. con 12 facsímiles, *passim*.

percibir los vínculos que unen la poesía magrebí con la poesía judía tradicional, con el eslabón poético constituido por la antigua poesía bíblica, el *piyyuṭ* palestino de los siete primeros siglos de nuestra era y las obras medievales de los grandes maestros del mundo sefardí y oriental hasta el siglo XVI. Forma todo ello una serie de mensajes y de tradiciones transmitidas de una escuela a otra, una memoria colectiva, de la que el erudito magrebí, al igual que su homólogo de las demás diásporas, extrae los principales materiales e ingredientes de su creación poética, cantera de pensamientos ya formulados que le sirven de inspiración, modelos y paradigmas que imita, interpreta, profundiza en ellos, actualizándolos constantemente.

La escuela española, en particular, es la referencia obligada de los autores marroquíes y magrebíes que, en su mayoría, son descendientes de los expulsados de la Península.

El modelo poético hispano-árabe

A partir del siglo X, con el desplazamiento del centro de gravedad del judaísmo de Oriente a Occidente, el *piyyuṭ* litúrgico y la práctica poética, en general, pasan de Mesopotamia a España. Pero si los primeros *paytanim* españoles produjeron unas composiciones según los modelos y las preocupaciones de sus maestros orientales, también asistimos al desarrollo progresivo de la tendencia a abandonar el ámbito de lo sagrado propiamente dicho y de la liturgia. Con ello, la poesía se convertirá en un instrumento de polémica en las controversias que dividían entonces a las dos escuelas lingüísticas rivales dirigidas por Dunash ben Labrat y Menahem Ibn Saruq. A partir de entonces, pasará a ser una literatura profana de diversión, comparable a su homóloga hispano-árabe, por sus finalidades, tesis, géneros y técnicas; en una palabra, por su fondo y forma, una poesía de prestigio donde se expresan el gusto y el amor por el arte, y donde se percibe el deseo de rivalizar con la alta sociedad y las élites intelectuales musulmanas y cristianas.

Hay que observar que el judaísmo español llevaba entonces en su conjunto, una existencia infinitamente más fácil y más segura que en los demás lugares. Sometidos a un estatuto jurídico en definitiva liberal, los judíos de España desempeñaban un papel importante en

la vida ecomómica floreciente del país, incluso en los asuntos públicos y participaban de modo nada desdeñable en la prosperidad general. Este desahogo les permitía dedicar tiempo al estudio, alcanzando un elevado nivel en el marco de la cultura universal, representada entonces por la ciencia y la literatura hispano-árabe. Su adquisición ejerció una influencia considerable en el desarrollo del pensamiento judío y de sus diversos modos de expresión contribuyendo a su enriquecimiento. Tuvo también por consecuencia la renovación de los estudios hebraicos en el campo de la lengua y la literatura. En contacto con la poesía árabe, en particular, se operó una profunda revolución en la poesía hebraica, al transplantarse, a partir de entonces a una tierra fecunda, alimentándose en nuevas fuentes. Esto trastocó los modelos y las técnicas, relegando a un segundo plano las formas, las funciones y las finalidades tradicionales del *piyyuṭ* litúrgico palestino.

Más que cualquier otro signo aparente, la poesía hebraica, sagrada o profana, lleva la marca de la prosodia, del estilo y de las técnicas de composición de la poesía árabe de su tiempo. La lectura del hebreo se modela progresivamente sobre la del árabe, adoptando, con la distinción cuantitativa de vocales largas y breves, las demás características de la lengua dominante. Los judíos, además, fueron seducidos por la melodía de la métrica árabe, adoptando sus reglas, a pesar de los cambios que perturbaron, por ello, la estructura del verso hebraico, imponiéndose a su ritmo y a su naturaleza.

El análisis externo de esta poesía revela otra tendencia ampliamente utilizada en otros ámbitos. La música y el canto, auxiliares de la poesía, y viceversa, se convirtieron en el escenario principal en el que ésta se manifestaba, en particular con el nacimiento de un género nuevo, la *moaxaja* [53].

La poesía era, en suma, uno de los modos de expresión preferidos de la sociedad judía española. Se dirigía esencialmente, por su carácter mundano y sus manifestaciones fastuosas o frívolas, a las élites adineradas y cultas, a los príncipes y a los notables de la comunidad, como su homóloga hispano-árabe se dedicaba a la alta sociedad andalusí. La literatura de diversión y la poesía que ensalzaba la alegría de vivir era también un escape y un refugio para aquellos

[53] Sobre la *moaxaja*, ver *Poésie, op. cit.*, pp. 88, 247-254 *et passim*.

que no compartían la fortuna de los ricos y las influencias de los protegidos del poder.

Cabe, no obstante, hacerse una pregunta. Este síntoma de optimismo elevado y constante que se percibe en esta época —algo excepcional en la historia del pensamiento judío—, ¿fue siempre tan real y profundo? ¿No sería acaso sólo un alarde que encubría el sentimiento de incertidumbre del presente y una respuesta a la inquietud frente a la presentida amenaza de grave crisis y de peligro? No siempre se presentó la vida judía bajo el aspecto de esa imagen idílica descrita en aquellas escenas poéticas. Las manifestaciones de hostilidad y los motines antijudíos que, al principio, sólo fueron episódicos y, luego, cada vez más frecuentes y asesinos, venían a recordar a los *dimmíes* de la Andalucía musulmana, y con más dolor aún a sus correligionarios de la España cristiana, la fragilidad de su estatuto y la realidad de su precaria condición. Las persecuciones religiosas conducirían, a finales del siglo XV, a su expulsión del país, a su condena al exilio.

La poesía española se extendió muy rápidamente por las comunidades judías mediterráneas donde fue acogida sin reservas; sus grandes composiciones clásicas fueron admitidas en los rituales y la sinagoga le abrió ampliamente sus puertas.

Arte poética y técnicas de composición

Un análisis metódico de las principales obras permite percibir las relaciones de la poesía judía, en general, y de las composiciones marroquíes, en particular, con la literatura rabínica tradicional, la leyenda judía de la *Aggadah* y del *Midrash*, la mística de la cábala, el Talmud y su hermenéutica, la *halajah* y su jurisprudencia, la teología y la filosofía, la liturgia, la ética (*musar*), etc... [54] No nos detendremos en ellas, pasando inmediatamente a una evocación, menos somera, de las cuestiones relativas al arte poética y a las técnicas de composición [55].

El mensaje poético no cumple únicamente una función referencial. La noción de arte puro, «el arte por el arte», está totalmente ausente del paisaje sociocultural y literario que describimos; sin embar-

[54] Ver *Poésie, op. cit.*, pp. 175-218.
[55] *Idem*, pp. 218-270.

go, la obra poética sí presenta una apariencia estética, por decirlo de algún modo, aunque este término pueda resultar exagerado. Toda poesía puede pretender a ello por el mismo hecho de su expresión. Tanto en el ámbito que nos ocupa como en otros ámbitos, la poesía es «a la vez, arte y lengua, siendo ambos solidarios, pues el ritmo y la melodía son inseparables de las representaciones semánticas y el arte del poeta consiste precisamente en integrar ambos mensajes» [56].

Los problemas de forma, sobre todo la función prosódica, también tienen una importancia considerable y un significado profundo por su impacto sobre la mente y la sensibilidad. Aunque la forma no sea siempre expresión del contenido, es su desencadenante. Adopta, además, en ciertas circunstancias, y, precisamente a través del ritmo y de los artificios de la prosodia, una dimensión mágica y unos acentos de encantamiento. «El verso debe ser o mágico o no ser» decía P. Valéry [57]. En la sociedad judía magrebí es el soporte de la oración y del canto, está estrechamente ligado a la liturgia y al folklore, es el auxiliar y acompañante inseparable de sus múltiples y variadas manifestaciones. En el canon poético y el discurso en verso del judaísmo magrebí, el elemento central es el esquema prosódico, cuya adecuación a la música y al canto es una exigencia fundamental. Por este motivo, es tan intenso el apego a las técnicas de composición heredadas de las escuelas españolas o importadas más tarde de Oriente.

Como todas las generaciones postbíblicas de poetas, tanto las de la escuela palestina del *piyyuṭ* como las de la España medieval, los autores magrebíes extraen sus materiales de la Biblia, en general, y de la poesía escrituraria, en particular. Además del sustrato literario y el *corpus* lingüístico, que se percibe en la profusión de referencias y en la abundancia de citas textuales por el procedimiento del *collage* y del texto mosaico, adoptan las técnicas del acróstico alfabético, del paralelismo y de la estructura pseudoestrófica del tipo rudimentario del *pizmon.*

Los poetas judíos magrebíes parecen haber intentado también imitar el *piyyuṭ* palestino y sus procedimientos de composición,

[56] Pierre Guiraud, 'Fonctions secondaires du langage', en «Le langage», *Encyclopédie de La Pléiade,* París, 1968, p. 469.

[57] *Cahiers II,* Edit. de la Pléiade, París, 1968, p. 469.

como atestiguan las indicaciones inscritas al principio de algunas obras, en las referencias de *lahan*, de *no'am* y de *peles* «basado en la melodía... basado en el módelo prosódico...» (versos del *incipit* de las composiciones piyyúticas conocidas).

Pero esta poesía debe lo esencial de sus técnicas prosódicas a la herencia andalusí, al patrimonio cultural elaborado en la Edad de Oro hispano-magrebí. En efecto, fue en la escuela del *'adab*, de las ciencias lingüísticas y de las humanidades árabes donde los poetas judíos hispano-magrebíes aprendieron el arte poética, manteniéndose fielmente unidos a éste.

Conocemos el *Kitāb al-Muḥaḍara wa-l-mudākara* que el ilustre poeta en lengua hebraica y sabio judío de lengua árabe, Moisés Ibn Ezra (1070-1140) compuso con objeto de que la poesía hebraica disfrutase del patrimonio de la retórica y de la poética árabes. El autor evoca en este libro la preeminencia acordada a la poesía árabe y el homenaje que brinda a la lengua que le sirve de expresión. Dice en esencia: «El arte del bien decir se ha convertido en el atributo de todo el pueblo árabe». Uno de sus poetas exalta su lengua en estos términos: «La lengua árabe es para las demás lenguas lo que la primavera para las estaciones».

Judah Al-Ḥarizi le dedica los más vivos elogios, mientras que otros estudiosos y poetas judíos oponen a la insuperabilidad literaria del Corán y de su lengua, la del hebreo y de las Sagradas Escrituras.

Al contacto con la poesía árabe, la poesía hebraica se transforma. En el siglo X, Dunash ben Labrat consigue adaptar la técnica de la métrica cuantitativa, asentando las bases de una hebraica nueva, réplica de la métrica árabe, de la que se adoptaron las reglas a pesar de algunas imposiciones debidas al ritmo del verso hebraico y a las estructuras lingüísticas propias del hebreo. Había, para ello, que vencer las resistencias de la rutina y la hostilidad de los celosos defensores de la integridad de la lengua hebraica y de la poética tradicional. La *moaxaja* se convierte, también, en un modo de expresión familiar a la poesía hebraica, asociada con otros procedimientos (antiguos y modernos) tales como el acróstico alfabético o el acróstico-firma, el tautograma, el cronograma, el anagrama, las técnicas criptográficas del *gematria* y del *notarikon*, los modos de composición como el *kiklor* (del griego *kuklos*: ciclo), el *mustayib* (del árabe: respuesta, eco), la *taqli'a* (término árabe que designa la técnica de los

poemas denominados «encadenados» que corresponde al hebreo *piyyuṭim meshulshalim*), las estructuras quiásmicas, el bilingüismo de la poesía denominada *maṭrūz* donde se suceden las estrofas hebraicas y árabes, etc. [58]

Tras el exilio de España, asistimos en Oriente y en otros países, a una evolución de las técnicas prosódicas. Muy probablemente la influencia de la escuela cabalística de Safed fue la que penetró en el Magreb, pues allí fue donde se imitó con más facilidad los modelos de la poesía de Israel Nayara [59].

En cuanto al ambiente sociocultural musulmán, éste ejerció cierta influencia sobre la producción poética de los cuatro o cinco últimos siglos, a través de la literatura local en árabe dialectal, la *qaṣida* y el *malḥun*. El aprendizaje del *corpus* musical andalusí era oral, memorizando, a través del canto, los textos poéticos, al no tener acceso los judíos más que excepcionalmente a los géneros nobles que dependían de la literatura árabe escrita. Ignoraban la lengua clásica, ignorancia que se acentuó a partir de los siglos XV-XVI. Se conocía también, además del dialecto castellano, un gran número de melodías españolas de las que se imitaban los esquemas prosódicos.

Esta influencia local se percibe en las indicaciones de *laḥan*, en árabe y en castellano (con grafía hebraica), inscritas al principio de un gran número de piezas. El *laḥan* no es solamente una marca musical que señala el tipo de melodía al que obedece el poema al que se le ha puesto música, sino que designa también un esquema prosódico obligatorio (el metro, la rima y a veces la estructura estrófica), el de una pieza poética que el autor conoce, que ha escogido como modelo, mencionando el verso del *incipit*. Los términos de connotación musical *laḥan* (en árabe, *laḥan*), y *no'am* (en árabe, *nagma*) son, por lo demás, empleados conjuntamente con *peles* —balanza, medida rítmica— cuyo equivalente en árabe es *mīzān*.

[58] *Poesie, op. cit.*, pp. 250-257.

[59] Israel ben Moshe Nayara nació en Damasco en la primera mitad del siglo XVI y murió en Gaza a principios del XVII. Sus composiciones, reunidas bajo el título de *Zemirot Yisra'el* (Venecia, 1599), se cantaban genealmente con melodías turcas y árabes; pero, a menudo, tomaba como modelo un romance español sobre el que aplicaba un *tarkīb* (este término árabe designa el procedimiento mediante el cual se «injertan» nuevas palabras en una música ya conocida).

También se emplean las palabras *qiyās* o *qadd*, y, a veces también, *shughl* [60].

Las reglas de la métrica, elaboradas por Dunash Ben Labrat y codificadas por su escuela, fueron aplicadas estrictamente por los autores andalusíes, durante todo el periodo de la Edad de Oro; sobrevivieron al exilio español, en los países en los que los judíos encontraron asilo, en particular en el Magreb, donde los poetas, inmigrados y autóctonos, se mantuvieron fieles a las tradiciones de sus maestros andalusíes. La investigación efectuada sobre la obra poética de Jacob Aben Sur (siglos XVII-XVIII) da fe de ello. En un centenar de composiciones hemos observado la distribución siguiente: cuarenta llevaban la indicación del metro (diecinueve metros isosilábicos, once *wāfir*, dos *basit*, dos *kāmil*, dos *mujtat*, un *rayaz*, un *hazach*, un *hafif*, un *mutaqārib*,) cincuenta y una están marcadas por un *laḥan* o un *no'am*; tres están anotadas con *bilti shaqul* —poema sin metro—; dos no están identificadas.

No hay que perder de vista la exigencia musical y la aptitud del verso a someterse a los imperativos del canto. Lo importante es la realización musical conforme al modelo (*laḥan* y *no'am*) sobre el que se estructura el poema. En esta perspectiva, la fórmula métrica se modifica y, a menudo, sólo se mantiene de ella una variedad que se aleja bastante del metro primitivo clásico.

A propósito del arte poética y de los principios de prosodia, conviene recordar la valiosa contribución aportada a su estudio por parte de un gramático y poeta judío hispano-marroquí del siglo XV: Sa'adya Ibn Danan. Dedicó a esta cuestión el capítulo preliminar de su voluminoso tratado de linguística hebraica, *Al-Darūri fi al-lugha al-'ibraniyya*, diccionario acompañado de una gramática, que acabó en 1473 y que él mismo tradujo al hebreo. Su prólogo prosódico [61] constituye el primer análisis comparativo conocido de los metros

[60] *Qadd* o *qadr* —medida, equivalente—; según Dozy, *al-qadd* significa, en música, las palabras que tienen desinencias gramaticales adaptadas a una melodía popular; *qiyās* significa analogía, razonamiento silogístico, argumento, medida. En cuanto a la palabra *shughl* —tarea— designa en el canto árabe, la vocalización del ligado; en los poetas y cantores judíos, se sustituye a menudo por un *laḥān* en las indicaciones anotadas al principio de las composiciones poéticas (ver, en particular, *Peh la-'Adam* de Moshe Ḥalewa y *Shir Ḥadash* de Raphael Moshe Elboz).

[61] Neubauer editó el texto hebraico en la obra titulada *Mleket ha-shir* —«Arte Poética»—, Francfort, pp. 1-18.



Orquesta judeo-musulmana de Argel, dirigida por el músico judío Edmond Nathan Yafil (1877-1928), autor del *Repertoire de Musique Arabe et Maure*, Argel, 1904.

hebraicos en su relación con los modelos árabes; la propia terminología poética hebraica le debe mucho a sus traducciones del vocabulario original árabe.

> Nuestro sistema de versificación —observa— no es arbitrario o anárquico. Está relacionado con el respeto de las reglas fijadas desde siempre y en consonancia con las leyes de la música. Si los árabes de la antigüedad fueron grandes poetas y excelentes versificadores, esto se debe a que el ritmo era un elemento innato en su naturaleza. Su temperamento y vocación también estaban en perfecto acuerdo con las escalas melódicas y sus valores, y se plegaban fácilmente a las exigencias del arte musical. Los poetas de nuestra nación versificaban y ritmaban sus composiciones poéticas según los doce tipos de metros; los árabes, según dieciséis, designado cada uno de ellos por el nombre de *baḥr* (hebr. *yam*). Para ellos, el espectáculo de las aguas abundantes, que fluyen o que están acumuladas en un único lugar, les evoca el mar. Se trata pues, aquí, de la analogía con las «aguas que fluyen» que ellos subdividen en ramales, pues cada uno de sus prototipos métricos cuenta con dos o tres metros derivados. A pesar del parentesco de nuestras lenguas, hemos renunciado, en nuestro vocabulario prosódico al término *yam*, equivalente de *baḥr*, y hemos dado la preferencia a *nahar*, río, que nos parece más apropiado para expresar la noción de un gran curso de agua que se divide en afluentes más pequeños. El sistema de versificación de los últimos poetas judíos es muy sencillo de aprender y de memorizar, pues no sufre las múltiples alteraciones que los árabes inflingen a sus prototipos métricos, que ellos designan con el término *ziḥāf*.

Poesía y música

El estudio de las técnicas prosódicas y de sus funciones principales nos conduce naturalmente al estudio de las relaciones de la poesía y de la música y, más concretamente, en lo que aquí respecta, a una breve apreciación de conjunto de la tradición musical andalusí aplicada en la sociedad judía magrebí.

«Los caminos de la Música y de la Poesía se cruzan» dice P. Valéry [62]. Podemos afirmar que un himno es el momento excepcional en que el genio de la poesía entra en simbiosis con el de la música. El canto y la música, en efecto, confieren al mensaje poético una dimensión y un significado que sobrepasan su contenido, le otorgan

[62] *Oeuvres* II, p. 637, Pléiade.

unas resonancias que se añaden a las que se han formulado e inscrito en él.

En la sociedad judía magrebí, la creación musical asociada a la creación poética trata, en su mayor parte, de salvaguardar la integridad de la fe y del pensamiento, de custodiar la identidad del grupo, de proteger las tradiciones ancestrales amenazadas constantemente por las influencias extranjeras que se ejercen, sobre todo, a través del canto y de la música. En la mente de los autores, las motivaciones de la creación poética y de la práctica del canto se unen para desviar al judío de la producción musical profana, expresada en lengua extranjera, ofreciéndole unas composiciones en lengua hebraica, ejecutadas sobre temas melódicos antiguos o propios del medio que lo rodea, con dominante árabe o andalusí en el medio arabófono y de la antigua tradición castellana, en el hispánico.

Mencionemos de pasada, esa forma primordial de la música de sinagoga que es la salmodia y la función que cumple en las lecturas variadas de los textos bíblicos y sus versiones hebraicas, judeo-árabes, judeo-beréberes y castellanas. Como la música y el canto litúrgico, la salmodia es el ornamento del discurso, la solemnización de la palabra.

Este protagonismo de lo religioso y lo místico, teñido de nacionalismo mesiánico fue objeto de análisis en mi obra sobre la poesía judía en el Occidente musulmán, ya mencionada, especialmente en los prefacios a las dos antologías marroquíes examinadas en el capítulo introductorio, así como en el prólogo del diván del poeta de Safed, Israel Nayara.

El propio canto popular, ya sea en lengua hebraica o en judeo-árabe, al igual que la *qaṣīda*, está impregnado, en cuanto a su contenido, de las grandes corrientes de la ética y de la religión. Se expresan además en él la nostalgia de Sión, las desgracias y las esperanzas del pueblo judío y todos los temas cuya recurrencia hemos visto en la obra poética de los estudiosos marroquíes. En cuanto a la forma, la música y el canto judíos, al igual que la poesía, se identifican con el entorno sociocultural; en el ambiente arabófono tienen como dominante el arabo-andalusí y en el ambiente hispanohablante pertenecen a la antigua tradición castellana. La creación poética y musical de Israel Nayara, de la que son grandes admiradores y fieles discípulos los judíos magrebíes, es, por excelencia, la expresión más repre-

sentativa de ella. Según dicen, I. Nayara seducía tanto por la temática de su obra poética como por su talento de cantor popular, su ciencia del arte musical y el perfecto conocimiento que tenía de un número considerable de melodías árabes, turcas, griegas y españolas cuyos temas incorporaba a la interpretación musical de sus propios poemas. Para satisfacer los gustos de una clientela judía fascinada por la música oriental, I. Nayara adoptó, para los poemas de su diván, el orden habitual de colocación en los divanes árabes, agrupándolos en «suites» musicales (*maqām*). Esta disposición fue posteriormente imitada por los autores de antologías de este género, en el Magreb sobre todo, como se manifiesta al examinar una de ellas, *Shir Yedidut/Yedidot* (ver más adelante).

Observemos también que, bajo la influencia de la cábala zohárica, asistimos a la restauración del arameo como medio de expresión de la poesía y del canto místicos. El árabe vernáculo de los judíos de Oriente y del Magreb se emplea por igual en la poesía y en la canción popular, solo, o asociado al hebreo en las mismas composiciones, en unas piezas mixtas del género denominado *matruz,* donde alternan las dos lenguas, en unas estrofas con la misma estructura prosódica y melódica, pero de diferente contenido. El texto hebreo desarrolla un tema religioso y el árabe uno profano, incluso erótico.

En las comunidades hispanohablantes se hace el mismo uso del castellano antiguo (*ḥaketiya* y ladino).

La mayoría de las antologías de poesía hebraica que hemos cotejado cuentan con un número considerable de piezas en judeo-árabe de carácter litúrgico; encontramos también, pero con menos frecuencia, composiciones en arameo y en judeo-español [63].

Práctica de las tradiciones musicales arábigo-andaluzas practicadas en la sociedad judía

El análisis externo de la poesía revela otra tendencia muy marcada. La música y el canto, auxiliares de la poesía y viceversa, se

[63] Ver el cuadro inventario de las obras poéticas compuestas por los eruditos marroquíes entre finales del siglo XV y principios del XX (impresas y manuscritas) en *Poésie juive en Occident musulman,* capítulo VIII, pp. 397-424.

convirtieron en el lugar principal de expresión de ésta, particularmente con el nacimiento de un género nuevo, la *moaxaja.*

Las élites judías del saber en Tierra del Islam (*Dar-al-Islam*) no ignoraban las grandes teorías de la ciencia musical, las obras de los pensadores y musicólogos, como Al-Kindi, Al-Farabi, y los tratados místicos de los Hermanos de la Pureza (*Ijwān aṣ-Ṣafā*) que también se interesaban vivamente por estas cuestiones. Abu al-Fadl Hisday de Zaragoza fue, antes de su conversión al Islam, un eminente teórico y un hábil experto en el arte musical. El judío cordobés Issac Ibn Sim'an, era, al igual que su amigo Ibn Bayyah (Avempace), un compositor de talento. El propio Maimónides, a pesar de su hostilidad hacia la música, no era indiferente a las hipótesis emitidas a propósito del valor terapeútico de este arte en algunos casos de enfermedades mentales. Su contemporáneo Yosef Ibn 'Aqnin en su *Ṭibb an-nufūs* —«Medicina de las almas»— desarrolla sus conceptos idealistas sobre la enseñanza, recomendando que se dedique a la música el octavo año, dentro de los diez que comporta el ciclo completo de estudios [64].

Según refiere H. Pérès, Mansur al Yahudi, cantor judío, fue el encargado por el sultán 'Abd ar-Raḥman II de acudir a recibir a Ziryab al desembarcar en Algeciras; y el israelita Dani es el que ameniza con su orquesta a los invitados durante el *'i'dar* —festín— ofrecido por Al Ma'mūn de Toledo [65].

En el Oriente y en el Occidente musulmán, en particular durante las épocas de paz de la Edad de Oro andalusí, la simbiosis judeoárabe, en sus aspectos económicos y socioculturales, contribuía a una mayor participación de la sociedad judía en las actividades literarias y artísticas, en las ocupaciones que estaban de moda —serias

[64] Sobre la contribución de los autores judíos a la ciencia musical y sobre las deudas contraídas, en este terreno, con los maestros árabes, ver S.W. Baron, vol. VII, pp. 208-211 y n. 98-102, pp. 320-321; M. Steinschneider, *op. cit.,* pp. 154 y s. y n. 48, p. 337; J. Shirman, «The Function of the Hebrew Poet in the Medieval Spain», en *Jewish Social Studies,* vol. XVI/1, 1954, pp. 235-252; A.Z. Idelsohn, *Jewish Music,* pp. 110-128 *et passim.* Señalemos también la traducción y el comentario de un tratado de música árabe por Amnon Shiloah, *La perfection des connaissances musicales, le Kamāl adab al-ghinā' de Al-Ḥasan b. Aḥmab b. 'Ali al-Kātib,* París, 1972.

[65] *La poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle,* p. 382 y n. 7. Sobre Ziryab, músico árabe del siglo IX al que la tradición atribuye cierta influencia en la formación del sistema musical hispan-árabe, ver *idem,* p. 41 y n. 3, y la reseña biográfica redactada por R. d'Erlanger, *La musique arabe,* tomo V, pp. 388-391.

o frívolas— de la civilización medieval floreciente en aquella región. La afición por la música y el canto se extiende tanto a las élites como a las masas, seducidas ambas por las costumbres y prácticas del medio que las rodea. Observemos, a este respecto, que, a diferencia de la música europea, reservada a una minoría de iniciados, la música árabe clásica, sobre todo el canto andalusí, es un arte popular que se difunde rápidamente en todas las capas sociales, que lo entienden y perciben sus valores estéticos más expresivos.

La censura intervenía, sin embargo, recordando periódicamente los interdictos talmúdicos que afectan a los esparcimientos por el vino, la música y el canto, llegando ciertos doctores a rechazar la noción misma de diversión, por muy inocente e inofensiva que fuese, por ser inapropiada para un pueblo en el exilio y desgraciado. Las mujeres músicas y las cantantes (generalmente doncellas esclavas que en árabe se designan por el término de *qiyān*, sing. *qayna*) eran, en particular, el punto de mira más fácil y vulnerable de las críticas. En el Occidente musulmán dicho rigor se encarnaba en la figura de Isaac Alfassi [66] y, principalmente, Maimónides que, en un *responsum*, condena con la mayor severidad

> a cualquiera que se entregue a la escucha de la canción licenciosa, ya sea interpretada en árabe o en hebreo, ejecutada por una mujer y acompañada de música instrumental y de libación de vino. Participar en una diversión de este tipo es lo mismo que acumular cinco actos altamente reprensibles equivalentes a cinco pecados capitales [67].

Este rigor encontró, obviamente, gran resistencia en las fuerzas irresistibles del entorno y en los usos consagrados, tratándose especialmente de un modo de expresión tan sutil como la música, tan se-

[66] Isaac Alfassi, *responsa*. núm. 281 (edición de Varsovia, 1884). A propósito de ese tipo de conducta, el autor refiere un texto de las escrituras: «Ella (la nación judía) ha gritado contra mí, por eso la he odiado» (Jeremías, XII, 8).

[67] Es conocida la hostilidad manifiesta de Maimónides hacia la poesía (ver más arriba). Sobre el *responsum* mencionado aquí y publicado por primera vez, en su versión árabe original, por I. Goldziher, véase S.W. Baron, *op. cit.*, pp. 205-206 y n. 94, p. 318; obsérvese la presunta relación de la acumulación de los cinco interdictos de Maimónides con la clasificación a la que procede Al-Gazali con las cinco variedades de música prohibidas a los musulmanes. Este rigor de Maimónides se confirma con las disposiciones inscritas en el Código, *Mishneh Torah, Hilikot Ta'anit*, LXXXV, 14, completadas con el comentario *Maggid Mishneh*. Ver también la *Guía de Perplejos*, III, 88 (p. 51 de la edic. francesa de S. Munk) donde el autor denuncia las reuniones en las que sus miembros se entregan a la bebida; M.S. Geshuri, *Musiqa u-poesiya be-sifrut ha-Rambam* en Y.L. fishmann, *Rabbenu Moshe ben Maimun*, Jerusalén, 1935, pp. 288-302.

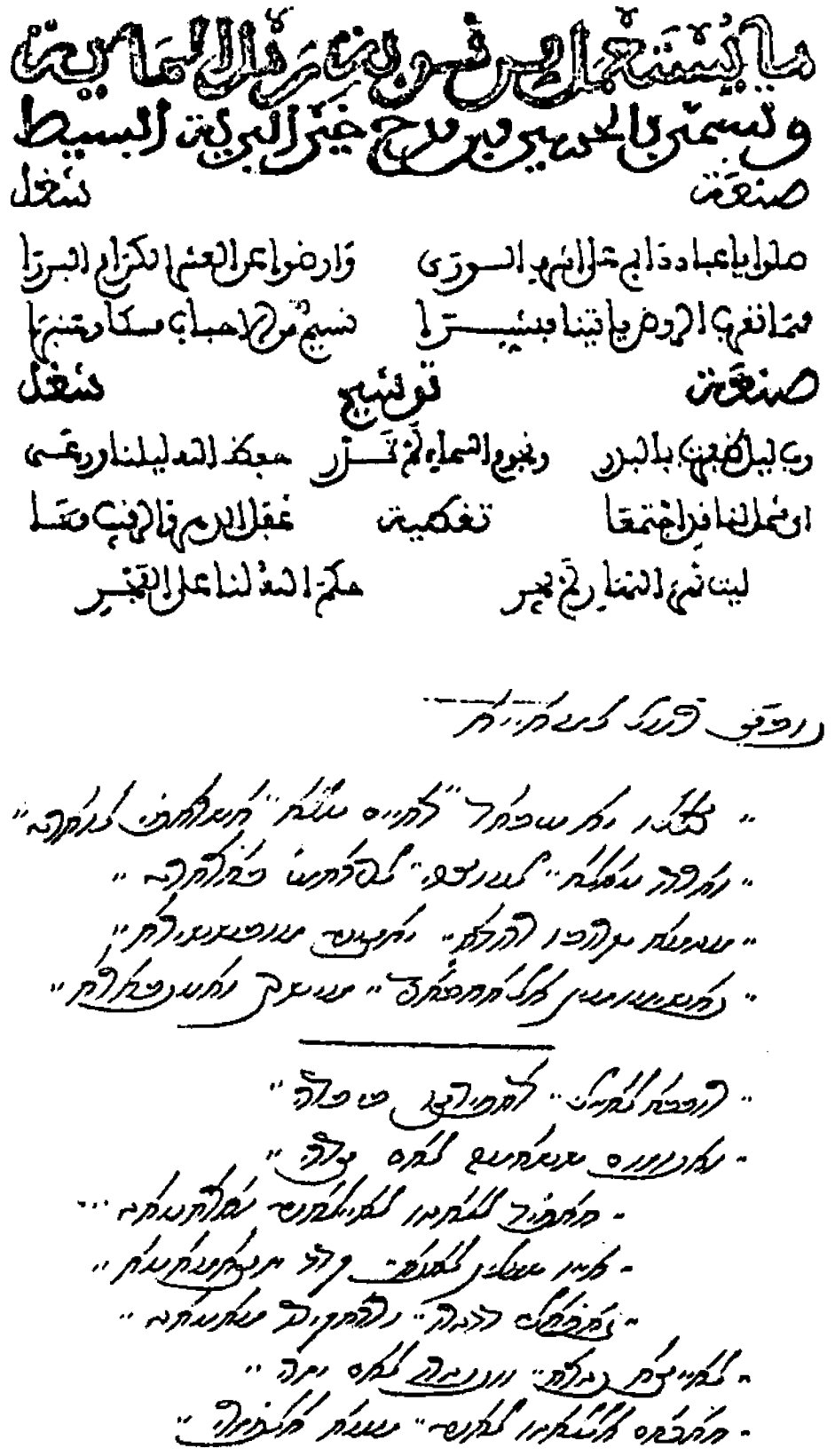
ductor como el canto popular. En este terreno, al igual que en el de la poesía que le sirve de soporte, es evidente que las restricciones y las prohibiciones de la religión son, en definitiva, inoperantes. En la sociedad mediterránea y andaluza en particular, la música y el vino se asocian a todos los festejos, a todas las alegrías; la poesía y el canto, al irrumpir en la sinagoga acompañan el ejercicio del culto y se intercalan en la liturgia.

Hacia 1303 un autor marroquí se vio en la obligación de redactar un alegato en favor del uso moderado del canto profano.

Las tradiciones musicales andalusíes en la sociedad judía magrebí

En nuestro estudio sobre la contribución del judaísmo magrebí al esplendor y conservación de las tradiciones musicales andalusíes, nos hemos basado, en primer lugar, en el análisis de las propias antologías poéticas magrebíes, impresas o manuscritas, las que utilizan especialmente las asociaciones y cofradías de los «guardianes del alba» durante las veladas sabáticas denominadas de *baqqashot*, y otras no destinadas exclusivamente a este uso. Todas llevan anotadas las indicaciones musicales y prosódicas de *no'am* y *lahn*, y de modo (*maqām*, *tab'* y *nawba*). Estas indicaciones se expresan, exceptuando algunos casos, en lengua árabe y con la terminología de ésta y del cante andalusí. Esto demuestra un conocimiento perfecto —adquirido la mayoría de las veces por vía oral— de la teoría y de la práctica de la *'āla* —arte musical andalusí— y del contenido de las recopilaciones de obras musicales, tales como *Al-Ḥayk* [68]. Esta obra es como la Bi-

[68] La transmisión por vía oral es la norma general, tanto para los judíos como para los musulmanes. El *Ḥayk* se denomina así por el nombre de su autor, un músico de Tetuán, Mohammed be Al-Ḥusayn Al-Ḥayk, que, hacia 1786, recogió las composiciones poéticas clásicas y neoclásicas de uso común (*al-musta'mal*, que circulaban como manuscritos en ambientes cerrados musulmanes. Disponemos de una reprografía, realizada en 1972, en Casablanca, por *Maktabat Al-Rishād*, con una extensa introducción del editor y una biografía de dos grandes músicos contemporáneos de Fez, Si Ahmed Zwiten y Si Muhammed El-Brihi. Los iniciados judíos copiaban un gran número de estos textos, en caracteres hebraicos y los guardaban celosamente. En Fez existe un ejemplar completo, que pude consultar; había pertenecido a un cantor judío de Mogador. Tengo, además, en mi posesión otras dos copias manuscritas, procedentes de Mequinez y Mazagan (El Yadida). También pudimos dar con «un repertorio de canciones árabes de Granada y de Córdoba», ejemplar rarísimo de una edición en caracteres hebraicos realizada por Moisés Bonan impresa en Liorna en 1886-1887. Se trata de una «sui-



Nuba-Ramal al-maya. Extracto del *Ḥayk*, música andalusí con textos en caracteres árabes y hebraicos. (Colección de Haim Zafrani.)

blia o el libro de cabecera del perfecto músico magrebí, tanto del aficionado (*mulu*) como del profesional (*'āli*). Pero el saber del poeta-cantor judío sobrepasa el ámbito del *Ḥayk*, toma prestado elementos de otros géneros y modos heredados de una tradición más antigua denominada *trīq qdīm* (vía antigua) que se refiere bien a las melodías andalusíes, ya olvidadas en otros lugares pero que permanecieron en las juderías y las sinagogas, bien a temas musicales de antiguo origen palestino o importadas más recientemente de Oriente por los Rabinos-Emisarios-Cuestores.

En el Magreb, y especialmente en Marruecos, la población musulmana y judía ha conservado piadosamente el recuerdo de la música hispano-árabe que emigró con ellas de las metrópolis ibéricas que se vieron obligadas a abandonar. La aprecian y sienten ambas una pasión por ella que a veces roza la veneración. Tanto en España como en Marruecos, los judíos han sido fervientes conservadores de la música andalusí y celosos guardianes de sus antiguas tradiciones. A menudo encontró entre ellos refugio seguro, cuando a algún príncipe se le antojaba aplicar a la letra los rigores de la Ley musulmana y la censura de los códigos que la anatemizan. De esta forma, tras un periodo de eclipse, cuando un sultán deseaba reanudar con la tradición y reconstituir la orquesta (*sitāra*) de palacio, a menudo recurría a la judería para contratar nuevos músicos.

Los judíos marroquíes continuaron la tradición musical andalusí de dos modos. En las bodas y demás ceremonias familiares los *musammi'īn* interpretaban y cantaban las «suites» y los programas más populares, sin modificar los textos poéticos propios a éstas, las *moaxajas* y zéjeles originales, en árabe clásico y en dialecto andalusí. Además, el judaísmo marroquí, al igual que las demás comunidades magrebíes y orientales, adaptó la música andalusí a los *piyyuṭim*, a la poesía en lengua hebraica, litúrgica o destinada a la

te» musical, *nawbat al-dhīl*; el opúsculo se titula *Sfina ma'luf* («Colección de canciones de uso corriente»). En el prólogo, el autor lamenta «la ignorancia, en el medio judío, de la escritura y de la lengua clásica de los árabes, y la desaparición progresiva del arte musical —*al-fenn*— cuya transmisión sólo se hace por vía oral...». Eusèbe Vassel en *La littérature populaire des Israëlites tunisiens*, fasc. IV, París, 1907, p. 260, señala una reimpresión de éste en Túnez en 1906. En Argelia se conocía el *Yafil* de Nathan Edmond Yafil, un repertorio de música árabe y andalusí, editado por su autor, en Argel, en 1904. El título árabe es exactamente *Machmū' al-aghāni wa-al-alḥān*. Existe también una versión en caracteres hebraicos, casi imposible de encontrar.

celebración de los grandes momentos de la vida familiar. En la sinagoga se efectuaba el equivalente del *sama'*, un canto esencialmente religioso que —en la mezquita y en la zaguía— glorifica al Profeta Muhammad con poemas laudatorios y exalta el Islam con salmodias edificantes y que, a semejanza de los *piyyuṭ* de la sinagoga, no admite instrumentos de acompañamiento.

La fidelidad del judío marroquí al canto andalusí aparece en los mecanismos de sustitución del texto hebraico al texto árabe primitivo, acomodándose el primero a las leyes prosódicas del segundo, sometiéndose a las exigencias del ligado (*yala-lan*) y de «nanización» (*na-na-na*). Ambas versiones musicales concuerdan perfectamente, las líneas melódicas corresponden exactamente. Pero en lo que se refiere a la temática, los textos no se superponen de ninguna manera. Las preocupaciones del judío se centran en la fe, la liturgia y la práctica de las prescripciones legales mientras que las composiciones que adapta son de carácter profano y contienen los lugares comunes de la poesía laudatoria, erótica o báquica.

La poesía bilingüe, denominada *matrūz* (pieza bordada) ilustra perfectamente este tipo de adaptación, de unión, llevada hasta sus extremos, donde vemos entrelazarse los versos o las estrofas hebraicas y árabes, del mismo metro, del mismo modo musical, de la misma melodía.

En un artículo sobre historia de la música árabe, aparecido en el diario *Al'Alam* del 2 de diciembre de 1984, el doctor Moḥammed Zniber muestra la contribución de la sociedad judía andalusí-magrebí a la conservación, salvaguardia y creación de la música y del canto andalusí.

Recordemos, para terminar, que la referencia al modelo extranjero, inscrito al principio de la composición hebraica, la indicación del *laḥan*, en este caso, *laḥan, no'am qiyas, qadd, shughl* y *tamrur*, tiene un doble sentido, prosódico y musical. Esta práctica, que parece provenir de la Alta Edad Media, revela los numerosos préstamos que los autores judíos toman del patrimonio poético y musical de los pueblos entre los que vivían. Por ello, la métrica y la música árabe, más concretamente, no dejaron de imprimir con su sello la poesía y el canto judío, irrumpiendo en la sinagoga y su

liturgia, a pesar de estar anatemizados por los puristas y censurados por numeroso doctores de la Ley [69].

Los modelos arabo-castellanos de la creación poética y musical judía en el Occidente musulmán [70]

La cultura poética y musical de los eruditos judíos marroquíes abarca tanto el conjunto de la poesía hebraica, que se conocía en su tiempo, como todo un ámbito folklórico judeo-árabe, principalmente, o judeo-español, o ambos a la vez, presente en la sociedad de los descendientes de los exiliados de la Península Ibérica y durante los dos o tres primeros siglos que siguieron al establecimiento de estos últimos en el Magreb.

Observemos que mientras Jacob Aben Sur parece haber utilizado poco los modelos poéticos y la canción árabe, sirviéndose, en particular, del romance español, su pariente y contemporáneo Moisés Aben Sur (siglos XII-XVIII) recurre con más frecuencia a los modelos mencionados.

Hemos observado un cierto número de ellos en su diván, *Ṣilṣele shama'*. La asimilación lingüística de los *megorashim*, de origen castellano, a los grupos indígenas, los *toshabim*, y el consiguiente proceso de arabización, parece, sin embargo, que tuvo lugar dos siglos después de la llegada de los primeros a Marruecos y su establecimiento en las regiones con grandes comunidades arabófonas (Fez, Mequinez, Sefru). Las referencias a los modelos árabes son cada vez más frecuentes en la poesía hebraica de los siglos XVIII, XIX y XX. La antología *Shir Yedidut* (ver más adelante) consta de algo más de ciento veinte.

[69] Ver lo que hemos afirmado a propósito del estatuto de la poesía en *Poésie juive en Occident*, pp. 154-158. Ver también P. Fenton, «Les baqqashot d'Orient et d'Occident», en *REJ*, CXXXIV, fasc. 1 y 2, 1975, p. 104. Simon b. Ṣemaḥ Durán (siglo XV) en su *Magen Abot* (Liorna, 1785, fol. 55b), al hablar de los problemas de la salmodia de los textos bíblicos y al evocar los *laḥanim*, condena la utilización de temas melódicos de Ismael y de Edom en la liturgia de la sinagoga.

[70] Para los modelos melódicos árabes, remitimos a nuestra obra *Littératures dialectales et populaires juives en Occident musulman*, pp. 239-261; aquí sólo nos referimos a algunos modelos castellanos, extraídos de la *Anthologie de Jacob Aben Sur* (véase p. 373).

Los *qinot* —lamentos— de Jacob Aben Sur toman prestados sus temas melódicos de las elegías de los rituales del Nueve del mes de *Ab.* El autor se refiere también a las tradiciones musicales locales y, en particular, a los lamentos en lengua castellana evocados por los versos del *incipit* inscritos en las composiciones elegíacas que sirven como *tamrur* (lamento con música de...). Nos hemos encontrado en esta serie con los *tamrurim* castellanos siguientes, con el texto en caracteres hebreo y su correspondiente transcripción:

1. Que mal, que mali / Que dolor tan grande	1. קי מאל קי מאלי / דולוד טאן גדאנדי //
2. Que mal señoras / la muerte //	2. קי מאל סיניודאש לא מואידטי //
3. Ah soduras / como se desparte	3. אה סודודאס / קומו סי דישפאדטי //
4. La uña de la carne / ansi se desparte//	4. לא אונייא די לא קארוי / אוסי סי דישפאדטי //
5. El novio de su novia / Que dolor tan grande	5. איל נובוי סו נובייא קי דולור טאן גראנדי //

— Guallya y mungo [munjo/mucho] se [h]a tardado	גואליא אי מונג׳ ו סיאה טארדאדו
— Y ayudayme y ayudayme	אי אליודאיימי אי אליודאיימי
— Paciencia padre paciencia	פאסינסייא פאדרי פאסינסייא
— Si me abyedayis [habiérais/hubiérais] conocido	סי מי אבידייש קונוסידו

Moisés Aben Sur utilizaba también modelos castellanos para la composición de su poesía hebraica. He aquí algunos ejemplos. *Idem,* p. 386/8:

— Y aunque es moreno	יא אאון קי איס מורינו
— Y a caza [casa] iba el caballero	יא קאוה איב׳ה איל קאבליירו
— Dize que lo verde	דיוי קי לן וירדי
— En esa mar de elefante	אין איסה מאר די אליפאנטי
— Que del romero romero	קי דיל רומרו רומרו
— Ansi te el Dien [Dios] la vida que la traigas	אנסי טי איל דיין לא וידא קי לה מראייגאס
— Debaxo del limón la niña	דיבאשו דיל לימון לא ניניייא
— Recordé el amor que arrecordé	ריקורדי אל אמור קי אריקורדי

Documentos anexos

A) *Shir Yedidut* —canto de amor—

En las principales comunidades marroquíes las asociaciones de carácter esencialmente religioso convocaban, a los aficionados al canto andalusí y a la música judía, a las veladas que se celebraban después de media noche, el día de sabbat, durante los seis meses que separan *Sukkot* de *Pesaḥ*.

Estas asociaciones se consideran patrocinadas por el rey David y apelan a su nombre o a uno de sus atributos, denominándose *ḥebrat Dawid ha-melej* —«Cofradía del rey David»— o *ḥebrat Ne'im zemirot Yisra'el* —«Cofradía de los Cantores de los Salmos de Israel»—. Cada cual tiene su repertorio constituido por unas «suites» melódicas (*nawba* —modo— o *triq* —vía—), en número de veinticuatro, generalmente, que corresponde a las lecciones escriturarias semanales de *Bereshit* a *Shabbat ha-gadol*. Se prevén algunas «suites» suplementarias para los años embolísmicos, que comprenden las cuatro semanas intercaladas del segundo mes de *Adar*. El *moqaddem*, maestro de los cantores, dirige el ceremonial de la velada y distribuye las funciones.

El repertorio de canciones (*sana'i*) y de recopilaciones de *piyyuṭim* más popular es el que recogieron dos cantores de Mogador, David Iflaḥ y David Alqayim, con la ayuda de su conciudadano Ḥayyim Afryat. Se trata de la antología titulada *Shir Yedidut*, que vio la luz en Marruecos (Marraquech) en 1921 y que fue reeditada en Jerusalén en 1961 y 1968.

B) Una familia de eruditos-poetas marroquíes de los siglos XVII-XVIII: Jacob, Moisés y Shalom Aben Sur

Las obras poéticas, *'Et le jol ḥefeṣ*, *Silṣele Shama'* y *Shir Ḥadash*, de estos tres autores de desigual dimensión, fueron reunidas en un solo volumen, impreso en No-Amon (Alejandría), en 1893, al cuidado de un Rabino-Emisario de la comunidad magrebí de Jerusalén.

Al igual que en las demás antologías que hemos tenido la ocasión de examinar y analizar detenidamente, y las que mencionába-

mos en el inventario de la producción poética de los eruditos marroquíes, en la obras de los Aben Sur vamos a encontrar la misma inspiración, las mismas preocupaciones y motivaciones, los mismos géneros e iguales temas, con series más o menos numerosas de *baqqashot* (invocaciones), *teḥinnot* (suplicas y exhortaciones), *'ahabot* (proclamaciones del amor de Dios), *ge'ullot* (esperanzas de redención y evocaciones de la era mesiánica), *shebaḥot* (alabanzas), *qinot* (elegías y lamentos fúnebres), *reshuyot* (preludios), etc... El predominio del carácter religioso, cuya influencia sobre la creación poética ya hemos comentado en varias ocasiones, culmina con la función litúrgica. Aparece también en las referencias a los momentos más importantes de la historia judía, conmemorados con festejos especiales, en las manifestaciones rituales, folklóricas y en las sesiones de música y de canto que acompañan a las ceremonias familiares. Se percibe aismismo en las piezas laudatorias dedicadas, a su vez, a diversos personajes y compuestas en las circunstancias más variadas.

Observemos que cuando abandona el estrecho horizonte de la judería (*mellah*) para desplazarse al interior del país o para ir al extranjero, el poeta judío observa la naturaleza, describe las regiones que atraviesa en el transcurso de sus peregrinaciones, ofrece de los paisajes que impresionan su mirada unas descripciones a veces emocionantes, canta las «maravillas de la creación» en las que percibe «la obra de la mano del Eterno».

Del género báquico, bastante poco representado —según nuestra información— en las antologías marroquíes, pues forma parte de la poesía profana, encontramos en David Ḥasin (*Tehillah le-David*, fol. 11b) una composición cuyo *no'am* —tema melódico— se refiere a una pieza en la que Sa'adya Shuraqi canta al vino y a la ebriedad. Las libaciones que marcan la celebración de la fiesta de *Purim* y que, a menudo, han dado lugar a una abundante producción poética, proceden más bien de motivaciones religiosas, como se manifiesta en las piezas dedicadas a esta solemnidad por Jacob Aben Sur.

La falta de fuentes historiográficas confiere un valor documental nada desdeñable a un gran número de composiciones, en particular las que se refieren a los acontecimientos felices o tristes, a las catástrofes naturales como las crecidas de los *ueds*, las hambrunas y las epidemias, las que evocan los motines populares, las revueltas

de las cabilas durante los interregnos, las ejecuciones y las persecuciones, cuyas primeras víctimas son, por lo general, las comunidades judías...

La poesía judeo-marroquí de expresión hebraica está representada por un número considerable de autores. Cualquier erudito es, en efecto, ocasionalmente poeta. Además de los Aben Sur, mencionemos, a título informativo, otros nombres cuyas composiciones adquirieron derecho de ciudadanía en el mundo sefardí de Oriente y de Occidente:

— David Hasin: *Tehillah le-David*, Amsterdam, 1807.
— Jacob Berdugo: *Qol Ya'aqob*, Londres, 1844.
— Jacob Ben Shabbat: *Yagel Ya'aqob*, Liorna, 1881, etc. [71]

C) Prosa artística o rimada y *melişah*

Al igual que la prosa artística árabe (*al-nathr al fannī*) la *melişah* hebraica es también una «lengua de elocuencia». El árabe cuenta con otra palabra *sach'* para expresar la noción de prosa de rima asonante, dispuesta según fórmulas cortas o segmentos de dos (o tres) palabras, después de las cuales vuelve, en un mismo y largo periodo, una rima idéntica [72]. La *melişah*, al igual que la poesía, utiliza, con mayor frecuencia y concentración, la técnica del *shibbuş*, el mosaico de centones, el «collage» de fragmentos bíblicos y de citas rabínicas. Se esfuerza por llegar a la sensibilidad del lector mediante los ornamentos de la poesía; intenta desarrollar en él el gusto y la facultad de apreciar las bellezas de una imagen en prosa, sintiendo el mismo placer al oírla que con una imagen poética.

El erudito judío utiliza la *melişah*, prosa rimada, en sus intercambios epistolares con sus homologos, en forma de *'iggerot* (sing. *'iggeret*, epístola), en los prolegómenos a sus libros (*haqdamot*), en los *haska-*

[71] Remitimos al capítulo VIII de nuestra obra *Poésie...*, pp. 397-424, donde figura nuestro inventario de piezas poéticas (antologías, divanes, recopilaciones de todo tipo o piezas aisladas), compuestas por los eruditos-poetas marroquíes entre finales del siglo XV y principios del XX (impresos y manuscritos), es decir, aproximadamente doscientos títulos y obras censadas.

[72] Ibn Jaldún, *Al-Muqaddima*, principio del capítulo XLIV, «De la división del discurso en poesía y prosa»; Zaki Mubārak, *La prose arabe du IVè siècle de l'Hégire (Xème siècle)*, París, 1931.

mot, los prefacios laudatorios o escritos oficiales a modo de *exequatur* que redactaban los sabios [73], en los prólogos o argumentos didácticos sobre sermones, *drashah*, que llevan precisamente el nombre de *melişah*.

De la abundante literatura epistolar escrita por los eruditos judíos de Marruecos que permanece inédita, tenemos conocimiento de algunas voluminosas recopilaciones. Una de ellas, *Leshon limmudim* —«Lengua culta» [74]— lleva la experta firma de Jacob Aben Sur e incluye una epístola polémica, redactada en forma de parodia del Libro de Job [75], cuya forma y contenido mencioné en otra ocasión. También presenté en otra obra el prefacio que un erudito del siglo XVIII redactó para su diccionario de rimas *Leshon ḥajamim* —«Lengua de los sabios»—. Constituye un valioso ejemplo de la prosa culta rimada [76].

El escritor marroquí en lengua hebraica y su homólogo en lengua árabe fomentan en sus respectivos públicos el gusto por la elocuencia, las frases armoniosamente equilibradas y los periodos bien ajustados y rítmicos. El utilizar la rima y la asonancia es una garantía de que los textos se conservarán en la memoria.

Al preguntar a un sabio musulmán del siglo IV de la Hégira (siglo X) por qué prefería la prosa rimada a la prosa libre, respondió:

> Si quisiera que me oyeran sólo mis contemporáneos, bastaría con el lenguaje ordinario. Pero yo quiero dirigirme tanto a las edades venideras como a las de mi tiempo. La prosa rimada se aprende enseguida; el oído tiene más seguridad para retenerla, y quizá sea más digna de ser escrita, pues corre menos riesgo de perderse... [77]

[73] Ver *Les juifs du Maroc*, pp. 18-19 y compárese con el árabe *taqriẓ* en J. Berque, *Al-Yousi*, p. 144.

[74] Comp. Isaías, L, 4; literalmente: «lengua de los discípulos [de Dios]».

[75] Ver *Poésie juive en Occident musulman*, el capítulo «Poésie et polemique», pp. 248-250; ver también *Les Juifs du Maroc*, p. 225, lo que comentábamos sobe los prólogos de los *responsa*, y un prólogo modelo de este género literario reproducido en n. 7.

[76] Ver *Poésie juive en Occident musulman*, pp. 136-140.

[77] Zaki Mubārak, *op. cit.*, p. 77.

D) El *paytan*, cantor aficionado o profesional

Mencionemos, para acabar, algunas figuras de cantores judíos marroquíes que hemos tenido la ocasión de conocer por distintos motivos. De uno de ellos, Rabbi David Ben Baruj, llamado también R. David Iflah, conservamos un recuerdo tanto más entrañable cuanto que data de la infancia y la adolescencia. El *shīj Dawid*, nacido en 1867, era en los años 1930/40 el decano de la comunidad de Mogador y dirigía el oficio y las sesiones de *baqqashot* en las dos sinagogas más importantes de esta ciudad. Se decía de él que a menudo era convocado a la corte de los sultanes Mulay Yussef y Mohamed V, al palacio de Rabat y de Marraquech, para acompañar a la *sitara* a la orquesta real. Además de su talento de músico, de poeta y de predicador, R. David Alqayim poseía el de grabador y dibujante (ilustró, en particular, magníficas *ketubbot*, actas de matrimonio).

Rabbi David Buzaglo, que vivió en Marruecos hasta el año 1970 y murió en Israel algunos años después, fue un cantor extraordinario, uno de los grandes maestros del *'āla* —música andalusí— y de la música religiosa. Su fama en materia de tradición musical sobrepasaba los límites de la comunidad judía, y a menudo se recurría a él para arbitrar conflictos doctrinales o técnicos. En Fez, en 1963, grabé la voz de un cantor de sinagoga de mérito, que tuve la oportunidad de conocer, Nissim An-Naqqab, que también emigró a Israel, donde acabó sus días.

Todos los cantores de las sinagogas no tienen el prestigio de los que acabamos de mencionar. Los hay con un saber más modesto y un virtuosismo menor. El cantor se designa especialmente con el vocablo *paytan*; es distinto de un poeta, llamado *meshorer*, aunque también a veces pueden crear rimas. El *paytan* que, a menudo, es también poeta y erudito, goza de la estima y de la consideración pública, al igual que el rabino, el juez y los demás servidores del culto. Es un personaje que cumple una función muy importante en la sociedad judía marroquí. Conoce numerosos repertorios, memorizados durante las numerosas sesiones y veladas musicales vividas a la sombra de uno o varios maestros de talento y de reputación regional o nacional. Cumple una función en el desarrollo del servicio de la sinagoga, frecuentemente interrumpido en las solemnidades (sabbats especiales, grandes fiestas religiosas y familiares) en las que tie-

ne lugar la poesía cantada. Distrae a los comensales en las comidas rituales de las bodas, la circuncisión, el *bar miṣwah*, la ceremonia del primer corte de cabello del niño. Él es quien llora en un *qinah* —lamento fúnebre—, en la muerte de un ser querido. Está presente en las ceremonias de clausura de un ciclo de estudios talmúdicos, de consagración de una sinagoga o de un rollo de la Ley y en las fiestas patronales que marcan las romerías periódicas y las visitas estacionales a las tumbas de los santos locales. Canta en las reuniones y procesiones organizadas por todo tipo de agrupaciones y asociaciones (cofradías de los lectores del *Zohar*, de los Salmos, etc.), en los aniversarios, jubileos, inauguraciones y conmemoraciones. Cuando el *payṭan* es un cantor profesional recibe la mayoría de las veces, en estas distintas circunstancias, una *nedabah*, don voluntario de un miembro de la asistencia que se complementa a veces con una remuneración que las costumbres prevén por su participación en las ceremonias.

8. El espacio místico y la literatura cabalística. La herencia española

Mística judía y mística musulmana, sufismo y cábala [78]

En este apartado se enmarca el tema de los contactos de la mística judía con la musulmana, cuestión poco estudiada, si exceptuamos algunas páginas, notas o reseñas que le dedican algunas monografías especializadas. Nuestra aproximación es un elemento indispensable para el conocimiento de un modo de pensamiento y de vida al que el judaísmo del Occidente musulmán ha dado prioridad espiritual y existencialmente.

El encuentro del Islam con el judaísmo se percibe ante todo en la definición del término «mística» que ya de por sí encierra cierto sincretismo.

[78] He dedicado a este tema un extenso capítulo en mi obra publicada en noviembre de 1986: *Kabbale, vie mystique et magie*. Daré aquí algunos elementos fundamentales.

Delimitaremos previamente el significado asignado al término. Se entiende por mística las vías de acercamiento a lo divino, más allá de la pertenencia o la sumisión a una ideología y al respeto de las reglas exteriores en vigor en el grupo religioso al que pertenece el propio místico. Originariamente, la palabra mística designaba al hombre iniciado en los misterios de un grupo, de una secta o de una sociedad religiosa cerrada, dedicada a la búsqueda del conocimiento de Dios a través de una «vía» y la realización de una aventura (experiencia) personal.

Al hablar de mística musulmana, se piensa inmediatamente en *taṣawwūf*, sufismo, movimiento que se podría definir como un método sistemático de unión íntima, experimental, con Dios. «La finalidad del sufismo —afirma Nicholson— al igual que cualquier doctrina mística, es llegar a la unión con la Realidad suprema de la Divinidad». La mística judía es probablemente menos ambiciosa, y aspira, más que a una unión, a un impulso, a una ida hacia una comunión cada vez más íntima con la Divinidad, una «adhesión» a la verdad de su Realidad Sublime, un itinerario del alma hacia Dios que conduce, a través de una escala de virtudes y de actitudes espirituales, al constante «estar con Dios», lo que la terminología judía designa por *debequt*, es decir: «comunión, adhesión y amor», en lugar de «unión» pura y simple. La mística judía, la denominada cábala, también comprende un corolario de esta *debequt*, pues esta última se conjuga con la idea de restauración de la Unidad divina, rota con el pecado original; de realización de la armonía cósmica —y universal— vinculada, a su vez, con la redención mesiánica.

Estos son, pues, los tres componentes fundamentales del esoterismo judío, designados en hebreo por los términos *yiḥḥud*, *tiqqun* y *ge'ullah*. La unión (y la unificación) no llegará, pues, a la plenitud de su realización más que en la escatología. La salvación se considera entonces como una vuelta a la unidad primitiva y a la armonía universal.

Obervemos a este respecto que la unión con la Deidad, nivel del ser sublime que la filosofía medieval denomina Conocimiento Supremo, es la aspiración a la que tiende una mística filosófica, consagrada tanto en el seno del Islam como en el judaísmo, que interfiere constantemente con la mística religiosa vinculada a la fe y a las Escrituras reveladas.

El concepto de *debequt* se podría igualmente asociar con el de *hishtawwut* —ecuanimidad—, una suerte de *in-diferencia* hacia el elogio y el reproche [79].

El espacio de convergencia mística judeo-musulmana abarca ámbitos diversos; desde la propia concepción de la exégesis de las Sagradas Escrituras hasta las actividades intelectuales y espirituales más variadas, incluidas las manifestaciones heterodoxas. Éstas tienden a desviarse hacia unas prácticas que se sirven de las ciencias ocultas con fines mágicos, extrayendo su inspiración, su legitimidad y su poder de esas mismas Sagradas Escrituras, interpretadas, manipuladas y sesgadas por el imaginario popular y sus representaciones sociales, que la ortodoxia, a veces, se ve obligada a tolerar, incluso a recuperar.

Sufismo y cábala

No se puede comprender, ni siquiera concebir, la existencia de una espiritualidad y de un esoterismo judío, tales como los de Baḥya Ibn Paquda, Abraham Abul'afya, Abraham Maimónides y del hijo de éste, Obadya, y otros autores místicos y cabalísticos de confesión judía, sin el entorno esotérico musulmán y el conocimiento de la mística del sufismo.

Judaísmo e Islam están —en ciertos aspectos, al menos— muy próximos el uno del otro.

Las dos religiones parten de un texto destinado a ser la referencia fundamental; un texto admitido como «revelado» en una lengua semítica, la *Torah* y el Corán. Resulta particularmente sorprendente, en ambos casos, que estos dos textos sagrados, puestos por escrito, hayan encontrado ambos un complemento legislativo, indispensable en una tradición oral: *Torah she-be'al pe* para el judaísmo; *Sunna* y *Ḥadith* para el Islam.

Profecía y mística se identifican, en cierta medida, en la filosofía judeo-árabe; y el concepto de profeta ha acabado por significar el ideal místico, tanto en el judaísmo como en el Islam.

Los exégetas bíblicos y los comentadores coránicos conciben, tanto unos como otros, el sentido aparente y el sentido oculto del discur-

[79] Ver Moshe Idel, *Kabbalah, New Perspectives*, pp. 49-50 y 2985, nota 95.

so escriturario, lo que los místicos de ambas religiones denominan el *ẓāhir* y el *bāṭin*, el *nigla* y el *nistar*.

Si observamos la antigua mística de la *merkabah* —el carro divino—, la práctica del *dhikr* y la disciplina de la respiración, podemos deducir una posible contribución de la mística, o más bien, de la gnosis judía arcaica, a la formación de un esoterismo musulmán. Pero, sin embargo, la influencia se ejerció profundamente en sentido contrario. A los balbuceos de los gnósticos judíos de los siglos V y VI, como afirma en esencia S. D. Goitein [80], sucede el fervor de la elocuencia de los místicos musulmanes que, con la lengua árabe, poseían un instrumento de expresión de primer orden. El «pietismo» musulmán marcó, pues, con su sello, la mística, la espiritualidad y la ética del judaísmo en Tierra del Islam, dispuesto a recibir su impronta.

Literatura sufí y mística judía, Ibn Al'Arabi y Al Gazali

En la escuela del sufismo es donde un gran número de ascetas y místicos judíos aprendieron una forma de espitualidad que legaron a la cultura judía y a su ética, en la lengua árabe original primero, y en las traducciones hebraicas y demás lenguas vernáculas después. Son los mismos que hemos nombrado al principio del capítulo: Bahya Ibn Paquda, Abraham Abulafya, Abraham y Obayda, hijo y nieto de Maimónides. Reseñaremos las obras esenciales de éstos y citaremos los nombres y la producción literaria de otros más.

Las lecciones de Ibn Al-'Arabi y las prácticas del sufismo andalusí generan puntos de encuentro y polos de semejanza, informándonos de la existencia de espacios donde convergen la espiritualidad y el esoterismo judío y musulmán.

La enseñanza de Al-Gazali tuvo una inmensa repercusión, ejerciendo una influencia considerable sobre la historia del pensamiento, en Oriente y en Occidente, entre las élites de Europa, especialmente entre los pensadores y los autores judíos. Para éstos, las obras y las enseñanzas de Al-Gazali merecían ser estudiadas y su experiencia espiritual se consideraba modélica. Esta influencia se sitúa en

[80] *Juifs et Arabes*, Les Editions de Minuit, París, 1957, p. 191.

dos niveles y abarca dos periodos; en los siglos XII y XIII se ejerció sobre los autores judíos que pensaban y escribían en árabe. Es el caso de Judah Halevi, su primer receptáculo y ferviente discípulo de las enseñanzas del Maestro, igualmente partidario, de entrada, del reproche de *incoherencia* que Al-Gazali dirige a los filósofos, en general, y a la filosofía aristotélica en particular. Judah Halevi también percibe el gran peligro que ésta constituye para las religiones reveladas; fiel al pensamiento del Maestro, cita directamente sus textos a partir de un escrito precoz que Al-Gazali incorporó a su *'Iḥya ulūm al-dīn*, que resume los fundamentos doctrinales sobre los que se basan los dogmas. Se admite que Maimónides conoció las obras de Al-Gazali y que leyó su *Tahāfut al-falāsifa* [81].

A partir del siglo XIII, las obras de Al-Gazali las traducen al hebreo, las leen, estudian y comentan los judíos de Provenza y de España, no arabófonos, gozando de una gran popularidad. Parece ser que algunas sólo se han conservado en lengua hebraica, como lo atestiguan, por lo demás, ciertos escritos de Averroes. Isaac Alballagh traduce el *Maqāṣid al-Falāsifa* y lo utiliza como prolegómenos a sus propias obras. Moisés de Narbona hizo un extenso comentario, que, a su vez, fue objeto de comentarios sucesivos hasta el siglo XVI. Abraham Avigdor ben Meshullam compuso una obra didáctica en verso en la segunda mitad del siglo XIV. El *Tahāfut al-Falāsifa* se traduce al hebreo, por separado, junto con el *Tahāfut al-Tahāfut* de Averroes y el *Munqidh min al-Dalal* —«La liberación del error»—. Hay que observar que estos tres libros se reprodujeron en árabe con una transcripción en caracteres hebraicos, para que fuese accesible para los numerosos lectores judíos que eran arabófonos pero que no estaban suficientemente familiarizados con la escritura árabe.

De las obras de Al-Gazali sobre el sufismo, el judaísmo conoce esencialmente su *Mizān al-'Amal* —«Criterio de la acción»—, en la versión hebraica que hizo Abraham ben Ḥasday de Barcelona y que tituló *Mozne Ṣedeq* —«Balanza o criterio de justicia»—. En ella se percibe una etnicización judía, en cierta manera, del texto original, al sustituir las citas del Corán y de los hadices por referencias bíblicas y talmúdi-

[81] *The Guide of the Perplexed*, Moses Maimonides, Translated with and Introduction and Notes by Schlomo Piines, with an introductory Essay by Leo Strauss, Chicago Univ. of Chicago Press, 1963, p. CXXVII.

cas. En total, seis, al menos, de las grandes obras de Al-Gazali fueron objeto, a partir de la Edad Media, de una traducción hebraica [82]. Conviene señalar que en la guarda de un manuscrito árabe que contiene una de sus obras, aparece una reseña en árabe y en caracteres hebraicos y el nombre del autor va seguido de la fórmula reservada a los devotos eruditos judíos fallecidos: *Z.Ṣ.L. –Zejer ṣaddiq librajah-* («Bendita sea la memoria del justo»).

Esto ilustra claramente el sentimiento y la opinión que se tenía del hombre y de su obra en la sociedad culta judía de la Edad Media. El testimomio de la existencia de ese espacio de convergencia sociocultural constituye un síntoma una auténtica simbiosis intelectual, como demuestra el ejemplo de Maimónides y de muchos otros más. Hasta el siglo XV, la influencia de Al-Gazali sobre los pensadores judíos que, en aquel periodo medieval de la Edad de Oro judeo-islámica, escribieron en árabe y en hebreo, fue notable. Se mantuvo hasta la época actual, en el conjunto del judaísmo erudito y en los escritos de ética y de mística, a través de las obras de Judah Halevi y de una literatura que se inspira en fuentes similares [83].

Espiritualidad y mística judías: elementos adoptados del sufismo

El primer autor importante, no sólo por su obra, sino también por la influencia que ejerció sobre la espiritualidad judía posterior; autor, que, a su vez fue influido por la mística musulmana, es el judío andalusí de la segunda mitad del siglo XI, Baḥya Ibn Paquda. Su célebre obra *Kitāb al-hidāya 'ila farā'id al-qulūb* —«Introducción a los deberes del corazón»— se convirtió muy pronto en un libro de devoción muy popular, en el seno del judaísmo, en su traducción hebraica y en las lenguas judías de Oriente y de Occidente, incluido el judeo-árabe magrebí [84].

[82] Ver la lista de obras de Al-Gazali traducidas al hebreo que presenta H. Baneth en su artículo «Algazali» de la *Encyclopedia Judaica* 2 (1928). Ver también: S. Munk, *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, París, 1859, pp. 366-383 (*Al-Gazali*).

[83] Comp. *Jewish Encyclopaedia*, 7, 7-538, *s.v. Ghazali*.

[84] Baḥya escribe este libro en árabe, titulándolo *Kitāb al-Hidāya 'ila farā'iḍ al-qulūb*. Observemos a este respecto que Al-gazali, en su *Mizān al'Amal*, criterio de la acción, otorga un lugar importante a la «ciencia de los corazones», heredada de Al-Ḥassan al-Basri, ver H. Laoust, *op. cit.*, p. 72.

El tejido literario y las ideas ascéticas que Baḥya desarrolla en esta obra devota pertenece al sufismo, es decir, a las fuentes mismas de la mística del Islam.

La teología espiritual que Baḥya creó para sus correligionarios utiliza, de preferencia, unos materiales musulmanes, incluso en lugares en donde habría podido encontrar datos equivalentes en su propia tradición religiosa, tomando de la mística musulmana el itinerario que conduce al alma, al puro amor divino y a la unión con la «luz suprema» de Dios, juzgando oportuno proveerse de un marco ideológico, de un tejido místico y de un estilo conforme a los gustos de sus lectores judíos profundamente marcados por la cultura árabe.

El análisis de las obras escritas por otros autores, igualmente originarios del Occidente musulmán, revela que están impregnadas efectivamente de mística musulmana de carácter mixto, a la vez religioso y filosófico: el comentario sobre el Eclesiastés, titulado *Zuhd* —«Ascetismo»— atribuido a Isaac Ibn Ghiyat [85], contemporáneo de Bahya; el del Cantar de los Cantares, que su autor, el magrebí Yosef Ibn 'Aqnin, contemporáneo de Maimónides, tituló *'Inkishāf al-'Asrār wa-Ẓuhūr al-'Anwār* («Divulgación de los misterios y aparición de las luces») [86].

Varios poemas de Salomón Ibn Gabirol, contemporáneo de Baḥya, manifiestan la misma tendencia y se inspiran de las mismas fuentes.

En la segunda mitad del siglo XIV, vivía en la capital marroquí, Fez, Nissim Ibn Malka al que se le atribuye una obra de mística impregnada de sufismo, actualmente desaparecida. Las obras de su hijo, sin ambargo, han sido encontradas y estudiadas por G. Vajda [87].

El pensamiento de Maimónides, por muy «racionalista» que fuera, no estaba desprovisto de esoterismo; aparecen en él elementos de mística filosófica, en las páginas finales de la *Guía*, sobre todo. La obra de su hijo, Abraham b. Moises b. Maimón (siglo XIII) reunida

[85] El texto del *Zuhd*, original árabe y traducción hebraica, fue publicado por R. Yosef Quafeḥ, enn su edición de los *Ḥamesh Megillot*, cinco rollos, Jerusalén, 1962, Y.Q. lo atribuye a Sa'adya Gaón.

[86] El texto original árabe fue publicado con una traducción hebraica, una introducción y un estudio crítico, por A.S. Halkin, con el título hebraico *Hitgallut ha-sodot we hofa'at ha-me'orot* —«La revelación de los secretos y la aparición de las luces»—, Jerusalén, 1964.

[87] «R. Judah Ibn Malka, philosophe juif marocain», *Hespéris*, XV, 1954.

en un voluminoso tratado de espiritualidad, titulado *Kifāyat al 'Abidīn* [88] merecería un estudio más detenido. Así pues, en Egipto, en el otro extremo del Mediterráneo, una suerte de sufismo judío encontró expresión en la ética de Abraham Maimónides. El misticismo que contiene su obra es enteramente de inspiración sufí.

Abraham Maimónides tiene de la mística musulmana no sólo un conocimiento libresco, sino también una experiencia concreta. Las cofradías de los sufíes ocupaban un lugar destacado en la sociedad egipcia de su tiempo; las conocía y asistía a su desarrollo con mucho interés; inspirándose en el ejemplo de éstas, intentó, junto con un pequeño número de correligionarios que pensaban como él, introducir modestas reformas en la vida religiosa de su entorno. Él es quien escribe, en su *Kifāyat al-'Abidīn, vademecum* destinado a los servidores de Dios, que los ascetas musulmanes de su tiempo encarnan el ideal religioso de los *bene-ha-nebi'im* (*banu al'anbiya*) —discípulos de los profetas— de los tiempos bíblicos, al afirmar que los sufíes se mantuvieron, en ciertos aspectos, más fieles a la vía profética, incluso más que los propios judíos.

Después de Abraham Maimónides, y durante dos siglos, en la literatura judeo-árabe se manifiesta un esfuerzo por realizar la síntesis de la espiritualidad biblio-rabínica y, poco a poco, cabalística, con la mística musulmana —sufismo o mística filosófica—. El interés dedicado a estas cuestiones y su expresión literaria se refleja también en los escritos yemeníes y en los que provienen de la *Genizah* de El Cairo, que nos han legado algunos textos místicos musulmanes, transcritos en caracteres hebraicos (o incluso originales en caracteres árabes) destinados al uso de los judíos.

Con Abraham Abulafya, un iluminado de origen español, aparece una mística denominada profética, muy compleja, uno de cuyos elementos es el desencadenamiento de estados extáticos por medio de procedimientos de concentración (técnica de la respiración, repetición de fórmulas, operaciones aritméticas y combinaciones de letras, etc.) Su cábala extrae su originalidad de una influencia manifiesta de los círculos sufíes que conoció durante su juventud, en sus viajes a Oriente, familiarizándose con el tipo de oración que allí se hacía.

[88] Traducción inglesa de S. Rosenblat, *The High Ways to Perfection of Abraham Maimonides*, Nueva York, 1927, (t. 1), Baltimore, 1938 (t. II).

El *Taṣawwūf* no inspiró solamente a la literatura esotérica judía. El depósito documental de la *Genizah* de El Cairo nos ofrece ejemplos de lectores judíos de Al-Ḥallach, cuyas sentencias transcribían al hebreo, de Al-Gazali y de otros autores místicos musulmanes. En dichos documentos hay testimonios de que a la gente sencilla de la sociedad judía les seducía estas cofradías religiosas; eran miembros de órdenes religiosas como la de los derviches, recurriendo a la ciencia y a la protección del *sheij* de la zagüía.

Podemos afirmar, a modo de conclusión, que la adaptación de los temas de la espiritualidad musulmana fue beneficiosa para la devoción religiosa judía; y el pensamiento teológico se benefició asimismo de las meditaciones de los filósofos musulmanes acerca de las relaciones de la inteligencia humana con la realidad transcendental. Pero, a pesar de la dependencia, nada desdeñable, del pensamiento religioso judío con respecto a la teología practicada en el Islam, y, a pesar de la deuda contraída por la mística judía con el sufismo, existe una diferencia: el judaísmo parece haber descartado constantemente la idea de la identificación del Creador y de la criatura, considerada como una deificación del hombre y, en definitiva, una auténtica blasfemia; la ortodoxia rabínica estableció unos límites, imponiendo el respeto de lo que Saadya y Baya denominaron «el equilibrio de la Ley revelada» [89].

Magia judía y magia musulmana (ocasionalmente cristiana o pagana)

Para los estratos de la sociedad musulmana donde se practica la magia, todo lo extranjero es mágico. En el Magreb hay dos categorías en la población que se consideran aparte: los judíos y los cristianos; son los brujos por excelencia. Se cree que a los cristianos las prácticas mágicas les vienen de Jesús, porque «resucitaba a los muertos», y que los judíos detentan una parcela del poder de sus profetas, algunos de los cuales, como Salomón [90], son auténticos magos míticos a los ojos de los musulmanes y conocen, por tradición,

[89] G. Vajda, *op. cit.*, p. 38; S.D. Goitein, *op. cit.*, p. 195.

[90] Salomón dirigiendo a los genios es una noción transmitida a través del Corán y los comentarios de éste (suras XXI, 8; XXVII, 17; XXXIV, 11; XXXVIII, 29, 38); ver Ed. Doutté *Magie et religion en Afrique du Nord*, pp. 48-49; *Marrakech*, pp, 28 y s.

la ciencia y la magia; las mismas creencias existían en la antigua Arabia, donde los brujos eran principalmente judíos y monjes cristianos...

Sin embargo, los taumaturgos judíos y musulmanes, *talmid-ḥajam* y *ṭalib, ḥazzan* y morabito, *jeṭṭat*,—escriba— de una y otra confesión, todos operan conforme a los mismos principios, utilizan las mismas prácticas, en nombre de Dios o de Al-lah. En este ámbito —más que en otros— que hemos denominado el imaginario social y sus representaciones populares [91], la dosis de sincretismo es más importante, más evidente. Esto se percibe en las múltiples recetas y fórmulas de encantamiento, conjuros, temas y motivos que utilizan indistintamente unos y otros, en la misma lengua o en las dos lenguas distintas; el árabe para el musulmán, el hebreo y el árabe en caracteres hebraicos para el judío. Ambos tienen una clientela que pertenece a una y otra confesión, recurriendo el musulmán al saber del *ḥazzan* judío y el judío dando crédito a la *baraka* o a la *karama* —gracia divina— del morabito musulmán.

Son significativos, a este respecto, los innumerables ejemplos de encantamientos, amuletos, talismanes y cuadrados mágicos que hemos podido consultar, tales como el manuscrito num. 1421 del fondo hebreo de la Biblioteca Nacional de París (*Libro de magia marroquí*), el extenso escrito magrebí, que hemos analizado ampliamente en otra ocasión (ms. 8° 3865 de la Biblioteca Nacional de la Universidad Hebraica de Jerusalén); los manuscritos de la colección que pertenece al Sr. Victor Klagsbald (mss. núms. 13 y 30, catálogo del CNRS, París, 1980); también se encuentran copias o versiones comparables a las series recogidas por Ed. Doutté, en su extraordinaria obra, *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord* [92].

La palabra *EL* que forma parte, como sufijo, del nombre de la mayoría de los ángeles es de origen hebraico. El hebreo proporciona a la literatura mágica musulmana un número bastante considerable de nombres de ángeles (y de demonios) o incluso los nombres de

[91] *Mile ans de vie juive au Maroc*, pp. 49-121.

[92] No nos podemos detener aquí en los propios procedimientos mágicos, en el arte y las técnicas de composición de las inscripciones y en las oraciones de encantamiento; los elementos judíos (nombres sagrados de Dios, nombres de los ángeles y arcángeles, vocabulario mágico, etc.) ocasionalmente se metamorfosean o se modifican por necesidades de etnización. Ver nuestra obra *Kabbale...*, *op. cit.*, pp. 381-414.

Dios (*Adunay, Iluhim, Saba'ut*). El poder mágico del nudo y los términos que lo expresan derivan de *rbt* (árabe) y *ḥbr/qshr* (hebreo) que significan «unir»; el vocablo hebreo-arameo *qami'a/qame'a* (plur. *qemi'in/quemi'ot*) «amuleto» tiene como raíz *qm'* —unir, atar—. En la Biblia no aparece, como verbo se utiliza una sola vez en el Talmud, *Bejorot* 30b: «R. Shim'on, hijo de Eleazar, cuenta la historia de una mujer que habiéndose casado con un rabino, conocido suyo, tenía por costumbre *atarle (qoma'at)* los *tefillin* —filacteria— al brazo.» El arcángel Metatron de la angelología y de la literatura zohárica y mística judía se menciona en un encantamiento musulmán de invocación al sol. La primera línea del sello de *da'wat ash-shams* —invocación al sol— contiene siete signos que, a su vez, refieren unos versículos de la *Torah* —Pentateuco—, del Evangelio y del Corán.

En los textos de magia musulmana se menciona constantemente, «los nombres que estaban inscritos en la vara de Moisés, en la túnica de José, en el sable de Daniel, en las sandalias de Salomón, etc.» Gran parte de los nombres de Dios, utilizados en la magia musulmana, están extraídos del Corán; conocemos las grandes virtudes de la *fatiḥa*, la primera sura del Corán y de otros versículos del libro sagrado musulmán. La magia musulmana es una magia coránica, y la judía —ya lo hemos apuntado— es una magia bíblica, considerándose toda la *Torah* como el nombre de Dios, como una secuencia o una combinación secreta de nombres sagrados de Dios, los mismos que utiliza con tanta frecuencia la cábala [93]. Añadiré que la noción hebraica de *qefiṣat ha-derej* y su correspondiente en árabe, *ṭayy al 'arḍ*, describe el prodigio de trasladarse en un abrir y cerrar de ojos a grandes distancias. Tiene una repercusión muy grande en la literatura rabínica y mística [94].

Ya nos referimos, en otra ocasión, en la recopilación de magia marroquí mencionada (ms. 1421 del fondo hebreo de la Biblioteca Nacional de París), en el f. 57b, a un cuadrado mágico (destinado a un cliente judío) donde aparecía el nombre de Jesús, con su denominación árabe, *'Isa*, junto a figuras bíblicas, patriarcas y profetas, por un lado, y personajes pertenecientes a la literatura coránica y a

[93] Ver más adelante y comparar con ed. Doutté, *op. cit.*, pp. 120-I, 133-4, 150, 155, 194-5, 211 *et passim* sobre los temas evocados más arriba.

[94] Ver *Kabbale...*, pp. 395-397 y comparar con ed. Doutté *op. cit.*, p. 51. Los alfabetos de los ángeles les vienen a los musulmanes directamente de la magia judía (ed. Doutté, *op. cit.*, p. 158).

los homiliarios islámicos, por otro. He aquí la serie de nombres, en el orden en que aparecen: Adam, Shem, Noaḥ (Noé) Edre'y (topónimo, Números, XI, 33 y en otros textos bíblicos) Abraham, Yishma'el, Yiṣḥaq, Ya'aqob, Zekkaryah, Musa (sic), Yosef, Aharon, Nadir (sic) Ṣalḥ, Hud, 'Ayyub, *'Isa*, Dawid, Sulayman, Yaḥya, Yonah, Lot, Sha'/ Shu'im (?), Leah, Sarah, Ribqah, Raḥel.

Señalemos que en las casas judías, la «hoja de la parturienta», la *Shemirah* (de *shamar*: guardar), lleva un gran número de inscripciones mágico-religiosas, destinadas a poner a la madre y al hijo bajo la protección de Dios y de los numerosos ángeles de la guarda, a alejar los malos espíritus y, en particular, a la diablesa Lilith. Está adornada también con representaciones simbólicas de animales (pájaros), de plantas, de flores, de elementos diversos (la mano denominada impropiamente *de Fátima* con los cinco dedos dispuestos de diversas formas, unidos o separados), de objetos de culto utilizados en el Templo de Jerusalén, en tiempos del Estado hebreo, retratos de Moisés y de Aarón, etc. El pez, en particular, cumple una función importante en la composición de la *Shemirah*, porque protege —dicen— contra el mal de ojo. Esta creencia popular, común a judíos y a musulmanes, se basa, en lo que respecta a los judíos, en un texto talmúdico que asocia el símbolo del pez con una referencia bíblica relacionada con José que, por otro lado, es la encarnación de la fecundidad. «De la misma manera que los peces, que viven en el agua y que cubren las aguas, escapan a la influencia y a al alcance del mal de ojo, lo mismo ocurre con la descendencia de José» (*Berajot*, 20a) [95].

T. Schrire señala que ciertos amuletos judíos magrebíes que llevan un puño, una media luna y un disco, el «signo de Tanit», que representa a Baal y a su esposa, pertenecen a la mitología y al Panteón fenicios [96].

Existen amuletos judíos, de origen marroquí, cuyos autores, en un alarde ecuménico y con un alto grado de sincretismo, llegan a grabar en metal (la mayoría de las veces, placas de plata), a la vez, la cruz (cristiana), la media luna (musulmana) y dos dibujos, cuyas líneas encierran las inscripciones mágicas hebraicas tradicionales:

[95] Ver *Mille ans de vie juive au Maroc*, p. 50.
[96] *Hebrew Amulets*, Londres, 1966, p. 56.

SMRKD, nombre sagrado formado con las letras finales de los cinco primeros versículos del libro bíblico del Genésis (I, I-5); *YWHK*, letras finales de los Salmos XCI, otro nombre divino *Shadday*, etc. [97].

Señalemos, en particular, un texto, que el autor de nuestro manuscrito magrebí (f. 98 y s.) denomina *hashba'ah gedolah* —«El gran encantamiento»— dedicado a Bilar, el soberano de los genios y a su sello y el de cada uno de sus servidores, a su inmenso poder... El nombre griego *Beliar* se usó bajo el vocablo árabe *Bilar/Bilad*. Unas veces se convertía, en la Edad Media, en el rey más poderoso de los demonios, otras, era uno de los ministros del rey de los genios *Barqan*. Con diversos nombres fue representado en las ciencias ocultas, profesadas por los adeptos de las tres religiones monoteístas (cristianos, judíos y musulmanes), más concretamente en la magia, astrología, ciencia de los sellos y anillos mágicos, de los talismanes y de los amuletos [98].

Se trata de una figura que ilustra vivamente el sincretismo, el espacio de simbiosis existente en el Magreb en este ámbito, como en muchos más.

Observemos también la convicción común a unos y otros. Ya hemos comentado que el morabito opera en nombre de Al-lah; su *taṣarrūf* —la facultad de actuar sobre las fuerzas de la naturaleza— es análogo al poder del mago, pero también es una bendición de Dios, *baraka*, y los prodigios que supuestamente debe realizar no dependen del *siḥr*, brujería, sino de las gracias divinas, *karama* [99]. En lo que respecta al *ḥazzan*, el erudito judío dotado de los mismos poderes y poseedor de los mismos privilegios que su homólogo musulmán, las inscripciones mágicas que redacta, los encantamientos, amuletos, talismanes y demás conjuros, son —para él y para sus clientes— una forma de expresión de la fe y de la esperanza. Estos últimos son gente sencilla que observan las reglas estrictas de la *halajah* y de la costumbre, cuya ortodoxia no se pone en duda, sobre todo considerando que los textos de estas inscripciones, las invocaciones y conjuros asociados a éstas y proferidos en alta voz, pertenecen esencialmente a las Sagradas Escrituras o derivan de ellas, más

[97] *Idem*, p. 72 y lámina 7, p. 144.

[98] Comp. G. Scholem, *Bilar (Bilad/Bilid) Melej ha-Shedim* («Bilar, rey de los demonios») en *Madda'e ha-Yahdut*, tomo I, 1926-1927, pp. 112-127.

[99] Ed. Doutté, *op. cit.*, pp. 53-54.

concretamente, del Libro de los Salmos. También pertenecen a la literatura postbíblica, a la liturgia común y a las liturgias especiales, sobre todo las de los «días terribles» que abarcan el periodo de *Rosh ha-Shanah* a *Kippur.*

La distinción entre magia y religión sigue estando mal definida, y, por otro lado, los autores de los libros de magia se afanan por aumentar la confusión entre una y otra, por alimentar la ambigüedad entre las actividades del mago y del santo; mostrando, a menudo, al revelar sus secretos al lector, un hermetismo voluntario.

Nos detendremos un instante en una obra que merece nuestra atención: la de un gran autor clásico de la magia musulmana, la *Enciclopedia mágica de Būni.* Los elementos mágicos judíos y pseudojudíos ocupan en ella un lugar predominante.

La obra de Aḥmed ben 'Ali Al-Buni (muerto en el año 622 de la hégira/1225 de nuestra era) titulada *Shams -al-ma'ārif al-kubra wa laṭā'if al-'awārif,* es una suma de ciencias mágicas, que ha pasado a ser el *vademecum* de todos los especialistas en talismanes y la principal fuente de los trabajos sobre la magia islámica [100].

Podemos observar que los elementos mágicos extraídos de una lengua extranjera adquieren vida propia en el medio al que han sido transplantados. Cambian de sentido, tanto más facilmente cuanto que son incomprendidos y prolíficos, pues, a su vez, generan, por similitud fonética y gráfica o por asociación de ideas, otros elementos derivados que sólo comparten con el original una semejanza ante la cual nuestra lógica se queda, la mayoría de las veces, desconcertada.

Además de los elementos judíos de la enciclopedia mágica de Būni relativos a los nombres divinos, los ángeles, la noción de *tequfah,* (del árabe *thaqūfah*), otras ideas desarrolladas en el *Shams* parecen tener también procedencia judía.

[100] Ver G. Vajda, «Sur quelques éléments juifs et pseudojuifs dans l'encyclopédie magique de Buni» en *Memorial,* volumen dedicado a Ignace Goldziher, Budapest, 1948, pp. 387-392, E. Doutté, *op. cit. passim; Encyclopédie de l'Islam,* p. 812; C. Georges Anawati, en su comunicación en el III Congreso de estudios árabes e islámicos, Avelló, 1966 («El nombre supremo de Dios», *'Ism Allah al-A'ẓam*) cita un texto de él y reproduce su *jadwal al-musabba'*—cuadrado de 7x7 casillas— que también encontramos en ed. Doutté, *op. cit.,* p. 154. La edición que él utiliza es la reciente, de 1345-1926, publicada en El Cairo. Señalemos que el texto de la comunicación de C.G. Anawatli (pp. 7 a 36 de las *Actas* del Congreso) va acompañado de un apéndice bibliográfico muy completo (pp. 37 a 58) que es una *Introducción al estudio de la magia en el Islam, en particular de los encantamientos, amuletos, talismanes y cuadrados mágicos.*

En lo que respecta a los nombres divinos, el autor evoca los representados por *Ehyeh Asher Ehyeh* (Éxodo, III, 14) *Adonay Ṣeba'ot* (1 Samuel I, 3 *et passim*), *El Shadday* (Génesis XVII, I) afirmando que constituyen el Nombre inefable de Dios. Estos vocablos se encuentran a menudo en los textos mágicos árabes.

En cuanto a los ángeles, los materiales son abundantísimos. Junto a una angelología auténticamente hebraica conviven un gran número de designaciones pseudohebraicas. Hay una cantidad considerable de nombres que sería interesante recopilar y añadir al *Vocabulario de angelología* de Moïse Schwab. Dedica unos pasajes curiosos al *Metatron*. En la parte del libro dedicada a las especulaciones sobre las letras del alfabeto árabe (*istinṭāq-al- hurūf*) y al procedimiento retórico de la amplificación, denominado *taksir* [101], Buni menciona varias veces la «corona» (*tāch*) y la lanza o la espada (*ḥarba*) de Metatron, identificando esta última con la de Josué [102].

Se evoca la «corona» cuando Metatron aparece en compañía de un ente angélico: *Sharatil* [103].

El *Shams* contiene textos importantes sobre los *tequfot* (árabe *thawāqif*, sing. *thāqūfa*) —solsticios y estaciones—, indica con precisión sus fechas inciales y finales, las correspondencias con los puntos cardinales y los ángeles de la guarda respectivos. Estas especulaciones son paralelas a las que leemos en el *Sefer Razi'el* (f. 4/5) y en nuestros manuscritos magrebíes (ver más adelante) pero sin concordancia detallada cuando se trata de nombres de ángeles y de sus funciones. Hay que observar, por lo demás, que nuestras propias fuentes hebraicas tampoco recogen una paridad perfecta.

Būni dice que, en el Libro de Dios, que ha preexistido a la creación del mundo [104], se habla de un círculo de luz deslumbrante [105] y de sus 231 letras místicas. ¿Existe una relación con las «231 puertas» de la que habla el *Sefer Yeṣirah* —Libro de la Creación— (cap.

[101] Ver ed. Doutté, *op. cit.*, pp. 176-6 (principios comparables a los *genatriot* de la cábala), ver también Ibn Jaldún, *Prolegómenos*, traducción de Slane, III, pp. 189 y s.

[102] Según el texto bíblico (Josué VIII, 18) Josué lleva un dardo, *kidon*. Conocemos, por otro lado, la «espada de Moisés», *ḥarba de Moshe*.

[103] Schwab cita a un *Sarti'el* y a un *Saritil*, ángeles de las constelaciones de Leo y Sagitario.

[104] Comp. la «*Torah* primordial» de los cabalistas; ver G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, pp. 303-4 *et passin*.

[105] *Idem*, p. 354.

II, párrafo 4), un concepto que se basa, también, en una especulación sobre las letras del alfabeto? [106]

Esta obra clásica de la magia demostraría una vez más, por si fuera necesario, la existencia de ese ámbito de convergencia sociocultural de las sociedades judeo-musulmanas del Oriente y del Occidente musulmanes.

Itinerario místico judeo-magrebí

Los grandes momentos del itinerario místico del judaísmo magrebí están marcados con la impronta de la creación de los cabalistas del Drãa (sur marroquí), de la herencia española y de los *megorashim*, los cabalistas emigrados de la Península Ibérica, de la cábala de los *toshabim*, los autores autóctonos de Fez, Marraquech y el Tafilalet (siglos XVI-XIX), la de los compañeros y discípulos magrebíes de Isaac Luria, los émulos y rivales de Ḥayyim Vital, en Safed, Tiberíades, Hebrón y Jerusalén, en Tierra Santa.

Hemos incluido algunos escritos significativos y algunas figuras representativas de la vida mística y de la producción cabalística, diferenciando los vínculos que las unen a la conciencia, al eslabón y las tradiciones místicas judías, destacando la familiaridad de los autores magrebíes con el *Zohar*, las obras de los grandes maestros del esoterismo medieval prezohárico y poszohárico y la literatura cabalística universal.

Efervescencia mística y literatura cabalística en el Magreb [107]

Mis primeras investigaciones sobre la vida intelectual judía en Marruecos, el breve inventario que he establecido de la literatura

[106] *Idem*, p. 38: «Al combinar las veintidós consonantes, la realidad se construye en tres niveles del cosmos: el mundo, el tiempo y el cuerpo humano, ámbitos esenciales de cualquier ser que proviene especialmente de las "231 puertas", es decir, las combinaciones binarias de las letras»; y la p. 302, donde se mencionan las «231 puertas que son las combinaciones, de dos en dos, de los elementos del alfabeto hebreo...».

[107] *Les Juifs du Maroc*, pp. 273-4; «Une qiṣṣa de Tingïr. Hymne à Bar Yoḥay», *R.E.J.*, CXXVII, 1968, pp. 306-307; *Poésie juive en Occident musulman*, pp. 21-44; *Mille ans de vie juive au Maroc*, pp. 197-201.

rabínica marroquí y el examen algo más detallado de algunos documentos inéditos me han permitido presentar, en otra obra, una vista panorámica de este aspecto de la producción intelectual del judaísmo marroquí, representado por la literatura cabalística y las actividades de una vida mística particularmente notable [108]. Este modo de expresión del pensamiento no era exclusivo de la élite de los iniciados, de la aristocracia de la ciencia y de la inteliogencia de las grandes ciudades (Fez, Mequinez, Salé, Marraquech). Parece, incluso, que los centros principales de enseñanza y de difusión del esoterismo se situaban en el sur del país, en el Sus, el Drãa y los confines saharianos (Tarudant, Tamgrut, Aqqa, Tafilalet, etc.) donde reinaba una gran efervescencia mística y la actividad cabalística era considerable y fecunda.

Conocemos el papel primordial que el *Zohar* ha cumplido en la vida intelectual y religiosa del judaísmo establecido en el Marruecos oriental y meridional desde hace dos milenios. La liturgia, elevándolo a la dignidad de libro sagrado, a semejanza de la Biblia y el Talmud, integró muchos de sus fragmentos. El estudio nocturno del *Zohar* lo impartían las cofradías que llevaban el nombre de Bar Yoḥay, considerado por éstas como el autor indiscutible de este «Libro del Esplendor». Estas cofradías tenían sus ritos y sus tradiciones seculares, como en las comunidades del Todgha, en el Alto Atlas [109], donde precisamente —cuenta una leyenda— fue revelado este libro al mundo por primera vez, tras haber estado oculto hasta una época reciente. Esta leyenda la refiere el ilustre cabalista marroquí Abraham Azulay [110]. Uno de los usos, practicado en Mogador (Esauira) con motivo de la dedicatoria de un *Zohar*, se refiere a la procesión que conduce los libros sagrados de la casa del donante al lugar donde se procede a su lectura, en la sede de la cofradía. La expresión típica en judeo-árabe, *ka iruwḥo az-zohar* designa este ritual; es la misma que la que se emplea para el ceremonial que acompaña al cortejo que conduce a la novia, tras el ritual de los *qiddushin* y de las sie-

[108] Ver, para más detalle, nuestras obras *Kabbale, vie mystique et magie* y *Ethique et mystique.*

[109] Ver nuestro estudio: «L'enseignement traditionnel de l'hebreu et du judaïsme dans la communuaté du Todgha», en *R.E.J.*, CXXIII/I-2, 1964, pp. 191-198.

[110] Introducción a su Comentario del *Zohar, 'Or ha-ḥammah.* El texto de esta leyenda lo cita I. Tishby en su *Mishnat ha-Zohar,* p. 34.

te bendiciones, de la casa de sus padres al domicilio conyugal; la propia noche de bodas se denomina *lilt ar-raḥa* [111]. Observemos que es el mismo ceremonial con el que se celebra la consagración de un *sefer-torah* —rollo de la Ley—.

La consagración del *Zohar*, así como la ceremonia del *siyyum* —final— de la lectura completa del libro y de los *Tiqqunim*, va acompañada de una liturgia especial, de una comida ritual, de sesiones de *piyyuṭim* (cantos y música de circunstancias) [112].

La producción cabalística marroquí, poco conocida y aún inédita en su mayoría, se distingue por su cantidad y su variedad, su importancia documental y su substrato cultural, alimentado por referencias valiosas y lejanas, a pesar del aislamiento de los centros de cultura y de las dificultades de todo tipo con las que se debía enfrentar el erudito-escritor, indigente o adinerado [113].

Cada obra se inscribe perfectamente en el itinerario intelectual de su autor, fiel a sus preocupaciones espirituales y a la constancia y densidad de un pensamiento que se explica por la formación cabalística que ha recibido en el seno de una sociedad de eruditos, seducidos por las enseñanzas del *Zohar* y de sus comentarios, y partidarios de las doctrinas de las antiguas escuelas de Gerona y de Castilla, así como de las más recientes de Safed y Jerusalén.

El autor magrebí prefiere espiritualmente esta literatura a otras producciones del pensamiento. Abarca diversos ámbitos, aunque interdependientes entre sí: comentarios de la Biblia, de la liturgia, del propio *Zohar* y de la cábala de los seguidores de Luria, y la poesía y la música. Mientras que las experiencias místicas extáticas son patrimonio de una élite minoritaria y el estudio de estos textos está reservado a los círculos de los iniciados, obligatoriamente restringidos, la cábala, por el contrario, en ciertos aspectos de sus manifestacio-

[111] El árabe *rāḥ* (intensivo: *ruwwaḥ*) «descansar, pasar la noche, desplazarse a un lugar determinado» tiene aquí un sentido especial de «celebración de un acontecimiento importante, práctica de un ritual particular».

[112] Ver *Poésie...*, pp. 186, 299 y 361; hemos observado un canto en el *syyum* del *Zohar* en *Heṭibu Naggen*, p. 21; las mismas manifestaciones y el mismo ceremonial marcan los ritos de clausura de las lecciones de un tratado talmúdico, *syyum massejta*. En el análisis de este modo de expresión del pensamiento constituido por la cábala, en sus diversas formas, conviene ubicar la relación con lo social junto a la interpretación literaria y a la exégesis, a las que espirituaomente se les ha dado prioridad (por lo general) hasta el momento.

[113] Ver *Pédagogie juive en Terre d'Islam*, pp. 74 y 101.

nes y de sus modos de expresión que rayan con la magia, goza de una gran audiencia y un inmenso prestigio popular. Este último género, llamado cábala práctica, utiliza, como instrumento de mediación, la manipulación de los Nombres inefables de Dios, las combinaciones múltiples de las letras del alfabeto, la angelología, la astrología y demás ciencias ocultas, condenadas, a menudo, por el rabinato.

Los cabalistas del Drāa

El sur marroquí, el valle del Drāa sobre todo, se convierte a partir de principios del segundo milenio de nuestra era, y, desde entonces sin interrupción, hasta principios del siglo XX, en el centro de una gran efervescencia mística, en el lugar de encuentro de grandes maestros del esoterismo judío y el centro por excelencia de una creación literaria cabalística de importancia capital. Todo ello se manifiesta en el considerable número de obras escritas que se dieron en estas regiones y cuya existencia no se podía sospechar hace apenas algún tiempo; igualmente ricas fueron las tradiciones orales —ritos, usos y costumbres— observadas y transmitidas durante cerca de ocho siglos. Los escritos, de los que sólo unos pocos han podido ver la luz, se remontan a los orígenes de la cábala y a los diversos periodos consecutivos de su desarrollo, representando todos los géneros y corrientes. Algunas son obras originales inéditas. No han tenido influencia exterior aparente, al haber permanecido alejadas de las civilizaciones mediterráneas de la Edad Media y del Renacimiento; también se vieron dispensadas de las disputas y las rivalidades entre cábala y filosofía, entre esoterismo y racionalismo. Las demás obras se inspiran en diversas escuelas que se fueron sucediendo en Provenza, España (Gerona y Castilla), en Italia y en Palestina. Los autores han conservado, fecundado y transmitido piadosamente las enseñanzas y las tradiciones recibidas, considerándolas como sagradas. Muchos de ellos, desde principios del siglo XVI o incluso antes del nacimiento de la escuela de Moisés Cordovero, o, posteriormente, en la época de esplendor del lurianismo —de Isaac Luria—, emigraron de su país de origen para integrarse en las nuevas escuelas

de Tierra Santa; los que se quedaron, establecieron estrechas relaciones con estas últimas, enseñando las antiguas y nuevas doctrinas.

Sólo referiremos, en lo que respecta al arraigo de la cábala y la vida mística judía en estas tierras, algunas breves indicaciones, algunos ejemplos y modelos significativos.

Conocemos la leyenda sobre el descubrimiento del *Zohar* en el valle del Todgha (o del Drāa) [114], la creencia en las frecuentes revelaciones del profeta Elías, *gilluy Eliyahu*, su aparición, su «revelación» ante los cabalistas del Drāa y las relaciones constantes entre el maestro y sus discípulos o compañeros de estudios [115], los mitos relativos a la intimidad que mantienen con el Espíritu Santo, con las fuerzas ocultas y sobrenaturales [116], la existencia confirmada de su inmensa erudición, de su poder de «ver» y «decir» el porvenir, de su conocimiento perfecto de la ciencia de los *cómputos*, y, en particular, la de los cálculos relativos a los tiempos escatológicos.

Resulta difícil dar una explicación breve y escueta sobre este extraordinario desarrollo de la literatura cabalística, de la vida mística y de sus distintos modos de expresión, en esta región meridional del Magreb Extremo. Podemos, sin embargo, afirmar en pocas palabras que este fenómeno excepcional se debe a la densidad de las relaciones culturales y comerciales que existían desde la Alta Edad Media en la civilización arabo-musulmana, en la que los judíos cumplieron un papel importante; a la intensidad de los intercambios de ideas y de mercancías, que mantenía Siyilmasa (esta ciudad presahariana era el puerto y la salida occidental de las rutas de las caravanas procedentes de Bagdad que pasaban por Fustat y Kairuán) con el Oriente, por un lado, y, con España y sus centros de

[114] Ver *Kabbale*, p. 173.

[115] Esta creencia se ha mantenido viva, casi hasta nuestros días, en los cabalistas marroquíes, sobre todo los de Tafilalet, con R. Jacob Abuḥaṣira (finales del siglo XIX) y sus herederos espirituales (ver el prefacio de su recopilación de homilías *Doresh Ṭob* (Jerusalén, 1884). Hacia los años 1935-1936 (yo había alcanzado la mayoría religiosa, lo que hoy se llama la edad de *bar-miṣwah*), mi abuelo, al ser cabalista por erudición y por experiencia, me decía, al hablar de su padre, que a veces lo veía estudiar los textos de la cábala en compañía del profeta Elías.

[116] Ver *Kabbale...*, el capítulo sobre la cábala práctica y la magia.

ciencia y de cultura (Córdoba, Lucena, Granada y Sevilla), por otro [117].

Las actividades esotéricas relacionadas con un misticismo más reciente pueden explicarse (a partir de los siglos XV y XVI) por el encuentro con la mística musulmana y los rituales de los morabitos adoptados por ésta, por la proximidad de las zagüías y las relaciones, menos tensas que en otros lugares, que mantenía el judaísmo beréber con el medio que le rodeaba y el paisaje sociocultural local [118].

La herencia española y los cabalistas emigrados de la Península Ibérica

Diremos algunas palabras de R. Abraham Saba', R. Yehudah Ḥalewa, R. Yosef Al-Ashqar y R. Shim'on Labi.

R. Abraham Saba', originario de Zamora y exiliado de España en 1492 encontró refugio temporalmente en Portugal antes de establecerse en Marruecos. Su *Ṣeror ha-Mor*, impreso varias veces en Venecia (1523, 1546, 1567) y en otros lugares, es un comentario del Pentateuco, que pronto se convirtió en un clásico de la exégesis cabalística de la *Torah*.

Yehudah ben Moshe Halewa es uno de los cabalistas que emigraron a Fez para dirigirse a Tierra Santa en la primera mitad del siglo XVI. Vivió primero en Safed y luego se estableció en Damasco. En 1545, R. Yehudah Halewa redactó en Safed su *Ṣafenat Pa'aneaḥ* que es una de las primeras obras de *Musar* —«Ética»—, en la que predomina el componente cabalístico, antecedente de los escritos célebres de la misma naturaleza que llevarán la firma de ilustres autores tales como Eliah de Vidas o Eliezer Azikri.

R. Yosef ben Moshe Al-Asqar es, también, uno de los principales intérpretes de la herencia cabalística española. Después de Fez se estableció en Tlemcen, donde escribió varios libros de los que no quedan huellas. Se conoce uno, inédito, conservado como manuscrito en Tlemcen, titulado *Ṣafenat Pa'aneaḥ*, un comentario de algunos

[117] Ver *Kabbale...*, el capítulo dedicado al encuentro de la mística judía con la mística musulmana.

[118] Ver nuestra *Versión berbère de la Haggadah de Pesaḥ* (Introducción).

tratados talmúdicos que utiliza los métodos de la cábala y del *pshat*, la vía mística y la vía literal u «obvia». La copia de dicho manuscrito (¿autógrafa?) hecha en Tlemcen y fechada en 1529 (según el colofón, la redacción se acabó el 18 de *Elul* de 5289), se halla actualmente en la Biblioteca Nacional de la Universidad Hebraica de Jerusalén (4— 154), donde lo hemos consultado y reprografiado.

R. Shim'on Labi, que el mundo judío sefardí conoce por su poema místico *Bar Yoḥay*, incorporado a la liturgia de la víspera del *shabbat*, vivió tras su exilio castellano, en Fez, de la que evoca diversas costumbres en su *Ketem Paz*, monumental exégesis del *Zohar*, la única, por lo demás, que no está escrita bajo la influencia de la escuela cabalística de Safed y, que, por consiguiente, se mantiene muy próxima del sentido primitivo del texto.

Entre los protagonistas exiliados de España, señalemos también a R. Abraham ben Shlomo Adrutiel, que recopiló las antiguas tradiciones cabalísticas en una antología titulada *Abne Zikkaron* —«Piedras del recuerdo»—. Otro personaje de esta cábala heredada de las escuelas españolas y exiliadas en el Magreb es R. Yehudah Ḥayyaṭ que redactó el voluminoso comentario *Minhat Yehudah* —«Ofrenda de Judah»— a la obra titulada *Mᵃrejet ha-Elohut* —«Las estructuras de la divinidad»— (Mantua, 1558).

R. Yehudah Ḥayyaṭ cuenta, en el largo prefacio de su *Minḥat Yehudah*, las desventuras por las que tuvo que pasar durante sus peregrinaciones, por mar y por tierra, desde su partida de España hasta su llegada a Fez, en Berbería; los sufrimientos y el infortunio de su detención en las mazmorras de la ciudad, tras unas falsas acusaciones de apostasía dirigidas contra él por uno de sus compañeros de exilio de confesión musulmana (pues los musulmanes también padecieron la expulsión y el exilio, observa el autor). Este prefacio es también una defensa y una ilustración del *Zohar* y del estudio asiduo de la cábala y termina con una lista de obras cabalísticas que recomienda con entusiasmo a sus lectores:

> el *Sefer Yeṣirah*, atribuido a R.'Aqiba (*sic*), y el *Sefer ha-Bahir* atribuido a R. Neḥunya ben-ha-Qanah (*sic*) con el que «harás una diadema para tu cabeza» [119], el *Sefer ha-Zohar* que «no se aparte nunca de tu boca; tenlo

[119] Comp. Salmos, XXI, 4.

presente, día y noche» [120]; los libros de R. Yosef Gigatila y R. Shem Tob de Leon que «enlazarás a tu cuello como un adorno» [121]; los *sodot*, secretos, de *Ramban* (Mahmanides) que «escríbiras en tu corazón» [122]; los libros de R. Menahem de Reqanati que «te atarás a tus manos para que te sirvan de señal» [123]; y la obra de *Mãarejet* y éste mi comentario que «te pondrás en la frente, entre tus ojos» [124]. Y así prosperarás en todos tus caminos y adquirirás inteligencia y discernimiento [125].

Compañeros y discípulos magrebíes de Issac Luria, émulos y rivales de Ḥayyim Vital y los fundadores de las escuelas cabalísticas de Palestina; Yosef Ibn Tabul

Dotados con una extraordinaria movilidad, los judíos marroquíes se desplazaban con facilidad a Europa, a las Américas y, con más frecuencia, a Oriente.

La corriente de emigración hacia Palestina nunca se interrumpió en el transcurso de los siglos. Generalmente se alimentaba con el trasiego de estudiantes que eran enviados a los *yeshibot* de los grandes centros de la cultura judía (Jerusalén, Tiberíades, Safed) y con los peregrinos que, a menudo, iban a Tierra Santa a acabar sus días.

Sabemos de los compañeros y discípulos magrebíes de Isaac Luria esencialmente a través de varias fuentes: el texto del juramento que vinculaba a los discípulos del maestro tras su muerte y que data del año 1575; el *Sefer ha-ḥezyonot* —«Libro de las visiones»—, una autobiografía de Ḥayyim Vital [126]; algunas de sus obras que se pudieron preservar; las referencias que aparecen en ciertos escritos

[120] Josué I, 8.
[121] Proverbios VI, 21.
[122] Proverbios III, 3.
[123] Deuteronomio VI, 8.
[124] *Idem.*
[125] Josué I, 8.
[126] Independientemente de la edición de A.Z. Aescoli, mencionada en la nota precedente que fue realizada a partir de un manuscrito autógrafo que pertenece al rabino A. Toaff de Liorna, se conocen otras ediciones más antiguas, hechas a partir de copias fragmentarias e inexactas: una titulada *Shibḥe R. Ḥayyim Vital*, Ostrog, 1826; y otra con el mismo título original, Jerusalén, 1866.

cabalísticos contemporáneos o más tardíos; y un importante estudio biohagiográfico dedicado al propio I. Luria por Meir Benayahu [127].

De entrada, debo indicar que a uno de ellos, principalmente R. Yosef Ibn Tabul, he dedicado un capítulo, en mis obras sobre la cábala y la vida mística en el Occidente musulmán. Mi elección se debe al afán de rehabilitar, en cierta manera, o, más bien, iluminar y sacar a plena luz, a una figura mística y cabalística obstinadamente dejada de lado, en la sombra, durante casi cuatro siglos y cuya importante y original obra puede ser más fiel que cualquier otra al pensamiento auténtico del maestro. Durante mucho tiempo ha sido escamoteada —*genuzah*— o, para colmo de la ironía, deliberadamente atribuida a su émulo y rival, su condiscípulo Ḥayyim Vital.

En los tres documentos que acabamos de citar, como en muchos otros más, aparecen con distinta frecuencia y mayor o menor relieve, los siguientes nombres: Suliman Uḥana o Suliman Maʿarabi, Masʿud Azulay, llamado también Masʿud Maʿarabi o Masʿud *Saggi-nehor*, el Ciego, Abraham Ha-Levi Berujim o Abraham Ha-Levi Moghrabi, Masʿud Kohen, el «visionario y adivino del Drāa», llamado, a veces, *Saggi-nehor*, Ḥayyim Moghrabi, David ha-Moghrabi y Yosef Ibn Tabul, también originario del Drāa, conocido también como Yosef Māarabi y Yosef Moghrabi, el heredero más fiel al pensamiento del Maestro. Todos ellos eran eruditos de origen magrebí (marroquíes en su mayoría), emigrados desde hacía tiempo o recién establecidos en la Palestina septentrional, en Galilea, integrándose a la vida mística y a las actividades literarias, cabalísticas, que allí se desarrollaban con el fervor que sabemos.

La cábala de los toshabim, *autores «autóctonos» (siglos XVI-XIX); algunos maestros y sus obras*

Nos contentaremos con mencionar aquí algunas grandes figuras:

Abraham b. Mordekay Azulay, establecido en Hebrón a principios del siglo XVII, nació en Fez, donde recibió una formación tradi-

[127] *Sefer Toldot ha-Ari and Lura's «Manner of Life» (Hanhagot)*, Instituto Ben-Zvi, Jerusalén, 1967.

cional y cabalística. Compuso un número considerable de comentarios y glosas indispensables para el estudio del *Zohar*, varias veces editadas en Europa y Palestina [128].

El prefacio de una de sus obras maestras, *Ḥesed le-Abraham*, es una valiosa fuente de información sobre la vida en aquella época, tanto en Fez como en Tierra Santa. El autor refiere allí su genealogía, evoca la vida intelectual judía de su ciudad natal, sus casas de enseñanza y sus *talmidh-hakamim*, los acontecimientos que le obligaron a exiliarse, a abandonar «la ciudad de la sepultura de sus antepasados, la ciudad gloriosa de Fez»; recuerda su deseo de «subir» a Eretz Israel y su voluntad de establecerse allí, el interminable y penoso errar que lo conducirá finalmente a Palestina, su establecimiento en Qiryat Arba' (Hebron), su integración en los círculos rabínicos de la comunidad local, la redacción de su comentario monumental del Zohar, titulado precisamente *Qiryat Arbà*. Es particularmente emocionante el relato de la peste que asoló Hebrón en 1619, la huida a Jerusalén, donde buscó refugio, aunque tampoco se salvó de la plaga mortal; la llegada a Sión de un grupo importante de emigrantes magrebíes, de gente perteneciente a la élite intelectual de Fez y de sus alrededores, que, habiendo escapado a los peligros de las tempestades, a las penas y a los peligros del viaje, encontraron en Jerusalén los sufrimientos de la enfermedad y de la miseria...

Abraham Azulay sigue con la historia detallada de sus peregrinaciones que acaban al llegar, el 19 del mes de *Ab*, a Gaza que no había sido alcanzada por la epidemia. Allí encontró algún respiro y emprendió la tarea de componer otras obras.

Los numerosos escritos de Shalem Buzaglo (siglo XVIII) se inspiran en la enseñanza que recibió el autor en Marraquech con Abraham Azulay (distinto del anterior), su maestro en teosofía [129].

Moisés b. Mimún Albaz, de Tarudant, es el autor de *Hekal ha-Qodesh*, comentario esotérico de oraciones, impreso en Amsterdam, en 1653, y su discípulo, Jacob b. Isaac Bu-'Ifergan, a cuyas obras iné-

[128] Citaremos algunos títulos: *Or ha-Ḥammah*, Jerusalén, 1987; Przemysl, 1898; *Zohare Ḥammah*, Venecia, 1655; Przemysl, 1882-1883; *Or ha-Lebanah*, Prezemsl, 1898; *Ḥesed le-Abraham*, Sulzbach, 1695; Amsterdam, 1685; Wilna, 1887, etc.

[129] *Miqdash Mele*, Amsterdam, 1750 (5 vols.); Przemysl, 1880 y seis ediciones más; *Kisse Melek*, Amsterdam, 1769; Lvov, 1860; *Hadrat Melek*, Amsterdam, 1766, Londres, 1770, Lemberg, 1860; *Perush al Tiqqune Rabbi Shim'on bar Yohay*, Amsterdam, 1774.

ditas *Peraḥ Shosham* y *Minḥah Ḥadashah* [130] dedico actualmente un estudio detallado.

Varios tratados de la cábala doctrinal y práctica se atribuyen a David Halevi. La identidad exacta de este autor nunca se ha podido precisar. Sólo se sabe que es originario de Debdu (N.E. de Marruecos), que murió en olor de santidad y fue inhumado en Tamgrut (en el Draa) y que su tumba se ha convertido en objeto de veneración y lugar de peregrinaje piadoso para todas las comunidades judías del sur marroquí.

Uno de sus libros, *Sefer Hamalkut* —«Libro de la realeza»— fue impreso en Casablanca en 1930 y sufragado por la cofradía que lleva el nombre del Santo de Tamgrut. El nombre del libro y el de su autor se mencionan en el manuscrito num. 921 del catálogo *Ohel David* (Biblioteca S.D. Sasoon). Este manuscrito presenta otro interés para nosotros. Contiene un comentario esotérico del ritual atribuido a un cabalista del sur marroquí, R. Mordekay Buzaglo de Dar'a que parece ser también el autor del *Ma'yenot ha-ḥojmah* —«Fuentes de la ciencia»—, obra que los cabalistas hicieron supuestamente desaparecer, debido probablemente a los «misterios prohibidos» que revela.

Los eruditos de Fez, de Marraquech y, con más certeza, los de Tarudant o de Tafilalet, tenían un perfecto conocimiento —insospechado— de toda la producción cabalística disponible en su tiempo, desde la de los primeros siglos posbíblicos, contenida en ciertos *midrashim*, hasta la cábala contemporánea, pasando por el esoterismo apocalíptico, el misticismo de la *Merkabah*, de los *Hekalot*, del *Ma'aseh Bereshit*, del *Sefer Yeṣirah*, del *Sefer ha-Bahir*, del hassidismo de Renania, de la cábala de la escuela de Gerona y de otros centros provenzales y españoles hasta la expulsión de 1492, y, evidentemente, la de las escuelas palestinas de Safed y de Jerusalén.

Al igual que sus maestros de otros países, los eruditos marroquíes participaron en la historia y en el desarrollo del pensamiento místico, incluidos ciertos movimientos mesiánicos que sacudieron

[130] Ver mi comunicación leída en la Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Actas de las sesiones del año 1987, enero-marzo, pp. 62-80: «Jacob Ben Isaac Bu-Ifergan, kabbaliste du Sud Marocain», y mi obra *Ethique et Mystique, le Commentaire kabbalistique du «Traité des Peres» de J. Bu-'IFergan*, Maisonneuve et Larose, París, 1991.

periódicamente al judaísmo oriental, en sus raíces, tal y como el sabetaísmo, que, a finales del siglo XVII, se extendió por las grandes ciudades del Imperio jerifiano y cuyas huellas permanecen en algunos textos litúrgicos y escritos diversos aún inéditos.

9. El espacio dialectal y popular

Antes de abordar el espacio dialectal y popular, habría que observar que las obras de exégesis bíblica, talmúdica y homiliarios merecen, a su vez, ser objeto de tratamiento metódico y de examen crítico, en una perspectiva científica, literaria e historicista, y con el fin de servir a la historia de la sociedad que las genera.

Lo escrito y lo oral

La literatura popular y en lengua dialectal, de expresión oral y escrita, en aljamiado, ladino o judeo-español, judeo-árabe, o, incluso, en judeo-beréber, llevan también consigo una carga histórica y cultural considerable, además del paisaje folklórico que describen y los valiosos materiales lingüísticos que representan. Los cuentos y leyendas, las composiciones poéticas vinculadas con lo sagrado y lo profano (piezas litúrgicas, hagiográficas, *qaṣida*, *malḥun* y *'arūbi*) y los lamentos narran los acontecimientos históricos, escogiendo los que marcan más la vida de una comunidad, perdurando en su memoria colectiva como huella imborrable.

Hemos dedicado, en otras ocasiones, a estas literaturas dialectales y populares, judeo-árabes y judeo-beréberes, esencialmente, diversos estudios aparecidos en revistas especializadas y, fundamentalmente, en tres obras [131]. Añadamos aquí una breve nota relativa, en particular, al aljamiado. El desarrollo del aljamiado, judeo-romance

[131] *Une version berbère de la Haggadah de Pesah, Texte de Tinrhir du Todrha* (Marruecos) - Suplemento a las *Actas del CLECS*, 2 tomos de 400 pp. más un facsímil del manuscrito, París, 1970 —obra realizada en colaboración con la señora Pernet-Galand. *Littératures dialectales et populaires juives, en Occident Musulman*, XX y 440 pp. con 12 facsímiles, París, 1980. *La versión árabe de la Bible de Saadya Gaon, L'Ecclesiaste et son commentaire. Le Livre de l'Ascèse*, 140 pp. París, 1989, en colaboración con André Caquot.

escrito en caracteres hebraicos, es muy significativo del proceso de aculturación del judaísmo ibérico. El judeo-castellano, judeo-catalán, judeo-aragonés, judeo-portugués, etc., son variantes del aljamiado utilizado por los judíos de la Península Ibérica, cumpliendo las mismas funciones que las demás lenguas judeo-árabes y judeo-berébe-res.

He recopilado en una voluminosa obra aparecida en 1980, bajo el título de *Littératures dialectales et populaires juives en Occident musulman,* mis estudios inéditos o ya publicados. Estos últimos, que aparecieron en diversas revistas de orientalismo o en el marco de obras colectivas, se reproducen en la obra mencionada, clasificándose junto con otros, según el tema y el género, con los complementos y actualizaciones correspondientes. Los primeros, inéditos, son fruto de investigaciones nuevas y recientes. Mi interés por este modo de expresión del pensamiento se ha ido incrementando, extendiéndose mi campo de investigación a otros terrenos, cuya riqueza y fecundidad no sospeché en absoluto al iniciar la investigación [132].

Inicialmente partí de un núcleo de temática exclusivamente judía: textos bíblicos y mishnaicos, composiciones litúrgicas, hagiográficas, etc., cuyos capítulos fui ampliando con nuevos estudios y curiosos descubrimientos (mi sermón de *bar-miṣwah* y sus preliminares didácticas, una *ketubbah* original en judeo-árabe, una casida histórica que narra, en forma de lamento, la incursión de la cabila de los Udaya en Fas al-Yedid). De allí pasé al ámbito de una cultura que no conoce fronteras confesionales; laica y profana, por decirlo de algún modo, simbiótica, donde judíos y musulmanes confluyen y se reconocen, comparten las mismas preocupaciones, dando rienda suelta a sus impulsos (la casida del *mahbūb* —del amado— la composición *'arūbi* del «caftán» y los modelos hispano-árabes de la creación poética hebraica y de la música judía).

Mientras que la literatura de expresión hebraica se refiere, de modo general, al saber escrito, a una ciencia elitista de una sociedad instruida, formada exclusivamente por hombres, la creación literaria de expresión dialectal se dirige a todo el mundo, a las clases sociales insuficientemente alfabetizadas, o mediocremente instruidas, especialmente a las mujeres y a los niños. La una y la otra participan, por

[132] Ver *Journal Asiatique,* CCLII/1, 1964, pp. 99-103.

lo demás, en la transmisión del saber, de la costumbre y de los usos, y cumplen, a distinta escala, las mismas funciones iniciáticas, pedagógicas y litúrgicas. La segunda es, también, la fiel guardiana de las tradiciones no escritas, constituye el instrumento de información por excelencia y posee, además, en ciertos de sus aspectos laicos y profanos, una virtud extraordinaria: la de constituir una fuerza integradora y socializante, como se manifiesta en ciertas composiciones presentadas en mi obra [133].

No podemos, sin embargo, evitar la impresión de que existe una suerte de divorcio entre lo «escrito» hebraico y lo «oral» dialectal. El hebreo, lengua del Libro y de lo ritual sirve para comunicar con Dios. En judeo-árabe y en judeo-beréber (en *ḥaketía* —judeo-español— en el caso de las sociedades hispanohablantes) es como se comunican los hombres con los parientes o los amigos, siendo la literatura dialectal el espejo donde uno se mira; es la expresión del alma profunda, de las manifestaciones de la vida cotidiana —profanas o incluso religiosas— de todo tipo de cosas prohibidas o que en la lengua sagrada resulta imposible pronunciar.

La literatura oral es una materia inmensa y difícil de delimitar. Tiene que ver con el folklore, pero depende también de la sociología, de la etnoantropología, incluso de la historia. Todo lo dicho y posteriormente recogido por la memoria colectica pertenece a su vasto ámbito. Calificada generalmente como popular, se enriquece continuamente a expensas de las creaciones de los eruditos, rápidamente asimiladas. Podemos, pues, deducir legítimamente de esto que las literaturas orales y populares conservan y transmiten, además de la herencia de las culturas prehistóricas, las creaciones de las civilizaciones históricas; supervivencia y transmisión que se acomodan, sin embargo, a ciertas reglas y obedecen al funcionamiento de las mentalidades populares [134].

[133] Sobre la función de la casida como sustituta de la prensa oficial de información, ver E. Aubin, *Le Maroc d'aujourd'hui,* París, 1904, p. 407: «En Marruecos no se publican periódicos que marquen la pauta oficial a las masas... Por consiguiente, se pensó que la poesía podría influir en la opinión ciudadana, encargando a un poeta famoso, El Hach Ahmed El-Ghrabli una casida para dicha ocasión, que los cheijs y las cheijas fueron divulgando de *nzala* en *nzala*».

[134] Ver Mircea Eliade, «Littérature orale», en «Histoire des littératures», *Encyclopédie de la Pléiade,* París, 1955, tomo I, pp. 3-26. Comparar con Philippe Joutard, *La légende des Camisards (Une sensibilité au passé),* París, 1977; ver, en particular, los capítulos XI y XII.

La analogía de las estructuras mentales de las poblaciones judías y musulmanas —árabes y beréberes— ha generado en el Magreb una literatura y un folklore donde el sustrato cultural judío y la herencia árabe, hispánica y beréber, se asocian dando lugar a creaciones de gran originalidad. Observemos a este respecto que las grandes composiciones históricas de la literatura oral de expresión dialectal, las crónicas proféticas de la *Aggadah* judía y de los *Qiṣaṣ* musulmanes, pertenecen a la memoria colectiva del mundo semítico que ha recogido versiones múltiples y variadas y las ha amoldado a partir de una tradición escrita. Citemos, a título de ejemplo, los relatos legendarios que circulan sobre la vida de José, la muerte de Moisés, la aventura de Job, en Oriente y en el Magreb, en los diversos dialectos etíope, copto, árabe, morisco y beréber.

En lo que respecta más concretamente al judaísmo, digamos que el «folklore» se asocia e identifica con la «tradición»; y la «tradición» es lo «recibido» y lo «transmitido», tal como indican los términos hebraicos *qabbalah* y *masoret*, a los que se refieren las primeras palabras del Tratado de los Padres en la siguiente expresión: «Moisés ha recibido la Ley del Sinaí y la transmite a Josué; Josué la transmite a los Antiguos, etc.» Se ha constituido, pues, desde el origen, desde el nacimiento del judaísmo, una conciencia comunitaria y una memoria colectiva, una tradición hecha de todas las enseñanzas recibidas y transmitidas y cuya continuidad ha sido garantizada gracias a una cadena de transmisores-creadores. Se trata de transmisores-creadores, pues aunque el mensaje transmitido encuentre en las obras tradicionales los modelos ejemplares de su creación, aunque se inspire en una reserva de pensamientos ya formulados, se está constantemente reinterpretando, actualizando y fecundando, nutriéndose con nuevas perspectivas, engendrando nuevas creaciones.

Esta dimensión del «folklore-tradición» se puede medir y apreciar a la luz de las relaciones que mantiene con el pensamiento judío y sus diversos modos de expresión, por un lado; y, por otro, por la importancia de los estrechos vínculos que la unen al entorno cultural y sociolingüístico, a los usos y costumbres del medio en que se desarrolla.

El examen de las composiciones poéticas y de las demás piezas documentales (presentadas en mi libro) revela un poder de sugestión virtualmente ilimitado, un pensamiento condensado, una acumula-

ción de emociones, una red estrecha de referencias y de fórmulas que tienden a la mayor concentración posible de sentidos y de connotaciones. Remiten más allá de las fronteras del texto, a un universo simbólico y alegórico lleno de alusiones, a unas tradiciones literarias y a unos paisajes culturales que el investigador disfruta en descubrir, tendiendo precisamente nuestro trabajo a la búsqueda del sustrato tradicional, al cotejo y a la interpretación de las fuentes. Cada palabra de esta cultura interiorizada es un eco que responde directamente, o por alusiones, a una llamada, a una necesidad de adaptar el elemento exótico —a veces mítico— al paisaje magrebí y a las tradiciones del espacio que lo rodea [135]; al afán por proceder, en cierta manera, a su etnicización, a integrar un acontecimiento y un personaje extranjeros en el universo local, de manera que la historia se vuelva familiar. Esto es lo que ocurre con estas composiciones judeo-árabes de Marruecos, con los héroes ejemplares bíblicos o los santos y taumaturgos palestinos. Las propias traducciones de la Biblia son una visión autóctona de los textos escriturarios, una manera personal de leerlos, concebirlos e interpretarlos, pues se integran en el marco existencial, en el entorno lingüístico y socioconfesional, en una área geopolítica determinada. Etnicización, mitificación y actualización, tanto del fenómeno histórico como del discurso (o del texto) que lo transmite, son tres conceptos fundamentales que rigen esta literatura y constituyen sus tres ejes principales.

Todos los textos que he escogido cuentan, a su manera, una historia. La dominante religiosa, cuya influencia sobre la creación literaria hebraica ya hemos subrayado, surge aquí en los géneros de carácter pedagógico y didáctico, utilizados como auxiliares de la enseñanza escolar, bíblica y talmúdica, prolongándose en la de los adultos por medio de la literatura ética y homilética [136] y culminando en las piezas litúrgicas. El interés dedicado a los acontecimientos, en tanto que historia humana, es bastante sorprendente. Además de las piezas denominadas «históricas», las composiciones laudatorias y hagiográficas y, más concretamente, los lamentos, extraen sus fuentes de una cierta historicidad. Pero la memoria colectiva no tarda en

[135] Ver *Poésie juive en Occident Musulman*, pp. 12-13.
[136] *Idem, passim.*

transfigurar la realidad histórica; metamorfoseada por la imaginación popular, se incorpora, al cabo de cierto tiempo, en las categorías del mito y de la leyenda [137]. Épocas y fechas se confunden y la cronología es la primera en sufrir las consecuencias de esta mitificación. Al igual que otras composiciones, nuestra «Historia de Job» está cuajada de anacronismos. Convierten a nuestro héroe bíblico en contemporáneo de los patriarcas, consejero en la corte del Faraón en tiempos de Moisés; supuestamente conoce la época de David, de la reina de Saba o incluso la de Asuero; vuelve con los exiliados de Babilonia y funda una academia en Tiberíades...

A veces podemos captar en plena acción la transformación de un acontecimiento en relato legendario. Una prueba de ello es la historia que me contaba, hace algunos años, un pintor visionario, Joseph Manor, judío originario de Irak que vivía en París: «Su abuelo —decía— había vencido a la diablesa Lilith, responsable de la muerte, en Bagdad, de los niños judíos de sexo masculino; le arrebató su espada asesina y la confió a la familia, que aún la guarda cuidadosamente». Según lo que me contaba mi interlocutor, su abuelo, maestro de la cábala práctica (ciencia que raya en la magia), operaba frecuentemente curaciones milagrosas. La historia original, fundada sobre el destino real y trágico de los recién nacidos judíos de Bagdad, importa menos, a los ojos de nuestro informador, que el mito que ha engendrado. El recuerdo histórico desaparece; la leyenda viva sustituye a la historia [138].

Esta producción literaria, incluso la «folklórica» que no parece tener como fin el divertir y entretener (las composiciones paródicas del *Purim*, por ejemplo), pretende instruir a su auditorio y participar en su iniciación. La función iniciática es, en efecto, primordial. Basta recordar el contexto de los noviazgos infantiles del *kuttab* [139], y el ceremo-

[137] Comp. Mircea Eliade, *op. cit.; Poésie juive en Occident Musulman*, pp. 177-187 *(Poesía y leyenda)* y pp. 62-66 (Relaciones del *piyyuṭ* con el *Midrash*).

[138] Sobre la rápida mutación de un recuerdo histórico en leyenda y sobre la historicidad de la propia leyenda, ver el extraordinario trabajo realizado por Philippe Joutard, *op. cit.;* en su obra también encontramos una historización del elemento cultural representado por la leyenda que se sustituye a la historia.

[139] Ver mi obra *Pédagogie juive en Terre d'Islam*, p. 36. El rito iniciático del *kuttab* marca a la vez el «noviazgo» del niño de cinco años con la niña que le destinan sus padres como esposa en el futuro y sus «bodas», su unión con la *Torah*, pues la ceremonia se desarrolla el primer día de la fiesta de *Shabu'ot* que conmemora la revelación del Sinaí y el «don de la Ley» y se acompaña con la iniciación al alfabeto hebraico.

nial, grave y solemne, de *bar-miṣwah*, rito de tránsito cuyo elemento esencial es el «sermón» que pronuncia el adolescente ascendido a la mayoría religiosa.

También ocurre —con más frecuencia de lo que se cree— que la producción literaria judía de expresión dialectal abandone el territorio de lo sagrado para entregarse a otros géneros y a otros temas, menos polarizados entre religión y liturgia. Depende de una literatura popular común a las sociedades judías y musulmanas, en la que no se percibe ningún elemento que recuerde el origen confesional o étnico. Esto ocurre con los géneros poéticos representados por la casida del «Amado», por la balada dedicada al «caftán» y por las numerosas composiciones evocadas en los «Modelos árabes de la poesía hebraica y de la música judía» que hemos reseñado. Judíos y musulmanes confluyen aquí, al igual que en el vasto territorio del cuento y de la leyenda, de la canción popular y de la música clásica heredada del patrimonio andalusí, para distraerse, exaltar el amor, el vino, los manjares, cantar los adornos de la mujer, llorar el dolor de la separación y la pena de los amantes desdichados, etc., utilizando la misma lengua y discurso, los mismos símbolos y representaciones míticas, las mismas técnicas del arte poética del *malḥun* y similar estética, motivos y temas [140].

Esta literatura es, en cierto modo, el lugar de encuentro predilecto de ambas colectividades, territorio donde tiene lugar una auténtica simbiosis cultural.

En la Edad de Oro del Occidente musulmán, esta simbiosis se dio en el ámbito del saber escrito, del *'adab*, las humanidades y las ciencias naturales; rivalizando los judíos con los musulmanes en el campo de la filosofía, gramática, matemáticas, medicina, astronomía,

[140] Las relaciones de la madre con el hijo y del discípulo con el maestro o la exaltación de un ser querido o de un personaje de alto rango, están curiosamente referidas en los mismos términos y metáforas, en las composiciones judías y en las musulmanas, aunque el tema sea diferente: *ulīdī shejra 'ālya*, «mi niño es un árbol grande», en J. Jouin, «Chants et jeux maternels à Rabat», *Hespéris*, XXXVIII, 1950, p. 140; el motivo del árbol se utiliza en una casida judía dedicada al santo palestino Bar Yoḥay: *Ya Bar Yoḥay, Ya shejra ḥluwwa*, «Oh señor Bar Yoḥay, oh dulce árbol»; en *Mi-kamokha*, estrofa 15; a Mardoqueo, héroe bíblico, se le designa como *qṭeb al khizran*, «tallo de bambú», el mismo término que designa a «Sidi Muḥammad» en un *'arubi* —balada—, recopilada por J. Jouin, «Nouveaux poèmes de Fès et de Rabat-Salé», *Hespéris*, LXV, 1958, p. 145; ver también las fórmulas de invocación y de maldición.

etc. [141] Sin embargo, tras el exilio de España, destino común de árabes y judíos, durante el periodo denominado de «decadencia» y de repliegue sobre sí mismas, ambas sociedades, en tierras marroquíes, acogiéndose a su hospitalidad, siguieron encontrándose en el ámbito del folklore y de sus manifestaciones múltiples, en las creencias populares, el saber oral y la producción intelectual en lengua dialectal. El examen de un buen número de composiciones muestra que nos hallamos, a menudo, en presencia de una misma creación literaria, un mismo texto y un mismo discurso, a los que ambas sociedades han aportado modificaciones menores [142]. En este tipo de literatura es donde se percibe la permeabilidad de las fronteras confesionales y socioculturales; gracias a ésta se establece una ágil comunicación entre las masas populares y se opera una fecundación mutua de sus folklores. El diálogo de las culturas sustituye entonces el enfrentamiento de las ideologías «nacionales» y de las conciencias religiosas. Ambas sociedades viven, en efecto, con sus diferencias, celosas de su identidad, intransigentes respecto de su fe y sus creencias; pero se reencuentran en una misma forma de expresión del pensamiento, en la fusión de las mentalidades, incluso en el acercamiento de los corazones, y coexisten, en definitiva, apaciblemente.

Socializante e integradora de la comunidad judía, por un lado, y de ambos grupos confesionales —judíos y musulmanes— por otro, la creación literaria en lengua dialectal es el lugar de compromiso, el ámbito de convergencia donde se elaboró una identidad sociocultural original y auténtica. Marcó con su huella indestructible la personalidad judeo-magrebí, tanto y tan hondamente que su eco resuena aún en el alma desarraigada de los emigrados establecidos en Israel y en otros países; resuena en su música y su canto, su folklore y sus ritos, su añoranza del país, sus lamentos melancólicos, sus gritos amargos o nostálgicos, sus escritos violentos o discretos. Se expresa

[141] Observemos, a este respecto, los itinerarios intelectuales y profesionales homólogos de dos representantes eminentes de esta brillante civilización judeo-árabe de Al-Andalus, los dos hijos de Córdoba: Averoes y Maimónides, ambos contemporáneos, médicos, filósofos, juristas y hombres de leyes.

[142] La recopilación de las composiciones poéticas y de música andalusí, conocida por el nombre del recopilador, Muhammad Ben-Al Husayn Al-Hayk, un músico de Tetuán, ha sido reproducida casi íntegramente en caracteres hebraicos por algunos músicos judíos; estos últimos han aportado sin embargo modificaciones a unas piezas marcadas en exceso por la apología del Islam, habiéndolos, en cierto modo, «etnicizados».

con más sutileza en la creación literaria hebraica —aún modesta— de algunos autores magrebíes de Israel y, en particular, en la sensibilidad de jóvenes poetas cuyo mensaje transmite, de modo notable, el alma dolorida, la cultura ocultada o humillada y las rigurosas y difíciles condiciones de existencia de una diáspora «segunda», cuyo rostro fascinante, calidez afectiva, alegrías y penas, antaño conocimos sobre el suelo magrebí [143].

10. El espacio jurídico, *taqqanot* y *responsa* de España y del Magreb

La mirada de los judíos de Marruecos hacia sí mismos: emigrados y autóctonos

Sobre el concepto «plañidero» de la historia, del que hablaremos más adelante, sólo retendremos algunas referencias históricas. Nos detendremos con más detalle en la mirada que los judíos del Magreb dirigen hacia sí mismos, una especie de *experiencia interior*, en palabras de Georges Bataille.

Esta mirada se percibe en el universo cultural, en la creación literaria, en la acepción más amplia del término para esta última, es decir, en las literaturas escritas y orales, de expresión hebraica o dialectal, que extraen su inspiración y sus fuentes de una cierta historicidad.

Las relaciones directas de estas literaturas con el mundo inmediato, con la vida y las realidades cotidianas, permiten conocer desde el interior a las diversas comunidades judías de Marruecos y entender mejor ciertos aspectos insospechados de su comportamiento, de su pensamiento y de su historia, mantenidos en silencio por todos los que han descrito las juderías (*mellah*) y sus moradores en sus relatos de viajes o en las descripciones que hicieron algunos diplomáticos y

[143] Señalemos dos títulos muy significativos y representativos de esta profunda nostalgia del terruño:

a) El de una pieza de teatro de carácter místico en tres actos, titulada *El Mesías o Réquiem por un rey marroquí*, escrita por Gabriel Bensimhon, autor dramático y cineasta, nacido en Sefrú (Marruecos) (el original hebraico obtuvo, en 1978, el premio de la Universidad de Tel Aviv; existe en versión francesa).

b) El de un libro de poemas titulado *Sefer ha-na'na'* —«El libro de la hierbabuena»—, obra de un joven poeta originario también de Marruecos (Tel Aviv, 1979).

agentes consulares o comerciales que, a menudo, cuando fracasaba su misión en el país, acusaban a los judíos de sus sinsabores...

De este universo cultural extraeré lo esencial de mi documentación para contar la historia de las comunidades judías magrebíes, esencialmente marroquíes; y en él investigaré para justificar y legitimar, en cierta manera, la referencia, constantemente proclamada —obligada, por decirlo de algún modo— de estas comunidades a su herencia española.

El pensamiento jurídico, en particular el representado por los *taqqanot* —ordenanzas rabínicas— y los *responsa*; la poesía religiosa y profana, los escritos exegéticos, didácticos, incluso místicos y cabalísticos, la literatura popular transmitida oralmente en los dialectos locales y —lo que, a veces, es considerado como insignificante— las manifestaciones folklóricas; todos estos ámbitos de la producción intelectual siguen siendo, a mi entender (existen otros), las bases fundamentales de cualquier acercamiento global a la existencia judía en todos los niveles de análisis.

La escuela española, en particular, es la referencia obligada de los autores marroquíes, que, en su mayoría, son descendientes de los expulsados castellanos, los *megorashim*.

Los decisionarios, en sus *taqannot* —ordenanzas— y *responsa* —sentencias jurídicas— se inspiran en la doctrina de Harosh (Asher ben Yeḥi'el) y en los «sabios castellanos» hasta el advenimiento del pensamiento de Yosef Qaro, español establecido en Safed tras la expulsión. Los poetas se alimentan de las fuentes de las grandes obras de sus antepasados de la Península Ibérica, en lo que respecta al arte poética, técnicas de composición, temas y motivos. Los grandes momentos del itinerario místico del judaísmo magrebí están marcados por el sello de la creación de los emigrados y de sus discípulos hasta el momento de la difusión de las doctrinas de las escuelas de Safed y de Tiberíades. De todo esto he ofrecido testimonios, por lo demás, en los trabajos que dedico al judaísmo del occidente musulmán desde hace treinta años.

El pensamiento jurídico y su entorno socioeconómico y religioso

Más que cualquier otra expresión del pensamiento judío, la literatura jurídica, la de los *taqqanot* y los *responsa*, sobre todo, presenta

la sorprendente característica de ser el reflejo más fiel de la vida, el terreno donde confluyen y se vinculan íntimamente las manifestaciones espirituales y religiosas y las preocupaciones de la existencia cotidiana. En este sentido, para nosotros, adquiere un interés inmediato. Independientemente de los problemas de doctrina y de fuentes que permita elucidar, nos presenta lo que podríamos denominar *el entorno socioeconómico del derecho.*

Las relaciones directas de esta literatura con el mundo, con la cotidianeidad, permiten conocer desde dentro las comunidades judías de Marruecos y entender mejor ciertos aspectos desconocidos de su historia.

Hay que observar, por otro lado, la polarización de la cultura rabínica marroquí entre la *halajah* y lo que podríamos llamar la hegenonía del derecho jurisprudencial. La *halajah* se convierte, en última instancia, en la finalidad de todos los géneros literarios utilizados por el erudito marroquí, al igual que por sus homólogos de las demás comunidades de la diáspora. Ya se trate de exégesis bíblica o talmúdica, de *Midrash*, de cábala o de poesía (*piyyuṭ* litúrgico o didáctico), todos estos géneros establecen con la *halajah* vínculos estrechos y dependen de ella. El itinerario intelectual del erudito lo conduce invariable e inevitablemente por el camino de la *halajah.*

Entre las obras que he consultado, he elegido, para su tratamiento analítico casi exhaustivo, cinco de ellas, recurriendo a otras como complemento de información. Estas cinco obras son una colección de *taqqanot* [144], dos recopilaciones de *responsa* [145],

[144] *Sefer ha-taqqanot* —registro de ordenanzas— de los rabinos castellanos establecidos en Fez, tras el exilio de España. Existían varias copias (Biblioteca S.D. Sasoon, Ohel David, I, 715; colección V. Klagsbald y otros), una de las cuales ha servido a Abraham Anqawa para la edición de *Kerem ḥemer* (KH), II, Liorna, 1871. Señalemos brevemente que las *taqqanot* de Argel, inspiradas en las de Málaga y establecidas tras los acontecimientos trágicos de 1391 y de los años siguientes, son los elementos constitutivos del derecho heredado de las instituciones comunitarias ibéricas (ver los *responsa* de Rabbi Simón Ben Zemah Durán y el breve análisis que hace de ellos Isidore Epstein, Nueva York, 1930. Para un estudio de las *taqqanot* castellanas, ver mi obra *Les Juifs du Maroc... Etudes de Taqqanot et Responsa,* pp. 27-29, 83-188).

[145] a) *Mishpaṭ u-ṣdaqah be-Ya'aqob,* responsa de Jacob Aben Sur (1673-1752), publicados en Alejandría, en 1894 (tomo I) y 1903 (tomo II).

b) *Toqfo shel Yosef, Responsa* de Yosef Al-Maliḥ bar 'Ayyush (muerto en 1823), publicados en Liorna en 1823 (tomo I) y 1855 (tomo II).

una recopilación de decisiones jurídicas (*liqquṭim* y *pisqe-dinim*) [146] y una concordancia halájica [147]. Las dos últimas cumplen una función secundaria en mi estudio, habiendo dado prioridad a las tres primeras [148].

Las taqqanot, *ordenanzas castellanas*

En cuanto se establecieron en Fez, los rabinos y dirigentes de las comunidades castellanas de los *megorashim* —los expulsados— se preocuparon por dotar a sus fieles de instituciones religiosas y civiles, conforme a las normas que regían en España, que eran muy diferentes de las que observaban tradicionalmente los *toshabim* —los autóctonos—; y por unificar las ordenanzas que organizaban la vida comunitaria de los exiliados en sus ciudades de procedencia y establecer progresivamente, a medida que surgían las necesidades, las *taqqanot,* cuyas disposiciones estaban sometidas previamente al acuerdo del *ma'amad* (consejo de la comunidad) y a la aprobación de la población reunida en las sinagogas. Una vez firmada por los rabinos y los notables del consejo, y visada por los oficiales del tribunal, la *taqqanah* se inscribía en el Registro de Ordenanzas (*Sefer ha-taqqanot*) y adquiría fuerza de ley.

Rindamos aquí homenaje sin más tardar, a los guías espirituales de las comunidades emigradas, que en condiciones difíciles y situaciones a veces trágicas, rehicieron inmediatamente sus vidas y dieron muestras, en cuanto llegaron al país de acogida, de valentía, inteligencia, lucidez, clarividencia y eficacia, reconstituyendo, sin demora, el marco de una nueva vida y unas nuevas instituciones. Dediquemos, por lo pronto, un pensamiento piadoso a los que firmaron la *Primera Taqqanah,* promulgada en Fez, en 1494, confirmada y precisada en 1497 (modificada en 1599-1600), que se refiere al

[146] *Berit 'Abot,* Liorna, 1862. Con este título se recopiló la obra de Abraham Qoriat (muerto en 1845).

[147] *Urim we-tummim,* Manuscrito del British Museum, Or. 6357; su autor es Saúl Serero (1566-1655).

[148] Para el conjunto del pensamiento jurídico, ver el cuadro-inventario de las obras compuestas por los rabinos de Marruecos entre finales del siglo XV y principios del XX (impresos y manuscritos) en mi obra *Les Juifs du Maroc. Vie sociale, économique et religieuse, Etudes de Taqqanot et Responsa,* París, 1972, pp. 243-264.

régimen matrimonial. Recordemos sus nombres: Moshé Albarhanés, Moshé Mamon (*sic*), Yitshaq Seruya, Binyamin bar Yosef Gabbay, Moshe Balansi/Valensi y Ya'aqob Pronti/Pariente (secretarios de tribunal), Nahman Ibn Sunbal, Yitsḥaq ben Yosef Nahón, Yosef Tobi, Abraham Ḥagiz, Yehushua' Corcos, Yosef ben Moshé Monda/Menda, Shmuel Ibn Danán, Abraham 'Uzziel, Shem Tob ben Ya'aqob Amigo, Yitsḥaq Dundun, Shmuel Ḥagiz, Abraham Almosnino, Abraham Biton, Abraham Ujwailos/Azuelos.

Breve descripción de las fuentes y de las obras referentes a la halajah *marroquí*

Hace más de veinte años, publiqué en *Les Juifs du Maroc— Vie sociale, économique et religieuse. Etudes de taqqanot et responsa*, una tabla ordenada por fuentes y obras referidas por los autores marroquíes, anotando la frecuencia de las citas en cada una de la obras objeto de estudio. En su momento extrajimos unas conclusiones que actualmente quisiéramos matizar y actualizar, orientándolas hacia nuestras preocupaciones presentes.

El examen de esta tabla muestra la preponderancia del pensamiento jurídico español en el desarrollo del derecho rabínico marroquí y el importante lugar que ocupa en sus decisiones, tanto en las *taqqanot* como en los *responsa*.

Curiosamente Asher ben Yeḥiel, exiliado ashkenazí establecido en España (1250-1320) se lleva la palma en cuanto a referencias y citas, esencialmente de sus *teshubot*. Le sigue en número Isaac ben Jacob Al Fasi (*RIF* o *Rab Alfas*), 1013-1103; a continuación, se sitúa Moisés Maimónides, *Rambam* (1135-1204). Vienen después —nos referimos a autores españoles y ocasionalmente provenzales o de origen español— clasificados por orden alfabético: Isaac ben Abba Mari y su *Sefer Ha'iṭṭur* (1122-1193); Isaac ben Sheshet, el *Ribash* (1326-1408); Jacob ben Asher, *Ba'al ha Ṭurim* (siglo XIV); Yosef Halevi Ibn Migash (1077-1141); Moisés ben Naḥman o Naḥmánides, *Ramban* (1195-1270), Nissim ben Reuben Gerundi, *Ha-Ran* (1320-1380); Salomón ben Aderet, *Rashba'* (1235-1310) que no aparece en las *taqqanot* pero lo cita con frecuencia Jacob Aben Sur en sus *Responsa*; Samuel ben Isaac *ha-Sefardi* (siglo XIII); Shim'on ben Semaḥ Durán, *Rashbaṣ* (1361-1444); Yeruham ben Meshullam (siglo XIV); Yom Ṭob ben Abra-

ham Ishbili, *Riṭba'* (siglo XIV) y muchos más que se citan con menos frecuencia.

Un lugar eminente ocupa, por supuesto, Yosef ben Efrayim Qaro, nacido en España en 1488 y muerto en Safed en 1575, y el conjunto de su obra halájica: *Bet Yosef, Shulḥan 'Aruj* y *Bedeq ha-Bayit.*

Observemos que aunque se le da preferencia al pensamiento jurídico español, éste no es, en cierta manera, exclusivo. La literatura decisionaria marroquí también sigue las demás corrientes de la *halajah* y a ellas se refiere, a menudo, cuando recurre al derecho hebraico o cuando lo aplica durante los últimos cuatro o cinco siglos. Muestra de ello son las numerosas citas, inscritas en la tabla mencionada, sobre fuentes referidas a los *geonim,* a los maestros de las escuelas ashkenazíes de Italia y del Imperio Otomano, entre ellas, la antigua Palestina, el Magreb e incluso Marruecos.

Tendencias predominantes

Un examen más detallado de los textos nos ha permitido ver las relaciones de la literatura decisionaria marroquí con las distintas corrientes de la *halajah* universal y localizar las tendencias predominantes, las constantes del derecho rabínico marroquí en el proceso de su evolución; definir los conceptos y los principios sobre los que los autores fundamentan sus decisiones jurídicas.

Dos conceptos, dos influencias, predominan en el derecho rabínico de los últimos cinco siglos.

La primera, la de Asher ben Yeḥi'el o *Harosh,* abarca un periodo relativamente corto, aproximadamente todo el siglo XVI, desde el establecimiento de los *megorashim,* los expulsados de España, hasta las primeras difusiones del *Ṭur Bet Yosef* y del *Shulḥan 'Aruj,* en el seno del judaísmo marroquí.

La doctrina de *Harosh* proviene de la escuela española, herencia que los rabinos castellanos se llevaron consigo tras la expulsión. Los escritos de *Harosh* y las obras de los «sabios» de España, en general, se difundieron en los ambientes de los *megorashim* (ciertas familias poseían en sus bibliotecas numerosas copias manuscritas) [149] e inspi-

[149] Ver Toledano, *Ner,* p. 106, nota 39. La familia Serero, en particular, poseía un gran número de ellos, entre éstos, las obras de Harosh (Asher ben Yeḥi'el).

raron el pensamiento de la élite intelectual de origen castellano de donde surgían los guías espirituales de las grandes metrópolis marroquíes y los autores de las *taqqanot*, que pretendían conservar, para sus comunidades exiliadas, las instituciones, usos y costumbres de sus antepasados españoles.

Esta situación duró casi un siglo, hasta el advenimiento del pensamiento de Y. Qaro que se extendió rápidamente por los medios rabínicos marroquíes de todos las procedencias, tanto entre los *megorashim* como los *toshabim* —los autóctonos— que lo acogieron enseguida como si fuera una nueva «revelación en el Monte Sinaí». La obra de Y. Qaro, acompañada de sus comentarios, ejerció una gran influencia, presente aún, en la enseñanza de la *halajah* en los *yeshibot*, en la jurisprudencia de los tribunales rabínicos y en la literatura jurídica que dicha jurisprudencia generó [150].

El rabinato marroquí adoptó, pues, de entrada, la obra de Y. Qaro (*Bet Yosef* y *Shulhan 'Aruj*). Se la designaba generalmente [151] con el título honorífico de *Maran* [152] —nuestro maestro— asignado a su autor para distinguirlo de *Moram* —su maestro— que también es la sigla de Rabbi Moisés Isserlis (1520-1572), autor de las notas adicionales al *Bet Yosef* y al *Shuljan 'Aruj*, que se han mantenido como norma casi exclusiva de la tradición legal y ritual del judaísmo ashkenazí.

Sobre la fecha exacta de la introducción de las obras de Qaro en Marruecos y del reconocimiento de su autoridad como vinculante por el rabinato marroquí, Jacob Aben Sur nos da una indicación en un *responsum* (*Mishpaṭ*, tomo II, num. 5) que había sido anteriormente reproducido en *Kerem Ḥemer*, II, num. 101, f. 19b, cuyo contenido volveremos a tratar más adelante. Data de la época en que aún vivía Samuel ben Mimun ben Saadya Ibn Danan, signatario de las *taqqanot* de 1545, 1550 y 1551 (KH, num. 19 a 25; ver también

[150] H. Zafrani, *Pédagogie juive en Terre d'Islam*, p. 87.

[151] Lo sigue siendo; ver *Pédagogie juive en Terre d'Islam*, p. 87, nota 206.

[152] El término lo emplea el rabinato marroquí, por primera vez, según nos consta, en una *taqqanah* de 1602, KH núm. 41. Pero Qaro ya era conocido en estos ambientes, por las iniciales *MAHRIQA* por su *Ṭur Bet Yosef*, como se manifiesta, en dos ocasiones, en la *taqanah* fechada en *kislev 5323* (finales de 1562), KH núm. 26. Hay que observar que la obra *Bet Yosef* fue finalizada en 1542 y se imprimió por primera vez en 1554. La edición príncipe del *Shulḥan 'Aruj* data de 1565. Pero es posible que algunas copias fragmentarias manuscritas llegasen a Marruecos antes de esa fecha.

los nos. 98 a 100, *taqqanot* no fechadas), que en 1556, fecha de este acontecimiento, ya había fallecido.

Parece incluso, según el *responsum* de J. Aben Sur y según una tradición que llega hasta Yosef Benaim (MR, 123d), que Samuel b. Danan figuraba entre los doscientos doctores de la Ley que se adhirieron plenamente a la *haskamah*, acuerdo consensual que confiere una autoridad preeminente a las decisiones jurídicas de Qaro [153].

Los dos protagonistas de la *halajah*, *Maran* y *Moram* están estrechamente asociados en la jurisprudencia rabínica marroquí, contraponiéndolos constantemente el uno al otro, adoptando la opinión del primero y rechazando la del segundo, casi sistemáticamente, salvo en situaciones que no presentan conflicto o cada vez que *Maran* no se expresa sobre un problema dado.

La elección del rabinato marroquí, al coincidir con la del judaísmo oriental, en general, depende con toda evidencia, de factores históricos; se explica también por el distinto concepto que tenían de la *halajah* y del rito tal como lo concebían los maestros sefardíes y ashkenazíes.

En otro aspecto y en un orden de ideas distinto, el rabinato marroquí tenía un motivo suplementario para rechazar las reglas rituales y legales de Moisés Isserlis. Éste, a pesar del respeto que profesaba a los cabalistas, rechazaba sistemáticamente, en materia de *halajah psusqah*, el esoterismo de la escuela de Safed y el recurso a la autoridad del *Zohar*, en particular. En esto también se distancia de Qaro, generalmente inclinado a conciliar el *Zohar* con las fuentes tradicionales del derecho rabínico; y mientras que Qaro se refiere al *Zohar* para fundamentar sus decisiones, M. Isserlis es de la opinión contraria (Dibre Moshe, Orah Ḥayyim, 65, 59, 141 y *passim.*)

Maran *y* Moram, *en la literatura decisionaria marroquí*

Antes de que Qaro se convirtiera definitivamente en la fuente indiscutible del derecho rabínico marroquí, seguimos encontrando en una *taqqanah* de 1615 (KH num. 69) relativa al procedimiento de

[153] Observemos, por otro lado, que Samuel Ibn Danan es un representante de la comunidad de los *toshabim*, aunque su familia sea originaria del reino de Granada.

divorcio (entrega del *get*), una nota hostil a la legislación del *Bet Yosef*: muchos se sorprendieron de lo que decía *Bet Yosef* en nombre de Yosef ben Zimron y de su maestro Simón ben Ṣemah Durán (*Rashbaṣ*).

Se trata del texto de la *taqqanah* núm. 101 (KH 19b, sin fechar) que marca un giro decisivo en la evolución de la jurisprudencia rabínica marroquí. Fija definitivamente la actitud de esta última, al rechazar la doctrina de *Harosh* y alinearse casi incondicionalmente con la de Qaro.

La adhesión a la doctrina de Qaro y el rechazo de los principios ashkenazíes en materia de *halajah* —representados aquí por M. Isserlis (*Moram*)— y de cualquier autoridad decisionaria posterior a Qaro, se reafirman con fuerza en numerosos *responsa* magrebí. La autoridad de Qaro se basa, por lo demás, en la creencia de que la inspiración de estas decisiones *halájicas* proviene del cielo. Es de todos conocido que en los libros de los *geonim* y de los primeros *posqim*, aparece un gran número de opiniones divergentes y de decisones contradictorias.

> *Maran*, asistido por el Cielo [por la Providencia], es el que lleva a cabo la conciliación de unos con otros; él supo concluir y fijar, de una vez por todas, la *halajah*. A él es al único al que debemos atender, en contra de todos los *posqim*, aunque fuesen cien los que impugnasen su opinión.

El principio general de jurisprudencia rabínica formulado por Qaro en su *Bet Yosef*, relativo a la autoridad de los «tres pilares de la ciencia jurídica» aparece, en las obras marroquíes de derecho rabínico, bajo diversas formas, expresado en hebreo o en arameo. Ya hemos hecho alusión a ello; volvemos a mencionarlo para afirmar que no siempre pudo resistirse a la fuerza de la costumbre, en algunas materias, como se manifiesta en una *taqqanah* fechada en 1603 (KH, num. 51; ver más adelante).

Pero, por regla general, este principio se considera intangible por los autores marroquíes de los siglos XVII, XVIII y XIX.

Respecto del *Zohar*, los autores marroquíes se identifican con Qaro al referirse a esta obra de teosofía para apoyar sus decisiones *halájicas* (KH, núm. 88, *taqqanah* fechada en 1608, referente a la pesada carga que suponían los impuestos para los pobres y su injusta repartición).

Observemos, a este respecto, que el *Zohar* es de origen español aunque no se le reconozca el parentesco más que a R. Shimon Bar-Yoḥay. Pero las situaciones sociales y las relaciones entre ricos y pobres se tratan de la misma manera, en España y en el Magreb, y según la misma ética.

Añadamos que, a semejanza de Y. Qaro y de los *geonim* que lo precedieron, entre los decisionarios marroquíes hay quienes creen en la esencia divina de su inspiración.

El *responsum* firmado por J. Aben Sur (*Mishpaṭ* núm. 52 fechado en 1721/22) termina con la fórmula siguiente, que no sorprende en absoluto, viniendo de la pluma de este autor: «Esto es lo que nos ha sido enseñado del cielo...», fórmula que encontramos expresada en otros términos en los escritos de R. Ḥayyim Ben Attar [154].

Constantes del derecho rabínico marroquí: el minhag *expresado por la costumbre, la tradición y la antigua usanza*

Las tendencias dominantes del derecho rabínico marroquí que acabamos de examinar, expresadas en las relaciones con la *halajah* universal, representada aquí por la escuela de *Harosh*, y por la de Y. Qaro, están, a su vez, marcadas por unas líneas maestras, unas constantes sobre las que no influye autoridad alguna, resistiéndose a cualquier influencia, incluso la del autor del *Bet Yosef* y del *Shulhan 'Aruj*, a pesar del culto sagrado que le dedican los doctores marroquíes. Estas constantes son la fidelidad a las costumbres y a los usos antiguos, sancionados por las *taqqanot*, el apego a las tradiciones transmitidas por los «padres» y a la enseñanza personal de los maestros locales.

Conocemos el papel primordial que cumple la costumbre en la formación del derecho rabínico universal y en su evolución, y hemos señalado la actitud de los grandes maestros de la *halajah* al respecto. Basta aquí con destacar, de los documentos que poseemos, los textos que indican la permanencia de ésta en la jurisprudencia rabínica marroquí, tanto en el derecho de las personas como en el de los bienes, y en materia de interdictos alimenticios.

[154] Ver *Les Juifs au Maroc*, p. 20.

La legislación marroquí relacionada, en particular, con el sacrificio ritual de los animales, se funda en los usos y costumbres propios a las diversas comunidades locales. Éstos han sido objeto, en el curso de los últimos cuatro siglos, de una floreciente literatura, alejándose los autores con frecuencia de las prescripciones del código de Qaro. Este predominio de la costumbre sobre la Ley en ciertos campos del derecho, en el seno del rabinato marroquí, se puede ilustrar recordando el caso de R. Ḥayyim ben Attar, una de las figura más ilustres del judaísmo marroquí, cuyo Comentario del Pentateuco, *'Or Ḥayyim*, es un clásico de la exégesis tradicional impreso en los *Miqra'ot gdolot*; él pretendió estigmatizar algunos usos locales relativos al consumo de grillos y langostas, y en particular la *nefiḥah*, «criterio de inhalación del pulmón para detectar las adherencias o lesiones de este organo que hacen que una bestia de matadero sea inadecuada al consumo», y topó con la hostilidad del rabinato marroquí. Éste rechazó sus pretensiones de rigor en materia de interdictos alimenticios, negándole a sus escritos la inmensa notoriedad adquirida en el seno del judaísmo ashkenazí y sefardí de Oriente. Observemos que el problema de la *nefiḥah* fue ya, desde la primera generación de los *megorashim*, objeto de polémica y de un grave litigio que oponía los *tobashim* a los *megorashim*, al que se unieron las autoridades seglares [155].

Ambiente socioeconómico y religioso del derecho

Ya hemos observado el predominio del pensamiento jurídico español (o lo que de él se deriva) y el lugar privilegiado que ocupa en el terreno de la doctrina. Pasemos ahora a lo que podríamos llamar el ambiente socioeconómico y religioso del derecho, el que se expresa, esencialmente, en las *taqqanot* y en los *responsa*, cuya originalidad reside en su gran valor documental sobre las estrechas relaciones de la vida de los individuos y las células sociales y comunitarias.

Las normas que rigen la vida cotidiana se inspiran en las mismas fuentes, incrementándose cada vez más la influencia del rabinato y de las sociedades de origen ibérico. Las analogías se manifiestan en numerosos campos; las diferencias y las oposiciones se mantienen en

[155] Ver *'Eṣ Ḥayyim*, de Ḥayyim Gagin, ms. de la Universidad Hebraica de Jerusalén, números 8-2067 y 2071, editado recientemente por el rabino Moshe Amar.

otros, con avances o retrocesos. Llegado el momento, aludiremos a ello, reseñándolo brevemente.

El estudio de los textos examinados (esencialmente las *taqqanot* y los *responsa* marroquíes) tiene por objeto resaltar las preocupaciones de los doctores marroquíes de la Ley durante los últimos cinco siglos. Las cuestiones jurídicas, que estos doctores tuvieron que resolver, se extienden a todos los ámbitos de la vida pública y privada, eminentemente a la familia y al estatuto personal, a las estructuras sociales y económicas de la comunidad, su modo de administración y sus instituciones; la reforma de las costumbres por medio de lo que he denominado leyes suntuarias y las relaciones con el entorno musulmán, con los países de ultramar y las comunidades palestinas, en particular. Encontramos, además, importantes informaciones sobre la lengua hebrea en Marruecos, sobre la onomástica judía y algunas alusiones a la historia de los acontecimientos. Los temas relativos a la vida religiosa y ritual, propiamente dicha, que constituyen la materia habitual de las dos primeras divisiones del Código de Qaro, ocupan en las *taqqanot* y en los *responsa* marroquíes un lugar relativamente reducido.

La mayor parte de los documentos está dedicada a los problemas que tienen relación, en particular, con el derecho de las personas y de los bienes y obligaciones, tradicionalmente tratados en las dos últimas divisiones de este mismo Código de Qaro.

Añadamos aquí que, en este tipo de literatura, los hechos destinados a fundamentar una decisión jurídica se relatan con evidente ánimo de precisión, deteniéndose en las circunstancias de su desarrollo con exactitud y minuciosidad, llegando incluso los autores a reproducir detalladamente los testimonios y los relatos de ciertos acontecimientos en la misma lengua en la que fueron transmitidos a los jueces o a los doctores consultados.

Examinemos algunos textos relativos al derecho de la familia y al estatuto personal, que, en suma, constituyen la contribución capital de los *megorashim.*

Derecho de la familia y estatuto personal

Los *toshabim* —los autóctonos— aplican el antiguo derecho talmúdico, completado o corregido por las costumbres locales. Coexis-

te, tras la llegada de los *megorashim* —los expulsados de España— con el derecho definido en las *taqqanot* castellanas que penetró progresivamente en la jurisprudencia hebraica marroquí. Evolucionó, a su vez, incorporando las exigencias del medio local y la contribución del *Shulḥan 'Aruj* (Código de Yosef Qaro, siglo XVI), que vino a codificar y homologar las soluciones múltiples y, a menudo contradictorias, de las jurisprudencias anteriores. Este derecho, denominado «castellano», acabó por imponerse al conjunto de las poblaciones judías marroquíes independientemente de su origen. Recientemente, los Concilios de los Grandes Rabinos de Marruecos adoptaron un cierto número de ordenanzas sobre la unificación del régimen matrimonial y sucesorio (1947 a 1955).

La práctica del ṣadaq

La *ketubbah*, el contrato de matrimonio judío, se solía sustituir por el contrato denominado *ṣadaq* (suma de dinero entregada por el marido a la esposa) que se concluía ante una jurisdicción musulmana constituida por el cadí y sus dos notarios, los adules, o únicamente por estos últimos. Huellas de esta práctica subsisten todavía a finales del siglo XVI y principios del XVII en la comunidad judía de Fez. Se señala en las *Taqqanot* de 1585 y 1603 (KH 52 a 55). «El suegro puede exigir de su yerno que el acta de *ṣodaq* (*sic*) se establezca ante una jurisdicción civil si el yerno es un individuo violento y de poca credibilidad. El importe del *ṣodaq* (*sic*) se deja a discreción del tribunal» (KH 53).

Esta práctica la encontramos también en los *Responsa* de RIBASH, (Isaac b. Sheshet Perfet), de R. Simón b. Semah Durán. Se mencionan aproximadamente veinte referencias al *ṣadaq* en la concordancia de Menahem Elon [156]. Esta disposición especial del *ṣadaq* se integra en el conjunto de toda una legislación referente al recurso a los tribunales no judíos y la redacción de escritos notariales en lengua extranjera ante las jurisdicciones no judías, en este caso, musulmana.

[156] *Hamafteaḥ ha-mishpaṭi*, vol. II, p. 607.

Régimen matrimonial castellano [157]

Es el conjunto de reglas de derecho que gobiernan, en lo que respecta al estatuto de las personas y de los bienes, la célula conyugal o familiar, que los *megorashim* —los expulsados de España— aplicaban en su país de origen. Estas reglas constituyen la materia de la *Primera Taqqanah* promulgada en Fez en 1494 (KH, 1 a 14), confirmada y precisada en 1497 (*ibid*, 15 a 18) y modificada en 1545 (*ibid*, 19 a 22). Otras disposiciones se formulan en lo que se denomina la Nueva Ordenanza (KH, 36, con fecha 1593) y el Nuevo y Último Consensus Omnium (*ibid*, 37, con fecha 1599, y 39, con fecha de 1600).

Dos disposiciones extremadamente importantes, dos innovaciones, por decirlo de algún modo, ajenas al régimen tradicional, denominado talmúdico, en vigor en las comunidades autóctonas, es lo que distingue al régimen castellano, aportando notables mejoras a la condición de la mujer y de los hijos en el seno de la familia:

a) El establecimiento, entre los esposos, de una comunidad legal de bienes, en caso de disolución del matrimonio por el fallecimiento de uno de ellos.

b) La prohibición de la poligamia.

La comunidad legal de bienes

Las reglas que gobiernan la comunidad legal de bienes se aplican en el momento de la sucesión, al fallecer uno de los cónyuges. Se procede a la liquidación de la comunidad de bienes, operación compleja que motiva la intervención de la autoridad rabínica para «establecer el inventario de los bienes existentes el mismo día del fallecimiento, evitando servirse de ellos hasta que intervenga la repartición que tiene lugar obligatoriamente durante los siete días de duelo» (KH, 9) y proceder a una repartición conforme a las prescrip-

[157] El régimen tradicional que continuaba aplicándose en los *toshabim* es el régimen de derecho común en el mundo judío. Se basa en el antiguo derecho talmúdico corregido por la costumbre local y, más tarde, por el Código de Qaro.

ciones de la *Primera Taqqanah* (*ibid*, 2, 3, 5, 7, 8, 19, 30 y 215), tras el pago de las deudas que gravan el fondo común (*ibid*, 4).

Digamos, en esencia, que el importe de la *ketubbah* de la que la mujer es acreedora legal, así como de todos los bienes que haya podido adquirir tras el matrimonio, constituirá, junto con la fortuna íntegra del marido, el fondo común. Señalemos a este respecto, una nota adicional del Código de Qaro, *Eben Ha'ezer* num. 118, 1, *Taqqanah* de Toledo, comentario de Judah Ashkenazi Dayyan, siglo XVII. *Ba'er Heteb*: «Si el importe de la *ketubbah* es superior a la mitad del fondo común, a la viuda sólo le corresponde la mitad de éste». Esta precisión parece ser una medida de salvaguardia que garantiza los derechos de los acreedores que deducen previamente sus deudas de la parte que corresponde a los demás herederos, con exclusión de la viuda. Añadamos aquí que los autores de las *taqqanot*, anteriores a Qaro y a su comentador, habían adoptado en 1545 (KH, 20-22) unas disposiciones análogas para proteger a los acreedores de uno de los cónyuges premorientes contra las malversaciones y maniobras desleales de los herederos.

En caso de divorcio, no existe asociación de intereses. La mujer divorciada no puede reclamar más que el importe de la *ketubbah*, o sea, la misma suma fijada en el acta, de mutuo consenso, en el momento del matrimonio. Observemos, sin embargo, que se ha previsto una derogación en favor de la mujer, en caso de que el marido agonizante la repudie, para liberarla de la obligación del levirato (obligación que la ley imponía al hermano del difunto de casarse con la viuda sin hijos de éste, con el fin de garantizar una descendencia —Deuteronomio XXV, 5-); ella conservará su estatuto legal de viuda respecto de los bienes (KH, 14 y 62).

Monogamia, bigamia y poligamia

La poligamia está permitida por el derecho talmúdico, con ciertos límites; los *toshabim*, en virtud de su régimen matrimonial, conforme a este derecho, podían tener más de una mujer legítima. Sin embargo, mucho antes de la llegada de los emigrados españoles, la familia de la novia se esforzaba por obtener del futuro marido garantías contra la facultad que le concedía la Ley de introducir a una

segunda esposa bajo el mismo techo, y, muy a menudo, se incluía en la *kettubah*, una cláusula que «prohibía al marido tomar una segunda mujer sin el consentimiento previo de su esposa». De hecho, la bigamia se limitaba al caso preciso en el que la primera esposa fuera estéril y cuando había motivos para aplicar la prescripción del levirato.

Observemos que la poligamia se presenta, en general, como una concesión a los usos y costumbres, como una tolerancia. La legislación siempre ha tenido tendencia a restringir su práctica [158].

Las ordenanzas castellanas, que datan de 1494, convirtieron esta cláusula prohibitiva en obligatoria, asociándola habitualmente a otra disposición que comprometía al marido a obtener el acuerdo de su mujer para cambiar de residencia. En la *ketubbah* castellana, estas disposiciones se formulaban del siguiente modo:

> [...] Le está prohibido al mencionado esposo contraer otro matrimonio mientras dure la unión con su esposa, arriba mencionada, y salir de esta ciudad para vivir en otra, sin su consentimiento, so pena de verse obligado a entregarle su *get*, acta de divorcio, pagándole al contado el importe total de su dote fijado en la suma de [...] La presente acta se establece y acepta por los dos cónyuges arriba mencionados bajo el régimen mosaico denominado régimen castellano.

Este régimen parece haberse aplicado sin dificultad, por parte de los *megorashim*, durante cerca de un siglo, habiendo desaparecido la bigamia, al menos en este ambiente. Pero muy pronto tuvo que hacer frente a la resistencia de una opinión pública (probablemente influenciada por los usos locales y la costumbre de los *toshabim*, aún apegados al régimen tradicional) que consiguió en 1593, bajo ciertas condiciones, una vuelta a la tolerancia de la bigamia, condiciones que fueron ampliamente extendidas en 1599, cuando una nueva medida autorizó la bigamia en caso de no existir descendencia de sexo masculino.

Las primeras ordenanzas de 1494 y 1497, que prohibían la poligamia de manera absoluta, cayeron, pues, en desuso, viéndose el rabinato prácticamente obligado a ratificar estas situaciones de hecho

[158] Ver, a propósito del famoso *Herem* —anatema— de Rabbena Gershom, el estudio de Yom Tov Assis, «El ḥerem de Rabbenu Gershom y la bigamia en España», publicado en la revista *Zion*, Jerusalén, 1981, XLVI, 4, pp. 251-277 (en hebreo).

y recurrir a compromisos o justificar, por medio de artificios jurídicos, unas situaciones que derogaban abiertamente las anteriores disposiciones de las *Taqqanot Castellanas.*

Relatemos los hechos:

> Samuel Aben Sur, queriendo cumplir con la norma del levirato, va a tomar como segunda esposa a la mujer de su difunto hermano Abraham. En virtud de la cláusula incluida en su *ketubbah*, que prohíbe al marido tomar una segunda esposa sin el consentimiento de la primera, su esposa Myriam reclama el divorcio y exige el pago íntegro de su dote.

El tribunal de Fez accede a su demanda (KH, 35, con fecha de principios de 1593).

Esta sentencia, que interviene en unas circunstancias particulares, irritó a una fracción de la población, probablemente la que impulsó a dictar la Ordenanza establecida cinco meses más tarde y denominada la *Nueva Taqqanah* (KH, 36, fechada en el verano de 1593).

Los términos en que fue redactada se fijaron tras largos y laboriosos debates, en presencia de los doctores de la Ley, de los miembros del *ma'mad* y del *nagid*, en el transcurso de una reunión en la sinagoga Midrash Rishon. Fue motivada por el afán de perpetuar la especie (la raza de Israel) y de velar, de nuevo, por el cumplimiento estricto de la prescripción escrituraria del levirato [159]. La bigamia, apenas existente, fue posible a partir de entonces.

En 1599 una nueva medida de tolerancia autorizó la bigamia en caso de que no hubiera descendencia de sexo masculino (KH. 37). La confirma, el mismo año, otro rabino (KH. 38). El conjunto de las decisiones constituyó lo que se ha dado en llamar el Nuevo y Último Consenus Omnium (*hahaskamah haḥadashah ha'aḥaronah*).

La oposición del rabinato a mayores concesiones en favor de la bigamia, trajo consigo la intervención del sultán, convencido por algunos notables judíos influyentes que acusaban a los rabinos de transgredir la ley talmúdica. Un edicto real autorizó a los súbditos

[159] «Numerosas familias se extinguieron, sin dejar descendencia, a causa de nuestros pecados [¿habría que interpretar que también fueron diezmadas por la miseria y las persecuciones?] y debido a la prohibición de tomar una segunda esposa [...] El levirato, precepto de la *Torah*, ya no se cumple, por el mismo motivo, con lo cual se demora el advenimiento del Mesías y de la Liberación» (KH, 36).

judíos la práctica de la bigamia (poligamia) [160]. El rabinato accedió, en virtud del principio *Dina de maljuta dina*, «la ley del soberano es la ley». Pero las esposas ofendidas amenazaron con abjurar de la religión. Una nueva intervención de palacio, dirigida por una delegación de rabinos y de miembros del *ma'mad*, permitió restituir a la autoridad rabínica sus atribuciones en materia de estatuto personal. El edicto no parece haber sido derogado, pero quedó sin efecto práctico. Se estableció un compromiso a través de una *taqqanah* (KH, 39, con fecha de 1600) que otorgaba al tribunal rabínico la facultad de consentir nuevas derogaciones a la prohibición de la bigamia.

La legislación posterior nos ofrece, a este respecto, un gran número de ejemplos.

Se autoriza la bigamia por esterilidad de la primera esposa (KH, 40 con fecha de 1602, *Mishpaṭ*, I 204; *Toqfo shel Yosef* I, 30); para garantizar la aplicación del levirato (KH 41); porque un marido que se halle lejos de su primera esposa no pueda reunirse con ella por razones de fuerza mayor, caminos cortados y poco seguros (*Mishpaṭ*, I, 69); porque la primera esposa esté enferma y por este motivo las relaciones conyugales sean imposibles (*ibid*, 22, 177 y 178) [161].

Los *toshabim*, que no estaban obligados a obedecer a las *taqqanot* castellanas, conservaban en virtud de su régimen propio, al menos teóricamente, la libertad de tomar como esposas tantas mujeres como quisieran.

En este sentido, Jacob Aben Sur señala (KH, 105) un escrito de Samuel Ibn Danan, copiado de un manuscrito autógrafo de Abraham Balansi (*sic*). Consta allí que «los habitantes del país, *toshabe ha'areṣ*, tenían costumbre de repudiar a su mujer cuando encontraban a una más hermosa y tomaban otra esposa aunque tuvieran hijos nacidos de la primera».

[160] Esta violación del estatuto de los *dimmíes* es prácticamente única. El miedo a crear un precedente peligroso fue lo que incitó a las partes adversas a llegar a un compromiso.

[161] Sobre las modalidades de aplicación de las ordenanzas, relativas a este tema, ver *Mishpaṭ* II, 26a, 28 y 80. En el *responsum Mishpaṭ* I, 22 se evoca una *taqqanah* de 1655 denominada «*taqqanah* de los cinco años», que reducía a cinco años el periodo de esterilidad tras el cual el marido puede tomar una segunda esposa.

Taqqanot *y* responsa *de España y del Magreb: examen comparativo*

Una vez expuesto brevemente el análisis de la literatura decisionaria marroquí en materia de derecho familiar, conviene volver a las fuentes en las que esta literatura se inspira y proceder al estudio de los textos de las *taqqanot* y de los *responsa* que ejercieron una influencia, directa o indirecta, sobre ella: las *taqqanot* de Toledo, Aragón, Molina, Valladolid y Argel y los *responsa* de Isaac Alfasi, Asher Ben Yeḥi'el, Salomón ben Aderet, Yom Tov ben Abraham Al-Ishbili, Isaac ben Sheshet, Shim'on ben Ṣemaḥ Durán, etc. Conviene asimismo examinar su evolución a partir de estas fuentes, analizar las preocupaciones de los autores y de los jueces marroquíes y de sus maestros españoles, observar los avances realizados en ciertos campos, señalar los retrocesos operados en otros y resaltar el apego a algunos de los elementos principales de esta literatura de jurisprudencia hasta la última etapa de su desarrollo, que data de los años cincuenta, donde, en materia de *kettubah*, por ejemplo, el regimen castellano contenido en las *taqqanot* de 1494 se extendió oficialmente, aplicándose en todas las comunidades marroquíes, ya fuesen de origen español o autóctonas, *megorashim* o *toshabim*.

Aquí sólo evocaremos muy brevemente la materia halájica relativa a la evolución del derecho familiar, instituida por las *taqqanot* castellanas de Fez. Digamos, de entrada, que, en materia de régimen matrimonial, el que concierne a los bienes y a su devolución en caso de fallecimiento de uno de los cónyuges, asistimos a una aplicación casi estricta de las disposiciones adoptadas en 1494, durante cerca de cinco siglos, en las sociedades de origen castellano o en las que, entre las autóctonas, escogieron expresamente estas disposiciones legales, hasta su aplicación obligatoria, en 1950, al conjunto de la comunidad magrebí.

Las modificaciones aportadas a las *taqqanot* de 1494, sólo se aplicaban a la institución de la monogamia, que experimentó las profundas transformaciones que conocemos, como consecuencia de una evolución del grupo castellano hacia su integración en la sociedad autóctona, adoptando, en lo que respecta al derecho familiar, sus usos y costumbres, además de la asimilación lingüística que tuvo lugar posteriormente, pues la sociedad castellana de Fez y de otras localidades se volvió cada vez más arabófona.

La comunidad de bienes establecida por las *taqqanot* de Fez, considerada como una innovación respecto del derecho talmúdico [162], nos la encontramos, a distinta escala, ya inscrita en las *taqqanot* españolas, las de Toledo y Molina o las anteriores a ellas y de las que derivan las denominadas de Aragón o de otras regiones.

En España, donde durante varios siglos se mantuvo la influencia de las academias babilónicas y donde, por lo demás, existían numerosos y diversos principados, no había una tradición única para el conjunto de las comunidades hasta principios de nuestro milenio. En materia de devolución de bienes de uno de los cónyuges que moría antes, unas obedecían a la Ley talmúdica definida más arriba; en otros casos, los hijos heredaban todos los bienes de su madre, inmediatamente después de su fallecimiento, salvo si eran menores de edad, en cuyo caso se les asignaba un tutor; en otros casos, el marido y los hijos se distribuían la herencia (de la mujer), bien a igualdad, bien una de las partes se llevabá más que la otra; y, cuando la mujer fallecía antes que el marido sin dejar hijos, éste compartía los bienes [¿de la comunidad legal?] con los herederos de la mujer, por línea paterna [163].

Esta situación de diversidad geográfica de los usos y costumbres en materia de devolución de bienes del cónyuge premoriente, se mantuvo hasta la época de Salomón ben Aderet (Barcelona, 1235-1310).

Salomón ben Aderet [164] y Asher ben Yeḥi'el [165] abordan algunos de los problemas que plantea la devolución de los bienes de uno de los cónyuges fallecido, conforme a las disposiciones inscritas en las *taqqanot* que rigen en las comunidades de Castilla, las denominadas de Toledo y de Molina, establecidas algunas generaciones antes de la llegada de Asher ben Yehiel a Toledo, la gran metrópolis castellana.

[162] «El marido hereda todos los bienes de su mujer, tenga o no hijos». Esta disposición la recuerda Jacob Aben Sur en sus *Responsa, Mishpaṭ* I, 36 y 333; ver también *Les Juifs au Maroc*, p. 97.

[163] Ver en este sentido los *Responsa* de R. Meir Abulafia, contemporáneo de Maimónides, impresas en *'Or Ṣaddiqim*, Salónica, 1799, núm. 298.

[164] *Responsa*, vol. III, 432.

[165] *Responsa, Klal* LV, 6 y 7.

Fue, por lo demás, en tiempos de Asher ben Yeḥi'el, cuando las *taqqanot* alcanzan su gran éxito y difusión. En los *responsa* de *Harosh*, el *Klal* —capítulo— LV lleva como subtítulo: *Dine taqqanot Tolitola u-Molina*; fue entonces cuando estas disposiciones legales se adoptaron en otras localidades. Estos textos nos ofrecen una información valiosísima, no sólo sobre la primacía indiscutible de estos textos legislativos y el prestigio que tenían en las comunidades de España [166], sino también sobre las polémicas que suscitaron entre los grandes decisionarios, siendo la más significativa, a este respecto, la que enfrentó a R. Asher ben Yeḥi'el con R. Israel ben Yosef Israeli [167].

El texto de esta controversia muestra, en efecto, la existencia o, al menos, una cierta supervivencia de la lengua y de la cultura árabe en la España cristiana, y, en particular, en Toledo, tras el avance y éxito de la Reconquista.

Merecería que nos detuviésemos brevemente en una de las disposiciones legales de las *taqqanot* de Toledo, relativa al derecho de sucesión. Refleja el afán de salvaguardar el interés de los hijos: si la mujer fallece antes que el marido y deja descendencia, el marido está obligado a compartir con los hijos, varones o mujeres, a igualdad, todo los bienes que ella lega, incluidos los bienes inmuebles adquiridos en su nombre; el marido sólo hereda, pues, la mitad de los bienes, mientras que la Ley talmúdica le da derecho sobre la totalidad.

Esta disposición se integra en las *taqqanot* de Argel, con algunas modificaciones significativas: *tiqqun* num. 3 y *tiqqun* núm. 4 [168].

[166] *Idem*, *Klal* LV, 6 y 7.

[167] *Klal* LV, 9, Y. Baer, *The History of the Jews in Christian Spain*, J.P.S.A. Filadelfia, 1966, vol. p. 318 y n. 14, p. 445; J.L. Teicher, «Laws of Reason and Laws of Religion: a conflict in Toledo Jewry in the Fourteenth Century», en *Essays and Studies presented to Stanley Arthur Cook*, Londres, 1950, pp. 83-94. Este estudio de J.L. Teicher parece recuperar, aunque su autor no haga ninguna referencia a ello, la distinción entre *'aqliyyat* y *sam'iyyat, miṣwot sijliyyot* y *miṣwot shim'iyyot* (preceptos racionales y preceptos *ex-auditu*), dicotomía inspirada en el *kalam mu'utazili* y adoptada por los teólogos musulmanes y judíos de la Edad Media (en particular Saadya) al definir el estatuto jurídico de los actos. Señalemos que, en esta controversia, la voz de *Harosh* es la que predomina, imponiéndose su opinión frente a la del «racionalista» Israel ben Yosef Israelí.

[168] Establecidas por *Ribash* (R. Isaac ben Sheshet), fueron redactadas e interpretadas por *Rashbaṣ* (R. Shim'on ben Ṣemaḥ Durán) en 1394; forman la esencia de los usos, leyes y costumbres relativos a la *ketubbah* (y al derecho matrimonial en general) que llevaron consigo las comunidades emigradas de España y de Mallorca, después de 1391; ver el texto de estas doce *tiqqunim* en el *Tashbeṣ* (Recopilación de *Responsa* del *Rashbaṣ*), vol. II, resp. núm. 292, fol. 63a-65b de la edición de Amsterdam, 1741.

En Valencia se procedía según la *halajah* (derecho talmúdico) que designa al marido como legatario universal [169]. Por el contrario, según la *taqqanah* de Mallorca, los hijos de la esposa heredaban la *ketubbah* y la *nedunya*, en su totalidad.

Conviene observar que, en materia de devolución de bienes de derecho sucesorio, las *taqqanot* establecidas en Fez por los *megorashim* mejoran considerablemente la condición de la mujer, en particular de la viuda, en relación con el derecho talmúdico; mucho más de lo que habían conseguido las *taqqanot* de Toledo y de Molina, recopiladas por Asher Ben Yeḥi'el. Observamos, sin embargo, que en ciertas disposiciones, las *taqqanot* de Argel suponen una notable regresión. Con estas últimas, en efecto, la condición de la mujer se degrada, en cierta manera, especialmente la de la viuda. Parece incluso que los exiliados de España en 1391, que se establecieron en Argel con sus ilustres maestros, Ribash y Rashbaṣ, concibieron en algún momento la idea de prescindir de las *taqqanot* de Toledo, por las que se habían regido en su tierra natal española, tentados probablemente por la legislación en vigor entre los autóctonos, por unos usos y costumbres desfavorables a la mujer casada bajo el régimen de la Ley talmúdica agravada por algunas prácticas locales.

Sea lo que fuere, el cotejo de algunos textos arroja unos resultados significativos. Examinemos las *taqqanot* de Fez núms. 2, 3, 4, 5 y 19 y los *tiqqunim* (*sic*) de Argel núms. 5 y 7, estableciendo una breve comparación.

Tiqqun núm. 5 de Argel: si el marido fallece antes que la esposa, ésta recibe el importe legal de la dote, su aporte personal, el ajuar y otros bienes y objetos, pero no tiene derecho alguno sobre la mejora o suplemento a la dote legal inscrito en la *ketubbah*, que el marido concedía voluntariamente a su mujer.

Tiqqun núm. 7 de Argel: la viuda sólo tiene derecho a su pensión alimenticia y a su mantenimiento personal, deducidos de los bienes de su marido, durante los tres primeros meses siguientes al fallecimiento de éste. Una vez cumplido este plazo, los herederos tienen la posibilidad de liquidar su *kettubah* y suprimirle la pensión.

Esta disposición constituye un retroceso respecto al derecho talmúdico, que prescribe el mantenimiento de la mujer, deducido de

[169] *Idem, tiqqun,* núm. 11.

los bienes del marido, mientras que permanezca viuda en su domicilio (*ketubbot* 54 a); lo es también respecto de las *taqqanot* de Toledo y de Fez [170].

Según las *taqqanot* castellanas aplicadas en Fez (KH 3), cuando la mujer fallece antes que el marido, éste comparte sus bienes a igualdad, no solamente con los hijos que tenga con él o que haya tenido de otro matrimonio sino también con sus parientes (padre, hermanos y hermanas) si ella muriese sin dejar descendencia.

Por el contrario, según las *taqqanot* de Argel (*tiqqun* num. 4) la parte correspondiente a sus parientes se reduce a un tercio en el último caso mencionado.

Dos sociedades paralelas: el judaísmo de España anterior al exilio y el del Magreb, posterior a éste

Llegamos pues a la siguiente conclusión —algo rápida— que pecará, obligatoriamente, de insuficiente y provisional; a la siguiente reflexión general sobre derecho familiar y sucesorio: las *taqqanot* pueden derogar las reglas previstas por los textos talmúdicos, pero, en la mayoría de los casos, además de tener en cuenta la costumbre local, el *minhag* y la enseñanza de los maestros locales, denominada de los antiguos, siempre se hace referencia a los textos canónicos, bien para adaptarlos a las circunstancias y a las necesidades del momento, bien para interpretarlos de modo que puedan legitimar una decisión, o simplemente a título de fuente de derecho para sentar jurisprudencia. La constante que se observa consiste, pues, en acercar los usos y costumbres a la Ley talmúdica, tanto en el ámbito del derecho familiar como en los demás.

Tras haber examinado algunos textos relativos al derecho familiar y sucesorio efectuaré, a continuación, una breve incursión, rápida o selectiva, en los demás terrenos del derecho, en el entorno del pensamiento jurídico donde se desarrolla la vida social, económica, ética y religiosa que tuve la ocasión de enumerar más arriba. Las

[170] Comp. «Teshubot Harosh», *Klal* LV *et passim*, KH (*Kerem Ḥemer*) 2, 3, 4, 5 y 19; ver también KH 28, 31, 43 y 44 sobre la protección de la mujer, de sus hijos y de sus herederos; estos últimos textos se refieren especialmente a la prohibición de que la esposa se haga fiadora de las deudas de su esposo (KH, 28), la renuncia de la mujer a su *ketubbah* (KH 43, 44).

abordaré a través de una observación que me parece esencial y que dará por concluido el presente apartado.

La escuela española, como hemos mencionado, es la referencia obligada de la creación literaria judía en el Magreb. En lo que respecta al judaísmo de la España anterior al exilio y del Marruecos posterior a éste, nos hallamos en presencia de dos sociedades paralelas (en el sentido que Plutarco daba a este término), de una identidad de situaciones en todos los campos de la vida social, económica y religiosa; y de los interrogantes vitales que se plantean a los individuos y a las comunidades con sus correspondientes respuestas. Basta con comparar, para convencerse de ello, las *taqqanot* de Toledo y Valladolid con las de Fez, incluso las de Argel; con cotejar los *responsa* del barcelonés Salomón Ben Aderet con los de uno de los maestros decisionarios de Fez, Jacob Aben Sur.

Aparecen las mismas preocupaciones y decisiones, con distintos matices, evidentemente, pero con unos argumentos, motivaciones y formulaciones casi idénticos. Esta coincidencia se da en los temas fundamentales, tales como la educación y la enseñanza, el régimen tributario y la repartición de la carga fiscal, el ejercicio de la justicia, la organización del poder judicial, el recurso a las jurisdicciones no judías y la delación (*malshinut*), el pago de los gastos suntuarios, la vida económica y el derecho sobre los bienes y las obligaciones, y las transacciones monetarias y sus consecuencias sobre la liquidación de la *ketubbah* o la devolución de las deudas. Todas ellas consituyen unas situaciones que pueden parecer triviales o insignificantes pero que son objeto de contenciosos de consecuencias imprevisibles, como, por ejemplo, el conflicto que enfrentó a Jacob Aben Sur, presidente del Tribunal Rabínico, con el Comité de la Comunidad de Fez, a propósito del pago del salario del 13.° mes (segundo *'Adar* de un año embolísmico), habiéndosele planteado la misma cuestión en varias ocasiones a Salomón ben Aderet) [171]. Ambas sociedades aplican las mismas estructuras, o actitudes mentales e idénticos comportamientos, que los textos recogen e impugnan; reflejan la conducta de una plutocracía omnipotente que reina sobre las clases medias y trata despiadadamente a lo que podríamos denominar las

[171] Ver *Les Juifs du Maroc*, p. 31, para el caso de J. Aben Sur y de Salomón Ben Aderet (*Responsa* I, 645 y II, 294).

clases trabajadoras: los oficiales del tribunal, incluso el rab designado por la autoridad en la Península Ibérica, el *nagid*, el *nasi* o el *Shaij al-Yahūd* en el Magreb; los que utilizan indebidamente la *'inaya* —protección— de la autoridad secular para beneficiarse de privilegios exorbitantes o para evadir las obligaciones comunitarias [172].

Los textos jurídicos que hemos examinado narran permanentemente lo que denominaré *la historia paralela* del judaísmo del Occidente hispano-árabe. No son los únicos en hacerlo. Cualquier creación literaria es fuente de historia. La historicidad del universo cultural ya es un lugar común para los historiadores [173].

[172] Ver KH, 88, 1608: Salomón Ben Aderet, *Responsa* I, 644 y V, 279.

[173] Haim Zafrani, «Historicité de l'univers culturel; la création littéraire comme source d'histoire du monde judéo-maghrébin» en *Horizons maghrebins*, núms. 14-15, 1989, Univ. Toulouse-Le Mirail, 1990, pp. 51-63.

Capítulo IV

LA EXPULSIÓN DE ESPAÑA Y DE PORTUGAL Y LA ACOGIDA EN EL MUNDO ARABO-MUSULMÁN

Al ir en aumento las adversidades en tierras de España, los judíos de este país empezaron su movimiento de reflujo, mucho antes de los acontecimientos trágicos de 1391, hacia las tierras magrebíes —a partir de entonces mucho más hospitalarias— que sus antepasados habían abandonado algunos siglos antes, siguiendo a los conquistadores musulmanes de la Península Ibérica, el beréber Tarik y el árabe Musa Ben Nusair. La ruina del judaísmo español se consumó y ocurrió lo irreparable tras los decretos de expulsión de 1492 y 1497. Los emigrados españoles y portugueses llegaron en sucesivas oleadas, estableciéndose provisional o definitivamente en el Magreb, sobre todo en Marruecos, en los puertos mediterráneos o atlánticos y en las metrópolis del interior del país. Constituyeron un grupo étnico, los *megorashim* (expulsados castellanos), inicialmente distintos de los *toshabim* (autóctonos) aunque luego se integraron en el ámbito de las actividades comunitarias, cuya dirección temporal y espiritual fueron asumiendo poco a poco, llegando a ocupar un papel preponderante en materia de economía y de ciencia rabínica.

1. El acontecimiento histórico y su repercusión en las conciencias y en las memorias

Nuestros sabios identificaron la tragedia de la expulsión de los judíos de la Península Ibérica con un *ḥorban* —una ruina— comparable, por su magnitud y su repercusión, con la destrucción de Jerusalén y del Estado judío por Roma y Babilonia. El acontecimiento

marcó tan hondamente las conciencias que se ha llegado a considerar como el punto de partida de una nueva historia, el origen de una nueva era, el principio de un nuevo cómputo, a semejanza de lo que ocurrió antaño con la creación del mundo, la huida de Egipto, la destrucción del Templo, o el *minyan shṭarot,* calendario que se utilizó durante mucho tiempo en Egipto y en Palestina, cuyo punto de partida fue la fundación del Imperio Seléucida (311 a.C.). Numerosos autores, sean o no *megorashim,* adoptaron como costumbre contar los años mediante la indicación de una fecha, a partir del episodio trágico de la expulsión de España. Prueba de ello son también los calendarios y escritos del Magreb, de Francia y del Imperio Otomano. Pero la tragedia de 1492 fue también la causa de una inmensa efervescencia espiritual en el seno del judaísmo, de una auténtica revolución cultural, de la que retendremos dos aspectos en particular, referidos a los dos polos fundamentales de la vida intelectual judía: la cábala y la *halajah* —derecho hebraico—, ambos estrechamente unidos desde entonces y marcados por el sello de la mística [1].

2. La acogida de los refugiados en el Magreb y en el Imperio Otomano

Doscientos mil judíos abandonaron España en 1492. De cien a ciento veinte mil entraron en Portugal, donde les esperaba un destino cruel; sólo una parte de ellos pudo salvarse al llegar, en 1497, a tierras islámicas, donde se habían refugiado aproximadamente cincuenta mil judíos. Otros se fueron a Italia y a los Países Bajos. Un flujo considerable de expulsados llegó por distintas vías, por los puertos italianos y los caminos magrebíes, a través de dolorosas aventuras, al Imperio Otomano: «millares y decenas de mil» —nos cuenta el cronista Eliyahu Kapsali— «llegaron, después de 1492, y llenaron aquella tierra» (paráfrasis del *Éxodo,* I, 7), estableciéndose en la Península Balcánica, Asia Menor, Siria y Palestina. Otro cronista judío cuenta que «el sultán Bayazid, que reinaba entonces en

[1] Observemos la siguiente costumbre de los *megorashim* establecidos en Marruecos: el *ṭalet,* amplio chal de los rezos, no se lleva el día de *shabbat,* en el oficio de la mañana, en señal de duelo por el exilio de 1492.

Estambul (1481-1512), dio la orden a los gobernadores de las regiones y de las ciudades del país de acogerlos con amabilidad y bondad». ¿No se cuenta acaso que «el soberano otomano se sorprendió del comportamiento del rey de España, Fernando, y de la necedad de su decisión de expulsar a los judíos, y que añadió: "este príncipe con fama de sensato ha empobrecido su reino y enriquecido el mío"»?

En la correspondencia de un judío turco a su correligionario establecido en Europa, leemos lo siguente:

> Turquía es un país donde cada cual vive en paz, a la sombra de su higuera y de su viña... Es un vasto espacio (literalmente «océano») que nuestro Dios, por su gracia, ha abierto ante nosotros. Allí los pórticos de la libertad están ampliamente abiertos y puedes aplicar todas las leyes y todos los preceptos del judaísmo.

Los judíos se establecen en Salónica, Safed, Bagdad, desarrollando actividades económicas y culturales.

3. La voz de los cronistas: un concepto plañidero de la historia [2]

Las crónicas que cuentan la expulsión de España y de Portugal pertenecen, casi todas ellas, a ese concepto de la historia que he tenido la oportunidad de calificar de «plañidero», que consiste en retener sólo las desgracias y las persecuciones, ignorando que la existencia, sea cuales fueren las circunstancias, está hecha de periodos apacibles, relativamente felices, y de momentos de amargura y de aflicción. Jacob Aben Sur, poeta marroquí de los siglos XVII y XVIII, descendiente de los *megorashim*, los denominaba, en su antología titulada *'El le-jol ḥefeṣ* «Un tiempo para cada cosa», los «momentos deseables» y los «momentos no deseables», dedicando a los primeros, himnos y cánticos de alegría, y a los segundos, *qinot* y *tamrurim*, cantos fúnebres y lamentos amargos.

La obra *'Emeq ha-bajah* —«El valle de lágrimas»— de R. Yosef Ha-Kohen y *Shebeṭ Yehudah* —«El látigo [para castigar a] Judah»— de Salomón Ibn Warga representan, de manera ejemplar, este con-

[2] Ver lo que afirmamos en «Historicité de l'Univers culturel...» en *Horizons Maghrébins*, núms. 14-15, Toulouse, 1989, pp. 51-63 y *Les Juifs du Maroc...*, pp. 83-84, notas 1 y 4.

cepto plañidero de la historia, al transmitir del siguiente modo Ibn Warga los acontecimientos, desde los orígenes hasta nuestros tiempos: la primera «persecución» (el término hebreo que él emplea, *shmad* —exterminio— es bastante fuerte), la segunda «persecución» etc., hasta el final del libro. El relato que hacen del *gerush* —expulsión— varios testigos del acontecimiento contiene, sin embargo, algunos elementos de consuelo, algunos puntos de luz que emergen de las tinieblas de la tragedia.

Además de las dos obras citadas, una abundante literatura historiográfica describe el acontecimiento. Sus autores son Abraham Zakut, Abraham Ardutiel (o Adrutiel), Abraham Saba', Elyahu Kapsali, Hayyim Gagin, Yehuddah Hayyat, Abraham Baqrat (Waqrat) y muchos más. De algunos de ellos referiremos algunos breves testimonios relativos a los emigrados que encontraron en Marruecos refugio provisional o definitivo.

R. Yehudah Ḥayyaṭ cuenta, en un largo prólogo a su *Minḥat Yehudah,* las desventuras que sufrió durante sus peregrinaciones, por mar y por tierra, desde su salida de España hasta su llegada a Fez, a Berbería. Fueron los judíos de Xauen los que acudieron a rescatarlo y él les ofreció cerca de doscientas obras por el precio de su rescate [3], luego llegaría a Fez, asolada por la hambruna.

Abraham Adrutiel, en sus comentarios al *Sefer Ha-Qabbalah* de *RABAD* (Abraham Ben David el Cordobés), tras haber descrito las tribulaciones de los emigrados camino del Magreb y las desgracias acaecidas en el mar y en las ciudades de la costa, donde a menudo reinaba la autoridad cristiana, española o portuguesa, elogia al sultán de Marruecos, Mohammed Al-Shaij al-Wattassi (1472-1505), por su actitud hospitalaria con los refugiados, pues los acogió en todos los lugares del reino, en Fez, en particular, donde él mismo se estableció. He aquí lo que refiere exactamente:

> Evocaré la memoria del justo rey Mulay Mohammed, hijo del gran rey Mulay Al-Shaij, un justo (*ḥasid*) entre los justos de las naciones, que acogió a los judíos expulsados de España, y, hasta su muerte, se comportó con bondad hacia el pueblo de Israel, pues por nuestra supervi-

[3] Se demuestra aquí, como veremos más adelante, que los emigrados habían podido llevarse sus bibliotecas y otros objetos valiosos.

> vencia —alusión al *Génesis* (45,5) referido a José— es por lo que Dios lo ha investido con la soberanía sobre el reino de Fez.

Salomón Ibn Warga se expresa libremente en los mismos términos al tratar de la acogida que reciben los emigrados por parte del soberano marroquí:

> Los que se establecieron en Fez fueron víctimas de un destino funesto, en especial los que padecieron hambre [...] La suerte de estos desgraciados llegó a oídos del rey de Fez de aquel tiempo. Se enteró de que ciertos judíos se habían visto obligados a vender a sus hijos como esclavos por una hogaza de pan. Este rey era un hombre virtuoso y justo. Tras la hambruna proclamó que cualquier persona que hubiera adquirido un niño judío a cambio de pan, estaba obligado a concederle la libertad y devolverlo a sus padres [4].

4. Una familia de emigrados de España establecida en el Alto Atlas. El periplo africano y europeo de un rabino sefardí de Tinghir del Todgha

Un documento poco conocido, que he tenido la ocasión de examinar y analizar en otra ocasión, proyecta una luz inesperada sobre el establecimiento de los judíos en Marruecos, tras la expulsión de España de 1391 a 1492.

Yehudah ben Yosef Pérez, en el prefacio autobiográfico de su recopilación de homilías, titulado *Peraḥ Lebanon* —«Flor del Líbano»—, impreso en Berlín en 1712, cuenta la larga marcha de sus antepasados expulsados de España, llegados para establecerse en Marruecos, en el Dadés, relatando también sus propios viajes, errando por el Magreb, Oriente y Europa, cuando él y su familia decidieron abandonar la benignidad de los valles del Alto Atlas, tierra de acogida donde vivieron sus antepasados durante más de dos siglos.

> Mientras sus desafortunados hermanos buscaban refugio en las ciudades de la costa marroquí o en las metrópolis del interior, principalmente en Fez, el clan de los Pérez, que desciende, por línea directa, de la «Casa Real de David», atravesó el océano, llegó a las orillas africanas, penetró en el interior del país, fijó su residencia más allá del fuerte de Adr (pueblo beréber del Alto Atlas, región de los Glaua), en el reino del soberano

[4] *Shebeṭ Yehudah*, edición de Azriel Shohet, Jerusalén, 1947, pp. 122-123.

> de Marraquech al que la familia compró el territorio de Dadès; los «hijos de Pérez» edificaron allí sus casas y vivieron apaciblemente, de la agricultura y de la ganadería, sin mezclarse con los extranjeros y tomando esposas en el seno de su clan para preservar la pureza íntegra de su raza, de su linaje real. Se multiplicaron y fructificaron tanto que la tierra que explotaban no les permitió ya vivir juntos como hermanos. Adquirieron, pues, el territorio vecino de Tillit pagándole al rey un precio muy elevado. Hoy siguen viviendo en esas localidades y entre ellos hay grandes e ilustres maestros que saben explicar la Ley en sus setenta facetas, observando estrictamente los preceptos de la *Torah*.

Tras haber abandonado, con una fracción de su clan, el valle del Todgha, con objeto de realizar el sueño tan querido a todos los judíos piadosos: «viajar al santo país de los antepasados, adorno de la Tierra», Yehudah ben Yosef Pérez llega a Tlemcen, donde se ve obligado a pemanecer cierto tiempo, debido a los disturbios y a las guerras que enfrentan al rey de Fez con el «jefe de las cabilas de Qedara». En un estado de indigencia absoluta, atraviesan el Magreb y llegan a Túnez, donde el cabeza de familia hace una pequeña fortuna gracias al comercio, permitiéndole viajar a Italia donde se vuelve a casar con la hija de un notable, Salomón Shema'yah de Lucena.

Al regresar de un viaje a Egipto, de No-mon (Alejandría) concretamente, el barco que le traslada naufraga y va a parar a las costas del reino de Nápoles, posesión española donde actuaba la Inquisición, con lo cual se libró de Caribdis para caer en Escila, o, como dice él mismo, parafraseando al profeta Amos (V, 19), «fue como el hombre que, huyendo ante un león, se encuentra con un oso o el que, llegado a su casa, apoya la mano contra una pared donde anida una serpiente y le muerde».

Escapa milagrosamente de la hoguera, tras una audiencia en la corte real a donde es conducido por un destacamento de toscos y amenazadores soldados, sorprendiéndose los jueces de que lleve el apellido prestigioso de Pérez, reservado a las familias ilustres de la vieja Castilla. Viaja a Liorna y de ahí a Venecia, donde llevará una existencia difícil, ganándose la vida enseñando y componiendo sermones. Luego abandona Venecia y viaja por Europa, en búsqueda de fondos para pagar la impresión de su obra, *Peraḥ Lebanon,* y la de su predecesor en el púlpito como *darshan* —predicador— en la sinagoga de la comunidad ashkenazí de Venecia, Isaac Caballero. El prefacio de su libro nos ofrece algunas indicaciones sobre sus peregri-

naciones a través de Europa. El autor expresa en él su gratitud hacia un cierto número de jefes de las comunidades judías —rabinos o notables— que, en el curso de sus viajes, le dieron hospitalidad, concediéndole generosos subsidios: Samuel Tausk, jefe de la comunidad de Praga; Baruk Segal Austerlitz, presidente del tribunal rabínico y rector de la *yeshibah* de Colonia; Isaac Oppenheim y su hijo David de Praga, etc. Los *haskamot* —*imprimatur*— de sus libros están firmados por las autoridades rabínicas de Poznan, Francfort, Berlín, Neumark (t), Mittelmark, Pomerania, etc.

5. Cifras de la población de los emigrados: un enigma por resolver

Tal como se refleja en las diversas crónicas y en los escritos historiográficos conocidos, la cantidad de *megorashim* establecidos definitivamente en Marruecos en 1492, y en la década siguiente, es de una gran imprecisión, proviniendo de vagas aproximaciones, incluso del ámbito de lo imaginario y de la fantasía, de especulaciones aritmológicas de carácter esotérico.

Podríamos, sin embargo, retener, con la mayor prudencia y la más extrema de las reservas, algunas cifras recogidas de diversos documentos: aproximadamente cuarenta mil llegaron a Arcila, Salé, Badis y otros puertos de las costas mediterráneas y atlánticas; unos veinte mil fueron a encontrar refugio en Fez o en el interior del país.

Habría, sin embargo, que proceder a comprobar, a evaluar detenidamente, a tener en cuenta la cantidad de emigrantes que partieron de los puertos españoles y portugueses, de los que poco se sabe con precisión; averiguar los riesgos de la travesía, el número de víctimas que hubo en el mar y en las costas, las conversiones y los regresos a la tierra ibérica, las poblaciones diezmadas por múltiples calamidades (motines populares, incendios, hambrunas y epidemias) y las familias en tránsito que continuaban su viaje hacia Oriente, tras una estancia más o menos breve en Fez y en otras ciudades (los Berab, Ben Zimra, Habib, Labi, etc.).

Conviene añadir, a este respecto, que la historiografía de las crónicas que obedecen a la mencionada concepción plañidera de la historia, siempre ignoró a los *megorashim* que desembarcaron en las

playas apacibles del Marruecos meridional, llegaron a unos lugares más acogedores y allí tuvieron descendencia (Azemmur, Safi, la antigua Esauira, Agadir), o aquellos que se adentraron en el interior del país para establecerse allí, adquirir tierras e integrarse en el entorno económico y sociocultural local (Marraquech y su región, los valles del Todgha en el Alto Atlas) como se manifiesta en el texto brevemente analizado anteriormente, y como atestiguan otras investigaciones efectuadas entre las familias establecidas desde hace cinco siglos en Azilal, Auluz y otros lugares de las montañas del Atlas que reivindican su descendencia de los *megorashim*. Citemos, entre otras, la familia Ḥazan de Tamjershet que, según uno de sus patriarcas que conocí y con el que conversé, mantuvó las tradiciones ancestrales castellanas y la conciencia de su identidad sefardí, a pesar de cierta berberización desde el punto de vista lingüístico [5].

6. El destino trágico de los moriscos

Acabemos este capítulo dedicando un pensamiento a otra sociedad, la minoría musulmana que permaneció en España tras la caída de Granada y que, tras mil tribulaciones y opresiones, sufrió algo más de un siglo más tarde, en 1609, la misma suerte que la minoría judía. Me refiero al drama de los moriscos, expulsados también de una tierra que fecundaron y amaron durante varios siglos [6].

[5] Observemos que Joseph Hecker publica en 1980 (*Y.F. Baer Memorial Volume*, pp. 201-228) dos «nuevas crónicas sobre la expulsión de los judíos de España». En una de ellas hay un detalle que no se menciona en ningún otro lugar, sobre la cantidad de «doscientas setenta y siete comunidades santas, fecundas y bellas que estuvieron antaño en el reino de Castilla, donde vivían en paz y prosperidad».

[6] Ver, a este respecto, la obra que acaba de dedicar a este tema, Rodrigo de Zayas, *Les Morisques et le racisme d'Etat*, París, 1992.

SEGUNDA PARTE

Capítulo V

LA SOCIEDAD JUDÍA MARROQUÍ

Palabras preliminares

Hemos dedicado la primera parte de esta obra a la entidad denominada Occidente musulmán, el inseparable binomio compuesto por Al-Andalus y el Magreb, lugar de confluencia judeo-musulmana de ideas y culturas hasta la fecha fatídica de 1492, hasta el exilio de la Península Ibérica.

El estudio del espacio jurídico (ver más arriba p. 183) nos ha servido, en cierta manera, de transición a la segunda parte de nuestro trabajo. La literatura jurídica, en particular, la de las *taqqanot* y de los *responsa*, es, en efecto, entre los géneros literarios y modos de expresión del pensamiento, la fuente de documentación que hemos escogido prioritariamente, y que hemos denominado el entorno socioeconómico y religioso del derecho.

Esta segunda parte estará, pues, dedicada al judaísmo, a partir del exilio, el que se estableció en suelo marroquí, su nueva tierra de acogida; a sus instituciones comunitarias, sus actividades económicas, las diversas representaciones y manifestaciones de su imaginario, los momentos solemnes de la existencia y, secundariamente, a su vida religiosa; todo un universo nacido de un sustrato andalusí y magrebí, o incluso de un fondo común semítico perteneciente a un área geopolítica que abarca el conjunto del mundo arabo-islámico, donde la diáspora judía, denominada oriental y sefardí, ha vivido durante cerca de dos milenios.

Concluiremos con las circunstancias del desmembramiento de esta sociedad y, a la vez, con la perennidad de su memoria colectiva y de su conciencia histórica.

1. La sociedad judía

Los hombres y sus lugares de asentamiento

Grupos étnicos, lingüísticos y socioculturales

Si hacemos abstracción de las recientes mutaciones, como consecuencia de la colonización o de la situación de tutela a la que someten franceses y españoles al Occidente musulmán, que, en última instancia, concierne sólo a una reducida fracción de la población, nos encontrábamos, en el momento en que se efectuaban nuestras investigaciones sobre el terreno, hace algo más de treinta años, en presencia de tres grandes corrientes socioculturales. Éstas corresponden, *grosso modo*, a tres grupos étnicos y lingüísticos de importancia variable: la comunidad arabófona, la berberófona y la de lengua española, sobrepasando entonces la población judía las 250.000 almas.

Los judíos pertenecientes a la comunidad de lengua española descienden de los antiguos *megorashim*, expulsados de España y de Portugal, establecidos generalmente en la antigua zona española de Marruecos o en otras localidades de la costa atlántica y del interior, como consecuencia de diversas migraciones. La antigua lengua castellana se conservó allí como lengua de comunicación (*haketía*), de cultura y de enseñanza tradicional (ladino). Los encontramos en Tánger, Tetuán, Arcila, Alcazarquivir, Chauen, Melilla, así como en Fez, Casablanca, Rabat, Salé, Marraquech, etc. [1]

Las comunidades arabófonas agrupan a los descendientes de los antiguos *megorashim* arabizados y a la gran masa de los *toshabim*, los indígenas, población judía autóctona cuyo primer establecimiento en el Magreb y cuyo origen étnico plantearon a la historia unos interrogantes que hasta la fecha no han encontrado una respuesta satisfactoria. Sigue siendo, en buena parte, un campo que pertenece al mundo de la leyenda (ver más arriba).

[1] Hasta la llegada de la Alianza Israelita a las ciudades del norte de Marruecos, el judeo-español se designaba con el término de «ladino». La Alianza recurrió a un judío de Mogador llamado Ben Ḥaki (diminutivo de Isaac) para traducir los textos hebraicos al español. A partir de entonces al judeoespañol, se le denominó, en tono de burla, *ḥaketía* (palabras recogidas del señor Israel Benarroch).

Estas comunidades arabófonas pueblan un espacio que ocupa el conjunto del país, la montaña y el llano. Al ser bilingües, a veces incluso trilingües, utilizan, además de los propios, los dialectos locales, el judeo-beréber o el judeo-español.

Los judíos berberófonos de las zonas *chluh* y *tamazight* del Atlas y del Sus, tenían, además de su dialecto vivo y un folklore que no tiene nada que envidiar al de sus vecinos musulmanes, toda una literatura oral tradicional y religiosa, apenas sospechada por los historiadores y lingüistas judíos y no judíos. Desgraciadamente, sólo se han conservado algunos vestigios, que he recopilado en el transcurso de mis investigaciones y especialmente la *Haggadah de Pesaḥ* —ritual de la velada de pascua—, documento hasta entonces totalmente inédito, recogido en *Tinghir del Todgha* (Alto Atlas) en su forma escrita y oral, que ha sido objeto de estudios lingüísticos, literarios e históricos realizados con la colaboración de la señora Pernet-Galand y fue publicado en dos tomos en 1970.

En el valle del Todgha (Tinghir) en la región de Tiznit (*Wiyan*, Asaka), de Uarzazat (Imini), de Demnat (Ait Bu Welli), en Ufrane, en el Anti-Atlas, en Illigh y en otras localidades, los judíos eran generalmente bilingües, berbero-arabófonos, algunos exclusivamente berberófonos. Constituían antaño pequeñas aglomeraciones, denominadas *mellahs*, establecidas desde hacía uno o dos milenios.

Para todas las comunidades judías del país, sea cual fuere su lengua vernácula, el hebreo sigue siendo la lengua principal de la liturgia y de la enseñanza tradicional [2].

Migraciones interiores

Observaremos, de entrada, la gran movilidad de los judíos marroquíes en el interior de las fronteras del país, así como sus movimientos regulares y frecuentes hacia el exterior. Los veremos, en efecto, abandonar con bastante facilidad su país natal para dirigirse a Oriente, a Europa o a las Américas.

[2] Ver, para un estudio más detallado, Haim Zafrani «Langues juives du Maroc», en *R.O.M.M. (Revue de l'Occident Musulman et de la Méditérranée)*, núm. 4, 1967, pp. 97-104 y *Littératures populaires...*, pp. 11-35.

Los judíos cruzaban con facilidad Marruecos, de norte a sur, y de este a oeste, de Tetuán a Tarudant, de Siyilmasa a Mequinez y Salé, a pesar de las dificultades de las comunicaciones y —especialmente para un *dimmí*— de la inseguridad casi permanente de los caminos, que se convertían en parajes peligrosos durante los periodos de anarquía en los interrenos y guerras intestinas.

Algunos reinados, caracterizados por la energía de los soberanos, fueron excepcionalmente tranquilos y pacíficos. Sobre el reinado de Mulay Ismael (1672-1727) los cronistas musulmanes referían que: «Una mujer y un judío podían trasladarse de Uchda al ued Nun sin topar con nadie que les preguntase de dónde venían y a dónde se dirigían... Ni un solo ladrón ni asaltante de caminos se podía encontrar en todo el Magreb...»

Contamos, también, a este respecto, con un testimonio de fuente rabínica marroquí:

> Hasta donde nos llegan los recuerdos... reinaba una paz inmensa en todas las provincias del Magreb (*Ma'arab* — Marruecos). Ibamos desde aquí, desde la ciudad de Fez, a lugares situados a una distancia de veinte, o más, días de marcha, viajando en caravanas que transportaban grandes riquezas; nos encontrábamos con grupos de «forasteros» en gran número, pero nadie se atrevía a abrir la boca, ni a rechistar, pues el terror se había abatido sobre todos los pueblos (*goyim*) y el miedo se había apoderado de ellos; era en verdad un gran rey, poderoso, sabio e inteligente; velaba diariamente por los asuntos de los hombres [...] Pero a causa de nuestros innumerables pecados, cayó enfermo en la neomenia de *Ṭebet* del año 5487 de la creación y murió en la neomenia de *Nisan* (del mismo año, 1727) [3].

Las migraciones internas se debían a diversos motivos. Las *taqqanot* —ordenanzas rabínicas— y los *responsa* —consultas jurídicas— nos ofrecen a este respecto, al igual que sobre otras cuestiones, una valiosa información.

Las poblaciones de una ciudad rebelde se veían a veces obligadas a abandonarla por orden del rey. Se daban, pues, auténticos traslados de población de los que, según los datos de que disponemos, los judíos no eran, por lo demás, las únicas víctimas. Todo lo contrario, las represalias estaban destinadas, en particular, a castigar a las

[3] Ver *Les Juifs du Maroc... Taqqanot et Responsa*, p. 211, nota 1.

colectividades musulmanas hostiles al Majzén; los desplazamientos forzosos de los habitantes judíos de las aglomeraciones afectadas por estas medidas correctivas no tenían, pues, un carácter discriminatorio; en ocasiones, incluso, iban acompañados de ventajas especiales o privilegios para los *dimmíes.* Recordemos, a este respecto, la salida de las comunidades judías de la Zawiya de Dila' hacia Mequinez y Fez durante el reinado de Mulay Rachid (1668) y la afluencia de poblaciones a Mogador, desde Agadir, bajo el reinado de Mulay Mohamed ben Abdellah (hacia 1765).

En periodo de epidemia y de hambruna, catástrofes que sucedían generalmente a los periodos de sequía, vemos acudir a las regiones menos dañadas a individuos aislados o en grupos, procedentes de regiones próximas o lejanas, a pedir refugio junto a sus hermanos menos desgraciados o más afortunados.

«En 1738, algunos judíos abandonaron Mequinez, huyendo de la hambruna que allí reinaba yendo a buscar subsistencia en la región de Dukkala, primero, y, luego, más lejos, hacia el sur, llegaron al Drãa».

«Los judíos de la ciudad de los Beni Snus se establecieron en Uchda durante los años de hambruna que precedieron a la muerte del rey» (según un *responsum* fechado en 1731).

«En 1745 el hambre y la miseria reinaban en Sefru que se hallaba sitiada; Moisés b. Hammu se ve obligado a abandonar la ciudad donde ya no le quedan medios de subsistencia; marcha a Fez y su mujer se niega a acompañarlo, invocando la cláusula habitual de la *Ketubbah*: "el marido no debe cambiar de residencia sin el consentimiento de su mujer..."».

Las romerías también son motivos importantes para desplazarse a través de Marruecos. Familias enteras emprendían, a veces, largos y arriesgados viajes para cumplir, en fechas determinadas, generalmente por *hillula* (ver más adelante) la promesa de visitar la tumba de un santo, a veces situada en zonas de difícil acceso. Los viajeros judíos en esas ocasiones se disfrazan de musulmanes; los hombres llevan turbante (*rezza)* y las mujeres, velo, como se manifiesta en los relatos que me contaba mi propia abuela de sus largas excursiones de Mogador a Msakalla (Ain-Laḥyar) en el sur para visitar la tumba del santo Rabbí Níssim.

A las *yeshibot* de ciertos centros espirituales del judaísmo marroquí acudían, con frecuencia, los estudiantes de los pueblos cer-

canos, o incluso de más lejos, para recibir allí la enseñanza talmúdica y halájica sancionada por un *semikah* —diploma de aptitud—; regresaban luego a su *mellaḥ* natal para ejercer las funciones rabínicas, o se establecían definitivamente en su nueva residencia con sus familias.

Era frecuente asimismo ir de una ciudad a otra para aprender un oficio. Un documento de 1701 señala que «el denominado Makluf b. Yosef b. 'Atiya del Tafilalet se compromete a obligar a su hijo a entrar al servicio de David bar Jacob Botbol (de Fez) durante once meses, mediante un salario de quince *uqiya-s* y la enseñanza del oficio».

También se desplazaban con motivo de algún litigio jurídico ante el tribunal de una gran ciudad o para consultar a una eminente autoridad rabínica, por razones familiares o, aparentemente, al menos (los textos no siempre eran explícitos sobre este extremo) sin motivo concreto.

«Una familia que pertenecía a la comunidad sevillana de Debdu, que era propietaria de bienes raíces importantes (casas, alquerías, campos y viñedos) se hallaba en Fez, en 1752, para resolver un asunto de una herencia» y parecía decidida a establecerse allí definitivamente (*Mishpaṭ*, I, 367).

«Un judío de Tetuán, sobrino de un cierto Jacob Buzi, de Fez, se fue a Tarudant y allí se casó y tuvo una hija» (*responsum* fechado en 1728).

La familia Kohen Sqalli emigró de Debdu hacia 1619 para establecerse en Dar Mesh'al.

> Una pareja se había casado en un pueblo de Tafilalet, de donde procedían ambos cónyuges, y habían emigrado a Sefru. El marido desea volver a su provincia natal y llevarse a su esposa, pero ella se niega a acompañarlo... El tribunal de Fez da la razón a esta última alegando el motivo de que los pueblos del Tafilalet no están poblados por una mayoría de judíos (*sic*) y obliga al marido a fijar su residencia en Sefru o en Fez so pena de pagar el importe de la *Ketubbah* (*responsum* fechado en 1746).

En un *responsum* de 1727, leemos los siguiente:

> el denominado Moisés b. Isaac ben Ḥayún, de la ciudad de Siyilmasa, declara que las vicisitudes de la existencia lo han conducido, a él y a su

> mujer, a tierras de Occidente. Tras algún tiempo de vida común en esta ciudad (Fez), su mujer volvió a su provincia natal, a donde él no puede acudir a reunirse con ella debido a la inseguridad de los caminos... Lo autorizamos a tomar una segunda mujer en esta ciudad (Fez)...

Sin embargo, la extraordinaria movilidad de las poblaciones judías se explica esencialmente por consideraciones socioeconómicas, por la organización de la actividades profesionales y las necesidades del comercio y de la industria. Artesanos ambulantes, buhoneros que vendían por las zonas rurales las mercancías importadas del exterior o fabricadas en los talleres de las grandes ciudades marroquíes, agentes de comercio encargados por sus socios de adquirir los productos indígenas (cereales, cera, aceite, almendras, resinas, etc.), propietarios agrícolas (o simples acreedores hipotecarios de las tierras agrícolas) que vigilaban los trabajos de sus campos o de sus huertas o que participaban en ellos personalmente, realizan desplazamientos periódicos bastante lejos de sus residencias habituales, centros urbanos o *mellahs* rurales. A veces se adentran en regiones poco seguras, en los territorios de las cabilas que han quebrantado la orden de destierro, rebeldes a las autoridades centrales del Majzén. Todos estos hombres que se desplazaban por diversos motivos son a menudo víctimas de funestas desventuras, actos de bandidaje en el mejor de los casos; a menudo también pueden acabar trágicamente en desapariciones que no dejan huella y asesinatos de los que encontramos testimonios en los *responsa* y en las sentencias de los tribunales relativas al estatuto de las *'agunot* (la *'agunah* es la esposa unida a un marido ausente que no puede volverse a casar mientras no se establezca la prueba de la muerte de éste).

Se conoce el caso de los *suwwaqa* y de los *duwwasa* y sus migraciones estacionales:

> eran artesanos ambulantes, buhoneros y mercaderes itinerantes que abandonaban sus pueblos al día siguiente de *Pesaḥ*, y regresaban la víspera de *Rosh Hashanah*, reemprendían de nuevo el camino después de *Sukkot* para estar de vuelta la víspera de *Pesaḥ*, trayendo a sus hogares diversos productos (cebada, frutos secos, miel, manteca, etc.) y poco dinero.

Una consulta jurídica, que data de principios del siglo XVIII, nos informa, por otro lado, que los mercaderes judíos también empren-

dían la vía marítima para viajar de una ciudad a otra de la costa marroquí. Así, «Isaac Méndez se embarcaba habitualmente para ir de Agadir a Salé... o para viajar a los países de Edom [Europa]».

Los *responsa* que dictaminaban las resoluciones sobre las *'agunot* y las declaraciones recogidas por los tribunales e inscritas en dichos textos en el dialecto en el que se recibían, de boca de los testigos, generalmente musulmanes, nos ofrecen valiosas indicaciones sobre los desplazamientos de los judíos por las zonas rurales, sobre los peligros que corrían en el transcurso de sus viajes y la ayuda que, a veces, le dispensaban los protectores y amigos musulmanes, en los momentos de peligro.

Un documento fechado en 1732/33, firmado en Fez, reproduce un testimonio que establece la prueba del fallecimiento de unos viajeros judíos, con el fin de liberar a sus esposas *'agunot* de su vínculo matrimonial y permitir a éstas volverse a casar:

> David ben Kamun y su hijo Jacob penetran, con riesgo de sus vidas, en los territorios de los Ḥayaina y de los Ghiyata por necesidades de su profesión. Los asesinan unos asaltantes de caminos pertenecientes a la cabila de los Guiyata, tras haberse defendido con valentía de sus agresores...

El denominado Moisés ben Abraham Al-Karsani (o Al-Korasani) se encuentra, durante una razzia, con un defensor musulmán que se expresa en estos términos: «el judío (Moisés) es de los nuestros, no tiene nada que temer de quien quiera que sea y no le ocurrirá ningún mal; ponerle la mano encima es como tocar a la niña de mis ojos».

Un *responsum* fechado en la misma época que versa sobre el mismo tema (estatuto de las *'agunot*), señala la presencia de aglomeraciones judías en las provincias septentrionales de Marruecos, en el territorio de los Beni-Snassen, en Qdara y en el Yebel; dichas poblaciones se dirigían a Tlemcen, Melilla y Tetuán, para resolver sus litigios ante los tribunales rabínicos.

Otro texto más tardío, fechado a finales de 1842 reproduce, en un dialecto árabe que no presenta apenas rasgos lingüísticos distintos del árabe judío actual del sur de Marruecos, el testimonio de Moisés ben Yosef y M. ben Mordekay, que establece la prueba de la muerte trágica de Mas'ud ben Menahem Rebibo durante un viaje

por el Marruecos Oriental, en la región de los Beni-Warain; la caravana de la que formaba parte sucumbió de sed; los supervivientes, dos musulmanes, contaron el hecho a los susodichos testigos. En virtud de su declaración, la mujer del difunto fue autorizada a volverse a casar.

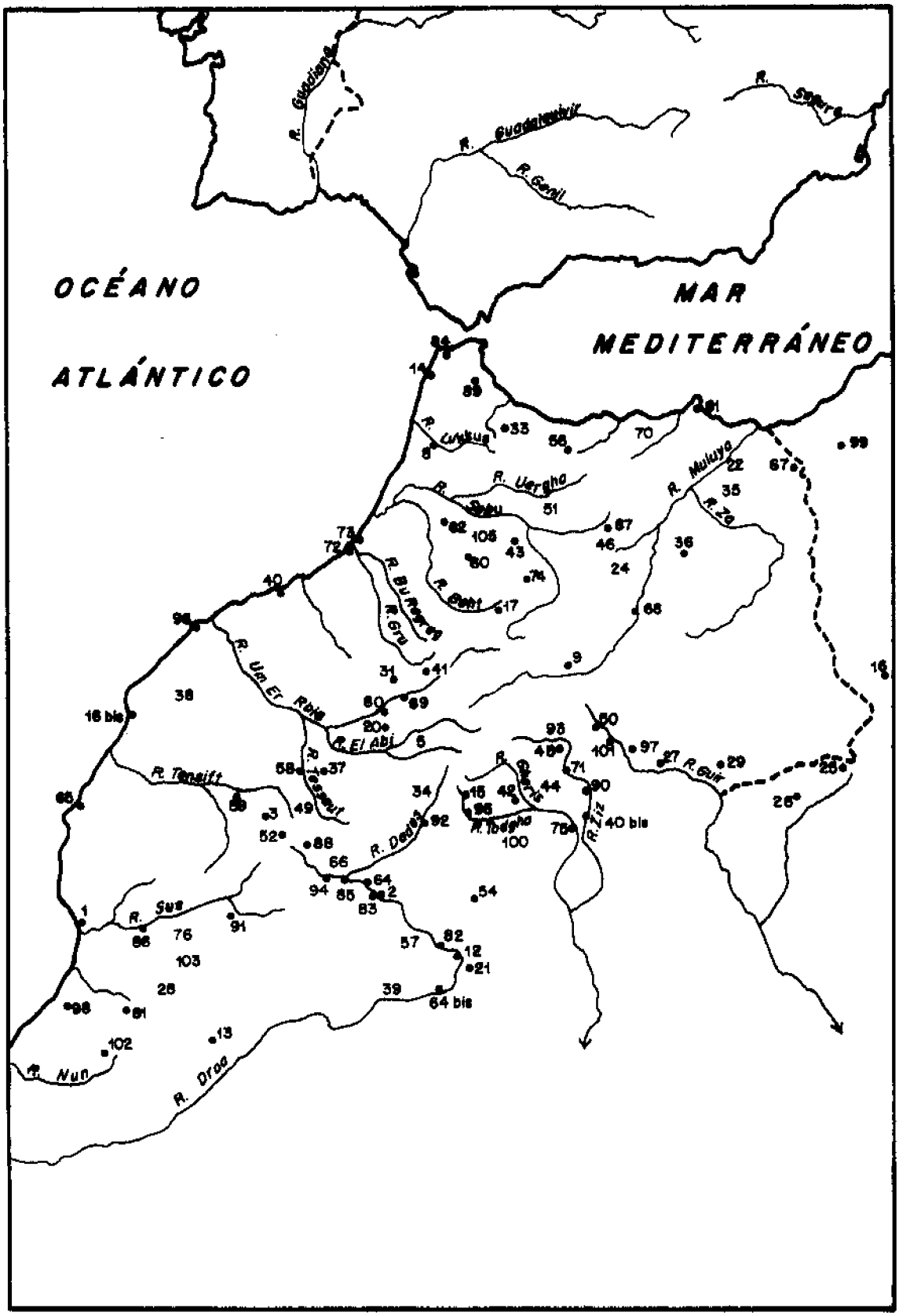
Distribución geográfica de las comunidades judías

La cuestión de las migraciones judías a través de las provincias cherifianas nos ha ofrecido, pues, algunas indicaciones sobre la distribución geográfica de los *mellahs*, en el interior de las fronteras musulmanas.

Podemos suponer que en el Marruecos preislámico se mezclaban critianismo, judaísmo y paganismo. Los cronistas del siglo XIV refieren que Idris I, durante sus conquistas, se encontró con cabilas cristianas, hebreas e idólatras. Los judíos fueron admitidos por Idris II dentro de las murallas de la antigua ciudad de Fez. Vivieron, hasta que los meriníes fundaron la actual judería de Fez Yedid, en la zona comprendida entre la Qarawiyin y Bab Ghisa que conserva aún el nombre de *Funduq-l-Ihudi*. Entre ellos se encontraban algunos sabios y escritores judíos de los más ilustres del siglo X y de principios del XI. Rabbí Isaac Alfasi, nacido en 1013 en Qal'at Ibn-Ḥammad dirigía en Fez una *yeshibah*, y en la ciudad vieja se encuentra aún una casa, medio derruida que se distingue por trece campanas de cobre suspendidas de una balaustrada, que —según cuentan— fue la casa de Maimónides durante su estancia en esta ciudad.

Fundada en 1062 por el almorávide Yūsuf Ibn Tachfin, Marraquech permaneció en un principio prohibida a los judíos, que seguían viviendo en Aghmat-Urika, a 40 kilómetros al sureste de la ciudad. Se les autorizaba, no obstante, a pasar en ella el día por las necesidades del comercio.

Un comentario de los tratados talmúdicos de *Bābā' Qammā*, *Bābā' Meṣi'a* y *Bābā Batrā'* fue redactado en Aghmat por Zacariah Ben Yudá Aghmati, en 1190. El monarca saadí, Aḥmed-Ed-dahabi (1578-1603) fue el que instó a los judíos a que acudiesen a establecerse en Marraquech; se supone que la judería actual, situada en



Comunidades judías en Marruecos.

Distribución geográfica de las comunidades judías de Marruecos

1. Agadir
2. Agidz (Agdz)
3. Aghmat
4. Ait 'Abd Kafra *
5. Ait 'Attab
6. Ajelluf *
7. Al-Gherfa
8. Al-Ksar Kebir (Alcazarquivir)
9. Al-Ksabi
10. Al-Mesri (Al-Mashra') *
11. Amismiz
12. Amzerru
13. Aqqa (Akka)
14. Asilah (Arcila)
15. Asfalo
16. 'Aïn Sefra
17. Azru
18. Beni-'Amir
19. Beni-Ayyad *
20. Beni-Mellal
21. Beni-Sbih
22. Beni-Snassen
23. Beni-Snus *
24. Beni-Waraïn
25. Beni-Wunnif (B. Unif)
26. Bessar (Colomb Bechar)
27. Bu-Dnib
28. Bu-Ihya (Ait Yahya)
29. Bu-'Nan (Buanan)
30. Bu-Ruta *
31. Buyad (Bu-Za'd)
32. Bu-Zemla *
33. Chichauen (Chauen)
34. Dadés
35. Dar Mesh'al
36. Debdu
37. Demnat
38. Dukkala
39. Draa (Der'a)
40. Ed-Dar-el-Bayda (Casablanca)

40 bis. Erfud

41. Ez-Zawiya (de Dila)
42. Ferkla
43. Fez
44. Gheris (Geris)
45. Gherslewin (Gerslewin)
46. Ghiyata
47. Gi-Iglan *
48. Glagla *
49. Glawa
50. Grama (Grurama)
51. Hayaina
52. Iddr (Adr, Taddert)
53. Irara *
54. Izzaghine
55. Yebel
56. Ketama
57. La'rumiyyat
58. Mansur
59. Marraquech
60. Meknes (Mequinez)
61. Melilla (Melilla)
62. Meshra' Ar-Ramla (Sidi Sliman)
63. Mezgida
64. Mezgita
65. Mogador (Esauira)
66. Uarzazat

66 bis. Mzab *

67. Wajda (Uxda)
68. Utat al-Hach
69. Qaṣba di Tadla
70. Qdara
71. Qser-Es-suk (Ksar-el-Suk)
72. Rabat
73. Salé
74. Sefru
75. Siyilmasa (Tafilalet)
76. Sus
77. Suk-Hras *
78. Tadla (ver Qasba di Tadla)
79. Tafilalet (=Siyilmasa)
80. Tafza (Efza)
81. Tahala (Tafraut)
82. Tamegrut
83. Tamengult
84. Tánger
85. Taurirt (de Uarzazat)
86. Tarudant
87. Taza
88. Teluet
89. Tetuán
90. Tezwimi-l-Mas'adid
91. Tifnut
92. Tillit (Tiilit)
93. Til'alin
94. Timesla (Tesmasla)
95. Tinghir
96. Tit (Mazagán, El-Yadida)
97. Tit n'Ali
98. Tiznit
99. Tlemcen
100. Todgha
101. Tulal
102. Ufran (Ifrán)
103. Ulad Ḥassin
104. Utat d'Ait Zdeg (ver Utat)
105. Zerhun
106. Ztat (Zettat) *
107. Zrigat *

Mapa establecido por H. Zafrani.

[1] Sólo figuran en el mapa las aglomeraciones que se han citado en la presente obra, en la medida en que han podido ser identificadas de modo casi seguro. Las que van acompañadas de asterisco no están señaladas en el mapa.

la proximidad del palacio del sultán (Qasr-elbadî') data de aquella época. La capital del Sur marroquí fue también durante muchos siglos un centro de difusión de la ciencia judía por las regiones del Sus, del Atlas y de las ciudades de la costa meridional del Atlántico.

Es digno de destacar el hecho de que en la época de la Edad de Oro española, en el momento en que Al-Andalus y Marruecos mantienen estrechas relaciones, las comunidades marroquíes de Fez, Salé, Siyilmasa, Der'a, etc., tenían grandes *yeshibot* dirigidas por maestros que gozaban de una inmensa reputación en el mundo judío.

En Siyilmasa, fundada por los Beni-Wassul en el siglo IX, vivía una importante comunidad judía. Esta ciudad era célebre por su comercio con los países situados en las orillas del Níger, con el África Central, Egipto y las Indias, desempeñando los judíos un papel preponderante en los intercambios y en la circulación de los bienes. Sus rabinos mantenían relaciones constantes con sus homólogos de Kairuán y de Bagdad. Había un estudiante de Siyilmasa en la *yeshibah* de Samuel Ben Ali, en Bagdad; y un rabino originario de Fez, Salomón ben Yehuda Gaon, ejerció las funciones de *Rosh Yeshibah* (jefe de *yeshibah*) en Palestina, de 1025 a 1051 [4].

En el valle del *ued* —río— Drāa existieron varias localidades donde importantes comunidades judías se habían establecido desde hacía mucho tiempo. De la ciudad de Der'a, un tal Dunash escribía al Rab Alfas (Isaac Alfasi) para consultarle sobre cuestiones de legislación. En su *Iggeret Teman* —«Epístola a las comunidades del Yemen»—, Maimónides nos ofrece valiosas informaciones sobre Moshé Der'i, el famoso heraldo de la llegada del Mesías, mencionando nombres de personalidades ilustres originarios de Der'a y establecidos en Fostat, en Egipto. El célebre geógrafo árabe Yaqut (principios del siglo XIII) destaca el hecho de que en Der'a la mayoría de los comerciantes eran judíos.

Existen documentos de distinta procedencia que nos pueden aclarar algunos aspectos sobre esta cuestión.

[4] Sobre la vida económica y cultural del judaísmo de Siyilmasa en los siglos X-XIII, ver: Nehemya Levtzion *The Jews of Sijilmassa and the Sahara Trade* (en inglés) y Yosef Tobi, *El Siddur (Libro de Oraciones) de Rabbí Shelomo Ben Nathan de Sijilmassa. Estudio Preliminar* (en hebreo), en *Communautés juives des marges sahariennes du Maghreb,* editado por Michel Abitbol, Institut Ben Zvi, Jerusalén, 1982, respectivamente, pp. 253-263 y 407-426; ver también Haim Zafrani, *Kabballe...*, pp. 176-177.

La *lista rabínica* de 1728 enumera veintiséis localidades, seguidas cada una de ellas por el nombre del río que las atraviesa o los cursos de agua más próximos, detalle necesario para redactar las actas de matrimonio (*ketubbah*) y de divorcio (*get*); pertenece a un formulario de derecho rabínico titulado *'Et Sofer* —«Pluma del escriba»— redactado por Jacob Aben Sur, autor marroquí de los siglos XVII-XVIII.

L. Massignon, que utiliza los datos comunicados por N. Sloush (Archives marocaines, VI, 1905/6), se refiere con frecuencia a esta lista en su *Nomenclatura de los mellahs en tiempos de León El Africano* y *Marmol* o remite, a menudo, a la *Tabla metódica de los mellahs* establecida por Charles de Foucauld. En su *Histoire des Juifs d'Afrique du Nord*, H. Z. Hirschberg vuelve a analizarla y resuelve con éxito las principales dificultades que plantean su desciframiento e identificación. Subraya, con acierto, el carácter fragmentario y la posibilidad de colmar algunas lagunas mediante otra documentación actualmente disponible (ver mapa y listas adjuntas).

He aquí, según el orden adoptado en la lista de 1728, los nombres de las localidades habitadas por los judíos: Fez, Marraquech, Tlemcen, Agmari (manantial de Agmir, Uezzan), Tarudant, Salé, Tafilalet, Gherslewin, Gheris, Demnat, Ait Attab, Izzaghine, Alcazarquivir, Tafza (Efza), Debdu, Ait Abd Kafra, Mequinez, Amismiz, Uchda, Taza, Butat (Utat al-Hach), Bu-Ihya, Beni-Ayyat (Beni-Ayyad), Tetuán, Sefru y Azru.

Las indicaciones que aparecen en diversos manuales nos pueden completar esta enumeración de los asentamientos judíos en Marruecos; pero más importante aún es el partido que podemos sacar de una utilización sistemática de la literatura rabínica marroquí de la que disponemos, de una investigación metódica de los documentos jurídicos en nuestro poder, particularmente de las *taqqanot* y *responsa* que nos ofrecen la imagen de la vida cotidiana de los individuos y de las colectividades, el reflejo de sus condiciones de existencia y el eco de sus aventuras e infortunios en los diversos lugares donde se asientan o en sus frecuentes migraciones [5].

[5] Sobre la noción de *mellah*, ver mi contribución en *l'Encyclopédie de l'Islam*, nueva edición, fasc. 103-104 (VI, 278/9) bajo el título *Mallaḥ* que comprende las actualizaciones y complementos aportados al artículo de G. Colin de la edición anterior.

Otra fuente de información, a menudo ignorada y de la que apenas se sospecha su importancia, es la constituida por los *haqdamot* (prólogos), los *haskamot* (prefacios e *imprimatur*) y, principalmente, las listas de suscriptores individuales y comunidades que contribuyen a los gastos de impresión de las obras (*maḥaziqim*), listas que la mayoría de los autores establecen cuidadosamente, con todo detalle, indicando, para cada localidad, los nombres de los donantes. Éstos, por lo demás, insisten en figurar en esta especie de lista de premios, no tanto, en suma, por vanidad, como por consideraciones de orden mágico o religioso, o lo que se quiera: *por el afán de ver sus nombres figurar en el margen de un escrito (hebraico)* considerado sistemáticamente como sagrado y por tener acceso a la parte de bendición y de santidad, que se otorga en estos ambientes a cualquier obra literaria rabínica, que se cree que ha sido inspirada a su autor por la voz celestial.

Durante mi labor de investigación, pude analizar un número bastante considerable de documentos de esta naturaleza, de los que se podría obtener un abundante material de información sobre la distribución geográfica de las comunidades judías en el interior del territorio marroquí y sobre sus franjas argelinas y saharianas.

Nos limitaremos aquí a reproducir algunas muestras que ofrecen una panorámica sobre la dispersión de los *mellahs*, particularmente los pertenecientes a un mundo desafortunadamente poco explorado, el de los valles del Atlas del Marruecos Oriental y de las zonas presaharianas donde unas colectividades judías, actualmente desaparecidas, emigradas a Israel o dispersas por otros lugares, vivieron desde hace siglos, por no decir uno o dos milenios.

En una obra de predicación, «Recopilación de sermones para cualquier circunstancia», titulada *Yosef Ḥen*, e impresa en Túnez en 1915, escrita por Yosef b. David Nahamyas, rabino cuya memoria es venerada por las poblaciones judías de Maraquech y del sur marroquí, figura, después del prólogo, la lista de las comunidades que efectuaron donativos, sin tener en cuenta aquí los nombres de los donantes individuales: Telwat, Mezgita, Tamengult, Agidz (Agdz), Wa-Sellem, Dades, Tedga (Todga), Ferkla, Tafilalt, Al-Gerfa, Gi-Iglan, Ulad Hsin, Mezgida, Irara, Bu-Zemla, Glagla, Tezwimi l-M'adid, Zrigat, Qser Es-Suq, Te'lalin, Grama (Gurama), Tulal, Tit n'Ali, Utat de Ait Zdeg, Al-Ksabi, Bu-Dnib, Bu-'nan Bessar (Colomb

Bechar), Beni-Wunnif (Unif), Ayen Sefra, Al-Mesri (Meshra'), Bu-Ruta, Demnat, Beni-Mellal, Qasba di Tadla, Bu-za'd (Buyad), Mzab, Ztat (Zettat).

La obra de Shalom b. Nissim Abisror, autor contemporáneo, originario de Aqqa, es una recopilación de homilías y de *novellae* sobre el Pentateuco, tituladas *Netibot Shalom* —«Senderos de la paz»—, impresas en Casablanca en 1953. Contiene una lista de los donantes que residían en las localidades siguientes: Der'a, Timsla, Akelluf, La'rumiyyat, Bni-Sbih, Amzerru, Tarudant, Aqqa (el autor señala que es su ciudad natal), Ufran, Tiznit, Agadir, etc.

Observemos que el elemento toponímico y onomástico es de singular movilidad y las identificaciones se transforman particularmente en una cuestión delicada (grafías distintas de diversos autores y falta casi total de vocalización, de signos diacríticos necesarios para la transcripción en hebreo de ciertos fonemas árabes). Para las localidades citadas en dichas listas, esta identificación es relativamente fácil. Se pueden localizar los nombres en cualquier mapa *Michelin* (Marruecos 170-171), en los mapas de Marruecos a escala 200.000, en el *Repértoire alphabétique des agglomerations du Maroc*, publicado por el «Service du Travail», en Marruecos, en 1936. Existen también los itinerarios de las caravanas, anotados por ciertos autores, como el de Fez a Tafilalet que se denonimaba *triq as-sultan* —camino real.

El reino judío de Tamgrut

Hemos recabado alguna información de un viejo rabino emigrado al Sur marroquí sobre las comunidades de Beni-Sbih de donde nuestro informador es originario, las de Ktama, Glawa, Tifnut y Tamgrut. Nuestro informador, Rabbi Jacob ben Hammu, nos cuenta de Tamgrut que fue «el territorio del rey de los judíos», *blad es-seltan-d-lihud*, Samuel ben Yosef, muerto en una batalla contra los musulmanes, un 9 de *Ab*. Nos señala, a este propósito, la existencia de una leyenda llamada *qissa di Brahim Al-Berd'i*. La historia del «reino judío» circula entre los propios musulmanes, que la cuentan en cuanto se tercia la ocasión. Otro detalle merece nuestra atención: en esta localidad, el día del gran zoco, *musem* —añade nuestro informa-

dor— se había fijado un sábado con el fin de impedir que los judíos se dedicasen a sus actividades habituales, o deambulasen por allí. La historia la refieren varios autores, J.M. Toledano y P. Flamand, entre otros.

También se cuentan otros relatos sobre diversos reinos judíos: el de Tamentit, Tombuctú, Ibn Mech'al; y leyendas sobre los lugares de asentamiento de las tribus perdidas de Israel en los confines del Sáhara, en Illigh en el Sur marroquí [6].

Onomástica judeo-magrebí

Los nombres y apellidos de los judíos del Occidente musulmán

Los nombres y apellidos de los judíos del Occidente musulmán son reflejo de un espacio y de un tiempo; se refieren al lugar de establecimiento y a la historia; evocan sus orígenes, antiguos y recientes; son testimonio del arraigo en el terruño magrebí, de la vida simbiótica en el seno de sus poblaciones, en medio de la diversidad de sus orígenes étnicos, de sus lenguas, de sus oficios y preocupaciones cotidianas, de sus estructuras mentales y socioculturales, del paisaje intelectual y del espectáculo de la naturaleza.

Los apellidos nos cuentan el destino del grupo, la vida diaria de los individuos, la relación con sus correligionarios y los miembros de las demás colectividades confesionales; nos hablan también de sus migraciones y desplazamientos, próximos o lejanos; trazan asimismo el itinerario de los grandes movimientos de las poblaciones judías a través de las sociedades del mundo mediterráneo y de otras regiones.

El poderío y la magia del nombre

El patronímico ocupa un lugar importante en la vida de nuestro judaísmo magrebí. Prueba de ello son los rollos genealógicos de las grandes familias, un trabajo voluntlario los registros de los *mohalim*

[6] Ver H.Z. Herschberg, *op. cit.*, vol. II, pp. 27-29 entre otras.

(los encargados de la circuncisión —de carácter voluntario, según mi conocimiento—), donde se consignan los nombres de los varones que han sido circuncidados por ellos, las listas establecidas por las autoridades rabínicas, los obituarios donde se registran los nombres de los «mártires», víctimas de muerte natural o accidental, etc.

Yo mismo he establecido listas de nombres en el transcurso del análisis de la documentación jurídica y literaria que he tenido ocasión de examinar para mis estudios e investigaciones sobre la vida intelectual de los judíos del Occidente musulmán, más exactamente en las *taqqanot* —ordenanzas rabínicas— y en los *responsa* —consultas y sentencias de los tribunales—. La relación sistemática de los nombres de los signatarios de estos documentos, de las personas a los que iban dirigidos, de las partes implicadas en los litigios, de los testigos y diversos personajes más que gravitan en torno a las salas de audiencias o se evocan en los textos, constituye también una fuente de información valiosísima sobre el origen, la formación y la composición de los patronímicos, apellidos, nombres, apodos y sobrenombres judíos, cuyos troncos han desaparecido por completo o se han naturalizado.

Vemos, pues, a través de la documentación onomástica, disponible o aún inédita (pero que he tenido la ocasión de examinar) la importancia que los judíos magrebíes conceden al apellido que llevan, el papel fundamental que éste cumple en su existencia y la función religiosa y socioeconómica que se le atribuye.

La conciencia del poderío del nombre proviene probablemente de la tradición rabínica y de la literatura mística y cabalística, más concretamente, de la fuerza que se atribuye al nombre inefable de Dios; de la infinidad de vocablos que dependen de la angelología y de la demonología. La cábala práctica, ciencia que roza la magia, se sirve de sutiles y variadas combinaciones de los nombres de los ángeles para la composición de las oraciones, los amuletos y talismanes para preservarse del mal, conjurar el mal de ojo, alejar el peligro, atraerse la bondad de los extraterrestres o de las criaturas poderosas de la tierra. Tampoco se duda en recurrir a los «nombres impuros» de los seres que habitan el mundo inferior de las tinieblas, el universo invisible de los demonios que se pretende someter y con los que se entra en comunicación al recitar las misteriosas fórmulas adecuadas.

El nombre es el elemento principal de la identidad y se exige que la ortografía de sus distintos elementos (el nombre y el patronímico, incluso el sobrenombre) sea exacta en las circunstancias capitales de la vida del individuo: en el nacimiento, o, más bien, la circuncisión, el matrimonio, el divorcio y en los casos de enfermedad grave y de muerte.

El día del ritual de la circuncisión, el varón ingresa en la alianza de Abraham (*Brit milah*) por la excisión del prepucio, en efecto, pero también al recibir solemnemente el *nombre* que llevará durante su existencia. La niña también recibe su nombre, pero en el transcurso de una ceremonia mucho más modesta, por decirlo de algún modo, optativa. Para elegir el nombre, existen reglas, variables según las circunstancias (conmemoración de un hecho histórico nacional o local) y el origen de la comunidad a la que se pertenece: las tradiciones en vigor entre los *toshabim* —los autóctonos— son distintas de las que observan estrictamente los *megorashim*, los expulsados de España y de Portugal.

El acta de matrimonio, la *ketubbah*, lleva los nombres de los futuros esposos y de sus padres respectivos; algunas familias inscriben el árbol genealógico del clan y de la tribu, remontándose hasta el epónimo, el antepasado más conocido o más respetado, conservándose durante varios siglos en algunas familias llamadas *meyuḥasot*, término que designa la legitimidad de la descendencia, la nobleza de cuna, una cierta aristocracia basada habitualmente en la virtud y la ciencia, lo que se denomina comunmente «buena familia».

La redacción del *get* —acta de repudio de la mujer— es objeto de minuciosas precauciones que rodean la preparación material del documento, el enunciado de las fórmulas y, en particular, la ortografía exacta de los apellidos y de los lugares. Ya hemos visto el interés histórico y topónimico que presenta, por otro lado, este documento en el que se inscriben obligatoriamente el nombre de la ciudad y el del curso de agua más próximo.

Se procede al *cambio de nombre* en caso de enfermedad grave, según un ritual muy preciso. Recordemos también la dimensión mística que reviste esta operación en la literatura bíblica, el carácter iniciático que se le atribuye, la ascensión espiritual conferida al beneficiario, incluso su adhesión a la divinidad, como en el caso de los patriarcas Abraham y Jacob; aquél, mediante la inserción de la

letra H del tetragrama (nombre inefable de Dios) en su nombre original, Abram, y éste, mediante la metamorfosis de su nombre de segundo orden, Jacob, que evoca el «talón» y la «astucia» o Israel, que sugiere «autoridad y nobleza» conferida por la unión con Dios, *EL*.

La función religiosa del nombre se percibe en la hora de la muerte y su influencia se ejerce más allá del mundo de los vivos, pues el nombre del creyente permanece vinculado al «mundo por venir». Esto justifica la importancia concedida a la parte del ritual relativa al nombre del difunto y a la liturgia correspondiente: la *hashkabah* —especie de réquiem— y la lectura del salmo alfabético CXIX, de las estrofas que comienzan por las letras del nombre del difunto y el de su madre, un enunciado del nombre que, tradicionalmente, garantiza la identidad religiosa del individuo.

El judío magrebí, en suma, como cualquier otro judío, cree que el nombre que lleva ejerce una influencia decisiva sobre su carrera y su destino, en este mundo y en el mundo por venir, pues esta convicción tiene su origen en una enseñanza talmúdica (*Berakot*, 7b).

El nombre: formas y estructuras, historia e identidad

El examen de la relación de nombres judeo-marroquíes revela, a primera vista, una variedad sorprendente de lenguas que, por orden de frecuencia, son las siguientes: los dialectos árabes (A) y beréberes (B), los idiomas hispánicos (E), el hebreo (H), el arameo (Aram.), incluso el griego, el latín y el púnico, con múltipes combinaciones y transposiciones de unas con otras y de unas a otras. También reconocemos la diversidad de los orígenes de los judíos marroquíes, pues en estas listas se pueden leer, como en un libro abierto, las diferentes etapas de su implantación en el país, desde la Antigüedad hasta nuestros días, su historia, su vida social, económica y religiosa. Nos informan de cómo los judíos tuvieron descendencia en tierra beréber cuando los fenicios acudían a fundar emporios en las costas y los romanos se establecían allí, permaneciendo como colonizadores durante varios siglos; de cómo la conquista árabe marcó con su sello, muy profundamente, la vida de los judíos magrebíes, su cultura y su lengua, sin por ello alterar lo más mínimo su solidaridad activa con el judaísmo universal y sus vínculos espirituales con las es-

cuelas talmúdicas de Palestina y de Irak. El mundo mediterráneo experimentó, bajo el dominio islámico, durante más de siete siglos, una unidad de civilización y de lengua que facilitó las comunicaciones entre Oriente y Occidente, los intercambios de ideas y de bienes y los movimientos —frecuentes y constantes— de población.

Los patronímicos judeo-marroquíes evocan, por la riqueza de sus componentes étnicos y toponímicos, un vasto espacio geopolítico formado por las poblaciones que habitan en él, por innumerables emplazamientos y lugares del Oriente y del Occidente musulmanes, de España y del Magreb, en particular, incluso del resto del continente europeo.

Sigamos interrogando a estos nombres. Nos ofrecen abundante información sobre las funciones públicas, las profesiones, las artes y los oficios ejercidos por los judíos magrebíes en las diferentes épocas de su historia; nos instruyen asimismo sobre una serie de curiosidades sociolingüísticas: sobrenombres (*kunya*), apodos (*laqab*), pseudónimos y motes (*tajallus*) convertidos a su vez en patronímicos; referencias a las calidades, defectos, signos físicos particulares y deformidades; alusiones a la suerte y a la fortuna, la fuerza y al poder; el espectáculo de la naturaleza (cielo, luz, etc.), la fauna y la flora, los vestidos y adornos; las piedras preciosas y los metales; la música, la aritmología (nombres de números), etc.

Apuntemos también unas observaciones sobre los indicadores de filiación y sobre el apellido Kohen/Cohen y Levi, en particular, y los conjuntos que forman con otros apellidos menos prestigiosos.

El apellido va precedido, la mayoría de las veces, de un indicador de filiación. El hebreo/árabe *Ben/Ibn/Eben* alterna con el beréber *U* y *Wa* o el arameo *Bar*, que significan «hijo de»: U-Hayun (Ohayón), Ben Hayun (Benayún); U-Sa'dun (Oussadon)/Ben Sa'dun/Ibn Sa'dun (Ben Sadón); U-Yossef/Ben Yossef/Bar Yossef.

También se da el caso sucesivamente en el mismo nombre del empleo de indicadores de filiación que pertenecen a dos lenguas diferentes: Abraham Ben David U-Yossef; Hayyim Bar Jacob Ibn Hayún.

Al nombre se le puede añadir como prefijo la partícula honorífica aramea *Mar* (pronunciada *Mor* por las comunidades magrebíes) y se obtiene los patronímicos Mor-Yossef (Moryussef), Mor'Ali (Moralí y Morelli), etc.

Encontramos asimismo los prefijos genealógicos hebreos y árabes *Abi/Abu/Bu* que significan «el padre de, el autor de, el hombre de, etc...» en los apellidos Abisror, Abudarham, Buhaddana, etc.

Los Kohen/Cohen, descendientes del gran sacerdote Arón y de los antiguos servidores del Templo deben velar por la pureza de su casta y no profanarla con casamientos desacertados. Cuando se infringen las reglas prescritas por la Ley bíblica y la Tradición (Levítico XXI, Números VI, 22-27; XVIII, 15-16, etc.) se abandona el título honorífico de Kohen y se adopta un nombre nuevo. En Marruecos, se sabe que los Bettan y los Kessous son antiguos Kohen. Al nombre de Kohen/Cohen a veces se le adjunta otro patronímico para precisar la identidad del que lo lleva. Esto ocurre, por ejemplo, con los Cohen-Scali, Cohen-Solal, Cohen de Alocaña, Cohen-Alkallas, etc. También se da entre los Levi: Levi-Sussan, Levi Ibn Yuli, etc.

Queda por ilustrar el fenómeno onomástico judeo-marroquí mediante una serie —obligatoria y arbitrariamente selectiva, a nuestro gran pesar— de nombres y apellidos elegidos de una de las listas antes mencionadas, la establecida por Jacob Aben Sur, autoridad rabínica de Fez (1673-1753), a la que aportaremos, si procede, algunos elementos breves de explicación, añadiendo, a veces, la transcripción moderna. Esta serie de nombres y apellidos son los siguientes.

Patronímicos (Lista selectiva)

— 'Abbu (diminutivo beréber del nombre teóforo hebreo-árabe 'Abd-Allah/'Obadyah)

— Abensur (topónimo; fenicio, España)

— Abihsera (del árabe; el hombre de la trenza, apodo que se convirtió en patronímico; el nombre original era Alfilali, topónimo de Tafilalet)

— Abiqasis/Abecassis (ár.: sacerdote, decano)

— Abisror (¿el hombre del haz? ¿el cargador de bolsas?)

— Abuhab/Aboab (ár.: dispensador)

— Abudarham (ár.: *dirham*, moneda)

— Aburbi' (ár.: primavera)
— Abuzaglo/Buzaglo (ár./beréber: el hombre de la estaca)
— Addahham/Dahan (ár.: masajista)
— Adderi'/Ederi (topónimo; Drāa)
— Al'alluf/Elalouf (ár.: cebar)
— Al'Allush/Allouche (ár./beréber: cordero)
— Al'anqari/Lancri (topónimo; Lancara)
— Al'asri /Lasri (ár.: zurdo)
— Albalansi/Valensi (topónimo; España)
— Albarhanes/Baranès (étnico: Branés)
— Albaz/Elbaz (ár.: halcón)
— Alfassi (topónimo: Fez)
— Alghrabli/Elgrabli (ár.: nombre de oficio: cernedor)
— Alghrissi (topónimo: Gheris)
— Alhaddad (ár.: herrero)
— (Ben) Alhajj/Elhadj (ár.: peregrino)
— Alkarugi/Karutchi (topónimo; España)
— Alkeslassi (topónimo; ¿España?)
— Alkharsani/Alkhorasani (topónimo: Jorassan)
— Alkjriyyef/Krief (ár.: cordero)
— Almdadsi/Addadsi (topónimo: Dadés)
— Alnaqqar (ár.; nombre de oficio: grabador)
— Allal/Benallal (diminutivo del árabe 'Abdallah y del hebreo 'Obadiah)
— Almedyuni/Mediouni (topónimo; étnico: Medyuna)
— Alqayim/Elkaïm (ár.: el existente, el constante)
— Amarillo (esp.)
— Amghar/Amgar (del beréber: veterano, jefe)
— Amlal/Mellul (del beréber: blanco)
— Ammar/Amar (ár.: colono, campesino)
— Amozeg/Benamozeg (del beréber, étnico: hijo de beréber)
— Anahori (del hebreo: luz)
— Annadam/Niddam (ár.: joyero, ensartador de collares)
— Annaqqab/Nakab (ár.: inspector, verificador)
— Annajjar/Najar, Anidjar (ár.: carpintero)
— Aqnin/Wa'qnin/Aknin (del beréber; derivado del hebreo: Jacob)
— Arollo/Aroyo (esp.: arroyo)

— Arriwimi/Rouimi (ár.: europeo)
— Ashbili/Ishbili (topónimo: de Sevilla)
— Ash shriqi/Cherqui (ár.: Oriente)
— Assabagh/Sebag (ár.: pintor)
— Assayagh (ár.: joyero)
— Asserraf/Serraf/Benazerraf (ár.: cambista)
— Assouline (beréber: roca)
— Assoudri/Soudri (ár./beréber: chal)
— 'Atiya/Ben Atiya (ár.: don; o étnico: de los Banu-'Atiya)
— 'Attar/Benattar (ár.: mercader de especias)
— Attedghi/Etedgui (topónimo: de Todgha)
— Awday (del beréber: el judío)
— Azzawi/Zaoui (topónimo: de Zawya)
— Azznati/Znati (étnico: de los Zenata)

— Bahlul (del beréber: simple, bobo)
— Bargilon/Barchilon (topónimo: de Barcelona)
— (Ben) Barukh/Baruch (del hebreo: bendito)
— Barukhel/Barujel (del hebreo: bendito sea Dios)
— Benbenisti/Benisti, Benveniste (esp.)
— Ben David Uhayun (del hebreo, beréber)
— Ben David Uyossef (del hebreo, beréber)
— Berdugo/Verdugo (esp.)
— Bibas (esp.)
— Ben-Bidukh/Bidukh (Mardoqueo, nombre bíblico berberizado)
— Biton (esp.)
— Banon (del hebreo y fenicio)
— Butbul/Botbol/Abritbul (ár.: tambor)
— Burgel/Abergel (ár.: persona de una sola pierna)

— Cabessa (esp.)
— de Castro (esp.; topónimo)
— Corcos (esp.; topónimo)

— Dabila/Davila/De Ávila (esp.; topónimo)
— (Ibn) Danan (del hebreo-arameo: juez)
— Dayyan (del hebreo: juez)

— Faraj/Fargi/Farjon/Frija/Farache (ár.: felicidad, salud)
— Fhima (ár.: carbón)
— Franco (esp.)

— Gabbay (hebr.: perceptor)
— Gabizón (esp.)
— Gdalya (hebr.)
— Guennun/Ben- (topónimo; Atlas)
— Guigui/Ben- (topónimo; Atlas)

— Hadida (ár.: hoja de hierro)
— Hagiz/Hadjez (ár.: peregrino)
— Hajwel/Hatchuel (topónimo; esp.)
— Haliwa (ár.: dulzura)
— Hammu/Ben- (ár./ber.; étnico, Atlas)
— Hamrun/Ben- (ár.: rojo, rojizo)
— Harrar/Elharrar (ár.: oficio de la seda)
— Harrosh/Haroche (ár.; apodo: el áspero)
— Hassan/Hassin/Hassun/Ben- (ár.: bondad, belleza, fuerza)
— Hayyim/Ben Hayyim/Abenhaïm (hebr.: vida)
— Harrus (ár./ber.; apodo: romper, devorar)
— Hazzan (hebr.: ministro que oficia en la sinagoga)

— Iflah/Ben- (ár.: triunfar)
— Ifrah/Ben- (hebr.: florecer, prosperar)
— Illuz/Ben- (topónimo; España, Magreb)
— Ittah/Ben- (ár.: ¿caerse?)

— Karsiente/Karsinty (topónimo; esp.)
— Khalfon (ár.: sustituir, reemplazar)
— Kessous (del judeo-árabe; del antiguo Kohen; roto, disminuido)

— Labi/Ben- (hebr.: león)
— Lahsen/Ben- (ár.: el mejor)
— Laniado (del castellano lañear: abrir el pescado para salarlo, o bien de «leña»)

— Laredo (topónimo; esp.)
— Lumbroso (esp.)

— Melka/Malqui/Ben- (topónimo, Málaga)
— Mamane (topónimo; esp.)
— Mansano (esp.)
— Marciano (topónimo, de Murcia)
— Marcos/Marco (esp.: medida de peso)

— Maymaran/Mimran (origen indeterminado; arameo: ¿nuestro maestro?)
— Mragi/Maradji/Marrache (topónimo; esp.)
— Mergi/Mergui (ár.: pradera)
— Miyara (topónimo; esp.)
— Monson (topónimo; esp.)
— Monsonego (topónimo; esp.)
— Moreno (esp.)
— Moyal/Ben— (topónimo; esp.)
— Mshish/Meshash/Messas/Ben- (topónimo hispano-árabe)

— Nahmyas (hebr./esp.; de Nehemías)
— Nahon (topónimo; esp.)

— 'Obadya (hebr.; Biblia)
— Oliel/Ben- (diminutivo de Allal y 'Abdallah)

— Pariente (esp.)
— Pereṣ/Peretz/Pérez (hebr.; Biblia)
— Pilo (griego: ¿Philo/Philon?; hebr.: Yedidiah —amigo de Dios—)
— Pimienta (esp.)
— Pinya/Penyer (diminutivo del hebr. Pinhas)
— Portal (esp./portugués)

— Qadosh/Kadosh (hebr.: santo)
— Qamhi/Qimhi/Camhi (ár.: trigo)
— Qandil/Candil (ár.: candil, lamparilla)
— Qaro/Caro (esp.)

— Qatan/Cattan (hebr.: pequeño)
— Qoryt/Coriat (topónimo magrebí; ciudad o diminutivo del árabe *qirat*, «carat»)

— Rebboh (ár.: ganancia, éxito)
— Rimokh/Ben- (origen indeterminado; frecuente entre los expulsados de España)
— Rofe/Roffé (hebr.: médico, curandero)
— Rosh/Ben- (hebr.: cabeza)
— Rosilio/Roziyo (topónimo; esp.; o de color rojo)

— Saba' (del arameo: satisfacción, plenitud; o del árabe: león)
— Sabbah (ár.: mañana, matinal)
— Samhun/Ben- (hebr./ár.: alegre, afortunado, clemente)
— Sananes (topónimo: de Sens, Francia)
— Sarfati (hebr.; de Francia)
— Sasportas (esp.: seis puertas)
— Sasson/Ben- (hebr.: alegría)
— Serero/Cerero (esp.: oficio de la cera)
— Seruya (hebr.; Biblia)
— Sha'anan/Ben- (hebr.: de Shabbat, sábado)
— Sharbit/Charbit (hebr.: cetro; o ár.: grueso y espeso)
— Sheqrun/Checroun/Ben- (ár.: rojizo, pelirrojo)
— Shetrit/Benchetrit (origen indeterminado)
— Shim'oni/Simoni (hebr.; de Simeón)
— Shushanna/Soussana/Shoshannah (hebr.: azucena)
— Slama/Salama (ár.: paz)
— Soriano (topónimo; esp.)
— Soto (topónimo; esp.)
— Sqalli/Scali (topónimo, de Sicilia o del ár.: «hilo de oro»)
— Susan/Sousan/Shoshan/Ben- (hebr.; ciudad de Suse y ár.: azucena)

— Tangi/Tanugi (topónimo; Tanger)
— Tapiero (esp.)
— Taragano/Tarigano/Trigano (esp.)
— Tata/Ben- (beréber, nombre femenino)
— Tawril/Taourel (esp. top.)

— Tzai/Ben- (top. Magreb; de Taza)
— Timsit/Timstit (top. Marruecos oriental y meridional)
— Tobi (hebr.; personaje bíblico)
— Toledano (esp. top.)
— Tolila/Ben— (esp. top.)
— Torjman (ár.: intérprete)
— Twati/Touati (top.; de Tuat, sur de Argelia)

— Yahya/ben- (ár./ber.: de vivir)
— Yuli/Ibn Yuli (topónimo; Atlas)
— Yunes/Ben- (hebr./ár.: paloma; y de la Biblia: Jonás)

— Wahnish (ár./ber.: serpiente)
— Walid/Ben- (ár.: padre)
— Waqrat (ber.; top. Magreb)

— Zaqen/Benzaquen (hebr.: viejo)
— Zekri/Ben- (hebr./ár.: Zakariah)
— Zimra/Ben- (hebr/arameo: música)
— Ziri/ben- (étnico; Magreb)
— Zmirro/Ben- (top. esp.)

Nombres

Los nombres hebraicos de origen bíblico y posbíblico (mishnaico y talmúdico) son los más frecuentes. Sólo los subrayaremos aquí si están arabizados o berberizados.

Nombres de varón: 'Allal (ver patronímicos), 'Ammor, 'Amran (Amram), 'Ayyush (nombre votivo de origen arabo-beréber que se refiere a la vida y equivale al hebreo Hayyim o al español Vidal, al igual que sus equivalentes alógenos, Wa'ish, Yaḥya, Ye'ish, etc.), 'Aziz/La'ziz y Azzuz (referencia a amor y afecto, fuerza), Assan, Idar, Khlifa («sustituto»); Mas'ud/Messod y Sa'dun y Sa'id/S'id (nombres que remiten a felicidad, suerte, etc.); Salem, Sellam y Slimane (son los equivalentes al hebreo Shalom, y Shlomoh/Salomón), etc.

Los apodos y diminutivos o equivalentes arabo-beréberes del hebreo se encuentran con frecuencia en la lista de Jacob Aben Sur y

en los *responsa* y las *taqqanot* que hemos examinado: Bakhkha, Bidukh, Dokho y Ukhkha sustituyen a Mardochée, Meshshan/Messan a Moshé/Moisés; Haddan y Haddush a Yehudah/Judah, Bihi y Brihmat a Abraham; Iggo a Jacob; Baba-Llo a Makhluf; Issan e Isso a Yosef/Joseph; Ishsho a Yehushua/Josué, etc.

Nombres de mujer: Los nombres femeninos presentan una característica singular: precedidos del índicador de filiación árabe (*Ben*) o beréber (*U*) constituyen la base del patronímico, aún más quizá que en los nombres de varón, en los *mellahs* del Atlas y del sur del país: Ben Tata, Ben Cota, Uhanna/Ohana, etc.

Observemos también que por el nombre seguido del de la madre es como se designa a un individuo en las liturgias fúnebres (ver más arriba), así como en las operaciones mágicas, la redacción de amuletos, talismanes, etc.

Nos detendremos, aquí, en los nombres femeninos que pertenecen a las lenguas romance (R), al árabe (A), y al beréber (B), excluyendo el hebreo: Alba (R), 'Allu (B), 'Alya (AB), 'Aysha (A), 'Aziza (A), Buena (R), Clara (R), Cota (R), Donna/Doña (R), Estrella (R), Fadueña (R), Flora/Flore/Florida (R), Franca (R), Freḥa (A), Gracia (R), Hennu (AB), Hermosa (R), Itto (B), Izza (B), Yamila/Yemmul (A), Ledicia/Leticia (R), Linda (R), Lumbre (R), Luna (R), Maqnin/Macnin (?), Marzuqa (A), Mas'uda (A), Mliḥa (A), Mira/Amira y Maryam (A), Naḥla (A), Nachma (R), Nuna (R), Ora/Oro y Orovida/Rovida (R), Paloma (R), Preciada (R), Qamra (A), Raḥma (A), Raqus (?), Reina (R), Rosa (R), Sa'ada/Saada (A), Sete (?), Shuna (?), Sol (R), Sultana (A), Tammu (AB), Tata (B), Yamna (A), Yaqut (A), Zahra (A).

Leyenda y onomástica: Za'afrani (Zafrani) y za'afran (azafrán)

El patronímico Zafrani no figura en la lista que estableció Jacob Aben Sur y que, por supuesto, no es exhaustiva. Mi apellido lo menciona por primera vez M. Steinschneider en su *Jewish Literature*, (Hildesheim, 1967, pp. 118, 180) y también S.W. Baron en *A Social and Religious History of Jews* (ver *Index* S.V. Zafrani). Musa al-Zafrani (segunda mitad del siglo IX), llamado Al-Tiflisi, nacido en Bagdad, se establece en la ciudad de Tiflis, que entonces era armenia, donde fundó la secta caraíta de los tiflissíes. Este apellido está muy exten-

dido en todas las comunidades de la cuenca mediterránea. La historia que relato a continuación ha sido referida por M. Abraham 'Ofran (actualización israelí del nombre Za'afrani). Hijo de Mordekhay Za'afrani, oficial del tribunal y copista en Mogador (Marruecos) en los años cuarenta y cincuenta de este siglo y, más tarde, en Israel, M. A. 'Ofran cuenta que originariamente su familia llevaba el apellido de Al-Qayim. En un cierto periodo de la historia, todos los hijos varones que nacían morían inexorablemente hasta que, una vez, se les ocurrió, tras el consejo de un erudito taumaturgo, empapar el vestido del recién nacido en agua donde se hacía macerar azafrán (ár. y hebr.: za'afran), la víspera de la circuncisión. Desde entonces, cesaron de morir los recién nacidos. Hoy este rito sigue en vigor en la familia, una familia de intelectuales y de estricta observancia religiosa: M.A. 'Ofran es un ejecutivo en un banco de Jerusalén, su esposa enseña física en la Universidad Hebraica (es la hija del célebre profesor Yeshayahu Leibovitch). La costumbre de empapar la ropa del niño en el agua azafranada ha sido observada estrictamente en la circuncisión de los cinco varones de la familia, que cuenta también con dos hijas.

Los cambios de nombre —lo hemos visto más arriba— se llevan a cabo en ciertas circunstancias; en el caso de los apellidos es —en mi opinión— algo insólito, por no decir desconocido.

2. La comunidad

Los europeos, los autóctonos y los demás miembros

Dos grupos étnicos, que se diferencian por su origen, lengua, nivel cultural, diferencias de rito, y, esencialmente, por las concepciones sociales y las costumbres, conviven uno junto a otro. En un principio, las instituciones fueron distintas, luego, agruparán sobre el terreno las actividades comunitarias, que serán dirigidas por el componente inmigrado de origen español. La influencia de este último muy pronto será, en efecto, predominante, desde el punto de vista económico, e incluso, en lo que respecta a la propia ciencia rabínica [7].

[7] Ver H. Zafrani, *Les Juifs du Maroc. Etudes de Taqqanot et Responsa,* pp. 103-195. Añadamos que para marcar la perennidad del patrimonio hispano-árabe de la época anterior al exi-

En los textos en nuestra posesión, ambos grupos se les designa del siguiente modo: *qahal qadosh ha-megorashim,* la santa comunidad de los expulsados; y *qahal qadosh ha-toshabim,* la santa comunidad de los autóctonos.

A este último grupo, el término *baldiyyīn,* indígenas (por oposición a *rūmiyyīn,* europeos) se utiliza en una ordenanza en lengua árabe, fechada en 1550 [8].

La cuestión de las relaciones entre los expulsados de la Península Ibérica y sus correligionarios indígenas es bastante compleja. Los conflictos entre ambas comunidades se refieren a los ritos alimenticios, la liturgia, el estatuto personal, la tributación, etc.

La presencia de judíos marranos en el Magreb, y más concretamente en Fez, nos es conocida a través de algunos *responsa* así como la actitud de la comunidad hacia ellos. Aunque volvieron a integrarse en el judaísmo ortodoxo, tras su llegada de España y de Portugal, se intentó impedir que ejercieran funciones públicas en la comunidad, pretendiendo retirar a los que llevaban el apellido de *Kohen* los privilegios que éste otorga. Esta oposición a la influencia de los marranos y a su integración en la comunidad pro-

lio y la continuidad de su historia en suelo magrebí, para subrayar el paralelismo entre las dos sociedades judías, la anterior a 1492 y la posterior de los últimos cinco siglos, convendría referirse también a los textos rabínicos españoles, a sus *taqqanot* y sus *responsa,* a los de Salomón Ben Aderet, Isaac Alfassi, Isaac Ben Sheshet, etc. (ver más arriba, p. 187), que apenas evocaremos aquí. A semejanza de sus ilustres antepasados, los doctores marroquíes de la ley tienen las mismas preocupaciones y juzgan según la misma doctrina, la misma jurisprudencia, las mismas reglas de derecho hebraico (ver *Les Juifs du Maroc...,* pp. 40-79).

[8] David Corcos, en su libro *Studies in the History of the Jews of Morocco,* Jerusalén, 1976, p. 175, señala la existencia de una comunidad denominada «Flamenca» constituida por «los judíos de Marruecos que habían permanecido durante un tiempo más o menos largo en los Países Bajos, como los miembros de la familia Pallache, por ejemplo». En nuestros textos esto no se menciona en ningún lado. *Baldiyyin* y *rumiyyin* aparecen citados en KH, 23; los *baldiyyin* son los *blot,* plural de *baladi* como observa J. Berque en *Al-Yousi, Problème de culture marocaine au 18è siècle,* París, 1958, p. 52, nota 7. En lo que respecta a los judíos islamizados, asimilados, en mayor o menor medida, a la sociedad musulmana de origen, formaban un grupo que ésta mantuvo apartado durante mucho tiempo, padeciendo, a veces, notables discriminaciones, a pesar de la sinceridad en su fe y el elevado rango que ocupaban entre las elites. Ver, a este respecto, David Corcos, *op. cit.,* pp. 21-23, 26-30, 103-104; Roger Le Tourneau, *Fès avant le protectorat,* pp. 205-491; Louis Massignon, «Enquête sur les corporations musulmanes d'artisans et de commerçants au Maroc», *Revue du Monde Musulman,* vol. LVIII, 1924, y «Complément à l'enquête 1923-24 sur les corporations», *Revue des Etudes Islamiques,* II, 1928, pp. 278-293.

cedía, sobre todo, de los *toshabim;* sus antiguos hermanos castellanos, en cambio, les prestaron ayuda y apoyo [9].

Hay que observar que las familias de origen español que residían o habían residido en Marruecos antes de la expulsión de 1492 se consideraban como *toshabim* respecto de sus correligionarios recientemente llegados de España y de Portugal (la familia Ibn Danan, Ben Rimokh, Gagin, etc.).

Cautivos cristianos y esclavas negras en las casas judías

Una ordenanza firmada en Fez con fecha de 1603 hace alusión, incidentalmente, a la existencia de cautivos cristianos en los hogares judíos del *mellah.* Ciertos ricos mercaderes debían poseer algunos a sus servicio, empleándolos como criados o en trabajos especializados más honorables, a la espera de su eventual rescate. La ordenanza en cuestión prohíbe vender u ofrecer bebidas alcohólicas a los gentiles; prevé sin embargo una derogación para los cautivos: «El que posee un cautivo no judío que ha adquirido con su dinero, está autorizado a darle de beber vino y aguardiente, a condición de que lo consuma en presencia de su amo...»

Sabemos, por otro lado, que algunos judíos magrebíes poseían esclavos no musulmanes que servían de intermediarios para la liberación de cautivos musulmanes en tierras cristianas y para el rescate de cautivos cristianos en Tierra del Islam. Se recurría en-

[9] Sobre el retorno de los marranos al judaísmo y la ayuda que les prestaron las comunidades judías, particularmente sus hermanos castellanos, ver Hischberg, *op. cit.* I, 150, 304, 307, 312, 322/3; H. Beinart, *Fez, centro de proselitismo y de retorno de los marranos al judaísmo en el s. XVI,* Memorial Issac Ben Zvi, Jerusalén, 1964, pp. 321-334 (en hebreo); H. Beinart, *Salida de los judíos de Marruecos hacia España a principios del siglo XVII,* libro del jubileo de S.W. Baron, Jerusalén, 1972, pp. 15-39 (en hebreo); señalemos, entre otros *responsa,* que tratan este tema, el texto de Saadya Ibn Danan (siglo XV), publicado por Z.H. Edelman, en *Hemdah Genuzah,* Königsberg, 1856, fs. 13a-16-b. Mencionemos la curiosa historia de João da Costa, judío marroquí nacido en Salé, que se convirtió en bufón del emperador de Rusia, Pedro el Grande, que lo conoció en Hamburgo y lo invitó a la corte de San Petersburgo, donde fue nombrado rey de los Samoyedos. De origen hispano-portugués, era un erudito en literatura rabínica. Hablaba, además, varias lenguas europeas y poseía una importante biblioteca. Esta historia se narra en un manuscrito de la Academia de Ciencias de Leningrado, que desapareció en un incendio en 1988; pero fue copiado antes de su desaparición por Rachid Kaplanov, profesor de la Universidad de Moscú, que fue quien me refirió este relato en 1990. Añadamos que el manuscrito llevaba la firma de Ribero Sánchez y la fecha de 1740.

tonces a los servicios de los banqueros judíos, que tenían contactos con Europa.

En el sur de Marruecos, en Mogador, sobre todo, hasta principios de siglo, algunos judíos poseían esclavos negros, casi exclusivamente mujeres, que solían llevar el nombre de M'barka o Ghalia, generalmente ofrecidas por el cadí a sus amigos y colaboradores más próximos. Adoptaban el modo de vida y las prácticas religiosas de la familias en las que vivían, convirtiéndose en miembros de pleno derecho y ejerciendo una gran influencia sobre los hijos. Cuando fallecían, se solía plantear el problema del lugar de sepultura; algunas de ellas se convirtieron oficialmente al judaísmo.

La condición legal de los judíos, independientemente de su origen, era la que el Islam reconoce a «los pueblos del Libro», tolerados en su territorio por la comunidad musulmana que les garantiza, en principio, su «protección»; constituye el estatuto del *dimmí,* reglamentado por el *fiqh* (derecho musulmán). En el marco de este estatuto, las comunidades judías gozaban de una gran autonomía administrativa y cultural. Se oganizaban a su manera, tenían sus tribunales y su hacienda, garantizaban a sus fieles el culto, la beneficencia, la enseñanza, la aplicación de su estatuto personal e incluso, entre ellos, su derecho real, ejerciendo sobre sus miembros un poder de reglamentación vinculante en materia de régimen tributario y de orden público.

El Consejo de la Comunidad: rabinos y notables

Como en cualquier sociedad judía, la aristocracia (que se asimila aquí a la clase dirigente) la compone, en principio, la élite instruida, pues el único valor auténtico, la única jerarquía los confiere el saber. Por consiguiente, en la administración de la comunidad, en el seno del «Consejo de la Comunidad» colaboran el *Wa'ad haqehillah* o el *ma'amad,* personalidades escogidas entre las categorías sociales siguientes.

A los rabinos oficiales, *ḥakamim,* y a los jueces, *dayyanim,* dotados del poder de decisión en materia de derecho y guardianes de la doctrina y de la tradición, los asisten en su labor, para apoyar su autoridad en las circunstancias excepcionales, unos hombres piadosos

designados por el nombre de *hakme-ha-hesger,* miembros de la cofradía de los «recluidos».

La otra categoría la componen los notables, que pueden ser, ilustrados eruditos que representan, en cierta manera, una oligarquía plutocrática que, por regla general, sirve al bien público con entusiasmo y entrega. Pero, a veces, se prevalecen de su fortuna y de su influencia para «dirigir a la comunidad con excesiva autoridad», reclamando privilegios y cometiendo abusos que el rabinato se ve obligado a condenar.

En la documentación de la que disponemos, los notables llevan diversos títulos honoríficos que parecen corresponder a grados distintos de la jerarquía social o a funciones determinadas: *rashe-haqahal,* jefes de la comunidad; *ṭobe-ḥâir,* excelentes de la ciudad, cuyo número se limita a siete; *ṭobe-bet-hakneset,* los mejores de la sinagoga, (o sus benefactores); *nijbede-haqehillot,* honorables o respetables burgueses; *yeḥide-haqahal* y *yeḥide-segullah,* élites o elegidos de la sociedad, los que gozan de un estatuto particular; *an-she-haserarah,* clase dominante. En estos estamentos se escogían a los «Miembros del Consejo», *anshe-ha-mâamad* que, junto con otros agentes, cumplen, benévolamente en general, un cierto número de funciones públicas: recaudación y distribución del impuesto, recolecta y gestión de los fondos de caridad, administración de las sinagogas y de las fundaciones piadosas. Son los *parnasim,* intendentes, *gizbarim,* tesoreros, *peqidim,* funcionarios, *muqaddemin,* encargados y *memunnim,* agentes asignados ocasionalmente para funciones precisas. Los notables también designan al más alto dignatario de la comunidad, que, con frecuencia, en nuestros textos, es calificado con el título adulador de *nagid* e incluso a veces de *nasi',* príncipe, pero que, en realidad, corresponde a *shaij al-yahūd,* decano o jefe de los judíos. Incluso se le llama «príncipe de los príncipes» en una ordenanza de 1603. Pero el término árabe *shaij al-yahūd* o simplemente *shij* es el que se ha empleado habitualmente hasta nuestros días en la lengua corriente.

El Nagid *o* Shaij-al-Yahūd, *jefe o decano de los judíos*

El *nagid* [10], jefe o decano de los judíos, es el órgano de enlace entre la comunidad judía, por un lado, y las autoridades oficiales del país o de la ciudad (sultán, gobernador, funcionarios del Majzén), por otro. Se le confieren funciones de policía y de recaudador de impuestos. Está encargado de la aplicación estricta de las decisiones que se toman bajo su presidencia, la mayoría de las veces, y de la ejecución de las sentencias pronunciadas por los tribunales rabínicos. Este personaje desempeña un papel importante en la corte real (consejero personal del soberano, hombre de Estado, embajador, intendente de los ejércitos, etc.) Se puede admitir, como regla general, que para acceder a la dignidad de *nagid*, había que obtener el apoyo del gobernador y el consentimiento de los notables y de los rabinos. El orden en el que se realizaban estas dos gestiones dependían de las circunstancias. Sea lo que fuere, la operación debía ser bastante compleja, a veces estaba rodeada de intrigas, juegos de influencias e iba acompañada de sobornos. Encontramos en varias ordenanzas y *responsa* el eco de los conflictos que surgías en el seno de la comunidad, con ocasión de la designación de un *nagid;* el rabinato se podía oponer a este último si su nombramiento se obtenía contra la voluntad del *qahal*, la comunidad, o si era culpable de malversaciones cometidas en el ejercicio de su cargo.

Aunque el *nagid* dispone de amplios poderes y se beneficia de privilegios que lo sitúan a veces por encima de la ley común, dispensándole de las medidas restrictivas impuestas a la colectividad por ciertas *taqqanot*, también es la primera víctima de los vaivenes de la política, de la arbitrariedad y la avidez de los gobernantes. En los momentos de graves crisis, su suerte no es nada envidiable y la comunidad está obligada, por contrato, a indemnizarlo por los daños materiales que pueda sufrir en el cumplimiento de sus funciones.

Sobre este dignatario de la comunidad judía de Marruecos, hemos recogido una información oral que confirma, en bastantes puntos, las fuentes antiguas. El *shij Smuyal* (Samuel Elbaz), de Casablan-

[10] Ver *Les Juifs du Maroc*, pp. 106-109, notas 23-32; añadir a las referencias que allí se citan el estudio de Joseph Hecker, «La fonction de nagid en Afrique du Nord à la fin du XVIè siècle», en *Zion*, núm. 45, Jerusalén, 1980, pp. 118-132.

ca, tenía aún a su servicio, a principios de este siglo, antes del Protectorado francés, a una unidad de *mejazníes* que le ayudaban a que se respetase el orden en la judería, a defender a sus correligionarios contra las incursiones de los musulmanes, utilizando la astucia para impedir las conversiones y hacer que volviesen a la fe los recién convertidos, por los que no sentía, por lo demás, ninguna piedad. Era el protector de las viudas y de los huérfanos, solía tomar partido, con frecuencia, por el indigente, estaba en contra de la avidez de la aristocracia adinerada en busca de privilegios y favores, sobre todo en materia de distribución del impuesto (información recogida del señor Armand Elbaz, nieto del *nagid* de Casablanca mencionado, que ha sido confirmada por los recuerdos de otros informadores).

Las ordenanzas o taqqanot

El *ma'amad,* Consejo, habitualmente presidido por el *nagid,* administra la comunidad por medio de ordenanzas *(taqqanot, haskamot).* Éstas abarcan un amplio espacio de la vida de los fieles. Generalmente tienen carácter permanente pero pueden ser temporales, en este último caso se especifica su vigencia. Varios textos nos informan detalladamente sobre el procedimiento para establecer y promulgar las ordenanzas, sobre las proclamas públicas mediante las cuales al *qahal* se le informa de su contenido y de las sanciones que castigan a los infractores.

La *taqqanah* de 1550 (KH, 23) describe el ceremonial del siguiente modo (señalemos que al dirigirse a la «comunidad de los autóctonos», *qahal Fas al-baldiyyin,* se redacta en árabe):

> La hemos establecido en beneficio del *qahal,* por orden de éste y ante los jefes de la santa comunidad de los *toshabim* [...] La hemos escrito en presencia del «sabio» *(ḥakam)* y de los «siete notables de la ciudad»; la hemos transcrito en el «Libro de las Crónicas» de la comunidad custodiado por el *gizbar* (el tesorero). Antes de firmarla, leímos el texto ante el *qahal* reunido en la sinagoga, el día de *shabbat,* mientras que el *sefer torah* (rollo de la ley) estaba aún sobre la *tebah* (púlpito del oficiante); el *qahal* dio a continuación su conformidad [...].

Las decisiones del *ma'amad* se anuncian, a veces, solemnemente, en la vía pública, acompañadas del toque de la «trompa ritual» *(shofar)* (*taqqanah* de 1716).

Una vez promulgadas, las ordenanzas se convierten inmediatamente en ejecutorias, viéndose obligados los miembros de la comunidad a cumplirlas, «ellos y sus descendientes tras ellos, para siempre jamás» (*taqqanot* permanentes) o «durante el periodo de vigencia» (*taqqanot* temporales). Se imponían mediante la amenaza de imposición del *ḥerem* (excomulgación y anatema), arma temida que posee la comunidad frente a los que infringen las normas, o la amenaza de verse incluido en el índice religioso y social que comporta, de por sí, incidencias muy graves en el orden moral y material. La inclusión en el índice va acompañada de otras sanciones tales como castigos corporales, *ṭatwif* (exposición ignominiosa del delincuente), penas de prisión o multas, que ejecuta el *nagid* según diligencia de los rabinos-jueces y del *mȧamad.*

Al *nagid* a veces se le «autoriza» a entregar a los delincuentes a la autoridad seglar del Majzén para que se le apliquen las penas más severas.

El tribunal rabínico puede, además, tomar una medida de expulsión contra un miembro indeseable de la comunidad, prohibiéndole el acceso a la judería.

Observemos una *taqqanah,* fechada en 1730, cuyo contenido se prohíbe revelar a los gentiles, so pena de anatema. Exime del impuesto *siga* sobre la venta de hígado, «alimento de los indigentes», fijando su precio en un nivel módico. Añadamos que las *taqqanot* establecidas por el *ma'amad* de una localidad no se pueden aplicar en otra. Así, se especifica que la *taqqanah* de 1602, «no tiene fuerza de ley más que en la ciudad de Fez y en un perímetro de dos parasangas».

El ejercicio de la justicia: tribunales y magistrados

Recordamos aquí que, en el marco de la autonomía administrativa que se les concede por el estatuto de «protección» *(dimma),* las comunidades judías pueden ejercer libremente la justicia y poseer sus propios tribunales, cuya competencia se extiende a un vasto ámbito de la vida pública y privada de los fieles: aplicación estricta de las reglas legales y rituales del derecho religioso *strictu sensu* y aplicación del estatuto personal; son competentes, en materia de derecho

real (contratos y obligaciones, contencioso inmobiliario y comercial), en los litigios entre judíos que las autoridades seglares remiten habitualmente a las jurisdicciones propias a éstos.

«Por orden de nuestro amo el rey, que su majestad sea exaltada, y del juez *(shofet)*, que Dios lo fortalezca, los conflictos entre judíos no podrán ser juzgados más que por los magistrados de Israel» (ordenanza de 1603).

Los magistrados son miembros de oficio del *ma'amad* y participan en todas las grandes decisiones relativas al culto y a la administración de la comunidad.

Los tribunales rabínicos ejecutan sus sentencias por mediación de sus propios oficiales *(shaliyaḥ bet-din)*, por el *nagid*, brazo secular de la autoridad espiritual o incluso por los agentes del gobierno.

La organización del poder judicial

La justicia está administrada por el *bet-din*, casa de justicia, o tribunal rabínico, formado por uno *(bet-din-shel yaḥid)* o varios jueces, generalmente tres *(bet-din shel shalosh)* denominado el «gran tribunal» *(bet-din-hagadol)*, a veces más. El «gran tribunal» está presidido por el juez principal llamado *ab bet-din*.

El tribunal con un solo juez es incompetente en ciertas materias, en algunos asuntos graves de estatuto personal, sobre todo.

Los auxiliares de justicia son los notarios secretarios (*sofrim*, escribas) cuya función principal consiste en sustituir eventualmente a los magistrados, redactar y firmar las actas jurídicas y las ordenanzas del *mȃamad*, bajo la responsabilidad y por iniciativa de los jueces y de los dirigentes de la comunidad. «El *sofer* es un erudito del que se exige un conocimiento perfecto de la legislación y de los procedimientos jurídicos, especialmente en materia de derecho matrimonial. Sin embargo, la presencia de un juez es necesaria en el momento de la redacción del documento». El tribunal dispone de agentes ejecutivos *(shliḥe bet-din)* y puede eventualmente recurrir, en los arbitrajes, a expertos tales como los síndicos de los gremios de oficios (denominados en árabe *'amīn*, plur, *'umānā*).

Las comunidades habitualmente escogen libremente a sus magistrados. La autoridad judicial se confiere a cualquiera que posea

un conocimiento profundo de la ciencia rabínica, única garantía para hablar en nombre de la Ley divina. Por lo demás, no es necesario ser magistrado titulado para aplicar la justicia. Las partes en conflicto tienen la libertad de recurrir a la «sabiduría» de una autoridad rabínica de su elección, incluso ajena al cuerpo de los *dayyanim* para zanjar las diferencias y «hacer que reine entre ellos el derecho y la justicia». La decisión tiene, para las partes, fuerza de ley, y los tribunales rabínicos reconocen generalmente sus efectos.

Este procedimiento se parece a los arbitrajes de expertos, *berurim,* a los que los propios jueces someten ciertos litigios de orden comercial o artesanal.

Vínculos con las jurisdicciones no judías

La primera preocupación de los responsables judíos, rabinos o laicos, era alejar cualquier injerencia externa de los asuntos de la comunidad y cualquier violación de la autonomía que se le concedía en el marco de la *dimma.*

Los regímenes islámicos respetaban, en su conjunto, el principio general de esta autonomía y, a excepción de ciertas intervenciones extralegales, en definitiva escasas, las autoridades gubernamentales se inmiscuían poco en los asuntos judiciales judíos. La intervención que observamos a propósito de la bigamia es la única que fue inscrita oficialmente en los anales rabínicos marroquíes.

Pero en Tierra del Islam y en Marruecos, en particular, la voluntad de afirmar la especificidad de las comunidades judías y la supremacía del derecho que las rige, el afán por proteger los intereses morales y materiales de los fieles y la desconfianza hacia la justicia musulmana, dictaron al rabinato medidas de salvaguardia. Éste no tolera las derogaciones a la regla general de prohibición más que en circunstancias determinadas, por lo demás bastante excepcionales, y amenaza con el arma temida del *ḥerem* a los miembros de la comunidad que recurran por su cuenta a las jurisdicciones musulmanas e invoquen en sus litigios el derecho coránico.

Hemos visto que la práctica del *ṣadaq,* que reemplaza al contrato judío de la *ketubbah,* contrato de matrimonio establecido ante una jurisdicción musulmana, subsistía aún en Fez a principios del siglo

XVII. En las propias *taqqanot* que evocan esta práctica, así como en numerosos *responsa*, la actitud de los autores marroquíes, en cuanto a la competencia de los tribunales no judíos, que, en última instancia se limitaba a las acciones de derecho real e implican numerosas reservas, estaba, a menudo, dictada por las circunstancias. A veces, estos recursos se prescriben, otras, se toleran y, en algunas ocasiones, están formalmente prohibidos.

Por consiguiente, cualquier cesión de bienes raíces, cualquier operación inmobiliaria en general (venta, hipoteca o pignoración) ultimada previamente ante un tribunal rabínico y firmada por oficiales de justicia judíos, debe confirmarse mediante otra acta redactada por un agente de la justicia civil y debe ser depositada ante un tercero (judío) de confianza... (*taqqanah* de 1603):

Un tribunal de Fez (1736) al referirse a la *taqqanah* precedente, autoriza el recurso a la justicia musulmana en un asunto de contencioso inmobiliario, precisando que «el acta debe permanecer en manos de un tercero —judío— hasta el momento en que el tribunal rabínico juzgue oportuno entregarlo al acreedor»; esto ocurriría, en especial, en caso de que «el deudor se niegue obstinadamente a cumplir con sus compromisos...».

Los anales judiciales rabínicos señalan numerosos casos específicos más [11].

El crimen de delación

Este tema se asocia frecuentemente en la literatura jurídica con el de recurso a las jurisdicciones no judías. Pero la legislación que se aplica a los delatores es más severa y no admite ninguna tolerancia, condenando con extremo rigor «al que denuncia a un correligionario y lo entrega a manos de un gentil [el delator] está obligado a reparar el daño que ha causado a la víctima y debe, ante todo, pagarle todas las sumas que ésta haya desembolsado, más las multas y donativos de soborno para obtener su puesta en libertad». Ésta es la

[11] Ver Haim Zafrani, «Le recours des tributaires juifs à la justice musulmane et aux autorités représentatives de l'Etat souverain» en *Studia Islamica, Ex* fascículo LXIV, París, 1986, pp. 125-149.

esencia de una sentencia de un tribunal de Mequinez, en 1728, y de un número considerable de decisiones jurídicas que se suceden a lo largo de los cuatro últimos siglos.

Rabinato y demás funciones rabínicas

Los altos dignatarios de la comunidad (*nagid* y miembros del *ma'amad*), y los rabinos-jueces, cuando poseen alguna fortuna personal, cumplen, en principio, con las responsabilidades que se les confía, a título benévolo y gratuito.

Los auxiliares de justicia (escribano-notario, *sofre bet-din*) y los servidores del culto tales como el *hoḥeṭ* y el *mohel,* encargados, respectivamente, del sacrificio ritual y de la circuncisión, el *shaliyaḥ ṣibbur,* «ministro oficiante» y el *shammash,* macero de la sinagoga, el maestro de escuela y el *sofer,* copista; todos ellos pueden recibir un modesto óbolo de los fondos de la comunidad, pero lo esencial de sus recursos lo constituye la retribución por su trabajo. Todos, a excepción quizá del escribano-notario, llevan una existencia difícil, aunque se beneficien de algunas ventajas en especie (como el *shoḥeṭ*) y de privilegios fiscales (exención de la capitación, franquicia de las tasas comunitarias) que, por lo demás, se les impugna periódicamente. Ocurre, muy a menudo, que varias funciones del culto las atienda una misma y única persona que, para llegar a fin de mes, debe, además, recurrir a la práctica de uno o varios oficios.

Aunque, en la mayoría de los casos, haya cúmulo de funciones, el simple *sofer,* copista, se distingue del *sofer bet-din,* escribano-notario; él es el encargado de copiar, en pergamino, los *sefarim,* rollos sagrados de la Ley, los *Tefillin,* filacteria, y los *Mezuzot,* pergaminos que contienen las lecciones escriturarias (Deut. VI, del 4 al 9 y XI, del 13 al 21) que se encierran en un estuche y se fijan en el marco derecho de la puerta.

Los honorarios del gran rabino y alto dignatario de la gran metrópoli judía de Fez no sobrepasaban, a principios del siglo XVIII, los doce *metqales.*

En 1610, una *taqqanah* fijó la remuneración del escribano-notario en media *uqiya* y cinco *muzunas,* por la redacción de un acta.

En 1698, un *shoḥeṭ* recibía una *pruṭah* por cabeza de ave sacrificada ritualmente. A propósito del sacrificio ritual de las aves, Rabbí Yosef Messas nos decía, con una pizca de humor, que este oficio de pobre era tanto menos remunerador cuanto que los ricos, consumidores de pollo, no pagaban. Con una carcajada, añadía, maliciosamente: *'asir we-jelleṣ* (¡ser rico y pagar!).

Los autores de una ordenanza de 1722 lamentan la gran miseria de los copistas y la falta de trabajo que había entonces en esta profesión, observando cómo había disminuido considerablemente la retribución por esta actividad; por un *sefer torah,* que se pagaba a 250 *uqiyas,* el precio había descendido a 80; por un par de *tefillin,* de 90 a 1; y por una *mezuzah* de 2 a 1 *tmen* (o 1/8 de *uqiya*). Invocan esta situación para decidir otorgar inmunidad fiscal a los escribanos-notarios y a los copistas que se habían constituido anteriormente como asociación corporativa (*ḥebrah*) para reclamar la ventaja de esta medida.

La serarah *o gravámenes rabínicos monopolísticos*

Los magistrados y servidores del culto proceden generalmente de la aristocracia intelectual constituida por un número restringido de familias que han dirigido efectivamente las comunidades marroquíes durante los últimos cuatrocientos cincuenta años, ejerciendo en cierto modo un liderazgo espiritual y temporal, una autoridad que en hebreo se designa con el término de *serarah,* detentando como privilegio hereditario y exclusivo la *sheḥiṭah,* el sacrificio ritual, la administración y la explotación gratuita u onerosa de las sinagogas, el derecho de postular a los cargos de *sofer,* notario-escribano, o de *dayyan,* juez. Estas familias son los Ibn Danan, Sarfati, Serero, Aben Sur, Ben 'Attar, etc., de Fez; los Berdugo y Maymaran de Mequinez.

La llegada de nuevos eruditos a una localidad, las rivalidades personales entre rabinos, la inauguración de una nueva sinagoga o de una *yeshibah,* incluso de un *ḥeder,* la impugnación del propio privilegio, dan lugar a conflictos y acciones de reivindicación cuyo eco se refleja en los libros de *responsa.* A la pregunta muchas veces planteada: ¿el que detenta una *serarah* —cargo— tiene sobre ésta un de-

recho real o goza de una presunción legal *(ḥazaqah)* sobre la función que ejerce y puede transmitirla en herencia a su hijo o a uno de sus allegados? Los autores, en la casi totalidad de los casos, responden en modo afirmativo, basándose la mayoría de las veces, en el principio de alcance general de la herencia de la *serarah,* formulado por el propio Maimónides en su *Mishneh Torah.*

En una consulta jurídica que data de 1728, firmada por J. Aben Sur, leemos, a este respecto: «Cualquiera que merezca ser nombrado como responsable de una *serarah* —cargo— conserva el beneficio de ésta para sí mismo, durante toda su vida y para su descendencia hasta el fin de las generaciones.»

El mismo fenómeno se observa entre las élites musulmanas de Marruecos. Veamos lo que dice, en esencia, E. Lévi-Provençal:

> El atributo de sabio es hereditario; nos encontramos con los mismos apellidos con dos o tres siglos de intervalo [...]; algunas grandes familias monopolizaron la ciencia, de padres a hijos, durante varias generaciones; suministraron una casta de eruditos cuyos descendientes tienen como patrimonio principal el pertenecer a ésta [12].

Observemos, a este respecto, la presencia, entre estas élites musulmanas, de numerosas familias judías islamizadas en distintas épocas de la historia de Marruecos que han conservado, por lo demás, la mayoría de ellos, sus antiguos apellidos de origen (Kohen, Sqalli, Bennis, Bensheqrun, etc.).

Instituciones comunitarias

La sinagoga

Es el punto de encuentro natural del *qahal:* casa de oración, centro de enseñanza y de cultura (*ḥeder, yeshibah,* instrucción de adultos mediante el estudio nocturno o las homilías), lugar de reunión del *mẖamad* y de los fieles para decidir y proclamar públicamente las ordenanzas, pronunciar las excomuniones o retirarlas, etc.

[12] Ver *Historiens les Historiens les chosfa,* p. 11, ver también *Les Juifs du Maroc,* pp. 122-126 y *Pédagogie juive en Terre d'Islam,* pp. 50, 84 y 91.

Los objetos de culto, los rollos de la Ley y sus adornos, los paños que cubren el arca sagrada y el púlpito del oficiante, los candelabros, las lamparillas, el aceite y las velas provienen de donativos piadosos.

Una sinagoga extrae la mayoría de sus recursos de la venta en subasta de los *miṣwot* (derecho a subir al *sefer* para la lectura de la Ley, o proceder a ciertas ceremonias rituales), de los *nedarim*, donativos ocasionales, y de las *rentas*, contribuciones semestrales, pagadas por los fieles que desean reservarse el cumplimiento de una *miswah* durante el periodo que separa las dos grandes fiestas consecutivas, *Sukkot* y el *Pesah*, por ejemplo.

Los ingresos de la sinagoga se reparten entre el titular de la *serarah* (o *ḥazakah*) adscrita a dicha sinagoga, el *shaliyaḥ Ṣibbur*, ministro oficiante (que acumula a veces ambos cargos) y el *shammash*, macero, tras haber sido previamente descontada una partida para el mantenimiento de los locales.

Los bienes *heqdesh* y las obras de caridad

La comunidad posee bienes, por adquisición propia o por donativos y legados, que se destinan a fines culturales o caritativos denominados *heqdesh*, propiedad sagrada, o más bien consagrada, calificados también como «bienes de los pobres», bienes de manos muertas, cuyas posibilidades de enajenación son muy limitadas; son comparables a los bienes habices (*ḥbās*), los bienes de las fundaciones piadosas musulmanas.

En una *taqqanah* fechada en 1700, leemos lo siguiente: «la comunidad de Fez se vio en la obligación de pignorar sus bienes *heqdesh* para socorrer a sus miembros sumidos en la miseria, debido a las contribuciones extralegales que le fueron arrebatadas por los hijos del rey (*sic*).»

La existencia de cajas de beneficiencia y su buena gestión permitían satisfacer las necesidades de los pobres en caso de indigencia o de hambruna. Un documento fechado en diciembre de 1613 da pruebas de que «más de sesenta gentiles morían cada día de hambre, pero, a Dios gracias, ni un solo judío pereció».

La «caja de las limosnas» se nutre de las multas, a veces muy elevadas, impuestas por el *nagid* o por los tribunales, por infracción a las

ordenanzas; y de la fiscalidad indirecta (ver más adelante). Las sociedades de beneficiencia se alimentaban, además, de las cotizaciones fijas de sus miembros, de las donaciones y de los legados. Algunos alimentos, reservados a los indigentes, se benefician de una desgravación de impuestos.

Los «pobres de la ciudad» poseen un derecho de prioridad sobre los fondos de caridad de la comunidad a la que pertenecen. Sobre este tema disponemos de una *taqqanah* muy significativa.

Reaccionando contra «las solicitaciones frecuentes y las exigencias excesivas de los rabinos emisarios llegados de Polonia y de Ashkenaz» la comunidad de Fez, inmersa también en una profunda miseria, reglamenta en 1691 «las colectas efectuadas por estos emisarios, limitando su importe».

La enseñanza

La obra educativa y de enseñanza incumbe a la familia y también a la comunidad que vela por la aplicación estricta de un cierto número de prescripciones y de reglas, financiando algunos establecimientos de *talmud torah.* Ver en relación con el funcionamiento de la institución, lo que se ha referido en el capítulo «Infancia y adolescencia, educación y enseñanza» [13].

El régimen tributario

Régimen tributario directo

Las comunidades judías marroquíes, como colectividades «protegidas» están sometidas a una fuerte presión fiscal. Además de la *yizya,* la capitación legal, característica del estado de *dimmí,* percibida anualmente, por cabeza, e impuesta a todos los varones púberes, el Tesoro exigía de las comunidades el pago de sumas arbitrarias,

[13] Ver *Pédagogie juive en terre d'Islam* y más arriba, el capítulo que hemos dedicado a esta cuestión titulado «Itinerario intelectual y espiritual del erudito judío y del erudito musulmán en el Magreb».

con regularidad o a título excepcional, de todo tipo de contribuciones extralegales, a las que hay que añadir las confiscaciones, multas, prestaciones personales, sobornos y «presentes» u «obsequios» que constituyen la *hdiya* consagrada por la costumbre. En las grandes fiestas musulmanas, una delegación transmitía al sultán y al gobernador de Fez las felicitaciones de la comunidad y entregaba los obsequios de rigor: pulseras de oro, brocados y pañuelos de seda cuyo importe se recaudaba en proporción a las fortunas de las familias.

Las comunidades judías estaban evidentemente desarmadas frente a la opresión fiscal ejercida por el poder «protector» que padecen, emitiendo todo tipo de quejas que llenan los prólogos de las *taqqanot* y los *responsa* dedicados a esta cuestión. Pero sus dirigentes, religiosos o laicos, responsables del pago del impuesto y de su recaudación, se esfuerzan, sin embargo, en repartir la carga entre los fieles lo más equitativamente posible, teniendo en cuenta los imperativos del derecho rabínico. Esta es su principal preocupación, como muestran cierto número de textos donde abundan las indicaciones sobre lo que podríamos llamar hoy la «evasión fiscal», sobre las operaciones relativas a la «base» del impuesto, el tipo y el modo de recaudación.

La «evasión fiscal» provenía entonces del comportamiento de ciertos notables influyentes que intentaban eludir el «yugo del impuesto», cuya carga se veía transferida a terceros con menos fortuna o a indigentes, gracias a las «protecciones» *('inaya)* de la que disfrutaban en el seno de las esferas gubernamentales.

En cuanto a la «técnica del impuesto» (se trata aquí de la carga fiscal impuesta por el poder seglar que podríamos calificar de «impuesto directo», distinto de las «tasas indirectas» sobre el gasto deducidas por la comunidad para cubrir sus propias necesidades), es bastante sencilla, siendo la operación más delicada y controvertida la evaluación de la materia imponible, que aquí es la fortuna del contribuyente.

El procedimiento más común —el preferido por el rabinato— consistía en confiar la tarea a unos recaudadores elegidos o designados por el *ma'amad,* habilitados para apreciar, por autoridad propia, el estado de la fortuna de los miembros de la comunidad y sus capacidades contributivas.

Las restantes formas de evaluación de la fortuna parecen haber sido criticados por el conjunto de los autores, como es el caso del sistema de la «confesión fiscal» y el de los «impuestos concertados», por los que la gente adinerada, que querían evadir parcialmente la carga fiscal, tenía una marcada preferencia.

Cualquiera que fuese el procedimiento empleado, el importe de la cotización era directamente proporcional a la importancia de la fortuna, a la que se aplicaba un tipo fijo por *taqqanah,* que permanecía vigente durante un determinado periodo. Sin embargo, esta regla de proporcionalidad del impuesto no se respetaba en un caso particular. En efecto, los textos preveían, por regla general, una derogación para la «fortuna más grande» que se evaluaba a igualdad con la de rango inmediatamente inferior.

Esta medida estaba motivada por el afán de alejar el mal de ojo del más rico. Pero sobre todo estaba destinada a sustraerla de la avidez de los gobernantes y marcar la solidaridad del grupo comunitario hacia sus dirigentes más adinerados; actitud ésta que, por lo demás, el conjunto de los textos subraya de manera explícita.

Régimen tributario indirecto

En este apartado agrupamos todas las tasas percibidas por la comunidad para cubrir una parte de las cargas colectivas que le corresponden y, sobre todo, para socorrer a los indigentes. Este sistema impositivo comparable a nuestro impuesto sobre los gastos lleva el nombre de *siga* (del español «sisa», impuesto que se cobraba sobre comestibles, menguando las medidas) y, a veces, también el de *'ezer,* término hebreo que significa «ayuda». Se trata de una institución de origen español, cuyo uso conservaron los expulsados en su país de acogida y que los autóctonos acabaron por adoptar.

Deducida en un principio del precio de la carne, esta tasa se extendió a otros alimentos, a los productos de consumo doméstico y, luego, al conjunto de las transacciones comerciales. Para recaudarla, generalmente se recurría al sistema de contrata. La comunidad trataba con uno o varios particulares que se compro-

metían a entregarle una suma concertada recuperable de los consumidores. También se daba el caso de que los agentes del *qahal* percibiesen directamente el importe o lo descontasen en especie al comerciante.

El producto de la tasa sobre el sacrificio es el que alimentaba esencialmente la «caja de caridad»; sigue siendo, en el presente, junto con un derecho sobre el vino *kasher,* una de las fuentes principales de las comunidades.

Así es como se efectuaba, según una *taqqanah* fechada en 1649, una colecta de dos libras de harina de cada tienda, una vez por semana, en beneficio de los pobres, una *uqiya* antigua de aceite, de jabón, de manteca y de miel, en las mismas condiciones.

Inmunidad fiscal

Los judíos empleados al servicio del rey gozaban de exención fiscal, principalmente el *nagid,* que puede, si así lo desea, prevalerse, además, de privilegios especiales y de derogaciones de ciertas ordenanzas.

Pero esta cuestión concierne esencialmente a los servidores del culto, en general, y a los miembros del rabinato, en particular, que, al ser en cierta manera parte acreedora, le han dedicado, a semejanza de los del resto del mundo judío y de todas las generaciones, amplios estudios, para justificar el mantenimiento de una antigua prerrogativa, heredada de la época sacerdotal, extrayendo de distintas épocas y de numerosas ordenanzas y *responsa,* medidas legislativas para salvaguardar su aplicación estricta o para extenderla a unas categorías cada vez más numerosas de «eruditos» que posean el título de *talmid ḥajam* [14].

Orden público y leyes suntuarias

En el estrecho recinto de la judería, la vida pública y privada del judío está sometida a la vigilancia rigurosa de sus correligiona-

[14] Ver *Les Juifs du Maroc...,* pp. 138-140 y *Pédagogie juive en Terre d'Islam,* pp. 12, 53-55.

rios y de la comunidad, en general, y ninguna infracción a la disciplina ético-religiosa que rige la colectividad escapa a la vigilancia de los *muqaddemin* que denuncian y castigan los actos reprensibles en nombre del rabinato y del *ma'amad.* Esta censura y control contribuyen, pues, al mantenimiento en esta sociedad de un alto nivel de moralidad, conforme, por lo demás, a los preceptos del judaísmo tradicional.

En estos ambientes, se estaba particularmente atento al respeto de las buenas costumbres y a la pureza de la vida conyugal y familiar, lo que no impide a ciertos «individuos descarriados salirse de las reglas y desviarse del *musar* (ética) y del *din* (ley)».

Así es como algunos *responsa* nos señalan casos de desenfreno y de concubinato, de adulterio y de prostitución, severamente condenados por las autoridades rabínicas.

Pero la concupiscencia no siempre es la causante de estos descarríos, que las condiciones precarias de la existencia judía, o simplemente la miseria, imponen a sus autores... Durante el periodo de escasez, una mujer de Tetuán se prostituye con un gentil y engendra una niña que los padres de éste reclaman como una de los suyos para educarla en la religión musulmana (testimonio recogido en 1750). «Una mujer se entrega a un gentil con el fin de salvar a su hija, durante un pillaje de la judería de Mequinez...» (finales del siglo XVIII).

El consumo de alcohol, que congrega a veces, en la judería, a judíos y no judíos, facilita el desenfreno y la corrupción, lo que conduce al rabinato, de conformidad con las autoridades gubernamentales, a reglamentar el comercio de las bebidas alcohólicas, prohibiendo a los judíos venderlas a sus vecinos, musulmanes o cristianos, u ofrecérselas cuando los invitan a sus comidas.

He aquí lo esencial de una *taqqanah* fechada en 1602:

> Congregados, por orden de su majestad el rey, en el domicilio del *nagid,* Abraham Roti, y con la autorización del *nagid* Moisés Halevi, las autoridades rabínicas confirman una *taqqanah* antigua que prohíbe a cualquier judío vender vino o aguardiente a cualquier persona, judía o gentil, hombre o mujer, idumeo, israelita, parsi, renegado, europeo *('ilj),* judío convertido al Islam *(meshummad),* durante los diez próximos años a partir del día de hoy, so pena de excomunión, de anatema [...] Las mismas sanciones se aplican a aquellos que lo ofrezcan gratuitamente a los gentiles o

> que dejen que éstos se entreguen a la bebida en su presencia [...] Aquél que posea un cautivo gentil que haya adquirido con su dinero, está autorizado a darle de beber vino y aguardiente a condición que los consuma en su presencia.

Otra ordenanza fechada en 1617, establecida en presencia del *nagid* y por orden del gobernador prohíbe asimismo cualquier transacción sobre el vino y el aguardiente. Pero ambas *taqqanot* prevén derogaciones en favor del *nagid.*

Unos textos que contienen una información valiosísima, tanto para el jurista como para el etnólogo y el lingüista, son los reglamentos suntuarios, que promulgan restricciones sobre los gastos efectuados con motivo de fiestas familiares, que prohíben llevar ciertas joyas y lucir aderezos valiosos, etc. Estas medidas legislativas que obedecen de ordinario a consideraciones ético-religiosas, expresan también el cuidado por no exponer los bienes y las personas a la envidia y a la codicia de los «extranjeros». Redactados en hebreo, en árabe o en castellano, contienen abundantes detalles aún inéditos sobre el vestido, los adornos de las mujeres y sus joyas, el ceremonial, las costumbres y los ritos que acompañan a las fiestas familiares, en particular, el casamiento, la circuncisión etc. Es de lamentar que las obras antiguas o recientes que describen estas ceremonias no hayan tenido en cuenta esta documentación.

He aquí lo que contiene un texto fechado en 1688:

> ...Debido a las circunstancias (presión fiscal, marasmo económico, desgracias que han golpeado a la comunidad, etc.), las autoridades rabínicas, el *ma'amad* y los *negidim* condenan la costumbre de los banquetes fastuosos, servidos con motivo de las ceremonias familiares [...] y toman las medidas siguientes, aplicables, so pena de multa, a ricos y pobres; pues estos últimos piden dinero prestado, a intereses usurarios, para respetar los usos e imitar a sus correligionarios con más fortuna [...] Cualquiera que tenga la costumbre de organizar para sus hijos, la víspera de *Shabu'ot,* festejos, llamados *al-jtayem* [ceremonia que marca el final de un ciclo de enseñanza en el *ḥeder* o en la *Yeshibah,* comparable a la *jatma* musulmana que celebra el final del aprendizaje del Corán], no está autorizado a hacer más que una única comida, de la que debe eliminar los pollos, palomas y aves de cualquier tipo; lo mismo se aplica a la comida de boda que a la circuncisión, al rescate del primogénito varón, etc. También están prohibidos en los *sbut u-'shawi,* los refrigerios de los «sábados y veladas» de la semana de bodas, los envíos de fuentes con aves, a excepción de

los que se destinan a los recién casados y se consumen en la intimidad familiar, exclusivamente...

Aún más instructiva es la ordenanza fechada en 1618, relativa al mismo tema, «el derroche de dinero con motivo de los festejos familiares, en comidas y festines...»:

> En estos tiempos difíciles en que cada día trae sus penas, maldiciones y calamidades, en que la mayor parte de la población se hunde bajo la carga de los impuestos y las contribuciones de todo tipo, vemos, tanto a los pobres como a los ricos, entregarse a unos gastos excesivos con motivo de las fiestas [familiares], multiplicar los festines a los que las «naciones» (*goyim*) acuden para saquear y robar ante la mirada del anfitrión, que, a veces, está desarmado y se siente impotente... Cualquiera que sea la ocasión, noviazgos, bodas, circuncisiones, rescate del primogénito varón, etc., no se debe invitar más que a una única comida, y sólo a los familiares más allegados de los novios o de los recién casados, los del padre del recién nacido... No se debe convidar a los extraños (a la familia) más que en caso de que no se alcance el quórum (legal de diez adultos)... En la primera comida que se celebra en honor del novio en casa de los padres de la novia que se denomina popularmente *dejla* (entrada), sólo se invitará al novio y, eventualmente, a sus parientes más allegados, si los hubiere. Las fuentes de comida, no se deben enviar fuera, de una casa a la otra, incluso a través de las ventanas o pasando por las azoteas... El día en que al futuro esposo (*ḥatan*) le cortan el pelo en honor de su elegida, no debe invitar al refrigerio preparado para la ocasión más que a sus parientes cercanos y a los de la *kallah* (la futura esposa). No debe, además, recurrir a otras mujeres, a excepción de su madre, su futura suegra, sus hermanas y las de la *kallah,* para la confección de *al-ka'ak* y *alqādā* (dulces especiales) de los que no se debe enviar nada fuera de la casa, ni siquiera por las ventanas ni las azoteas... El uso del *taqyil* (sesiones de júbilo) a partir de ahora están abolidas. Ya no se celebrará la comida habitual del sábado que precede a la boda, ni en la casa de la *kallah,* ni en la del *ḥatan,* ni la comida que éste celebra ese día, por la noche, en honor a sus amigos que lo acompañan en la ceremonia y que se denomina comúnmente *qā'ā.* Está asimismo prohibido el refrigerio que el *ḥatan* tiene costumbre de ofrecer durante el periodo nupcial con motivo de la *ribṭā,* el rito que consiste en rodear al novio con la pieza de tela blanca que sirvió de tocado a la novia el domingo que precede a la semana de la boda... La comida a base de pescado, que el recién casado tiene la costumbre de ofrecer al cierre del periodo nupcial, debe limitarse a la familia más allegada, con exclusión incluso de los amigos que acompañan al novio. El *ḥatan* se abstendrá de enviar a la *kallah,* el sábado que precede a la boda, el tentempié llamado *miryindā* [del castellano merienda], los presentes habituales de

> los 9 y 10 del mes de *Ab* y los que se le suele dirigir el día en que se practica la sangría. Una mujer, nada más, será la encargada de llevar, por las exigencias de los ritos nupciales, a casa de la *kallah, al-ḥiniyyā,* bandeja de alheña, que no debe acompañarse ni de dulces ni de bebidas, a excepción de miel y manteca... En adelante estará prohibido enviar pasteles, platos de carne y otros alimentos de este tipo, a casa de la parturienta, durante la semana que sigue al parto, a excepción de lo que le envíen sus parientes más allegados... Añadamos que, después de la ceremonia nupcial *(kiddushin),* la recién casada está obligada a cubrirse la cabeza con un pañuelo de seda; sólo puede, por lo demás, ir a casa del *ḥatan* al caer la noche...
>
> Cualquier infracción a esta *taqqanah* está castigada con la excomunión y con una multa de cien onzas que se han de entregar en manos del recaudador de impuestos.

Un cierto número de ordenanzas se refieren, en particular, al uso abusivo por parte de las mujeres de los adornos y alhajas, proclamando la necesidad de aplicar restricciones a ésto.

> Reunidos en presencia del *nagid* en la última década del mes de *Siwan* del año 5364/1604, los sabios perfectos examinan las cuestiones relacionadas con el *qahal* y comprueban los perjuicios causados a la colectividad por las mujeres que salen cubiertas y adornadas de alhajas de oro y de piedras preciosas llamadas *jaljales* (aros), *tazras* (cadenas beréberes), *aqud d'al-yufar* (collares de aljófar), exponiéndose a la mirada de los pueblos, excitando su apetito y deseo... En adelante, ninguna mujer, casada o virgen, llevará las alhajas arriba mencionadas..., a excepción de las perlas que adornan los pendientes. El uso del pañuelo de seda en la frente está autorizado, a condición que éste no sobrepase una octava de codo de ancho. Pero el velo *(jmār)* con el que se cubre la recién casada está prohibido de ahora en adelante, así como las alhajas con las que se adorna el rostro designadas con el nombre de *dlāyil,* en particular, las que están hechas de oro y de perlas... La ropa [femenina] ya no se hará de brocado y de encaje, salvo para el cuello y la gorguera...

Ocurría a veces que los guías espirituales de una comunidad denunciaran públicamente ciertas prácticas. Esto es lo que sucedía con algunos usos que Rabbí Yosef Messas, originario de Mequinez, recopiló de los judíos de Tlemcen, a donde fue llamado, durante los años 1924/1940 para cumplir la función de rabino y de juez. Da prueba de ello en unas notas autobiográficas que publiqué en mi libro *Pédagogie juive en Terre d'Islam* en 1968:

Yo encontré entre esta gente [se trata de los habitantes de la ciudad] una costumbre lamentable que llevaba el sello de una absoluta herejía. Cuando un individuo alquilaba una casa o una tienda, no ocupaba los lugares hasta no haber depositado la víspera de la mudanza en las cuatro esquinas del local un puñado de alheña y encendido cuatro velas en cada uno de los montones. Después invocaba a los demonios moradores de los lugares, implorándoles que acogiesen de buen grado a los nuevos inquilinos, «los vecinos» que se disponían a vivir con ellos. Luego cerraba la puerta con llave y se iba. A la mañana siguiente, volvía con un gallo negro y un *shoḥeṭ,* degollaba al animal en medio del edificio, ya fuese una casa para habitar en ella o una tienda, rociando con la sangre de éste las cuatro esquinas y diciendo: «Ya hemos procedido, pues, al sacrificio (de este ave), os hemos rociado con su sangre, a vosotros, nuestros buenos vecinos que habitáis aquí, a fin de que aceptéis de buen grado la vecindad de los que vienen a vivir con vosotros en este lugar, en el día de hoy.»

Con el gallo degollado preparaban luego un plato de alcuzcuz. Toda la familia comía de él, se daba a probar a los vecinos y se echaba un poco en el pozo y en la fosa séptica.

En lo que respecta a la construcción de una nueva casa, un gallo no era suficiente, había que sacrificar o a un chivo negro, o a un buey del mismo color, en función de los medios del propietario: «el rico, un buey, el pobre, un chivo.» Cuando me enteré de esto, empecé por cerciorarme de su exactitud; luego convoqué a una gran asamblea a la comunidad de los fieles, en la sinagoga principal de la ciudad, el sábado, tras la oración de *shaḥrit;* pronuncié un largo sermón, participando a mi auditorio la gravedad de este pecado: «Sacrifican a los demonios que no son Dios.» Las palabras que pronuncié dieron sus frutos.

Una vez al año evocaba este tema en un sermón.

Otra calamidad comparable a la precedente, afectaba a esta comunidad. Cuando la enfermedad se prolongaba mucho tiempo en un paciente, cuando una mujer tenía abortos frecuentes o perdía a sus hijos al nacer o siendo de corta edad, o en cualquier otra circunstancia desgraciada, se hacía una comida para invocar a los demonios y solicitar su favor. Este ceremonial se denominaba *nasra/nashra,* entre los árabes del país. Se preparaba un alcuzcuz con la carne de un gallo cortada en pedacitos. Se invitaba a todos los miembros de la familia. La comida se consumía por la tarde, al caer el sol. Se llenaban grandes fuentes. Unas mujeres, especialistas en exorcismo y encantamientos, iban a volcar el contenido en los vertederos de las alcantarillas de la ciudad o en los depósitos de excrementos de los animales.

Condené severamente tales prácticas y amonesté duramente a sus autores. En este caso, también, mis discursos surtieron efecto.

3. La actividad económica

Para abordar el aspecto económico partiremos de una documentación ya utilizada en otra ocasión, pero que ha permanecido inédita hasta la fecha. Se trata de las *taqqanot* (ordenanzas) y los *responsa* (consultas jurídicas y sentencias de los tribunales), literatura jurídica que los jueces y rabinos marroquíes nos han legado y, en cierta manera, constituyen también una «mirada interior» hacia sus comunidades.

Otros autores, ajenos a estas comunidades, nos ofrecen asimismo una información útil, aunque marginal, acerca de la contribución de los judíos al desarrollo de la vida urbana y el papel desempeñado, desde el punto de vista económico y político, por algunas ilustres familias [15].

Estructura socioeconómica de las comunidades

La estructura socioeconómica de las comunidades judías marroquíes varía con el paso del tiempo y en función de las localidades en que se ubican; cualquier uniformidad que estuviéramos tentados de atribuirles sería, sin ninguna duda, exagerada. La documentación de primera mano, propiamente histórica, relativa a este tema es,

[15] Sobre la contribución de los judíos al desarrollo de la vida urbana y su influencia sobre la formación de las corporaciones, ver Massignon, «Enquête sur les corporations musulmanes d'artisans et de commerçants au Maroc», *Revue du Monde Musulman,* vol. LVIII, 1924 (2 ème section), París, pp. 61 sq., 148-158, *Idem,* «L'influence de l'Islam au Moyen-Age sur la fondation et l'essor des banques juives», *Bulletin d'Etudes Orientales de l'Institut Français de Damas,* tomo I; comp. Fischel, *Jews of Mediaval Islam,* Londres, 1937; Hirschberg, *Historia de los judíos de África del Norte* (en hebreo), vol. II, pp. 207-321 (capítulo sobre Marruecos y el papel desempeñado, desde el punto de vista económico y político, por algunas familias judías); R. Le Tourneau, *Fès avant le Protectorat,* pp. 286, 288 sq., 299, 350 y s., 379 y s.; comp. Baer, *A History of the Jews in Christian Spain,* consultar el índice, s.v. «Economic Structure of Jewish Community», *Occupations (Jewish-), Merchants (Jewish) et passim;* R. Brunschvig, *Berbérie,* I, pp. 408-428; Epstein, *Responsa,* pp. 450 y s.; Abdel Wahab Lahlou, «Notes sur la banque et les moyens d'échanges commerciaux à Fès avant le Protectorat», *Hesperis* XXIV (1937), 3er trim.; R. Le Tourneau, «L'activité economique de Sefrou», *Hesperis* XXV (1938), 2.º y 3er trim.; David Corcos, «The Jews of Morocco under the Marinides», *The Jewish Quarterly Review (JQR),* vol. LIV, abril 1964, n.º 4, pp. 271-287, vol. LV, julio 1964, n.º 1, pp. 53-81 y n.º 2, pp. 137-150; *idem.,* «Los judíos de Marruecos en la primera mitad del siglo XVI» (en hebreo), *Sefunot,* vol. X, Jerusalén, 1966, pp. 55-111.

por lo demás, casi inexistente. Lo que sabemos de ella por la bibliografía y los archivos específicamente judíos consiste básicamente en incidentes referidos, observaciones fortuitas, detalles circunstanciales, pero de carácter accesorio, lo estrictamente indispensable para establecer y redactar un texto jurídico, un *responsum* o una *taqqanah*.

Las *taqqanot* y los *responsa* reflejan, esencialmente, la vida interna de la sociedad judía. Las actividades exteriores a la comunidad, las propias relaciones de negocios existentes entre sus miembros y los demás grupos étnicos o sociorreligiosos, aunque no queden fuera del marco de esta documentación, no se contemplan, en modo alguno, en estos textos. Sólo encontraremos en ellos una información escasa, y, fragmentaria o tangencialmente, con motivo de un proceso de herencia, por ejemplo, se revela el importante papel desempeñado por los judíos en la economía marroquí y su influencia, nada desdeñable, sobre las propias estructuras de la vida urbana, comercial y artesana.

La organización de la vida económica en el recinto del *mellah* (judería), donde se forjan y se desarrollan las condiciones de existencia de la comunidad judía es, por consiguiente, la que evocaremos esencialmente en nuestra documentación, en las *taqqanot* que rigen la colectividad y en los debates jurídicos de los *responsa*, destinados a resolver los conflictos que enfrentan cotidianamente a los individuos.

El examen de estos textos ofrece una idea general de la estructura socioeconómica espiritual de las comunidades judías de Marruecos.

La dirección espiritual y temporal de la comunidad está en manos de una oligarquía que procede de antiguas familias aristocráticas, de origen andalusí en su mayoría (*megorashim*), aunque algunas pertenecen también al grupo étnico de los antiguos «residentes» (*toshabim*). De estos círculos surgen habitualmente los eminentes doctores de la Ley —los *negidim*—, los notables que llegan a detentar, a veces, cargos oficiales de primer plano, controlando el crédito, los grandes negocios del comercio interior y exterior o la artesanía local, los intendentes de los ejércitos reales, los poseedores de capitales y los banqueros encargados de los arbitrajes [16].

[16] Sólo señalaremos aquí los nombres de algunas familias ilustres que cumplieron un eminente papel en la diplomacia, en los negocios y en el gobierno de la comunidad. Casi todas son de origen ibérico. Se trata de los Roti, Palache, Maymarán, Toledano, Ben Attar, Serero, Aben Sur, Rozales, Sananes, Sunbal, Pariente, Corcos, Levy-Yuli, Ben Danán, Manzano, Berdugo, Sarfati, Ben Zemiro, Cansino, Bibast, Coriat, Elmaleh, Jalfon, etc...

Esta burguesía plutocrática no constituye, sin embargo, más que una ínfima minoría de la sociedad judía. Las brillantes carreras profesionales son patrimonio sólo de individuos aislados que se elevan por encima del nivel —generalmente muy modesto— de sus correligionarios, contrariamente a la opinión extendida y a la impresión creada por ciertos documentos (judíos y no judíos) que inducen a creer que unos pocos privilegiados representan a toda la población judía. Hay que añadir que estas situaciones, por muy eminentes que sean, son extremadamente inestables y frágiles, y se convierten, a menudo, en desastres. Las grandes fortunas son una trampa para sus poseedores, un nudo corredizo que el que detenta el poder secular fácilmente puede apretar hasta la asfixia. Una vez que llegan a la cima de la opulencia y de los privilegios, estos altos dignatarios están, por su condición de judíos, a merced del mal humor de los apetitos feroces de los gobernantes, que no dudan en despojarlos de sus bienes e incluso, a veces, los mandan encarcelar o asesinar.

«El *nagid* Samuel —refiere un *responsum* fechado en 1727— ha sido detenido por las autoridades y encarcelado; su hermana debe entregar la suma de dos mil onzas (de plata) para obtener su puesta en libertad». Un autor de un *responsum*, fechado en 1704, reproduce una carta en árabe dirigida desde la cárcel, por un notable judío de Mequinez, Abraham ben Baruk Toledano, a su hermano Ḥayyim, pidiéndole que entregue un rescate de cuatrocientos *metqales* a Mulay Ali (hijo del sultán Mulay Ismael). Los *qinot*, «lamentos», elogios fúnebres, nos revelan el destino trágico reservado a algunos dignatarios, como por ejemplo, el lamento en que el poeta Jacob Aben Sur, testigo de estos dramas, conmemora el recuerdo de unos notables judíos de Fez y Mequinez, fusilados o quemados vivos, por orden de Mulay Ismael. He aquí las dedicatorias inscritas al principio de algunas composiciones: «A Judah, Aben Sur, primo mío, holocausto reducido a humo, en la flor de la vida, muerto por la santificación del Nombre, viernes 11 de *Tamuz* de 5472/1712, en Mequinez.» El mismo día, Isaac ben Amara, un honorable comerciante de Fez, fue entregado a las llamas; su hijo Aharon sufre el mismo destino, al día siguiente, sábado; «El viernes por la tarde, 6 de *Elul* de 5474/1714, fueron torturados y ejecutados, el ilustre Moshé Hakohen y su hermano Shem Ṭob Hakohen...»; «El distinguido *nagid* [...] Abraham Maymaran absorbió un sospechoso brebaje que le administró uno

de los médicos musulmanes que lo trataba [...] y murió el 15 de *Ṭebet* de 5483/finales de 1722...» [17].

La inmensa mayoría de la población activa vive del pequeño comercio, la artesanía, la venta ambulante, las funciones religiosas de su confesión (enseñanza y oficios relacionados con el culto) y de la agricultura en algunas localidades rurales.

A esta clase socioeconómica productiva, que genera los medios de existencia de la comunidad, principal objeto de nuestro análisis en estos textos, hay que añadir el numeroso estamento de los humildes y los indigentes que la colectividad está obligada a ayudar a subsistir mediante las limosnas individuales y las procedentes de los fondos públicos de caridad, alimentados por un regimen tributario específico.

Los instrumentos de la vida económica

La moneda

Hemos intentado reconstituir laboriosamente la evolución —con ayuda de los *responsa* y de las *taqqanot*— del sistema monetario empleado por los autores de estos documentos.

Unidades monetarias

El *metqal* de oro y el *metqal* de plata; otras unidades fraccionadas de plata: *uqiya, tmen, mūzūna* (se utiliza también, para esta última, los términos hebreos de *ma'ah* y *laban* —blanco— o el término castellano *blanquilla*). Monedas fraccionadas de cobre: *fels* (ár.; plural: *flūs*), *pruṭah* (hebreo).

En nuestras fuentes hallamos consignadas otras unidades monetarias. Figuran varias anotaciones para caracterizar la naturaleza, el origen, la forma de la moneda y especificar su valor exacto, que varía según las fluctuaciones económicas, en otras monedas o en unidades fraccionadas de la misma: el *dinar* de oro; el *real*; el *ducado*; el

[17] Ver H. Zafrani, *Poésie juive en Occident musulman*, pp. 280-281.

pondyon (arameo); el *kijar* (hebreo) o *qentar* (árabe) que vale mil *metqal.* También encontramos las expresiones «moneda antigua», «moneda pesada», «piezas cuadradas», etc..., en lengua hebraica, en árabe o en castellano.

Manipulaciones monetarias

Nuestra literatura jurídica recoge las fluctuaciones importantes entre los distintos patrones (oro, plata y cobre) que tuvieron lugar en Marruecos en los primeros años del siglo XVIII, que generaron, con motivo de la redacción de una *ketubbah* o en las relaciones entre acreedores y deudores, unos conflictos en los que intervienen las autoridades rabínicas. Para resolver este contencioso financiero como consecuencia de lo que se denominó, en nuestras fuentes, «encarecimiento de las monedas», las autoridades, en tres ocasiones —1605, 1607 y 1609— adoptaron unas medidas legislativas de carácter general, en forma de *taqqanot*:

> El día seis de *Shebaṭ* del año 5365 de la creación (principios de 1605) se proclamó públicamente, por orden de nuestro señor, el rey, en todas las ciudades del reino, que el *metqal* de oro, cuyo peso es de doce *pondion*, que se cambiaba hasta la fecha por seis *uqiya-s*, valdrá a partir de ahora siete *uqiya-s* y media; que la *ma'ah (mūzūna)* de plata, cuyo peso es de ocho *pondiones*, que se cambiaba hasta la fecha por doce *pondiones*, valdrá a partir de ahora quince [...] Esta medida provocó querellas entre acreedores y deudores, puesto que el acreedor reclamaba la plusvalía de su crédito y el deudor quería sustraerse a ésta [...] Por motivos de fuerza mayor relativos al interés público, decidimos exonerar al deudor del pago de dicha plusvalía como consecuencia de la modificación del curso del cambio, salvo si se especifica expresamente, mediante una cláusula en el contrato de préstamo, que el deudor se compromete a reembolsar, en cantidad y peso, las piezas de oro o de plata recibidas, aunque se encarezcan por orden del rey [...] La *taqqanah* no se aplica más que a las operaciones de crédito realizadas después del mes de *Kislew* de 5343 (finales de 1582).

La segunda *taqqanah* tiene en cuenta una modificación de la paridad de la moneda anterior a la precedente, situándose precisamente en el mes de *Kislew* (de 5343, finales de 1582) en el que la mone-

da (oro y plata) se había encarecido ya una vez: «el *metqal* de oro había aumentado a seis *uqiya-s*, por orden del rey, y la *ma'ah (mūzūna)* de plata a doce *pondiones*». Luego se menciona el asunto correspondiente a esta *taqqanah*: «En el día de hoy, 3 de *Iyyar* de 5367 (1607), el rey ha decidido un nuevo encarecimiento, fijando el curso del *metqal* a diez *uqiya-s* y el de la *ma'ah (mūzūna)* de plata a un cuarto de *uqiya* o veinte *pondiones*.»

Esta decisión se mantuvo en vigor durante dos años, aproximadamente hasta la neomenia del 1 de *Adar* del año 5369 (1609), fecha en la que el curso del *metqal* bajó de diez a ocho *uqiya-s*, como consecuencia de una revolución de palacio. El 18 de *Tamuz* del mismo año, tras la toma de Fez por Mulay Abdallah, el *metqal* recuperó su valor de diez *uqiya-s*. Las autoridades rabínicas decidieron entonces derogar todas las *taqqanot* establecidas como consecuencia de las manipulaciones monetarias de 1582, 1605 y 1607, remplazándolas por la de 1609 (mes de Ab del año 5369), donde se estipula que «a partir de ahora, las consecuencias de cualquier modificación de la paridad de la moneda serán soportadas, a partes iguales, por el acreedor y el deudor, repartiéndose equitativamente la diferencia en el cambio entre el día del préstamo y el del reembolso entre los dos contratantes...».

A continuación trataremos de la función que desempeñaron los artesanos judíos en la fabricación oficial de la moneda (fundición y refino de los metales, acuñación), que se refleja en algunos textos relativos a las industrias judías.

Pesos y medidas

El valor de las unidades variaba según los productos y según cada ciudad. Además, el empleo frecuente, por parte de los autores de las ordenanzas y los *responsa*, de una terminología talmúdica a la que no siempre resulta fácil encontrarle correspondencias en los dialectos locales, incrementa aún más la complejidad de dichos sistemas de medida.

Peso: *kikkar* (hebreo) o *qentar* (árabe); *rtel* que a veces se sustituye por el término *litrah* (plur. *litrot* y *litrin*); *uqiya*.

Capacidad: *kor* (plur. *korin*), *paniega* (del castellano).

Longitud: *'ammah*. Las telas, lienzos y paños se negocian, en la venta al por mayor, por pieza; y algunas prendas de vestir, por unidades.

El *qentar* es una medida de peso común a los sólidos y los líquidos: azufre, cera, miel, leche, aceite cuero, tabaco.

El *rtel* equivale a una libra; cien *rtel-s* forman un *qentar*, la *litrah* es la medida de peso romana, *libra* o *litra*, según consta en los textos talmúdicos.

La relación entre la *uqiya* y el *rtel* es variable: 1/16 y 1/8.

El *kor* es una medida talmúdica para el grano, empleada en la cebada y el trigo. Para el autor de la ordenanza se trata probablemente de la *ṣaḥfa* (ver más abajo).

El término castellano *paniega* que se aplica al «contenido de un saco o carga», se emplea para el trigo. Las demás medidas de capacidad son, para el grano, el *mudd* —celemín— y la *ṣaḥfa* que vale 60 *mudd-s* y *qella* —cántaro— para el aceite, de un contenido de aproximadamente 10 litros.

El término hebreo *'ammah*, utilizado como equivalente del árabe *qala* o *dra'*—codo— (55/56 centímetros) sirve para medir el paño.

Precios y salarios

Los precios de los productos alimenticios varían según la temporada; pero las fluctuaciones más importantes de las cotizaciones, en particular de los cereales, siguen las variaciones climatológicas o la coyuntura política: alzas considerables en periodo de sequía, y, por consiguiente, durante los tiempos de escasez o de hambruna como consecuencia de catástrofes o durante los interregnos difíciles; bajas del mismo tipo en cuanto aparecen las primeras lluvias que anuncian abundantes cosechas, o en cuanto cesan los disturbios y la inseguridad.

En el año 1731 observamos que «el precio mínimo de 24 cargas (*paniegas*) de trigo, en este año de encarecimiento de la vida, era de 36 *metqal-s*». En 1750 «el precio corriente de 100 *kor-s* de cebada ascendía a 220 *uqiya- s*» y el de un *kor* de trigo a 22 *uqiya-s* y 4 *tmen-s*». En 1522, en periodo de sequía, la *ṣaḥfa* de trigo alcanzó el precio de seis onzas. Pero después de la lluvia, se vendió a dos on-

zas y media. En marzo de 1606 la escasez era tan grande que el cuarto de *qab* (*¿mudd?*) valía 19 onzas. En 1611 se pagó 40 onzas por una *ṣaḥfa* de trigo; en enero de 1612, 60 onzas; hacia finales de 1613, 20 *metqal-s* y en enero de 1614, 300 onzas. En 1651, periodo de hambruna y de inseguridad, el *mudd* valía 5 *dirhem-s*, en Fez.

Encontramos abundante información en los textos jurídicos relativos al comercio de los productos indígenas o en los de importación.

El azufre se vendía, en Salé, en 1728, a razón de 102 *uqiya-s*, por un *qentar* «por encima del curso normal, porque los barcos tenían retraso». «El precio de compra, aquí, en Berbería, de quince almalafas de seda (*ksi*) que R. Isaac envió a F. Abraham, a Gibraltar, asciende a 530 *uqiya-s*, según consta en las anotaciones del registro de cuentas en el que también figura el precio de 18 "cojines redondos", o sea, 140 *uqiya-s*, que constituye su valor aquí, en Berbería...» Dos piezas de tela de color denominada *paño*, de calidad mediocre, cuestan 350 *uqiya-s* la unidad, y 67 libras (*litrin*) de cochinilla se contabilizan por dos barras (o lingotes) de oro (texto fechado en 1720). Diez pares (de piezas) de tela fina de Cambray se adquirieron por mil *uqiya-s*, hacia 1720.

En Rabat, el precio del tabaco de la región de Dukkala y del hachís era de 30 *ukiya-s* el quintal (*kikkar*); el del kif, de 80 *uqiya-s*; en cuanto al tabaco de Mequinez y de Salé y al de importación, denominado *tabaco*, se regían por la cotización del mercado de Mequinez (texto firmado en Rabat en 1802).

En otro ámbito, un *responsum* de 1749, evoca, a propósito de un asunto de una fianza, el importe del alquiler mensual de una habitación en un bajo de una casa de Tetuán, situada al exterior de la judería, o sea, media *uqiya* antigua «de plata de buena ley». En lo que respecta a los alquileres, las autoridades rabínicas rechazan, casi sistemáticamente, cuando se trata de locales para vivienda sobre todo, los aumentos reclamados por los propietarios, incluso si están justificados por el aumento general de los precios.

Un texto fechado en 1705 señala que el precio de entrada al «baño de purificación» no sobrepasaba, en aquella época, una *mūzūna* de plata.

En el capítulo precedente, al examinar otros textos, ya tuve la oportunidad de referir algunos precios de servicios y salarios (remu-

neración de un alto magistrado, de los auxiliares de justicia, de los copistas y servidores del culto). Otros documentos evocan los importes de las penas de multas por infracciones a las ordenanzas rabínicas, algunas cotizaciones fiscales y tipos de impuestos.

Comercio

En el apartado anterior hemos abordado la cuestión de la circulación de algunos artículos alimenticios. En éste, evocaremos un cierto número de documentos que ofrecerán más detalles sobre la variedad de los productos del mercado, y, en general, sobre las actividades comerciales de las comunidades judías marroquíes.

Los grandes negocios se hallan en manos de una oligarquía que, al disponer de capital, de relaciones con el Majzén y medios de información de carácter económico, gracias a sus agentes internacionales, monopoliza la exportación de los productos locales (cereales, cueros y pieles, cera, etc.) y la importación de diversos productos, en particular textiles.

Estos mayoristas son muy rigurosos en los negocios con sus correligionarios de la venta al por menor, pequeños tenderos de las juderías y de los zocos (*suwwaqa*) de venta ambulante por las zonas rurales, donde adquirían, a la vez, los productos indígenas por cuenta de sus socios de las ciudades. Este oficio se denomina *taduwwast*, y el que lo practica, *duwwas* —vendedor ambulante—.

Las sumas invertidas en estos negocios son a menudo considerables, como da muestra de ello un libro de contabilidad examinado por un rabino de Fez, en 1735, donde las cantidades adeudadas a una misma persona ascienden sucesivamente a 20.000, 51.000 y 30.000 *uqiya-s.*

Comercio de cereales

Los vendedores de grano comercializan la producción de sus propias tierras (ver, más adelante, las actividades agrícolas de los judíos marroquíes), pero principalmente la que proviene de la adquisición a pequeños comerciantes de los zocos rurales o de las cosechas

que les entregan como garantía de los anticipos de fondos y la que reciben como pago de su crédito.

Un documento fechado en 1708 señala que dos socios se desplazan a la región de Dukkala para comprar cereales «[...] después de la cosecha, durante el verano, para su reventa en invierno, generalmente antes de Pascua, cuando suben los precios».

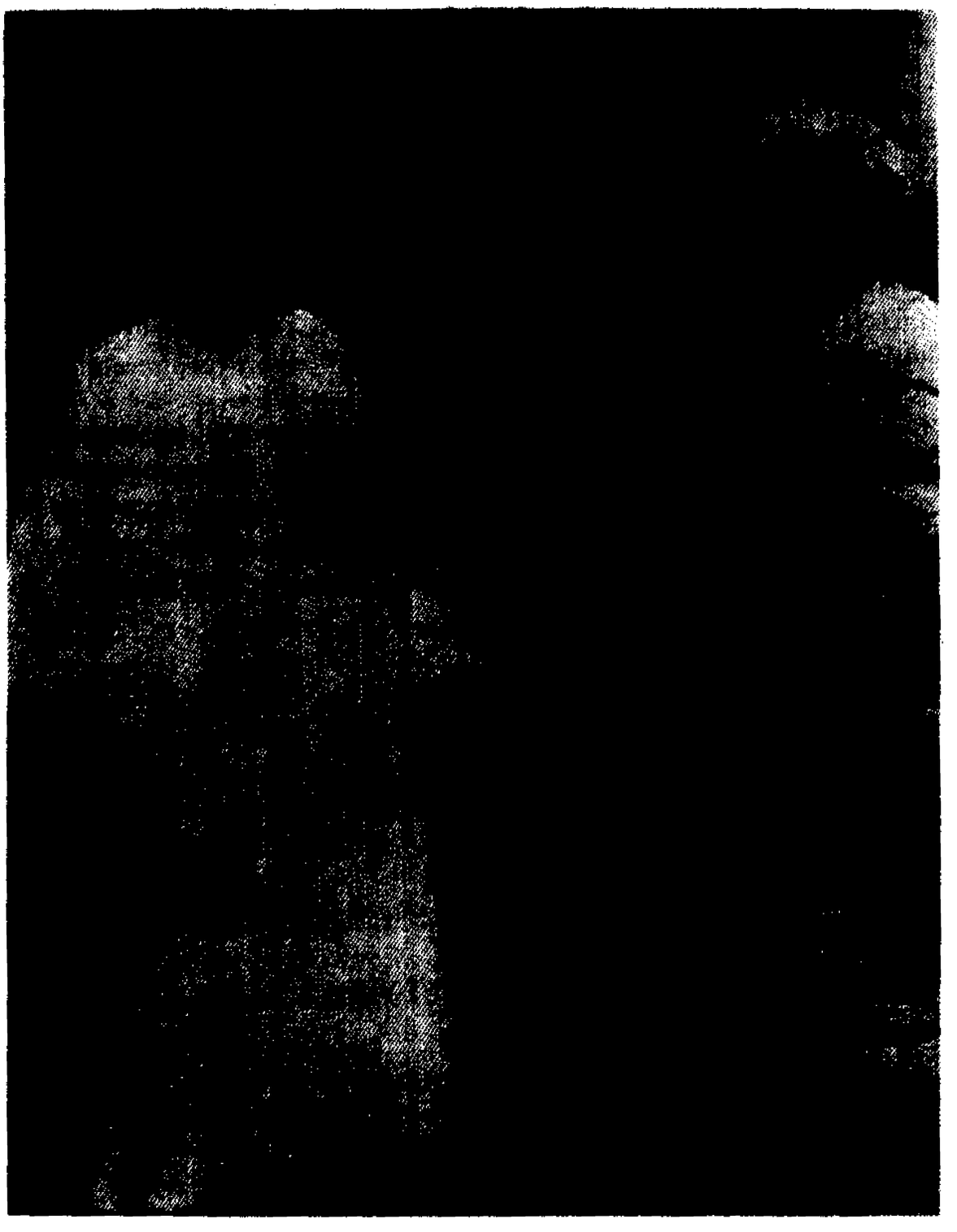
Los cereales se exportan o se almacenan para el consumo local; los propios particulares se abastecen de ellos y los guardan en alfolíes o despensas especialmente previstas para la conservación de «reservas de víveres». También se da el caso de importación de cereales. Un *responsum*, fechado en 1751, consigna un «cargamento de trigo transportado en un buque (procedente de Portugal), vendido por S. Ben Dellac al bajá de Tánger, a quien se le debía entregar y fue desviado por su socio, Y. ben Zaqen, hacia Tetuán...»

Comercio de tejidos

Este negocio parece haber sido floreciente, abundando los *responsa* que tratan de ello. Hemos seleccionado algunos donde aparecen transacciones sobre distintas variedades de telas de importación, anotadas en actas notariales o en registros contables: telas adamascadas denominadas *damasquito* (del castellano damasquino) y *damascodoble*, *melf* —paño— y *fustan*, importados de Gibraltar; *bernata* —paño grueso de lana de color azul oscuro, piezas de «tela de Cambray», tejido de lana llamado *calimaco*, tela de Holanda (*ulanda*) con la que S. obsequió al bajá.

El refino y el comercio de la cera de abeja

Estaban muy extendidos en las principales ciudades marroquíes donde los negociantes judíos tenían el monopolio. Los panes de cera se exportaban y los restos destilados suministraban parte del aguardiente consumida en las juderías. Un *responsum* redactado en Fez, fechado en 1714, recoge un convenio establecido entre un gran negociante de cera, Sh. T. Hakohen y uno de sus agentes, J. Bibas. Éste se compromete a entregar a su socio 107 *qentares* de cera al



Mercader judío con un cliente árabe en Amizmiz, región de Marraquech. (Fotografía de A.J.D.C.)

precio de 70 *uqiya-s* el *qentar*. Para efectuar estas compras en los mercados de Tánger, Salé y Tetuán, J. Bibas debe proveerse de una autorización especial de su majestad el rey, expedida a Sh. T. Hakohen por mediación del gobernador.

Otros dos *responsa* más tardíos (1793 y 1794) se refieren al reparto de una sucesión consistente en un derecho de usufructo de una almazara (*alma'sra*) donde se fabricaban panes de cera.

Administración de tabaco

El monopolio de la comercialización del tabaco (*saka*) lo adquieren numerosos negociantes judíos, mediante un derecho percibido por el Tesoro Real. Las cesiones de monopolio, las sobrepujas y las diversas transacciones relativas a este comercio originan conflictos que son competencia de las autoridades rabínicas (sentencias de un tribunal de Salé, fechadas en 1802).

Tratamiento y comercio de pieles

Las pieles, saladas y secadas por mano de obra judía, son objeto de transacciones locales antes de su exportación. En Mogador (Esauira) estas operaciones se hacían en una época reciente todavía, en un barrio periférico de la ciudad, en un lugar denominado *mensher* —tendido.

En un *responsum* (Fez, 1706) se dice que

> los susodichos Salomón Ibn Danan y Aharón Ben Amozeg se han comprometido a entregar a Moisés Masiyah la suma de 5.600 *uqiya-s* en moneda de plata antigua y de buena ley, en la fecha de 15 de *Siwan* de 5463/1703 o en pago de su deuda, la suma de 200 *qentares* de pieles de oveja, a cuatro pieles por *qentar* de calidad sana y legítima, negociables en el mercado idumeo (cristiano) de Tetuán.

Plantaciones de olivos y aceite de oliva

> En ciertas localidades rurales, como Sefrú, es una práctica común el comprar plantaciones de olivo [...] El año pasado, David adquirió un oli-

> var por el precio de cuatro *quentares* de plata; tras recolectar las aceitunas y haber extraído el aceite, declara haber tenido una pérdida de un *qentar* y medio de plata.

También se señala en estos textos unas transacciones relativas a unas plumas de avestruz y «piedras preciosas procedentes de tierras lejanas». Más adelante trataremos del comercio de oro y metales preciosos.

Observemos también en un documento fechado en 1719 y redactado en Mequinez un pedido hecho a Gibraltar de una *guitarra* y la importación de una «nueva edición del Código de Maimónides y de sus comentarios».

Artesanía

Tratamiento de los metales preciosos [18]

Según la división del trabajo en vigor desde hacía mucho tiempo, entre los artesanos judíos y los musulmanes, ciertos oficios se reservan tradicionalmente a los judíos, en particular aquellos en los que se manipulan materias de valor: oro, plata, piedras preciosas y perlas finas.

La Fábrica de la Moneda

Se empleaba mano de obra judía en la Fábrica de la Moneda que trabajaba con otros artesanos cristianos bajo la dirección de un *'amin* musulmán en tiempos en que los sultanes acuñaban la moneda en Fez. He aquí lo que recoge un texto fechado en 1751:

> El rey confió *Dar es-sekka*, es decir, la casa donde se fabrica la moneda, a unos comerciantes cristianos, dejando a éstos la responsabilidad de contratar, según su criterio, a los hombres de la profesión. Los comerciantes cristianos contrataron a tres judíos, José, Moisés y Mardochée, para las

[18] Ver *Les juifs du Maroc...*, pp. 163-166 y mi estudio «Artisanat des métaux précieux et problèmes monétaires dans les décisions des tribunaux rabbiniques de Fès aux XVII^{e}-XVIII^{e} siécles», en *Les Juifs et l'Economique*, PUM, Toulouse, 1992, pp. 41-53.

> operaciones de fundición y de refino de la plata [...] Los tres judíos, mediante un acta de asociación con fecha de 23 de *Adar* de 5506/1746, de la que se entregó un ejemplar a los comerciantes cristianos, convinieron en compartir a partes iguales el producto del trabajo realizado en la Fábrica de la Moneda, manteniendo cada cual la libertad de practicar, en los momentos de ocio, el «oficio de martillo» (batido del oro) y conservar para sí la totalidad de lo que ganasen con ello.

Observemos en este sentido que el oro se batía manualmente, mediante martilleo, hasta obtener finas láminas.

La *taqqanah* de 1750

> prohíbe a cualquier judío fabricar dinares de oro y monedas de plata o hacerlas fabricar por un correligionario o un no judío, ya sea en el *mellah* (judería), en Fas-al-Yadid o en Fas-al-Bali, debiendo ejecutarse dicha tarea exclusivamente bajo la responsabilidad del *'amín*, Si 'Abd-al-Qader Ayuahri, o cualquier otro *'amín* encargado de la acuñación de la moneda [..]. Se prohíbe además todo envío de oro o de plata a otra ciudad, con la finalidad mencionada o con vistas a comercializar estos metales en el mercado de cambio [...] La presente *taqqanah* se mantendrá en vigor durante cinco años al término de los cuales se tomarán otras disposiciones si las circunstancias lo permitieran, y cuando los dinares y las monedas de plata recuperen el título de metal precioso que tenían antes, en tiempo de Mulay Ismael, que Dios lo tenga en su misericordia...

Esta decisión está motivada por el afán de evitar a la comunidad los perjuicios y conflictos motivados por «la circulación de una moneda de mala ley que, al fundirse, no da el peso justo del metal puro».

Joyeros

Los joyeros judíos, ya sean de Fez o de Mogador, tienen una reputación de maestría y buen gusto que no han sido desmentidas desde hace mucho siglos. Una de las figuras más entrañables del judaísmo marroquí del siglo XVIII, Judah Ben 'Attar, «era un orfebre de talento, vivía de su oficio, rechazaba ser retribuido con los dinares de la comunidad por sus funciones de alto magistrado y presidente del tribunal rabínico de Fez».

Los artesanos joyeros se designan en los textos consultados por el término hebreo *ṣorfim* o por las apelaciones árabes *dahhabin*, cuando se trata de oro y *sekkakin* o bien *ṣayyaghin*, para la plata.

Es notorio que los judíos aportaron a las corporaciones de artesanos sus cualidades de orden, actividad e iniciativa; el *mo'allem* judío ejecuta el pedido con más actividad y gusto que su homólogo musulmán... Este juicio corresponde a la realidad, en particular en materia de joyería. Por otro lado, se conoce la riqueza y variedad de las joyas ejecutadas por los artesanos judíos de Marruecos. «El gremio de los judíos pagaba (al rey) como canon, una gallina y doce polluelos de oro artísticamente trabajados...», cuenta un viajero francés del siglo XVIII.

Trabajo del hilo de oro y de plata

Una de las industrias judías más florecientes es la fabricación de hilo de metal precioso y los trabajos derivados de esta materia prima de valor, que en las fuentes consultadas se designan por el vocablo judeo-árabe *mleket as-sqalli*; los patrones y obreros que practican este oficio son los *sqalliyyin*.

Parece que los judíos trajeron este oficio cuando llegaron de España. El patronímico *Kohen Sqalli*, sigue siendo muy extendido en Marruecos, donde se considera de origen sevillano y lo ejercen algunas familias desde hace siglos. R. Yosef Messas cuenta —habiéndosela referido los rabinos de Fez, que, a su vez, les fue referida por sus antepasados— una tradición que convierte a los *Kohen Sqalli* en descendientes de los artesanos que en la época del Templo de Jerusalén tejían, con hilo de oro, los ropajes del gran sacerdote. El patronímico *Sqalli* también lo llevan los musulmanes, los de Fez, sobre todo, proviniendo probablemente de antiguos judíos convertidos al Islam.

Una *taqqanah* de 1744 protege a los artesanos pobres y aislados, de la industria de hilo de oro, contra las asociaciones de patrones y negociantes, constituidas de forma ilegal, sin autorización de los tribunales rabínicos o a espaldas de éstos, condenando las agrupaciones de más de dos patrones o artesanos y la concentración de capitales y medios de producción en manos de pequeños sindicatos



Artesanos judíos de Marraquech trabajando el cuero. (Fotografía de A.J.D.C.)

poderosos y sin escrúpulos, formados por «aquellos cuya salvación y deseo consiste en montar un terraplén y edificar una trinchera para devorar a los desgraciados de la tierra y a los pobres entre los hombres» (el texto es una paráfrasis de la Biblia, que combina versículos de los libros de Samuel, Ezequiel y de los Proverbios).

Hay que observar que la industria del hilo de oro estaba en manos de un número limitado de patronos, pertenecientes o no a la profesión. Al disponer, la mayoría de las veces, de capitales relativamente importantes, actuaban más como comerciantes y socios capitalistas que como técnicos, haciendo trabajar por encargo a los distintos especialistas del oficio. El trabajo en comandita era la costumbre y la regla en la mayoría de los casos.

El comercio del oro

Lo ejercen los «cambistas», designados en las fuentes consultadas bien por el término *ṣerrafiyyin*, bien por el término hebreo *shulḥanim*. Ha sido evocado en la *taqqanah* de 1750 que acabamos de examinar y en un *responsum* fechado en 1727 que regula el modo de distribuir entre los miembros de la corporación las tasas y contribuciones de todo tipo devengadas en concepto de su profesión «impuestas por el rey, los príncipes, los funcionarios y los consejeros del país. El importe de las cotizaciones se fija según prorrata de los capitales invertidos y de la cifra de negocios». Habría que añadir aquí las transacciones sobre joyas de oro y piedras preciosas; de ello se trata en un documento que consigna un conflicto con motivo de la calidad de un puñal de oro incrustado con piedras preciosas, por un valor de mil *metqales*, que un gobernador había adquirido de unos joyeros con vistas a ofrecérselo al rey, en el transcurso de una audiencia, para hacerse perdonar una ofensa.

Como atestigua un documento fechado en 1723, en el mercado de los cambistas se comercializa no solamente piezas de moneda sino la «caja», *al-fajra*, metal en barras o monedas recortadas o partidas en trozos.

Otras industrias judías

Las fuentes consultadas nos informan sobre otros oficios ejercidos por los artesanos judíos: el labrado del cobre amarillo, por los latoneros, *seffarin*, el hilado y tejido, confección de ropa y de adornos valiosos por los pasamaneros y sastres designados por el término hebraico *ḥayyaṭim*, la fabricación de peines para cardar la lana, por los *qrashliyyin*.

La profesión de albañil parece haber sido ejercida igualmente por los judíos. La existencia de ese tipo de artesanos la atestigua el epíteto hebraico *ha-bannay* —albañil— colocado junto a un auténtico patronímico en Yishaq bar Dinar ben Shemmul Ha-bannay, *responsum* firmado en Fez, en 1731. Otro texto, fechado en el mismo periodo, señala «una costumbre de la ciudad de Fez que reconoce un crédito a cualquier judío que contribuya, en su calidad de albañil, a la construcción de una casa sobre un terreno perteneciente a un gentil...»

Otros documentos atestiguan el ejercicio por parte de los judíos de Marruecos de diversos oficios manuales: fabricantes de hebillas de cinturón, ornamentación de estribos con nieles; herreros y torneros que trabajaban la madera y carreteros. En las industrias del vestido había, además de los sastres, unos artesanos que fabricaban los bonetes o las *chechias*, las babuchas bordadas en oro o en plata para las mujeres (*shrabel*), los especialistas del trabajo de la seda (*taḥrart*), del encaje, botones, cinturones, etc.

Corporaciones

En el vocabulario hebraico de los documentos consultados, el término *hebrah* —cofradía, asociación— recoge esta noción. Esta palabra sirve para designar tanto a las distintas asociaciones de beneficencia como a las cofradías de los lectores del *Zohar* o de los Salmos y a agrupaciones similares. En el marco de las actividades económicas, la palabra *hebrah* indica que se trata de una agrupación de artesanos que ejercen un mismo oficio, o de comerciantes que pertenecen a un mismo gremio, que obedecen a un cierto número de reglas profesionales fijadas por la costumbre y la tradición y que respon-

den solidariamente a las cargas impuestas por los poderes públicos y a las contribuciones devengadas a la comunidad en concepto de la profesión ejercida, bajo la vigilancia y la responsabilidad del *'amín*, su jefe y representante oficial. A él recurren a menudo las autoridades rabínicas, en su calidad de experto y de árbitro, para resolver los litigios comerciales e industriales que requieren su intervención.

El acceso a la corporación es libre, al menos en principio. Sin embargo, se debe tener un conocimiento suficiente del oficio para responder a las exigencias de la clientela y disponer de un pequeño capital para abrir una tienda o un puesto.

Añadamos a este propósito que en Marruecos las corporaciones judías, al igual que sus homólogas musulmanas, no se pueden comparar, en cuanto a sus estructuras y su funcionamiento (rigidez de la reglamentación, jerarquía interna, cohesión, etc.) con las corporaciones medievales o del Antiguo Régimen, en Francia y en el resto de Europa.

Conocemos un pequeño número de corporaciones a través de los textos estudiados. La de los cambistas se evoca en los textos examinados más arriba (*taqqanah* de 1750 y *responsum* de 1727); la de los sastres (*ḥebrat haḥayyaṭim*), en una decisión jurídica que establece el modo de repartición de la *sojra* (cotización parafiscal) entre los interesados (Fez, 1749).

En un documento fechado en 1722, la corporación de copistas (*ḥebrat hasofrim*) reclama, para sus miembros, la inmunidad fiscal. De un manuscrito del siglo XVIII hemos recogido una ordenanza rabínica que trata del «juramento de los miembros de la corporación de los latoneros».

Disponemos de escasa información sobre la organización en corporaciones de las demás profesiones. Sólo a través de lejanas y vagas alusiones; por ejemplo, a propósito del procedimiento para establecer unas ordenanzas, sabemos que a los miembros de diversas corporaciones a veces son consultados antes de proclamar las decisiones que les atañen: corporaciones de cocineros (*taqqanah*, de 1600), de cambistas (*taqqanah* de 1750).

Hay que destacar, también, otro aspecto interesante de la vida corporativa: la corporación no es exclusivamente una agrupación profesional, constituye también el marco de una intensa actividad religiosa e intelectual.

«Los copistas dedican regularmente una parte de su tiempo a la *Torah*, además de las lecciones de *guemara* (Talmud) que reciben todas las mañanas, en la *yeshibah*, después de la oración del alba, con los sabios» (texto fechado en 1696 en Fez).

Los artesanos y comerciantes que pertenecen a otras corporaciones consideran también un deber el estudio de la Biblia, de la *halajah*, del Talmud y del *Zohar*, en ciertos momentos específicos del día o durante sesiones nocturnas, como ya hemos apuntado en otros lugares de la presente obra, al abordar las cuestiones relativas a la enseñanza (círculos de estudios, enseñanza nocturna, etc.).

Localización de los oficios

En el interior de la judería se establece una agrupación topográfica por oficios: el mercado de cambistas —*shuq hashulḥanim*—, la zona donde se trabaja el hilo de metales preciosos, la gran industria del barrio, el *suq as-sqalliyyin*, el de los artesanos del cuero, etc. El rabino Yosef Messas, en su *Otsar Hamiktabim*, «libro de correspondencia», realizó, hace aproximadamente treinta años, un estudio toponímico muy completo del *mellah* de Mequinez. En él encontramos la nomenclatura detallada de las calles y callejuelas, de los zocos tradicionales y de los edificios característicos del urbanismo marroquí o propios de las juderías y las necesidades de la vida judía:

> Al salir por la puerta del *mellah*, encontramos, sucesivamente, a cada lado de la calle principal: las tiendas de especias y de artículos de mercería, de pescado, de fruta y verdura; el edificio de los *dahhabin* —joyeros—, una librería, los comerciantes de grano, los zapateros —*jarrazin*-, los carniceros, la callejuela de la alhóndiga donde se almacena el trigo en depósitos (*mṭamer*, sing. *maṭmora*), un *funduq* donde se alojan las bestias y los hombres de paso por la ciudad, la callejuela de las sinagogas, la del estanque ritual de purificación (*miqweh ṭaharah*), la del cementerio, la calle de los *'aṭṭarin* —comerciantes de especias y de perfumes—, el edificio de venta de bebidas —*tberna*-; los mataderos —*alguerna*—, el baño público, una pequeña cárcel donde las autoridades rabínicas encierran, con el consentimiento del gobernador, a los que cometen delitos religiosos y cuya custodia se confía a un funcionario musulmán armado; el edificio de la almazara de cera de abejas, etc. En total, 250 edificios que com-

> prendían cerca de 1.200 locales de vivienda, tiendas y almacenes a los que hay que añadir 300 cuadras y establos y 6 hornos públicos, todos llevados por judíos. El conjunto está rodeado, en los cuatro puntos cardinales, por murallas altas y anchas...

Los artesanos y comerciantes judíos acudían, por necesidad de su oficio, a los zocos de los barrios musulmanes. Ya se vio anteriormente en el caso de los que trabajaban en Fez en la Fábrica de la Moneda y en el de los cambistas que efectuaban sus transacciones en *Fas-Bali* y *Fas-Yedid.* También poseían allí algunas tiendas. En Mogador, había aún recientemente, fuera del *mellah* propiamente dicho, calles casi totalmente ocupadas por las tiendas de los artesanos y comerciantes judíos: *suk- yedid* (telas y calicós), *suk alghzil* (lana hilada y artículos de mercería), *al-jaddara* (verdura y fruta), *al-gazzara* (carniceros), *al-'aṭṭara* (especias, azúcar, té y tabaco), *al-ḥaddada* (agrupaba originalmente los oficios de herrería y forja; actualmente sólo quedan los comerciantes de venta al por mayor de azúcar, té, madera, etc.), *as-ṣeyyāgha* (joyeros), etc.

Policía de los mercados

Las atribuciones de orden económico, que corresponden al *moḥtaseb* para el conjunto de una aglomeración urbana, no parece que se ejercieran en el recinto de la judería, que, de hecho, gozaba de gran autonomía. Debido, sin duda, a los precios aplicados en la almedina y por la concurrencia en el interior del propio *mellah*, los precios parecen establecerse allí libremente. En algunos casos, sin embargo, se pide al *nagid*, a las autoridades rabínicas y a sus empleados que fijen el precio de ciertos artículos, para velar por la regularidad de las transacciones, para reprimir el fraude o para prohibir la entrada como aprendices del oficio a los muchachos antes de alcanzar la mayoría de edad religiosa, con el fin de que continúen asistiendo a la escuela elemental hasta la edad de trece años, Esta prohibición ya se mencionó en el capítulo relativo a la enseñanza. Varias disposiciones legales dan prueba de esta voluntad de intervención.

La *taqqanah* de 1730 fija el precio del hígado en una *mūzūna* por dos *rteles*; este artículo alimenticio, exento del impuesto comunitario

(*sisa*), está reservado a los pobres que no tienen los medios para comprar carne. Observemos que está prohibido, bajo pena de anatema, de desvelar los términos de esta regulación a los no judíos, debido al módico precio del producto en cuestión.

Para detectar los casos de usura y prevenir las maniobras destinadas a eludir la prohibición del préstamo con interés, una *taqqanah* fechada en 1603 «prohíbe a los escribanos-notarios la redacción de actas relativas a ciertos productos (trigo, cera, mantequilla, miel, aceite de oliva y seda) a cualquier persona que no se dedique al comercio de éstos».

Una *taqqanah*, fechada en 1649, condena severamente

> a los que mezclan las harinas de calidad desigual para venderlas al precio de calidad superior, pues el almotacén no fija más que el precio del trigo vendido al peso, no el de los productos que salen de los molinos [...] Por este motivo se designan dos empleados para denunciar estas prácticas e infligir a sus autores multas y penas de prisión.

En lo que respecta al fraude aduanero, evocado en un texto jurídico, a propósito de un litigio entre un gran comerciante y su agente que consiguió sustraer del control de la aduana una mercancía importada por cuenta de su mandatario, la autoridad rabínica discrepa en la resolución, obviamente habituada a este tipo de prácticas que aparentemente tolera, teniendo en cuenta la presión fiscal que pesa sobre la comunidad judía.

Actividades agrícolas y propiedad rural

Los autores europeos que, en sus relaciones de viaje y sus escritos sobre Marruecos, se interesaron por la condición de los judíos de este país, no mencionan en absoluto la agricultura y la ganadería entre las actividades económicas de este grupo étnico o, cuando rompen el silencio sobre esta cuestión, afirman que «los judíos no poseían ni tierras, ni jardines».

Sin embargo, el itinerario de N. Slousch, en el transcurso de su misión en el Atlas marroquí, en 1914, pasa «por un pueblo, Mansur, constituido por veinticinco familias de agricultores», y André Chou-

raqui señala «que existen, en el sur marroquí, varias pequeñas comunidades que se dedican a la agricultura desde tiempos inmemoriales».

El historiador israelí H. Hirschberg, refiere, citando la mayoría de las veces los *responsa* de los *geonim* o los documentos procedentes de la *Genizah* de El Cairo, que «los judíos del Magreb explotaban, con el sudor de su frente, pequeñas propiedades rurales [...], se ganaban la vida trabajando la tierra y criando ganado [...], se dedicaban a las profesiones agrícolas aunque éstas fuesen socialmente consideradas como poco honorables». Los estudios de David Corcos sobre el judaísmo marroquí contienen también algunas indicaciones, aunque poco frecuentes, sobre este tipo de actividades.

En efecto, por razones de seguridad principalmente, por motivos de orden económico y social, y, quizá, por rechazo de las tareas físicas penosas, demasiado absorbentes y poco rentables, los judíos eran poco numerosos en las profesiones agrícolas. Observemos que las largas jornadas de trabajo en los campos apenas permitían al agricultor judío reservar ni siquiera una hora al día para el estudio, tiempo que los rabinos establecen que ha de ser el mínimo. En la medida en que los postulados doctrinarios decretaban que había que dedicar la mayor parte de tiempo posible al estudio y que se podían aplicar a la vida corriente, esto empujaba aún más a los judíos hacia otras profesiones, particularmente el comercio. No por ello deja de ser cierto que había una presencia judía en el campo marroquí, donde los judíos poseían bienes raíces, pues no había obstáculos para el ejercicio del derecho de propiedad. Junto a sus compatriotas musulmanes y, la mayoría de las veces, en asociación de intereses con ellos, trabajaban la tierra y vivían de sus productos. Esto se refleja, más que en las informaciones fragmentarias e inconexas señaladas anteriormente, en los documentos jurídicos y los testimonios que analizaremos a continuación.

El inventario de una herencia, del que tenemos conocimiento a través de una sentencia de tribunal rabínico de Fez, contiene, entre otros bienes, «inmuebles, campos y viñedos» que, muy probablemente, estaban ubicados en la región de Debdu, puesto que una de las partes interesadas en el proceso, Aharón ben Yosef Sqalli, era originario de esta ciudad; pero la decisión que fijaba el modo de repartición fue tomada en Fez, en 1758.

Una sentencia judicial anterior se refiere a un judío «que toma en firme la propiedad de un gentil, trabaja la tierra, siembra, cosecha, ata la mies en haces y efectúa todas las labores en el campo y en la viña».

Otro texto consigna que un judío «comercializa la producción de cereales de su parcela».

Un testimonio contemporáneo, fechado a principios del siglo XIX, figura en una decisión de los rabinos de Mequinez donde se estipula que «el campo que pertenece a un gentil [...] no debe generar un privilegio derivado del derecho habitual de asentamiento o de establecimiento, con objeto de evitar las sobrepujas.» El autor de la sentencia observa, sin embargo, que «las tareas penosas del campo, los cánones de arrendamiento que hay que abonar en metálico y los demás gastos que hacen que la explotación sea poco rentable, alejan cada vez más a los judíos de la agricultura».

Los litigios que competen a la legislación sobre los bienes raíces, en general, y, sobre todo, los relativos a los privilegios e hipotecas (posesión, prescripción, anticresis, etc.) son objeto de numerosas consultas jurídicas.

Según un testimonio recogido localmente, hace unos veinte años en el valle del Todgha, «los judíos ricos eran propietarios de bienes raíces. Poseían campos, viñedos y un gran número de palmeras».

Un documento más antiguo, el prefacio de un libro homiliario impreso en Berlín en 1712, cuenta la historia, mencionada aquí en el primer capítulo, de la familia de los Pérez, emigrada de España en 1492, «que se estableció en estos valles del Atlas, en el reino del soberano de Marraquech (*sic*) a quien compró el territorio del Dadés; sus hijos edificaron allí unas casas donde habitaron apaciblemente, viviendo de la agricultura y de la ganadería».

Cuestiones anexas

El contencioso comercial e inmobiliario

Todas las actividades económicas que acabamos de mencionar, ya sean comerciales, artesanales, agrícolas o de carácter inmobiliario, referentes a la propiedad de bienes raíces, generan, naturalmente, li-

tigios que competen de forma cotidiana a las autoridades rabínicas. Éstas deben juzgarlos conforme al derecho rabínico recogido en el Talmud y en los diversos códigos, y corregido por la costumbre y los usos locales predominantes en materia civil y en particular en la legislación relativa al derecho real que rige el estatuto de los bienes y de las obligaciones.

Cuando el litigio sólo concierne a pleiteantes judíos, la solución es relativamente fácil. Lo es mucho menos cuando un no judío está implicado en el conflicto, ya sea como socio o como causahabiente, a título particular o como tercero indirectamente implicado en el litigio, por la complejidad de las operaciones, ya se hayan estipulado éstas por contrato escrito o por convención verbal. Las relaciones de negocios con los gentiles son, en efecto, muy comunes, puesto que el público musulmán constituye el grueso de la clientela de compradores, prestatarios y, a veces, también, de prestamistas. En este tipo de conflictos, que ocurren con frecuencia, los que no son de la competencia de los tribunales judíos se presentan ante las jurisdicciones musulmanas.

Pero las autoridades rabínicas deben, sin embargo, atender a las relaciones jurídicas entre los judíos y apreciar los efectos y consecuencias susceptibles de atentar contra los intereses de los derechohabientes (terceros, herederos, etc.) o de la comunidad en su totalidad, que a veces es responsable solidariamente en ciertos conflictos. Al abordar la organización judicial, hemos evocado las relaciones de los tribunales judíos con las jurisdiciones musulmanas y, en particular, el recurso de los contribuyentes judíos a la Ley musulmana y a sus representantes para resolver ciertos conflictos.

Todos los litigios entre judíos y musulmanes los resuelven, obviamente, los tribunales musulmanes (bajá o cadí, según los casos). En materia civil e inmobiliaria, cuando se trata de litigios entre judíos, sólo interviene el bajá cuando los rabinos no llegan a obtener un acuerdo entre las partes, pero incluso entonces el papel que desempeña es el de brazo secular y no interviene en modo alguno en el fondo del proceso.

A continuación veremos el comportamiento de las autoridades rabínicas marroquíes frente a algunas situaciones concretas que se presentan con frecuencia ante los tribunales o que dan lugar a consultas. Tienen que ver con el préstamo con interés y con la organiza-

ción del crédito, el contrato de sociedades, el contencioso inmobiliario y lo que se designa en la terminología jurídica hebraica con el término de *hazaqah*, concepto que abarca más nociones y que sirve para designar a la vez un modo específico de adquisición y de conservación de un bien, la prescripción legal, un derecho de asentamiento (o derecho de traspaso tratándose de un local), el derecho de usufructo de un bien, etc.

El préstamo con interés y la lucha contra la usura

La prohibición formal del préstamo con interés, y su condena desde el punto de vista ético, estaban inscritas en los textos escriturarios y sus comentarios talmúdicos, así como en las prescripciones del Corán y del *fiqh* (derecho musulmán).

Teóricamente, las autoridades rabínicas durante varios siglos respetaron esta antigua prohibición. Pero aceptaron la distinción entre, por un lado, la usura propiamente dicha (usura estipulada por un acuerdo verbal o un contrato escrito), prohibida por la Ley escrita, y, por otro lado, lo que se denomina «los matices de la usura», que postulan la inexistencia de cualquier acuerdo preestablecido entre prestamista y prestatario. La legislación relativa a éstos no tiene el carácter perentorio de las prescripciones que regulan la usura estipulada. Implica que el prestatario da «espontáneamente», en contrapartida de un servicio prestado, una ventaja al prestamista, o que este último obtiene directamente un beneficio de los bienes que le confía el deudor, en garantía de la deuda.

Los datos talmúdicos relativos al préstamo con interés, que cubren en particular el ámbito inmobiliario, se aplicaban generalmente al comercio, a la industria y a la banca. Pero el rigor de los principios acentuaba el enfrentamiento en este ámbito con unas exigencias económicas mayores. Los comerciantes, pues, se las ingeniaron para descubrir medios variados para eludir las leyes sobre el préstamo con interés, consiguiendo incluso, con mayor o menor éxito según los casos, que los legisladores aceptasen sus subterfugios legales; esto requirió algunas adaptaciones de la Ley para que ciertas operaciones usurarias fuesen lícitas.

Cuando no conseguía préstamos del gentil, el judío recurrió al capital de su correligionario, utilizando como intermediario a su vecino o a su socio no judío. Esta maniobra, aunque la legislación tradicional la considera ilícita, se convirtió en un uso muy extendido, como por ejemplo, en el caso de ciertas versiones modificadas del *contrato mohatra.*

El subterfugio más habitual, el que la legislación rabínica admite con menos reticencia, es el contrato comercial de comisión, un tipo de sociedad en comandita o de asociación con participación: el prestamista se presentaba inicialmente en calidad de comanditario con parte en los beneficios; pero, a la larga, el beneficio del prestamista puede establecerse por adelantado y reducir sus pérdidas al mínimo. Un convenio de esta naturaleza se convertía, pues, en un contrato común de préstamo con interés.

Conscientes de la gravedad del delito (infracción civil perjudicial para terceros y violación de una prescripción fundamental de la ley religiosa y de la ética), el juez y el rabino marroquíes, al igual que sus homólogos de las demás comunidades de la diáspora, se esfuerzan, en sus *taqqanot* y *responsa*, en detectar las maniobras encaminadas a desviar la prohibición de la usura. Denuncian las operaciones artesanales o comerciales (distintas modalidades de anticresis, comanditas y contratos de sociedad) tradicionalmente sospechosas de usura, limitándolas a unas formas que los usos locales y la costumbre legalizaron.

Para detectar las maniobras encaminadas a desviar la legislación que prohíbe la usura (ventas ficticias y modalidades de contrato *mohatra*) hemos visto que los autores de la ordenanza fechada en 1603 prescribían a los secretarios de los tribunales que rechazasen la redacción de actas notariales relativas a un cierto número de productos (cera, miel, mantequilla, aceite de oliva, seda, etc.) para cualquier persona que no realizase una actividad comercial con dichos productos.

A este mismo espíritu corresponde una ordenanza de 1607 que rige el uso abusivo de las disposiciones legislativas excepcionales adoptadas en favor de los bienes pertenecientes a los huérfanos. La ordenanza condena las condiciones exorbitantes impuestas ilegalmente por los acreedores a sus deudores: pago de un alquiler mensual elevado (no imputable a la deuda) durante el periodo de garan-

tía, alquiler a menudo superior al valor en arriendo del inmueble, exigencia de una fianza de un tercero que se compromete a liberar (volver a comprar) los bienes raíces en un plazo determinado.

La *taqqanah* estipula que el alquiler no debe sobrepasar el *precio justo* fijado por el comisario tasador designado por las comunidades y que «no se debe exigir la fianza ni del propietario del bien raíz, ni del inquilino, para la garantía de los alquileres [...]». Sin embargo, la ordenanza ratifica la cláusula que autoriza al acreedor a recibir una pignoración por la seguridad de su capital.

Hemos visto a propósito de las manipulaciones monetarias, cómo los rabinos de Fez resolvieron el contencioso financiero creado por las modificaciones de la paridad de la moneda ocurridas en 1605, 1607 y 1609 y analizaron las medidas legislativas de carácter general adoptadas, en un afán de equidad, para resolver los conflictos que se generan habitualmente con tales operaciones.

Hemos evocado, a propósito del comercio del oro, un *responsum* fechado a finales de 1723. En él aparecen, también, junto a las actividades industriales (orfebrería) y de cambio, operaciones camufladas de préstamo con interés. El cambista entrega, en metálico, una cierta suma al prestatario. Este último se compromete a restituir una suma mayor, ya no en metálico sino en oro; el préstamo se convierte, pues, en *compra* de metal, y elude la legislación que prohíbe la usura. A este respecto vemos, por ejemplo, cómo Rabbi Judah Ben 'Attar estigmatiza en términos severos «esa práctica que se extiende como una plaga» destinada únicamente a «cubrir con un tamiz la vista del sol». Al igual que el contrato *mohatra* y otros subterfugios similares, este uso no desapareció por ello de la profesión de los cambistas ni de los demás comercios y oficios.

Observemos además la prohibición de los préstamos ajustados al valor de los productos o del metal precioso: «El reembolso de una deuda debe efectuarse de este modo: cualquiera que obtenga un préstamo de dinero o de mercancías, lo restituirá según el precio fijado en la fecha del préstamo; ninguna estimación es necesaria de nuevo, aunque los precios hayan aumentado o disminuido» (sentencia del tribunal de Fez, 1735).

Observemos también algunos textos relativos a los préstamos usurarios sobre las cosechas y algunas asociaciones comerciales, verdaderas o ficticias. Entre los judíos de Fez, todavía a principios del

siglo XX, existían unos agentes denominados *sowwaka* que distribuían en zonas rurales beréberes los productos fabricados en Fez o importados en esta ciudad y se traían ganado del campo «[...] Los judíos de Sefru cumplían un papel importante en este negocio que se basaba en una organización del crédito a largo plazo, con sucesivos escalonamientos».

Un derecho de propiedad muy especial: la *ḥazaqah*

La *ḥazaqah* (vocablo hebraico que deriva de un verbo que originariamente significaba tomar, detener, poseer y suponer) ha sido definida como un concepto que abarca un gran número de nociones, en particular, la de un modo de adquisición, de usufructo y de conservación de un bien. Las situaciones son demasiado complejas, y el derecho que las ampara demasiado especializado, para poder abordar aquí un estudio exhaustivo. Nos contentaremos con exponer los motivos y algunos casos concretos que revelan las preocupaciones de la sociedad minoritaria judía magrebí.

El afán por impedir las sobrepujas, eliminar las operaciones fraudulentas perjudiciales a los intereses de la comunidad o de alguno de sus miembros, pero, sobre todo, la voluntad de garantizar la seguridad de la colectividad contra un vecindario sospechoso o peligroso, inspiraron a las autoridades rabínicas unas medidas de salvaguardia basadas en los textos bíblicos y talmúdicos.

Al igual que con la *serarah*, se invoca el delito de «violación de la propiedad del prójimo».

Distintas modalidades de *ḥazaqah* que garantizan ciertos privilegios o servidumbres, se crearon en virtud de varias sentencias rabínicas.

En este sentido, bajo pena de *ḥerem* —excomunión mayor— era costumbre prohibir a cualquier judío alquilar una casa o un local perteneciente a un gentil si ya habían sido alquiladas a otro judío. El primer ocupante poseía una *ḥazaqah* —derecho de usufructo— y se consideraba ilícito sustraerlo sin su consentimiento. Esta costumbre se erigió como *taqannah* y se aplicaba ya en Europa desde el siglo X.

Para condenar a un propietario judío que vendiese o alquilase a un gentil su propiedad situada en el barrio judío, y, al mismo tiem-

po, conceder a otro propietario judío de la vecindad un derecho de tanteo y retracto, se invocaba la sentencia que justificaba, en estos términos, el *ḥerem* infligido a un judío culpable de dicho delito: «has dado cobijo a un león en los límites de mi propiedad» (aba Qamma 114 a).

Una modalidad de *ḥazaqah* aparecía en ciertos *responsa* fechados en los siglos XVII-XVIII, la denominada en hebreo *ḥezqat yishshub*, y en judeo-árabe *ḥezqat al-gulsa*, comparable al «derecho de asentamiento», *yalsa*, de la legislación musulmana.

Esta atención dedicada a la *ḥazaqah* se explica ciertamente por consideraciones doctrinales y por el afán, compartido por el conjunto de las comunidades de la diáspora, de preservar su identidad y proteger los intereses y la seguridad de sus fieles, pero hay que añadir, a este respecto, las condiciones locales de existencia y las relaciones especiales que mantienen entre sí judíos y musulmanes. La exigüidad de las juderías y las restricciones impuestas al establecimiento de los comerciantes y artesanos judíos en los barrios de las aglomeraciones urbanas y rurales, constituyen, para las autoridades rabínicas marroquíes, varias de las razones suplementarias para hacer prevalecer constantemente la institución de la *ḥazaqah* —basada en la Ley o en los usos locales— y hacer respetar sus modalidades y su aplicación en los conflictos que alimentan un voluminoso contencioso inmobiliario.

He aquí lo que podemos leer en una ordenanza fechada en 1603:

> La *ḥazaqah* pertenece a quienquiera que se vea obligado por la necesidad o por la violencia, a vender su bien raíz a un gentil [...] Este uso es conforme a una antigua *taqqanah* que estimamos oportuno referir aquí: conserva la *ḥazaqah* quienquiera que ceda sus bienes a un gentil, que, a su vez, los venda a un judío [...] Cuando las jurisdicciones civiles pongan a la venta el terreno de un judío por motivos de deudas y lo compre un judío o un gentil, el primer propietario guarda la *ḥazaqah* sobre el terreno; debe, por ello, establecer un «aviso de oposición» en las formas legales oportunas.

Un *responsum* estipula que: «Se pronunciará excomunión mayor contra cualquiera que alquile un terreno sin el conocimiento del titular de la *ḥazaqah*. Esta decisión se rige por la *taqqanah* de nuestros antepasados». Sin embargo, «los arrendadores de los bienes *heqdesh*

(bienes consagrados, bienes de los pobres y de las fundaciones piedosas) no pueden pretender a ninguna *ḥazaqah*», añade la ordenanza de 1603 citada anteriormente.

Diversos textos están dedicados a la situación delicada del judío convertido al Islam, religión dominante frente a la comunidad. Un documento de principios del siglo XVIII establece también el estatuto del *mumar* —apóstata— respecto de la institución de la *ḥazaqah*:

> El apóstata mantiene el beneficio de los derechos heredados o adquiridos por él mientras que gozaba de la calidad de judío. Si, después de su conversión, vende sus bienes raíces a los gentiles o a un apóstata como él, la *ḥazaqah* permanece vinculada a dicho bien y, a su muerte, pasará a sus parientes cercanos con derecho a recibir la herencia. Cualquier *ḥazaqah* que haya podido poseer en su calidad de judío, y que haya vendido tras su conversión, pertenece a sus parientes próximos si el comprador es un gentil; el comprador judío conservará a el beneficio de ésta.

En otro texto fechado en 1731 y firmado en Fez leemos a propósito del mismo asunto que: «Un judío islamizado vende su bien raíz a un musulmán [...] El titular judío de la *ḥazaqah* vinculada a dicho bien, reivindica el ejercicio de su derecho. Este tribunal responde favorablemente a su demanda».

Capítulo VI

LA SOCIEDAD JUDÍA Y EL IMAGINARIO SOCIAL JUDEO-MAGREBÍ

Palabras preliminares

El imaginario social y sus diversas representaciones, llevan la impronta de la religión y de la magia, asociadas ambas en unos rituales que le confieren su dimensión universal y, a la vez, su carácter local. Estas representaciones marcan con su compás los momentos más solemnes de la existencia, las ocasiones más destacadas que señalan y jalonan la vida cotidiana, tales como el nacimiento, el matrimonio y la muerte, con sus ritos y ceremonias.

Cada rito, cada ceremonia es una manifestación del imaginario popular local, integrado en activa solidaridad con el paisaje cultural autóctono, magrebí, árabe, beréber o heredado del universo hispano-árabe. Es también, la expresión de una fidelidad al pensamiento judío universal, a una memoria colectiva, cuyos orígenes se remontan a los tiempos históricos y prehistóricos, a la propia memoria bíblica. He aquí, pues, un espacio más de encuentro, donde los dos grupos confesionales —el judío y el musulmán— se entregan, por separado, a la religión que les es propia y, en comunión, a su imaginario popular.

1. Infancia y adolescencia

El nacimiento

Desde siempre, desde el periodo bíblico hasta nuestros días, en las sociedades judías, el nacimiento, la circuncisión y el destete, dan lugar

a la celebración de fiestas solemnes, de carácter fundamentalmente religioso, incluso histórico y nacional: «Circuncidó Abraham a Isaac, su hijo, a los ocho días, como se lo había mandado Dios» (Génesis XXI, 4); «creció el niño y lo destetaron, y dio Abraham un gran banquete el día del destete de Isaac» (Génesis XXI, 4).

Estas celebraciones constituyen un marco donde, de modo simbiótico y sincrético, magia y religión concurren, sobre todo en lo que respecta a una serie de costumbres, de ritos y de usos locales, comunes a las sociedades magrebíes, judías y musulmanas.

En estas sociedades, el niño (el varón sobre todo) es deseado, esperado con emoción, incluso con angustia. Perpetuar la raza constituye un deber primordial; que el apellido y la familia se prolonguen a través de una fecunda posteridad es el mayor anhelo. La esterilidad y los abortos repetidos son una maldición. «Un hombre sin hijos es un hombre sin vida» y «una mujer estéril (es) un árbol muerto», repiten, de distinto modo, los dichos y adagios. Hay que preservarse, pues, de tal desgracia mediante toda clase de remedios naturales (alimentación apropiada e ingestión de mejunjes) o, en caso de necesidad, recurriendo a lo sobrenatural, a la intercesión de los santos palestinos y de los santones locales. Se apela a numerosas prácticas que dependen, según el componente dominante, del esoterismo cabalístico o de la magia común. He recopilado algunas de ellas en una colección de recetas originarias de Marraquech. El texto está redactado en una jerga que combina hebreo, arameo y árabe y se refiere a la esterilidad, los abortos y las «mujeres que sólo paren hembras *(sic)*».

Cuando una mujer está encinta, la noticia se anuncia inmediatamente a su familia y a la de su marido y da lugar a manifestaciones de alegría. A partir de ese momento, la futura madre está aprisionada en una red de interdictos y preceptos, prescritos por el uso y la tradición, que debe respetar durante el embarazo. ¡El período que precede al parto se divide habitualmente en tres meses de antojos, tres de gordura y tres de fatiga general! Los tres primeros son —al parecer— los más penosos y los más vulnerables, debido precisamente al fenómeno de los antojos, denominados *tawḥim* y a las consecuencias desagradables, incluso fatales, que podrían tener sobre el físico de la criatura, sobre su salud y la de

la madre o sobre la suerte del propio embrión, si se efectúan ciertos gestos o si los antojos formulados no son satisfechos...

Al acercarse la fecha del parto, se procede al «corte de los pañales» (denominado *taqti'-le-gdawer* en Fez y *taqti'-ettgamet* en Mogador) y a la preparación de talismanes, amuletos, encantamientos e inscripciones mágico-religiosas que figuran en «la hoja de la parturienta», denominada en hebreo *shemirah* (de *shamar:* guardar), destinados a poner a la madre y a la criatura bajo la protección de Dios y de numerosos ángeles de la guarda y a alejar los malos espíritus y, en particular a la diablesa Lilith, que extermina a los niños varones durante los ocho primeros días después de su nacimiento, es decir, en tanto no ingresen en la Alianza de Abraham. Representaciones simbólicas de animales, plantas y objetos cumplen una función importante en la composición de la *shemirah,* especialmente el pez, que protege contra el mal de ojo. Esta creencia popular se basa también en un texto talmúdico que asocia el símbolo del pez con una referencia bíblica relativa al propio José, símbolo de la fecundidad. «Del mismo modo que los peces que viven en el agua, y que las aguas recubren, se libran del mal, igualmente ocurre con la descendencia de José» (*Berakot* 20 a).

Cuando la mujer encinta *(ḥabla)* siente los dolores del parto, su marido manda buscar a la comadrona, la *qabla* (la que recibe), la partera experimentada y con buena mano. Los parientes cercanos, a menudo también las vecinas, se precipitan en torno a la parturienta que debe gritar y recurrir a Dios y a los santos mientras las mujeres la rodean y proceden a entonar rezos e invocaciones... hasta el alumbramiento, que, en la mayoría de las veces es rápido y sin demasiadas complicaciones. La madre expulsa las secundinas; guardará cuidadosamente la placenta, especialmente si es la del primer varón, que posee —según dicen— virtudes benéficas y profilácticas: la de apresurar la liberación de un prisionero; verdad es que el término judeo-árabe que la designa, *jlas,* significa también liberación.

Si el recién nacido es un varón, la alegría es enorme; la *qabla* lo recibe dando tres gritos: *Baruj habba'* —bendito sea el que llega (en hebreo)— y lo presenta a la asistencia, que prorrumpe en gritos de júbilo, *(zgharit: albórbolas).* Si es una niña, se la recibe generalmente con menos entusiasmo y se felicita con la fórmula *mbarka mas'uda* (bendita y afortunada sea).

Si el parto es lento, se solicita de los hombres que entonen rezos, y si los dolores se prolongan más de lo habitual, se procede a una liturgia especial que consiste en recitar la *'Aqedah,* poema que pertenece al ritual de los «días terribles» *(yamim nora'im), Rosh Hashanah* y *Kippur,* que alude a la «ligadura» del patriarca Isaac, que fue a su vez liberado por el ángel que detuvo la espada de su padre Abraham en el altar del sacrificio. Mientras tanto, la parturienta grita, tira con las manos de una cuerda amarrada al barrote de la cama o a la hoja de la puerta [1].

Una receta anotada en la recopilación que efectué en Marraquech, destinada a acelerar el desenlace afortunado del parto, consiste en poner bajo la lengua de la parturienta una inscripción formada por las cuatro letras hebraicas *Alef, Mem, Nun* y *Ṭet,* una especie de cuadrado mágico, criptograma que pertenece al vocabulario de la cábala práctica que integra las iniciales de los nombres de los ángeles o las palabras de un versículo bíblico. El objeto se debe retirar de la boca justo después del alumbramiento.

El taḥdid [2]. *Religión y magia*

De los demás ritos que acompañan al nacimiento, en particular el del varón, detengámonos en el del *taḥdid,* donde interviene el uso de una cuchilla de hierro *(ḥdid),* pues este metal cumple una función importante en ciertas creencias y ceremonias comunes a las sociedades judías y musulmanas. Pero el *taḥdid* pertenece a la religión, con una liturgia especial, y, a su vez, a la magia, con el ceremonial gestual correspondiente, ambos encaminados a proteger al varón —más

[1] Comparar, a este respecto, el rito observado en Rabat por L. Brunot, entre los musulmanes, que consiste en «atar el pañuelo de la parturienta al alminar de una mezquita entonando plegarias en su favor». En tierra cristiana «uno de los actos más frecuentes para facilitar el parto consiste en hacer repicar las campanas. Antiguamente, a la campana de la iglesia parroquial se ataba el cinturón de la parturienta y se hacían sonar tres campanadas» (Sebillot, *Le paganisme contemporain,* citado por L. Brunot).

[2] Quisiéramos ofrecer sobre este rito bastante original, cuyo uso se pierde en nuestras sociedades modernas, una descripción que permita comprender sus aspectos más significativos. El fenómeno ya ha sido señalado, en una o dos ocasiones, en algunos estudios etnográficos referentes al Magreb; pero nunca —según me consta— se ha hecho un análisis digno de mención.

vulnerable, aparentemente, que la hembra— durante los siete días que preceden a su ingreso en la Alianza de Abraham y a la circuncisión salvadora, pues su vida está amenazada constantemente durante ese periodo, en particular por la diablesa Lilith.

Lilith vencida y desarmada

Cuando llega la medianoche, se cierran puertas y ventanas y, mientras se desarrolla el ritual, se desliza [3] un viejo sable o un cuchillo grande sobre las paredes y los accesos —herméticamente cerrados— de la habitación donde se halla la parturienta *(nfisa);* luego se coloca el objeto metálico debajo de la almohada del recién nacido que la madre acurruca en su regazo.

El ceremonial empieza con el versículo de la Santa Escritura que cuenta el episodio del arca de Noé, donde se refugian las criaturas vivas para escapar del diluvio universal. En el arca entraban el macho y la hembra de cada especie, hechos de carne, como Dios se lo había ordenado a Noé. Luego el Eterno cerró tras él la puerta. En ese preciso instante en el que acaba la lectura de este texto, se procede al cierre de todas las entradas, impidiendo, a la vez, a *la otra* (la que no se nombra, Lilith, la innombrable) la entrada a la habitación.

El rito del *taḥdid* y las leyendas que lo acompañan se halla en todo el mundo judío mediterráneo, en el Occidente y en el Oriente musulmán. Prueba de ello —como si fuese preciso demostrarlo— es aquella historia que me contó, hace algunos años, un pintor visionario, Joseph Manor, judío originario de Irak e israelí residente en París. Su abuelo —me decía, en un tono al que no le faltaba convicción— había dominado a la diablesa Lilith, responsable de la muerte en Bagdad de los niños judíos varones, arrancándole su espada asesina. Esta espada la confió a la familia, que la guarda aún celosamente. Según nuestro interlocutor, el héroe de este combate, donde Lilith es vencida y desarmada, era un gran maestro de la cábala práctica, familiarizado con los textos misteriosos del esoterismo, que operaba frecuentemente unas curaciones milagrosas. De este ti-

[3] El *taḥdid* consiste también en trazar los límites de un espacio, fijar las fronteras de un lugar donde nunca penetrará el extranjero, en este caso, Lilith.

po de héroe, a la vez taumaturgo, erudito en ciencias rabínicas y simple curandero, tenemos numerosos ejemplos en Marruecos (Mogador, Marraquech y otros lugares).

La parte litúrgica del ceremonial continúa con la recitación de otros textos escriturarios adecuados al momento: Génesis XLVIII, 16 y XLIX, 22 (fragmentos de la bendición de Jacob); Salmos XCI y CXXI; Números VI, del 22 al 27 (bendición sacerdotal) y Proverbios III, 24. Concluye con música y canto, con melodías de expresión hebraica *(piyyuṭim),* baladas y canciones —*qṣayed, ghnayat* y *'arubi*— en árabe dialectal y canciones beréberes o sefardíes según sea el grupo étnico-lingüístico.

De toda esta literatura sólo seleccionaremos aquí, por falta de espacio, algunas breves secuencias entre las más significativas.

La bendición legendaria de Jacob es el fragmento dirigido a José y a sus hijos, Efraím y Manasés, que se repite tres veces:

> ¡Que el Ángel que me ha librado de todo mal, bendiga a estos niños! ¡Que se llamen con mi nombre y con el nombre de mis padres Abraham e Isaac y se multipliquen grandemente [literalmente, que se multipliquen como los peces] en medio de la tierra [...] José es una rama fecunda, una rama fecunda al borde de una fuente, que sobrepasa a las demás ramas a lo largo de la muralla.

El texto de los Salmos XCI es uno de los discursos protectores por excelencia, uno de los que se utilizan en la cábala práctica para escribir las *shemirot,* —inscripciones preservadoras del mal—, los *qemi'ot* —talismanes—, etc., que integran las palabras con las que forman versículos en los criptogramas y cuadrados mágicos, en forma de *gematria* y *notarikon.* He aquí algunos versículos característicos:

> Pues Él (Dios) te librará de la red del cazador y de la peste exterminadora [...] No tendrás que temer los espantos nocturnos, ni las saetas que vuelan de día, ni la pestilencia que vaga en las tinieblas, ni la mortandad que devasta en pleno día [...] No te llegará la calamidad ni se acercará la plaga a tu tienda.

En los Salmos CXXI, se dice en particular: «Dios es tu custodio; Dios es tu sombra (tutelar) a tu mano derecha. De día no te molestará el sol, ni de noche la luna. Dios te guardará de todo mal y guardará tu alma.»

Conocemos el contenido de la bendición sacerdotal. He aquí dos de sus elementos: «¡Que Dios te bendiga y te preserve del mal! ¡Que Dios haga brillar su faz sobre ti y te conceda su gracia!»

En los Proverbios III, 24, aparece este sencillo deseo: «Cuando te acostares no sentirás temor; te acostarás y dormirás dulce sueño.»

De uno de los *piyyuṭim* —melodías en hebreo— más populares, retengamos el preludio-refrán, seguido de la primera estrofa:

Preludio: ¡Benditos seáis, todos vosotros, de la asamblea de mis fieles!
¡Y bendito sea el nombre de Dios!
1.ª estrofa: ¡Que el varón que nos ha nacido sea de un buen signo!
¡Que crezca y florezca como un jardín húmedo!
¡Que ascienda, tenga éxito y se libre del desamparo!
¡Amén, que Dios haga según su voluntad y así sea!

Y para terminar, he aquí algunas estrofas de una de las múltiples canciones dedicadas a la comadrona, *ghnayat al-qabla:*

1. Ya qabla, ya susiyya	¡Oh, comadrona, oh mujer del Sus!
2. Kull ma seddit swuiyya	Por mucho que he hilado, no será suficiente.
3. Nqum nhar as-saba' njerzek maksiyya	Al séptimo día, me levantaré y tú saldrás de aquí con un amplio vestido.
4. Ya qabla, ya maqbula	¡Oh, comadrona, oh buena mujer!
5. Ya mbashshra, ya mimuna	¡Oh tú que das albricias y buena suerte!
6. Bashshertni ya'ṭik aljir	Me has traído una buena noticia, que Dios te dé fortuna.
7. Na'ṭik ḥaya matmuna	Yo te daré algo valioso.

La velada, que empieza por la tarde, se prolonga más allá del ceremonial del *taḥdid,* mediante una larga sesión donde las mujeres, bajo la dirección de una cuentera profesional, cuentan cuentos, leyendas acordes con el momento, mientras se disponen los largos y minuciosos preparativos de la circuncisión y de los festejos que la acompañan. El *taḥdid* se convierte pues en *tahdiz* —contar relatos originales, conversar—.

La circuncisión: ceremonial, leyenda y poesía

La ceremonia de la circuncisión, que tiene lugar por regla general al octavo día del nacimiento, es una solemnidad religiosa y una

fiesta familiar acompañada de muestras de alergía, festejos y júbilos que celebran, tanto para el pobre como para el rico, la llegada al mundo de un varón.

Se desarrolla habitualmente en el domicilio de los padres [4], en el dormitorio de la parturienta, decorado con los adornos de los *sefarim* —los rollos de la Ley— que se piden prestados a la sinagoga, y con cortinajes de colores.

La circuncisión propiamente dicha, la excisión del prepucio, se designa con el término de *milah* en hebreo, y *jtana* en árabe; también se denomina entre los musulmanes, entre quienes se practica cuando el niño llega a la edad de siete a nueve años, *ṭaharah* —purificación— y *ziyana* —embellecimiento—. La madre entrega, pues, a su hijo a la amputación ritual, al sacrificio de la circuncisión, para evitarle el sacrificio total de la muerte. El *sandaq* —padrino— papel generalmente confiado al abuelo o vendido en subasta en beneficio de la caja de los pobres de la comunidad, se sienta en el «asiento de Elías el profeta», *Kissé Elyahu,* y mantiene al niño entre sus rodillas mientras que el *mohel* —encargado de la circuncisión— y práctico facultativo (con carácter voluntario) realiza la operación y procede a la succión de la sangre del sacrificio con ron o aguardiente, deteniendo la hemorragia con un vendaje balsámico *(balsamon)* [5]. El padre del niño pronuncia el sermón de circunstancias, agradeciendo al Eterno el haberle permitido «que un nuevo miembro ingrese en la Alianza de Abraham». Tras la bendición tradicional del vino, las plantas aromáticas y los pétalos de rosas secas, se procede a la imposición del nombre.

La elección del nombre obedece a un cierto número de reglas, que varían en función de la tradición y el origen étnico. Por ejemplo, entre los *megorashim* —antiguos expulsados de la Península Ibé-

[4] También se puede celebrar en la sinagoga en la que el padre suele acudir a rezar.

[5] A la sangre de la circuncisión se le atribuyen virtudes benéficas. Prueba de ello es el rito en el que confluyen, a la vez, como en la mayoría de los demás ritos, el imaginario social y el componente espiritual jurídico-religioso. Lo refiere Rabbí Yosef Benaím en su diccionario bio-bibliográfico *Malke Rabbanan:* «Uno de los sabios de Sefrú, Rabbí Isaac Hakkohen, denominado Rabbí *Yiṣḥaq mul al-milah* —el encargado de la circuncisión— está enterrado al pie de una montaña muy conocida, cerca de la ciudad. Desde tiempos inmemoriales, tiene reputación de santo venerado y la gente de Sefrú, en los períodos de sequía, se acercan a los lugares de su sepultura con un paño humedecido en sangre de la *milah* que extienden sobe la lápida, recitando salmos y rezos de penitencia».

rica—, el niño llevará el nombre del abuelo si vive aún, siendo esto prohibido entre los *toshabim* —los autóctonos—, que sólo ponen el nombre del abuelo si éste ya ha fallecido.

El ceremonial de la circuncisión, al igual que el cumplimiento de cualquier otro rito, se acompaña obligatoriamente de una liturgia especial que integra los *piyyuṭim* acordes con el momento, que cantan los asistentes a la celebración. Los cantores y juglares judíos de Marruecos han dedicado, a la celebración de la *Brit-milah* un número considerable de composiciones poéticas en hebreo y de casidas en judeo-árabe. Entre las más populares figura una composición escrita para esta solemnidad por Jacob Aben Sur (siglos XVII/XVIII), que fue integrada en el ritual de la sinagoga magrebí. Esta casida se canta en un tono de alegría y con ritmo rápido cuando se llama al padre del recién nacido para que «suba al *sefer*», el sábado que precede al día de la circuncisión. Está compuesta de cuatro estrofas de cuatro versos muy breves de métrica parisílaba:

1. ¡Que nuestra comunidad se regocije!
   ¡Que en nuestra asamblea reine la alegría!
   ¡Porque ha nacido un varón
   se nos ha concedido un hijo, se nos ha concedido un hijo!
2. Dios el Supremo que ha hecho de las nubes su cabalgadura
   colmará a este niño con su bienaventuranza
   y le concederá el privilegio de ingresar
   en la Alianza de Abraham, nuestro padre.
3. Su Creador realizará sus deseos
   y pasará sus días en la dicha
   ascenderá a la Tierra de las delicias
   con todos los Israelitas, nuestros hermanos.
4. Que su padre, hoy, al oír la melodía
   se levante para leer en la *Torah*
   y con respeto y dignidad
   bendiga el Nombre de nuestro Dios.

La dimensión ética y religiosa de la circuncisión, su alcance social y étnico, la operación ritual en sí (*milah* —excisión del prepucio— y *peri'ah* —desgarro y repliegue de la piel para descubrir la corona del falo—) constituyen los temas dominantes que desarrollan las demás composiciones de esta serie, que extrae su inspiración y su esencia literaria y lingüística de la Biblia, el Talmud, el *Midrash* y

la *Halajah.* La evocación de estas nociones en una poesía destinada a ser cantada durante las ceremonias públicas y fiestas patronales, pone de relieve su carácter didáctico y pedagógico; percibimos también en ello el afán de sacralizar cada hecho y gesta que acompaña a esta solemnidad que marca la vida judía. La composición poética, de la que aquí ofrecemos el preludio y las estrofas dos y tres, son prueba de ello:

Preludio: Con tu sello, ¡Oh Señor Todopoderoso!, nos has marcado
Alabado sea tu nombre para siempre, Rey nuestro

2. La piel no circuncisa cortaremos con cuchillos afilados
según tu voluntad, Dios vivo, autor de todas las criaturas
con el fin de perpetuar la Alianza contraída por nuestros padres leales y fieles y para debilitar la fuerza maléfica de nuestras (malas) inclinaciones.
3. La membrana tierna desgarraremos con mano diligente
con el fin de descubrir la carne de la corona
reforzar la energía con una pureza acrecentada. Esta es la alianza
cuyo signo Tú has colocado en nuestra carne.

Pasados treinta y un días del nacimiento, tiene lugar el rescate del primogénito varón, *pydon ha-ben.* El padre ofrece como rescate al *Kohen,* descendiente de la línea sacerdotal de Aharón, las alhajas de su mujer (oro, plata, piedras preciosas); las vuelve a recuperar poco después mediante una suma de dinero destinada a la caja de los pobres de la comunidad.

Es otro de los ritos de carácter sociorreligioso. Los poetas marroquíes también han dedicado al ceremonial que acompaña a esta celebración unas composiciones que son una evocación de los textos bíblicos que prescriben la consagración del primogénito y la obligación de redimirlo (Éxodo XIII; Números III y XXIII).

La imposición del nombre (en árabe *tsemya*), cuando se trata de una niña es mucho menos solemne. El ceremonial se denomina en hebreo *Zebed ha-bat* —la ofrenda de la niña— y da lugar a un breve ritual acompañado de una merienda, de manifestaciones de alegría y de *piyyuṭim,* uno de los cuales —el mismo que se cantará el día de la boda— está compuesto por un poeta marroquí y empieza así:

Gacela gallarda, dulce criatura
En ti se une a la belleza perfecta la fuerza mítica de los antepasados.

El nombre y la fecha de nacimiento del niño o de la niña los inscribe el padre o el abuelo en la página de un libro de oraciones diarias o de un Pentateuco (aún no existe el registro civil). El cómputo judío habitual, el que empieza con la creación del mundo, es el único vigente en las sociedades judías del Occidente musulmán.

2. Enseñanza y educación

Sólo abordaremos aquí brevemente un cierto número de aspectos característicos de la escuela tradicional judía de Marruecos, puesto que esta cuestión ya ha sido tratada anteriormente, en el capítulo relativo al «Itinerario intelectual y espiritual del erudito judío y del erudito musulmán en el Magreb [6].»

La escuela tradicional judía en el Occidente musulmán

La escuela tradicional judía que hallamos aún en fechas recientes en el Occidente musulmán, reproduce el modelo de la de los orígenes, que se remontan a los principios del establecimiento de los judíos en el Magreb o, al menos, desde la conquista árabe.

En este ámbito, también, educación significa en gran medida socialización e integración del individuo en la comunidad. Se puede incluso decir que, la mayoría de las veces, en el ambiente objeto del presente estudio, no existe un concepto consciente de la educación. El respeto por la tradición es lo que rige la vida en la comunidad. El niño se educa por el contacto, por el ejemplo, por mandamientos y prohibiciones. Aprendizaje de la tradición, adaptación a los usos y a las costumbres, revelación de las creencias y de los ritos, y, por último, introducción en el grupo de los adultos por la ceremonia de iniciación; he aquí, de modo muy esquemático, junto con los conocimientos adquiridos en la escuela —esencialmente dirigidos al varón— los medios de participar en el servicio del culto; todo lo que contribuye a convertir al individuo en miembro de la comunidad, en alguien con una mentalidad común, con el sentimiento

[6] Ver también, mi obra *Pédagogie juive en Terre d'Islam, op. cit.*

arraigado de pertenencia a un grupo y el sentido de cohesión y de solidaridad de sus miembros.

El niño en la familia

En cuanto el niño toma conciencia de la vida, se encuentra inserto en un medio regido por un conjunto de gestos y de prácticas estrechamente vinculados a las prescripciones de la religión. En la casa, en el seno de la familia, que abarca a los abuelos y a todos los allegados que cohabitan a menudo en el mismo grupo de viviendas, es donde comienza su iniciación a la vida tradicional judía. Nada separa a los jóvenes de los adultos. Por la imitación de sus mayores, a los que respeta y teme, es como el niño entra en contacto con un orden establecido, con las costumbres y las leyes que deberá observar escrupulosamente.

En la educación del niño, la familia es tan importante como la escuela. La influencia del maestro viene únicamente a completar la educación iniciada y seguida en el medio familiar y su misión consiste en enseñarle la lectura de la *Torah.*

En la casa es donde el niño recibe la educación moral. La madre es la que le inculca las virtudes elementales de la caridad, el respeto del bien de los demás, el amor por Tierra Santa. La enseñanza de los rezos incumbe a la escuela o al maestro; por el ejemplo de los padres y la práctica diaria del culto es como adquiere un conocimiento perfecto de éste.

En algunos casos particulares, el de los huérfanos, por ejemplo, el papel que cumplen los abuelos, los tíos y las tías puede ser fundamental.

La instrucción propiamente dicha no se detiene en el umbral de la escuela. El niño, o el adolescente, encuentra en su casa, por la noche, al padre o al abuelo pendientes de completar su formación judía, de prepararlo para los rituales de su mayoría de edad religiosa *(bar-miṣwah)* y, a medida que crece y se desarrolla intelectualmente, de iniciarlo en ciertos estudios excluidos de los programas de enseñanza impartidos en la escuela, sobre todo, la lectura del *Zohar* o la exégesis mística de la *Torah,* cuya transmisión al discípulo, que a menudo es el hijo elegido, se hace a título individual.

Una ceremonia significativa: Al-Kuttab *(un matrimonio en miniatura: el noviazgo con la* Torah *y la elección de una esposa)*

En las comunidades del valle del Todgha (Alto Atlas), los padres se preocupaban por dos cosas, en cuanto el niño alcanzaba la edad de cinco años: enseñarle la *Torah* y buscarle una esposa, conforme a una prescripción talmúdica. La víspera de la fiesta de *Shabu'ot* que conmemora la revelación en el monte Sinaí, se solía organizar una especie de matrimonio en miniatura *(ḥuppah biz'ir anpin).* El niño y la niña de la misma edad, que le estaba destinada, se unían el uno al otro en el transcurso de una auténtica ceremonia nupcial seguida de festejos. Tras la oración de la mañana, *Shaḥrit,* los hombres se presentaban en casa del novio. Sobre una tabla limpia, el rabino trazaba con miel el alfabeto hebraico, pedía al niño que lamiese las letras y decía: «Así las palabras de la *Torah* seran dulces a tu paladar.»

Brunot y Malka refieren esta ceremonia en sus *Textes judéo-arabes de Fèz.* En el ritual de Fez parece que sólo se mantiene uno de los dos aspectos, el de los niños que se prometen el uno al otro. Según nuestro informador del Todgga y el testimonio de otro informador de Mhamid-al-Gozlan, en los confines del Sáhara, se trata ante todo de bodas simbólicas del niño con la *Torah.*

La enseñanza elemental

«Lo esencial de la enseñanza se hacía en la sinagoga, por la sinagoga y para la sinagoga.» Esta fórmula enunciada por S. D. Goitein a propósito del Yemen, caracteriza, en gran medida, la enseñanza elemental judía en Marruecos. La función asignada a este aprendizaje no es la de preparar a los jóvenes a la vida. Su objetivo y su contenido deben responder a un único imperativo: la participación correcta oculta, la iniciación a una tradición, a un sistema de prescripciones negativas o positivas. Los rezos en la sinagoga no son leídos, exclusivamente, por el ministro oficiante; se reparten, al igual que los *piyyuṭim,* durante los días de fiesta y los sábados, entre los miembros de la asistencia. El creyente convocado a subir al *sefer* debe leer él mismo el capítulo de la *Torah* que le ha sido impartido (se da por

hecho que todo el mundo sabe leer en el *sefer*) o recitar la *haftarah* (capítulo profético) con su traducción aramea y judeo-árabe, judeo-española o judeo-beréber, según las regiones.

La lectura y la recitación de memoria de los textos sagrados, y, secundariamente, su explicación y comprensión, son, pues, la clave y la condición fundamental de la participación del judío en el culto de Dios, que exige, pues, un largo aprendizaje y unos conocimientos considerables.

La íntima relación entre enseñanza y liturgia se manifiesta también en la distribución anual de las materias estudiadas, en las enseñanzas estacionales.

Bar-Miṣwah, *mayoría de edad religiosa*

La enseñanza elemental culmina con la ceremonia de *bar-miṣwah,* coincidiendo su terminación con la mayoría de edad religiosa; el adolescente está obligado, a partir de entonces, a cumplir con los preceptos legales, como adulto responsable de sus actos, participando en el culto de la sinagoga con los mismos derechos y deberes que sus mayores.

La mayoría de edad religiosa se sitúa habitualmente a los trece años (Tratado de los Padres V, 26). Sin embargo, para algunos individuos intelectualmente maduros, puede darse mucho antes. Dos rabinos marroquíes declaran haber sido *bar-miṣwah,* uno, a los siete años, y el otro, a los ocho. En efecto, los doctores del Talmud (*Sukkah* 42) autorizan al padre a poner los *tefillín* (filacteria) a su hijo en cuanto éste puede cuidar de ellos.

El día de la ceremonia, el adolescente debe dirigir el oficio y hacer un *darush,* auténtico sermón que comienza por una *mlitsah* (prólogo en prosa rimada) que consta de una larga disertación sobre un versículo bíblico, basada en textos talmúdicos e ilustrada por relatos didácticos. Este fragmento literario exige una importante preparación; el muchacho, pues, se lo debe aprender de memoria.

Durante las festividades preliminares que tienen lugar seis meses antes de la ceremonia, se procede al corte del traje. El futuro *bar-miṣwah (mul et-tfellín)* recita las primeras líneas de su sermón ante la atenta mirada del *rabbí,* que aprovecha la ocasión para recaudar al-

gunas monedas de plata que los invitados dejan sobre una bandeja, en concepto de *ghrama* (óbolo, ofrenda).

La ceremonia propiamente dicha se celebra en la sinagoga un lunes o un jueves, dos días laborables, en los que se procede a la lectura de la *Torah* y está permitido llevar los *tefellín.* El niño, al que, la víspera, se le tiñe el cuenco de la mano con alheña, en el transcurso de una reunión familiar, está vestido con sus mejores galas. Cubierto por un *tallit* y coronado con los *tefillín,* escoltado por sus amigos, que llevan grandes velas encedidas, llega a la sinagoga, después de que el cortejo haya atravesado las calles de la judería. Dirige el oficio, se sube al *sefer* y recita su sermón. Los padres (las mujeres también están presentes en la parte del edificio que les está destinada) arrojan a los fieles arroz, azúcar, almendras y dátiles. Toda la asistencia acompaña de nuevo al *bar-miṣwah* a su casa, donde se sirve té, buñuelos y frutos secos. Se canta y se baila, la orquesta de música andalusí toca hasta la mañana siguiente.

El niño ya se ha convertido en un adulto (*boger* o *mebuggar*) ante la ley y, como tal, participa en el culto de la sinagoga, con los mismos derechos y obligaciones que sus mayores. Dos vías se abren ante él: entrar a aprender un oficio y empezar a ganarse la vida o continuar estudiando en la *Yeshibah,* si tiene aptitudes para ello. Cualquiera que sea la elección, ya no es un iletrado (no existe ilotismo entre los judíos más desheredados). «En ninguna parte del mundo, entre los demás pueblos, existen niños de trece años capaces de mostrar tantos conocimientos religiosos [7]».

La enseñanza superior; la Yeshibah

Los *dayyanim* (rabinos-jueces), los diversos servidores del culto, todos los que, habiendo recibido una instrucción, no cumplen una función comunitaria o cultural determinada, aquellos para los que la *Torah* no constituye una profesión y desean recibir una enseñanza más avanzada que la que se imparte en el *ḥeder,* todos ellos deben consagrar números años de su juventud, por no decir toda la vida, a la adquisición de los conocimientos indispensables para el ejerci-

[7] L. Addison, *The Present State of the Jews in Barbary,* Londres, 1675.

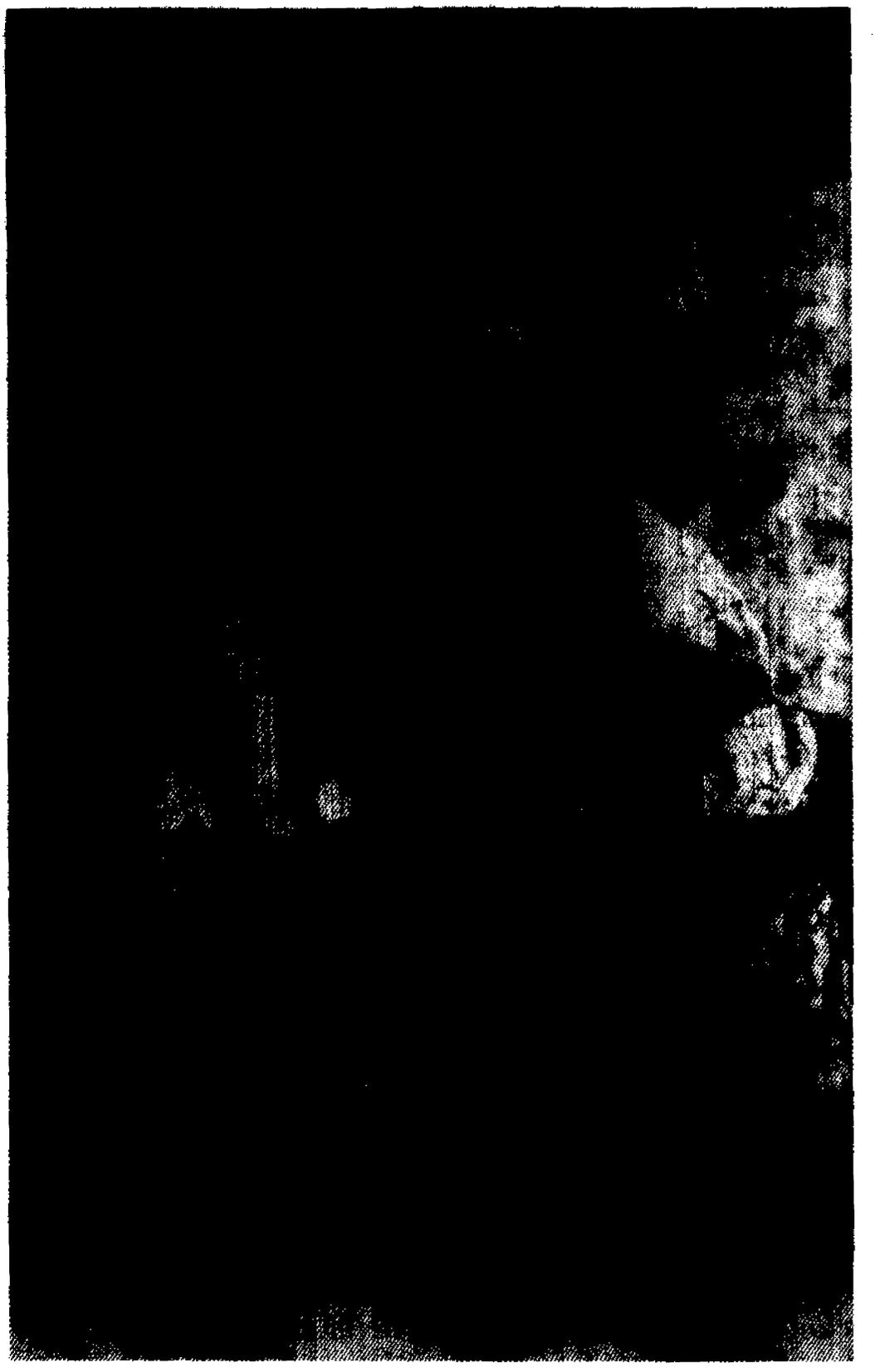
cio de su función o a su consagración como *talmidé-ḥakamim* (letrados).

Esta enseñanza se da en la *yeshibah,* que casi siempre es una fundación judía o un establecimiento creado por decisión del Consejo de la Comunidad.

La niña y su educación

Son bastante conocidos los puntos de vista divergentes de los doctores de la ley a propósito de esta cuestión y la opinión general que ha prevalecido en el conjunto de las comunidades judías. Al no estar sometida a la obligación de participar en el culto, principal objeto de la enseñanza, la niña está exenta del aprendizaje de la Ley escrita u oral. Su educación hasta el matrimonio, a menudo muy precoz (de 10 a 12 años), se hace íntegramente en el seno de la familia, mediante las relaciones y los contactos con las demás mujeres. Salvo en contadas excepciones, no sabe ni leer ni escribir. Se ocupa de las tareas de la casa. A ella le corresponderán, en su hogar, las funciones de la *kashrut,* la responsabilidad de hacer que se cumplan las leyes y las tradiciones relativas al buen cuidado de una casa judía. Ella estará encargada, de manera casi exclusiva, de la aplicación de un gran número de preceptos, tales como los relativos al *shabbat* (encender las velas, entre otros) y a las principales fiestas, en particular, la Pascua, *Pesaḥ,* y los ritos e interdictos alimenticios. La práctica de un oficio no le está prohibida. Las costureras o bordadoras a menudo están rodeadas de aprendizas y trabajan para una clientela judía o musulmana (confección de ropa, bordado con hilo de oro o de plata en paño o cuero, bordado inglés en pequeños bastidores de madera). A las cantantes y cuenteras profesionales se las invita a las fiestas familiares y a las plañideras a los velatorios fúnebres. Las mujeres cumplen también la función de casamenteras; ya hemos visto anteriormente cómo el oficio de comadrona, *(qabla)* se consideraba una profesión honorable y, a la vez, indispensable en las sociedades magrebíes.

El analfabetismo de la mujer no excluye su participación en la vida espiritual del hogar y su responsabilidad en la educación de sus hijos es, a veces, considerable. Numerosas son las mujeres que han



Joven judía de Debdu, zona oriental de Marruecos (principios del siglo xx).

merecido la calificación de *'eshet ḥayil* —mujer fuerte y virtuosa— (ver Proverbios XXXI, 10). Ellas son el alma del hogar, su calendario, su péndulo. Algunas practican, como los hombres «sabios» y los piadosos eruditos, el ayuno ininterrumpido de seis días, denominado en hebreo *ta'nit ḥafsaqah*; el término judeo-árabe que lo designa, *settiya* (periodo de seis días) es más significativo. Se trata, en efecto, de abstinencia total de alimento y bebida, durante seis días consecutivos, con sus noches. El ayuno empieza el domingo de madrugada y acaba el viernes por la tarde, al ponerse el sol, cuando empieza el Shabbat, con un ceremonial apropiado y una liturgia especial. Yo conocí personalmente a una anciana de condición muy modesta, de oficio lavandera a domicilio, que practicaba con regularidad la *settiya*. Reservaba una buena parte de su sueldo a la adquisición de su mortaja y de su sepultura en el cementerio de Mogador... A las madres de las familias de Fez, Mequinez y Sefrú, y bajo la iniciativa de un rabino ruso que estaba de paso por Marruecos, Rabbí Zeev Halperin, les debemos la creación, a principios de siglo, de las instituciones de enseñanza denominadas *Em-Habanim*, madre de los hijos.

Por otro lado, la mujer no siempre es iletrada. De hecho, en Tánger y Tetuán, la niña recibe una enseñanza que le permite leer el texto hebraico de los rezos con la traducción en judeo-español. He visto a mujeres reunidas en un patio, dedicando la tarde del sábado o de los días de fiesta a la lectura de un capítulo de *Meam Loez* (una importante recopilación en ladino, redactada por R. Isaac Kuli, cuya primera edición, realizada en Constantinopla, se remonta a 1730).

No hay, pues, que imaginarse a la mujer judía magrebí como a una especie de perpetua menor. En el marco de una sociedad donde el hombre domina, no está situada tan en segundo plano como parecería a primera vista.

En una civilización donde la vejez por sí sola da derechos, la mujer entrada en años forma parte de aquellos que la gente solicita y cuyos consejos son escuchados. La hemos visto cumpliendo la función de confidente y consejera de la mujer del gobernador de una gran ciudad, en Fez, en Mogador, incluso de la reina madre en el palacio real de Rabat.

Aprendizaje de un oficio

Enseñar un oficio al hijo varón es una prescripción legal. En este sentido, la literatura rabínica está repleta de enseñanzas [8]. En general, el niño aprende el oficio de su padre: orfebrería, carpintería, confección de ropa indígena, fabricación de peines para cardar la lana, etc. Si se destina al comercio, hace sus primeras armas en el negocio con una pequeña caja de golosinas que vende en la esquina de la calle o acompaña a su padre o a un pariente próximo por los zocos de la región.

La adquisición del oficio lleva mucho tiempo. El aprendiz va observando cómo trabaja el artesano. Una vez que conoce todas las triquiñuelas, abre su propia tienda, si tiene los medios para ello, o continúa sirviendo a su maestro en el mismo taller. Enseñanza y aprendizaje están íntimamente asociados en ciertos ámbitos y se encuentran en conflicto en otros. En la tienda o en la oficina del comerciante es donde se aprende el mecanismo de las operaciones aritméticas (suma, resta, multiplicación, raramente la división), conversión de la moneda, redacción de la correspondencia y, a veces, aunque es poco frecuente, algunos rudimentos de árabe (lectura de actas o documentos comerciales). Por otro lado, los guías espirituales siempre alertan contra el aprendizaje prematuro y sus nefastas repercusiones sobre la asistencia a la escuela.

El aprendizaje de un oficio no impide, por otro lado, continuar los estudios. El muchacho y el adulto siguen aprendiendo, como vimos más arriba, durante las noches, los sábados y días de fiesta, así como en los momentos de ocio que permiten las ocupaciones profesionales.

Un gran erudito marroquí, Rabbí Yosef Messas, muerto en Israel hace algunos años, tras haber ocupado las funciones de gran rabino de Haifa, al hablarme de la enseñanza de sus homólogos del *ḥeder* y de la *yeshibah,* añadía, un poco con pesar y con algo de sorna, parafraseando el versículo XXIX, 13 de Isaías, «su enseñanza no es sino un mandamiento humano aprendido». Sea lo que fuere, esta

[8] Ya que no se debe extraer provecho material alguno de los conocimientos adquiridos en el *bet-hamidrash,* escuela *(¡sic!),* es necesario aprender un oficio para satisfacer sus necesidades *(Pirqé Abot* «Capítulos de los Padres» y tratados talmúdicos de *Berakot* y *Qiddushin,* etc.); ver más arriba «Itinerario intelectual...».

enseñanza se imparte siempre. Garantiza la formación de los guías espirituales de la comunidad. Mantiene en el judaísmo a las generaciones de judíos fieles a su fe y vinculados con las tradiciones de sus antepasados. Impide al judío desheredado caer en el oscurantismo total, llegar al grado de ilotismo de su vecino musulmán. El judío «cultivado» o instruido tiene una vida espiritual que lo consuela de los sinsabores de una existencia difícil y llena a menudo su vida de esa luz y esa alegría que siempre han pasado desapercibidas al observador inadvertido e insospechadas para el visitante extranjero, poniendo en labios de este ciudadano de las *mellahs* las palabras que antaño pronunciara el salmista: «Éste es mi consuelo en mi aflicción» (Salmos CXIX, 50).

3. El matrimonio

En el capítulo titulado «Espacio jurídico» (páginas 211 y ss.), tuvimos la ocasión de analizar algunas cuestiones relativas al derecho familiar y al estatuto personal: la práctica del *ṣadaq,* el régimen matrimonial castellano, el que los exiliados de la Península Ibérica inscribieron en su legislación (ordenanzas y decisiones rabínicas relativas a la monogamia, la bigamia, incluso la poligamia).

Aquí evocaremos lo que en relación con el matrimonio, en particular, hemos denominado el imaginario social y sus diversas representaciones: los usos y costumbres, los ritos y un gran número de prácticas comunes a las sociedades magrebíes o pertenecientes al patrimonio hispano-árabe.

La pedida

La petición de mano, *shidukkin* en hebreo (*jotba* en árabe, «corretaje» matrimonial) [9], seguida de la ceremonia del noviazgo, *'erusin* (en árabe *mlāk* o *rsīm*) se materializa mediante los regalos —*sablonot*— que el novio, comprometiéndose mediante una promesa formal de matrimonio, ofrece a su futura esposa. Estos presentes consisten en

[9] Ver el *Kuttab* en mi obra *Pedagogie juive en Terre d'Islam,* p. 36.

alhajas (siete pulseras de oro —el semanario— y una sortija con una piedra preciosa) y pañuelos de seda. La «bandeja de los regalos» contiene, además, cinco panes de azúcar, alheña, perfumes, golosinas, frutos secos (almendras, nueces, dátiles e higos). El compromiso obedece a unos usos y convenciones cuyo incumplimiento da lugar a unos conflictos en los que intervienen las autoridades jurídico-religiosas, mediante sentencias judiciales.

He aquí algunos casos especiales extraídos de los registros de la comunidad de los últimos cuatro siglos.

Un novio, rechazado algún tiempo después de la petición de mano, no pudo recuperar más que una fracción de los *sablonot,* evaluada en cincuenta onzas de plata, en moneda del reino de Fez. Los padres de la novia quieren separarla del novio para casarla con otro. Esta tentativa está condenada por el juez que amenaza a sus autores con el *ḥerem,* anatema.

Dos jóvenes menores de edad están apalabrados mediante un compromiso formal de sus padres. El chico crece y la chica no le gusta. La promesa de matrimonio se considera como nula y sin valor por el tribunal rabínico de Fez. Si el novio viniese a fallecer antes del matrimonio, sus padres o parientes próximos recuperan los regalos de la pedida de mano o cualquier otra prenda relacionada con la promesa de matrimonio.

Es costumbre en las sociedades magrebíes —judía o musulmana— que los padres elijan a su hijo su futura esposa y el muchacho debe, habitualmente, conformarse con la decisión tomada por los suyos. Pero puede ocurrir a veces que la voluntad del muchacho no ceda a la piedad filial, y esto engendra conflictos del estilo del juzgado por el tribunal de Fez. No ocurre lo mismo con la muchacha, a la que no se le pide su opinión en esta circunstancia, debiendo someterse siempre a la decisión de sus padres.

La petición de mano la hace el padre del pretendiente. Se dirige directamente al padre de la joven, si las familias se conocen, pero, la mayoría de las veces, la gestión se confía a terceros que hacen de ello un oficio: la casamentera y el casamentero profesionales.

En otras sociedades bastante alejadas del mundo magrebí se practican también estos usos. En su obra, *La broma,* Milan Kundera habla de ello en estos términos:

> El futuro esposo nunca ha tenido una función activa en su matrimonio, sino más bien pasiva. No se casaba. Lo casaban [...] No era él el que tenía que actuar, que hablar. En su lugar, trataba y hablaba el patriarca. En verdad, ni siquiera éste. ¿Y quién, entonces? La tradición ancestral que se pasaban los hombres, de uno a otro, dejándose arrastrar cómodamente por la corriente. Cada uno se parecía al otro, convirtiéndose en humanidad.

Durante el periodo del noviazgo, los novios no deben verse, ya que la joven, bajo ningún pretexto, debe mostrarse en la calle. En cuanto a las familias, éstas están ocupadas con los preparativos de la boda: el ajuar de la novia, la elaboración de mermeladas y conservas que se almacenan en tarros y tinajas...

Matrimonio, régimen tradicional

El matrimonio, *institución de derecho religioso,* se santifica mediante la bendición nupcial y la fórmula ritual que acompaña a la entrega, por parte del futuro esposo a su futura esposa, de una moneda o de un objeto de valor (alhaja metálica); dos aspectos de una misma ceremonia, de un mismo rito que consagra solemnemente la unión legal y legítima de los esposos. La «santificación» del matrimonio se hace, pues, por el *qiddush,* las siete bendiciones del vino, y la fórmula consagrada *hare at meqqudeshet li beṭabba'at zo kedat Moshe we-Yisrael,* «ya estás santificada por mí según la ley de Moisés y de Israel». Esta unión se materializa mediante la consumación del matrimonio, generalmente designada por el término hebraico *nissu'in,* derivado de un verbo hebraico que significa «llevar» (a la novia al hogar conyugal).

El matrimonio también es un *contrato* que contiene un cierto número de disposiciones que protegen los intereses pecuniarios de la mujer, principalmente. También puede ser, para los esposos y sus familias, un instrumento de elección entre diferentes modelos de regímenes matrimoniales: *ṣadaq,* régimen tradicional y castellano.

La *ketubbah* o contrato de matrimonio, fija el importe de la dote legal a la cual se añade la aportación de la esposa. Si el marido fallece antes o si existe divorcio, la totalidad de las sumas inscritas en la *ketubbah* corresponde, en principio, a la mujer, que, por lo demás,

posee, hasta concurrencia de su importe, una hipoteca legal sobre los bienes de su marido.

A este esquema de la *ketubbah,* conforme a cualquiera de los regímenes —tradicional o castellano—, se podía aportar de común acuerdo, en forma de claúsulas adicionales, modificaciones destinadas generalmente a proteger mejor los intereses de la mujer.

Ritos y ceremonias del matrimonio

El ceremonial se compone de momentos importantes que culminan un miércoles, el día de las siete bendiciones, con un ritual formado por mil y un «gestos», un periodo bastante largo de solemnidades, de festividades que duran de tres a cuatro semanas o un mínimo de ocho días, y cuya brillantez, lujo y fasto varían según los medios y las pretensiones de las familias. Hay que observar también que, a excepción del doble procedimiento de la *ketubbah* —acta matrimonial— y de los *qiddushin* —santificación— que son la marca universal de la unión matrimonial judía, nos hallamos en presencia de un conjunto de prácticas, de usos y de costumbres, de un sistema de ritos de carácter sagrado o simbólico, de un espacio mágico-ritualista, donde todas las sociedades magrebíes concurren, sin distinción de origen étnico o confesional, ya sean arabo-beréberes o judeo-musulmanas; un paisaje cultural, un «lugar común» antropológico, donde una humanidad autóctona concincide en el temor ante el mundo misterioso de los demonios, del reino de los poderes sobrenaturales.

El tiempo del matrimonio está considerado, pues, como un periodo eminentemente crítico y peligroso, como cualquier fase de la vida, y los esposos se consideran muy vulnerables; se ven amenazados por todo tipo de maleficios, sortilegios, operaciones mágicas dañinas y, en particular, el temido nudo del cordón —el *itqaf* o *ribaṭ*—, detención o cierre, el rito de ligazón destinado a provocar la impotencia sexual e impedir la consumación del matrimonio. Conviene, pues, procurarse una protección mediante talismanes y amuletos, los *shemirot,* inscripciones mágicas análogas a las que «preservan» desde el nacimiento, a la madre y a su hijo. Hay que atraer también hacia la nueva pareja la *berajá* (la *baraka* de las sociedades arabo-musulmanas), la felicidad y el éxito. Es la finalidad de los ritos, numerosos y

variados, que siempre se asocian con la música, el canto y la danza, que refuerzan el carácter mágico de la casida y de los *'arubi* (cuartetos), baladas y canciones de expresión árabe o beréber, de las cantigas y canciones de las comunidades hispanohablantes de origen castellano, y, en particular, los *piyyuṭim,* epitalamios de expresión hebraica integrados en la liturgia nupcial, que se cantan en la sinagoga o en los oficios que se celebran en casa de los recién casados.

Aquí sólo mencionaremos brevemente, mediante algunos puntos de referencia significativos y algunos rasgos distintivos, el ritualismo, largo y complejo, cuyos elementos varían, por lo demás, de una ciudad o de una judería a otra.

Las ceremonias empiezan el segundo sábado que precede al día de la boda propiamente dicha, que se sitúa en miércoles. El sábado se denomina *sebt er-rsim,* el sábado de la designación o de la señal, llamado así porque, muy probablemente, el novio y «sultán» (beréber *asli*) designa en ese día a sus acompañantes o visires (beréber *islan,* plural de *asli*) que se denominan también *bahurim* (hebreo) y *'azara* (árabe), términos que significan «mozos, solteros».

El jueves siguiente es el día del *azmumeg,* término beréber derivado de *zem* (atar, apretar) que designa una ceremonia en el curso de la cual se rompe un huevo y se derrama encima de la cabeza de la novia, dejando que escurra por su melena suelta; las asistentes, por turno, meten la mano en un cuenco de alheña y untan la cabeza de la novia con la pasta perfumada; a continuación, se le ata el pelo con un trozo de tela de algodón que debe conservar en este estado hasta el martes siguiente, día del baño o de la alheña.

El sábado siguiente se denomina habitualmente *sebt l-islan,* el sábado del rey y de sus visires, que consiste en una reunión de los futuros esposos con sus amigos solteros. En Mogador, el *islan* es también un regalo en metálico ofrecido por la familia y los amigos a los padres del novio. Este sábado a veces se denomina *sebt ar-ray,* sábado de la deliberación, del consejo.

El lunes siguiente es el día de la prestación de juramento, *nhar es-sbu'a* o *qenyan* (términos hebraicos, juramento y adquisición legal, respectivamente). La *ketubbah,* contrato solemne que requiere la intervención de un *sofer,* notario, que representa a la autoridad rabínica, se redacta y acuerda antes de la ceremonia del matrimonio. La *ketubbah* procede a la vez del *qinyan shṭar* y del *qinyan sudar.* El pri-

mero es la adquisición mediante acta notarial *(shṭar),* documento que el futuro esposo entrega, de su propia mano, a su futura esposa, guardándolo preciosamente los padres de ésta. Los interesados se comprometen, al mismo tiempo, mediante el *qinyan sudar,* acto simbólico de adquisición: los futuros esposos declaran aceptar las condiciones inscritas en la *ketubbah,* aceptando el *sudar* —pañuelo— tendido por el notario. El pañuelo que ellos cogen materializa la unión. Este gesto simbólico puede ser sustituido por otros. En Fez, al novio se le ciñe la cintura con una tela blanca anudada siete veces, que la novia ha llevado atado a la cabeza, la víspera, puesto que ese día se llama precisamente *nhar et-terf le-byed,* el día del trozo (de tela) blanco. Otras sociedades realizan gestos análogos. Jacques Soustelle señala que los aztecas anudaban el manto del novio a la blusa de la novia...

El importe de la *ketubbah* lo fija la *taqqanah* de 1497 en un mínimo de veinte onzas *(uqiya-s)* de plata, distribuidas según la costumbre, entre el *tosefet,* suplemento a la dote legal, *mattanah,* don voluntario del marido y *nedunya,* aportación de la mujer (ajuar, entre otros), además de doscientos *zuz* (moneda de plata, recuerdo de los tiempos bíblicos y postbíblicos inmediatos, igual a un cuarto de siglo, equivalente a aproximadamente 3,5 gramos de plata), viudedad de la doncella virgen, y cien *zuz,* pensión de la viuda y de la divorciada. Estos valores nuncan superan esta suma. Varía según la fortuna del novio, las exigencias de la futura esposa y de su familia, según la época y la coyuntura económica.

Un juez del tribunal de Fez, Jacob Aben Sur, señala, a finales del siglo XVII que se tomó como costumbre en ciertas familias el inscribir en la *ketubbah* sumas astronómicas, por presunción: 5.000 onzas en Fez, 15.000 en Salé o 18.000 en Tetuán. El rabinato advierte a menudo a los interesados contra tales prácticas que conllevan grandes conflictos cuando hay que liquidar efectivamente la *ketubbah.* En millones de francos es como se evaluaba el importe de la *ketubbah* hace unos cuantos años (hacia 1940/1950).

Un rito de sacrificio acompaña a la celebración de la prestación de juramento. Se introduce, con gran pompa, en el patio, la tradicional vaca, adornada con adornos de mujer, con un pañuelo de seda, alhajas, lazos, flores, etc. El animal es sacrificado ritualmente por el *shoḥet,* el encargado oficial para esta función. Su carne servirá para

preparar los múltiples platos que alimentarán a los numerosos invitados.

El «baño de la novia», que representa un rito fundamental de purificación, tiene lugar el martes, por la tarde, en el estanque comunitario, reservado en la judería para este tipo de abluciones. También es la ocasión para aplicar las prácticas mágicas destinadas a proteger a la novia contra los poderes demoníacos que envidian su felicidad. De entre las mujeres que la acompañan, la más vieja echa en el agua del estanque, como ofrenda a los *shedim* —demonios—, la mermelada de un compotero, una copa de vino, un peine y afeites. Se le lava el pelo a la novia y todo lo que cae de él —pelos, alheña y restos de huevo— se mezcla con azúcar y trigo, se ata en un trapo blanco y se introduce en el colchón nupcial. Ya está lista para la gran ceremonia denominada «de la alheña», que tiene lugar la noche del martes, *lilt al-ḥanna* o *al-lila la-kbira* (la gran noche)...

El miércoles se celebra solemnemente la boda, *al-'ars,* mediante las siete bendiciones *(sheba' berajot)* y mediante la lectura pública de la *ketubbah.* Es el día en que la novia entra en el domicilio conyugal. La ceremonia tiene lugar, so pena de nulidad, en presencia de diez adultos de sexo masculino (el *minyan,* número requerido para el oficio público de la oración) de los que uno obligatoriamente es un rabino o un juez; o de un miembro del *ma'amad,* consejo de la comunidad, además de los diez adultos.

> Aquel que se case únicamente en presencia de dos testigos será sancionado con una multa, cuyo importe se deja a discreción del *naguid,* príncipe (jefe de la comunidad) y de los jueces y será encarcelado, sábados y días de fiesta incluidos, hasta que consienta en expedir el *get,* acta de divorcio, a la recién casada. Aunque los padres acepten entregarle a su hija como esposa, debe sin embargo proceder a las formalidades del divorcio legal antes de efectuar una nueva unión conforme a la ley. También se prevén sanciones contra los dos testigos; castigos corporales y elevadas multas (50 onzas de plata).

Hasta fecha reciente, los tribunales rabínicos no han cesado de condenar estos matrimonios precipitados y de luchar contra la obstinación de ciertos medios en seguir las prescripciones talmúdicas, muy amplias en este campo, que facilitan las maniobras de los pretendientes tentados de abusar por sorpresa de la confianza de la joven, con la complicidad de dos testigos poco escrupulosos.

Tras el baño de purificación *(ṭebila)* y una liturgia especial, conducida por un cantor, donde los *piyyuṭim* predominan sobre el ritual habitual, el novio se viste con su traje de ceremonia, atuendo indígena compuesto, en particular, de unos zaragüelles de paño *(serwal)* un chaleco bordado y adornado con botoncillos de seda *(bed'iyya)* y una larga chaqueta de paño ceñida en la cintura mediante un cinturón de seda *(zoja)*.

La novia está sentada en el *talamon,* trono nupcial (del castellano tálamo; el uso fue importado de España por los *megorashim,* los expulsados de Castilla), maquillada, perfumada, adornada con oro y piedras preciosas, resplandeciente con sus galas, con su vestido amplio y suntuoso denominado *al-keswa la-kbira,* formado por una camisola de terciopelo bordado de oro *(ketef),* una blusa de terciopelo granate o verde, realzado con pasamanería de oro y botoncillos de plata *(gonbach);* falda de terciopelo del mismo color *(zeltita),* adornada también con pasamanería de oro, que se superpone a varios faldones *(sayat);* cinturón ancho y rígido de terciopelo bordado de oro y de perlas (*ḥzam* o *mdamma*); babuchas bordadas de oro *(serbil);* amplias mangas de muselina de seda bordada *(kamm et-tesmira);* un tocado formado por una corona incrustada de perlas, de esmeraldas, de rubíes, de monedas de oro, etc. (*jmar* o *swalef*); larga faja de seda atada a la cabeza *(festul);* pañuelo de seda blanco o verde *(sebniyya)* que se cubre con un ligero velo blanco (*elbelo,* de origen castellano) que cubre el rostro.

No todo el mundo en las juderías, obviamente, dispone de un vestido de este tipo. Existen algunos ejemplares entre las familias con fortuna que los prestan, para la circunstancia, a las que no lo poseen.

La *ketubbah,* redactada sobre pergamino nuevo e ilustrada por un copista de talento —en cierto sentido un artista— la lee públicamente un rabino o un miembro culto de la familia; las siete bendiciones las recita otra persona; el *ḥatan* —recién casado— bebe del vino bendecido y da a beber a la *kallah* —la recién casada— y rompe la copa en recuerdo de la destrucción del Templo de Jerusalén. Se procede, a continuación, a un rito de circunvalación, los *haqqafot,* que consiste en dar siete veces la vuelta al patio; luego la novia es llevada en procesión a su nuevo hogar para pasar allí su primera noche, denominada *lilt ar-raḥa,* que significa tanto la noche de descanso como la noche primera del inicio.

El novio debe observar un ayuno que sólo romperá mediante la comida ritual que compartirá con su esposa, comida especialmente preparada para ellos dos, consistente en palomas rellenas de almendras y pasas muy condimentadas.

Al día siguiente, *nhar es-ṣbaḥ,* la primera mañana de la vida conyugal es un día importante en la existencia de la pareja. Aunque *ṣbaḥ* significa literalmente mañana, también es el término que designa el paño manchado de sangre, prueba irrefutable de su virginidad, de la pureza de la esposa, de su honor y su orgullo. Así se designa también el regalo de boda en metálico que los recién casados reciben ese día, la ofrenda de sus amigos, de sus parientes cercanos o lejanos.

Las ceremonias y sus festejos prosiguen durante los días siguientes: «el sábado del recién casado» *sebt la 'rōs;* el día del vínculo, *nhar ar-rabṭa* (el esposo le ciñe el cinturón, *mdamma* a la esposa, a la vez que le debe pisar un pie); el miércoles, día del pez *(nhar al-ḥut),* el séptimo día de la boda, es la primera salida del recién casado, que se dirige, tras la oración de la mañana, a los jardines de los alrededores, con sus amigos, sus parientes y amigos; pero la ceremonia más significativa se desarrolla por la tarde, en torno a un par de sábalos u otro tipo de pescado: el cónyuge que consiga pelar antes su pescado hará reinar su voluntad en la pareja (la prueba lleva consigo algunas trampas destinadas a salvaguardar las legítimas susceptibilidades de cada uno de los rivales). El sábado del arrepentimiento, *sebt endama,* los amigos del novio, los visires, representan una pequeña pieza teatral en la que se hace una parodia del matrimonio. Luego tiene lugar la *tonaboda* (del castellano «torna boda») que se inicia mediante el primer baño ritual de la esposa, tras la boda y constituye la clausura del ceremonial y del periodo de festejos nupciales que lo acompañan.

Epitalamios - Poesía y cantos nupciales

Los cantos nupciales de expresión hebraica que reproducimos aquí pertenecen a colecciones poéticas antiguas con títulos evocadores, extraídos de la Biblia y, paradójicamente, del Libro de Jeremías, profeta de las lamentaciones, pero también del consuelo. Se trata del

«júbilo» de los recién casados; es la «voz de la alegría, de la dicha, la voz del novio y de la novia» (Jeremías VII, 34). Una composici;on con estribillo muy extendida en la sociedad de los cantores magrebíes y en las antologías del Oriente y del Occidente musulmán evoca el Cantar de los Cantares. En 1957 grabé una versión musical extraordinariamente bien ejecutada por el ilustre cantor marroquí Rabbí David Bouzaglo. Empieza con una melodía que dice así:

> Es el tiempo de los amores, ven a mi jardín
> la viña ha florecido; el granado ha echado sus brotes.

Al igual que en la mayor parte de la poesía hebraica de circunstancias, las composiciones cantadas con motivo de la circuncisión *(brit-milah)* o las dedicadas al *bar miṣwah,* los temas esenciales dependen de preocupaciones didácticas; estos epitalamios que celebran la unión de los recién casados, el *ḥatan* y la *kallah,* están estrechamente vinculados a la liturgia especial que distingue esta solemnidad y a las diversas manifestaciones que la acompañan. El número de poemas y cantos nupciales compuestos por los poetas marroquíes es considerable, debido probablemente a la duración de los festejos y a los múltiples rituales que marcan la semana de aislamiento de los recién casados, la que sucede a la bendición nupcial y durante la cual se les prohíbe abandonar el domicilio conyugal. La antología de Jacob Aben Sur, poeta marroquí de Fez (siglos XVII/XVIII) reúne veintitrés poemas bajo el título *le-birkat ḥatanim,* para la bendición de los recién casados. La mayoría de ellos son *reshuyot* (prólogos), destinados a acompañar a las composiciones de acción de gracias que se pronuncian después de las comidas, las diversas secciones litúrgicas de *shahrit* y *'arbit* —oficios de la mañana y de la tarde—, y especialmente cada uno de los versículos de la lección escrituraria reservada al recién casado (Génesis XXIV, 1 a 7) al que se le dedican himnos cuando sube al *sefer.* Uno de estos últimos, un poema al estilo de la *moaxaja,* canta en estos términos las delicias de la vida conyugal:

> De alimento graso (y sabroso) tu alma siempre se deleitará.
> De trigo candeal de Minnit, de miel y de manjares exquisitos.

Señalemos en esta serie un prólogo poético, cuyo autor afirma haber compuesto en sueños la primera estrofa, y un largo poema de

carácter místico dedicado a la recién casada, que representa aquí, al igual que en la simbología de la cábala, unas veces a la *Torah,* otras a la comunidad de Israel unida a Dios, su Amado. El texto que sirve de preámbulo a esta composición es ya significativo en sí en este sentido: «La voz de mi amado; ahí llega él, como un esposo que sale al encuentro de su nueva esposa; se dirige al corazón de la doncella, la virgen de Israel, le habla del compromiso de su unión».

Conviene observar también un epitalamio, de finalidad didáctica, escrito para el cortejo nupcial.

La costumbre de proceder a la santificación legal del matrimonio en casa de los padres de la novia antes de conducirla, al caer la noche, al domicilio de su nuevo esposo, arranca de una antigua tradición que aparentemente pertenece a las familias de los *megorashim* originarios de España. Sea lo que fuere, el «traslado» de la novia en cortejo procesional respeta un riguroso ceremonial y obedece a unos ritos precisos. La marcha lenta se acompaña de música y de cantos. Cuando los recién casados proceden de familias de notables o de rabinos, la ceremonia adquiere un carácter extraordinariamente solemne y el honor de invitar a la la novia, a que traspase el umbral de la casa de sus padres, corresponde al primer magistrado del tribunal rabínico. El cortejo entona numerosos y variados cantos nupciales, unos himnos fijados por la liturgia desde tiempos inmemoriales, o las melodías adoptadas de las tradiciones del lugar de origen, en lengua castellana o en judeoárabe, que enriquecieron, en el curso del tiempo, el folklore de las bodas. Un epitalamio compuesto para la circunstancia por un poeta local de renombre lo canta el propio autor y sus discípulos. El epitalamio que evocamos aquí pertenece a este tipo de producción literaria. Poeta, pero ante todo jefe espiritual de su comunidad (era presidente del tribunal rabínico de Fez) y, como tal, guardián de la Ley de la Tradición, Jacob Aben Sur hizo de su *piyyuṭ* un ramillete de sentencias rimadas que exaltan los grandes valores ético-religiosos del judaísmo, un discurso edificante que enumera los preceptos que, a partir de entonces, la mujer deberá observar en su nuevo hogar:

> los ritos de pureza (abluciones y baños rituales), la santificación de las luces de la víspera del *shabbat,* la consagración simbólica de la masa del

pan mediante la extracción de la *ḥallah* (parte debida al gran sacerdote en la época del Templo de Jerusalén), las virtudes del pudor y la discreción, la caridad y la bondad, el deber de asistencia al indigente que acude a llamar a la puerta, etc. Conformándose con estas prescripciones, ella merecerá que le sea concedida una descendencia de sabios que heredará la bendición divina...

Sería superfluo reproducir aquí ese poema didáctico cuya esencia temática acabamos de presentar.

Por el contrario, he aquí el texto casi integral de esa bella composición poética cuyos dos primeros versos son ya conocidos. Dedicada alegóricamente a la *Torah* y a la comunidad de Israel, se canta tanto con motivo de la imposición del nombre a la niña recién nacida como de la bendición nupcial y de *Simḥat Torah* —alegría de la Ley—, fiesta que se sitúa al noveno día de *Sukkot:*

Gacela gallarda, dulce criatura
En ti se une a la belleza perfecta la fuerza mítica de los antepasados
Levántate, pues ha llegado la hora de tu luz y de tu esplendor
Levántate y con júbilo entona los himnos de alegría
Levántate, adórnate con la diadema real
Revístete de escarlata y de las delicias
de las túnicas de lino, de malla fina y de brocados
De todas las doncellas, tú eres la más bella, la más apasionada;con tu majestuosidad estás unida por las cadenas a tu antiguo amor
Todas las vírgenes cantarán tu felicidad
Al son de los atabales, el arpa y las flautas
¿Qué tenéis que decir, doncellas, de mi amado? A mi amado pertenezco y él sólo siente deseo (y amor) por mí
Tú eres la canela, el aroma esencial, el mármol (o el lino) fino de Tarshish
La esmeralda y el nácar que brilla con el esplendor de sus llamas
Tus ojos lanzan espadas y dardos
Tus dientes son de cristal y tus mejillas [literalmente, tu sien], granadas
Tu talle es el más hermoso
¡Se asemeja a la palmera! ¡Tú eres la más fastuosa de las rosas!

La sociedad judía marroquí también es muy aficionada a la tradición musical andalusí. En el Magreb, y especialmente en Marruecos, las poblaciones musulmanas y judías han conservado piadosamente el recuerdo de la música hispano-árabe, que trajeron consigo

de las metrópolis ibéricas que se vieron forzados a abandonar. Tanto la una como la otra la aprecian con una pasión que roza a veces la veneración. En Al-Andalus como en Marruecos, los judíos fueron los conservadores de la música andalusí y los celosos guardianes de sus antiguas tradiciones. Muchas veces encontró en ellos un refugio garantizado cuando a un príncipe se le ocurría aplicar al pie de la letra los rigores de la Ley islámica y la censura de los códigos que la fulminan con el interdicto. De tal manera, que tras un periodo de eclipse, cuando un sultán deseaba retomar la tradición y reconstituir la orquesta *(sitara)* del palacio, a menudo recurría a la judería para contratar nuevos músicos.

Los judíos marroquíes han continuado la tradición musical andalusí de dos modos. En las bodas y demás ceremonias familiares, los *musammi'in* tocaban y cantaban las «suites» y los programas más populares, sin modificar en nada los textos poéticos que le son propios, las *moaxajas* y *azyal* (zéjeles) originales en árabe clásico y en dialecto andalusí.

Por lo general, la transmisión de estos textos se hacía por vía oral, tanto entre los judíos como entre los musulmanes.

Los cantores judíos recopilaban en caracteres hebraicos un gran número de estos textos y los guardaban celosamente.

Además, el judaísmo marroquí, como sus homólogos de las demás comunidades magrebíes y orientales, ha adaptado la música andalusí a los *piyyuṭim,* la poesía de lengua hebraica, la litúrgica o la destinada a la celebración de grandes momentos de la vida familiar, circuncisión, *bar-miṣwah* y ceremonias nupciales.

Tres textos místicos

A continuación reporducimos tres textos que describen los usos y ritos, procedentes del esoterismo de la cábala y de la mística [10]:

a) *La creación del hombre y de la mujer. La protección del lecho de los cónyuges. Invocación para alejar a Lilith del lecho nupcial en el mo-*

[10] Ver mi obra *Kabbale, vie mystique et magie.*

mento en que la pareja se dispone a consumar el matrimonio (Zohar III, 19a)

«R. Shim'on comenzó de este modo su discurso: "Mujeres descuidadas, levantaos, oíd mi voz" (Isaías XXXII, 9). ¡Cuánto empeño debe tener el hombre en honrar y glorificar a su Maestro para encontrarse, sentirse, perfecto ante Dios; porque cuando el Santo, bendito sea, creó al hombre, lo creo perfecto, pues está escrito que: "Dios hizo recto al hombre" (Eclesiastés VII, 29). "El hombre" significa el varón y la hembra, pues ésta está incluida en aquél; por eso se dice que el hombre es "recto". ¡Ven y mira! Desde las profundidades del mayor de los abismos aparece una diablesa, impetuosa, espíritu entre los espíritus; Lilith es su nombre. Originariamente ella se hallaba en compañía de Ạdán, viviendo a su lado, uniéndose a él con vínculo conyugal. Esto ocurría antes de que Eva le fuese entregada como mujer. En efecto, cuando fue creado el hombre y recibió un cuerpo perfecto, mil espíritus se reunieron en torno a su cuerpo, del lado izquierdo, intentando cada uno de ellos penetrarlo en vano, hasta que el Santo, bendito sea, se irritó en contra de ellos. El hombre permaneció allí, tendido, con el rostro verdoso, el cuerpo sin aliento, sin alma; a su alrededor, los espíritus continuaban rondándole cuando descendió una nube y los ahuyentó. Dijo luego Dios: "Brote la tierra seres animados, según su especie..." (Génesis I, 24). Fue concebido un espíritu que fue insuflado en el hombre que, a partir de entonces, se hizo perfecto, como está escrito: "Le inspiró en el rostro aliento de vida, y fue así el hombre ser animado" (Génesis II, 7). El hombre se levantó, con su mujer incrustada en su costado, con el alma santa derramada en uno y otro costado (del costado macho y del costado hembra). El Santo, bendito sea, serró al hombre, dividiéndolo en dos y formó la mujer que le estaba destinada, pues está escrito que: "Y de la costilla que del hombre tomara, formó Dios el Eterno a la mujer y se la presentó al hombre" (Génesis II, 22), revestida de adornos, como la novia *(kallah)* conducida al palio nupcial *(ḥuppah)*. Al ver esto, Lilith huyó, yéndose a habitar a las metrópolis de las orillas marinas donde reside actualmente, dispuesta a cometer sus fechorías contra la humanidad, en la primera ocasión. Cuando, en los tiempos por venir, el Santo, bendito sea, destruya Roma, sacará a Lilith de los fondos del océano y la colocará en

las ruinas eternas de la ciudad impía, pues está escrito que: "También allí Lilith descansará y hallará su lugar de reposo" (Isaías XXXIV, 14). En los libros antiguos está escrito que ella había huido con Adán mucho antes (que fuese engendrada Eva), pero a nosotros nos han enseñado que ella había sido su compañera y que se unía a él con vínculo conyugal hasta el momento en que fue creada la mujer (Eva) que le estaba destinada. Entonces, sólo entonces, ella se fue a refugiar en el fondo del mar y se fijó el propósito de hacer daño a los hombres...

»¿Cómo preservarse de ella? Cuando el hombre se une, con vínculo conyugal, a su esposa, debe concentrar su corazón en la santidad de su Maestro y recitar este encantamiento: "La (Lilith) que envuelve un paño está aquí presente. ¡Quédate, quédate (en tu sitio)! ¡No entres (aquí), no te lleves nada! ¡Nada de lo que hay aquí es tuyo, nada te pertenece! ¡Vuelve, vuelve a tu casa! ¡El mar se agita, las olas te llaman. Al lugar santo estoy unido. Por la santidad del Rey estoy cubierto".» [11]

El hombre cubre su cabeza y la de su esposa durante un momento... En el libro que Ashmeday entrega al rey Salomón está escrito que después del acto (conyugal) el hombre debe derramar agua limpia alrededor del lecho. Es una «protección» contra toda suerte de encantamientos y sortilegios. Cuando una mujer amamanta a su

[11] Éste es el clásico ejemplo de un encantamiento redactado en esa lengua enigmática que el autor del *Zohar* utiliza en ciertas ocasiones. Aquí ofrecemos una traducción literal que sigue siendo, no obstante, aproximada, teniendo en cuenta el hermetismo de este tipo de discurso. Hay que añadir asimismo lo esencial de un comentario, donde se insinúa un matiz que se incluye en las doctrinas cabalísticas más tardías: «Lilith se envuelve en un paño (velo) fino, etéreo, semejante a la "luz que envuelve" *(or maqqif)* que pertenece al reino de la santidad, pero está marcado por el sello de la impureza. Lilith está, pues, presente, merodeando en torno al lecho de los esposos, buscando extraer placer de su unión conyugal, y llevarse parte de su fuerza y su vigor... Primero, se la conmina a no abandonar sus dominios bajo los mares, pero, puesto que ya está allí, se le ordena que no entre en el aposento conyugal; una vez que ha irrumpido en él, se le exige que no se lleve nada, puesto que nada de lo que está allí le pertenece. Debe volver al sitio de donde procede, de las profundidades abismales, para responder a la llamada de las olas del mar que se agita. La pareja está unida mediante los lazos de la santidad, la santidad del Rey del mundo, la santidad de la "luz que envuelve" que tiene la virtud de ahuyentar a los "extranjeros" *(ḥiṣonim)*, es decir a los genios impuros que pertenecen al universo funesto de las "cortezas" *(qelippot)*. Lilith, la intrusa, la extranjera, debe ser ahuyentada, expulsada de la alcoba nupcial, así como del dormitorio de la parturienta y alejarla de la presencia del recién nacido. Ese es el papel que cumple la *shemiráh*, la hoja que preserva y custodia a la parturienta, y los demás ritos de protección.» Ver *Kabbale...*, pp. 168-169.

hijo, sólo debe unirse conyugalmente a su esposo cuando el niño esté dormido; tampoco debe darle de mamar justo después del acto; debe dejar transcurrir un tiempo equivalente al recorrido de dos millas, o de una, si el niño llora y ella siente pena... Es una forma de alejar para siempre de la criatura el temor (a Lilith).

b) *Del misterio de la atadura de la mujer y viceversa, y de algunos usos y costumbres nupciales susceptibles de crear el estado de atadura o transferirlo de uno a otro esposo*

El día de la celebración solemne de la boda, en el momento en que los futuros esposos se encuentran bajo el palio donde se recitan las siete bendiciones [12], la *kallah* debe colocarse a la derecha del *hatan,* pues está escrito que: «Y a tu diestra está la reina con oro de Ofir» (Salmos XLV, 10) y sabemos que este salmo fue dedicado a los *ḥatanim* —recién casados [13]— debido a sus virtudes excepcionales y a su poder sobrenatural. Si en el mismo instante en que, bajo el palio nupcial, se desarrolla la lectura de las siete bendiciones, el *ḥatan* consigue colocar su pie derecho sobre el izquierdo de la *kallah,* esto significa que será el amo de su mujer, que la dominará durante toda su existencia; su obediencia y sumisión le serán adquiridas para siempre. Si, por el contrario, instruida previamente del sentido y el poder asociado a este gesto, la *kallah* es la que pisa con su pie izquierdo el derecho de su futuro esposo, ella es la que obtendrá su sumisión y ejercerá sobre él un inmenso poder durante su vida común [14]. Una vez ocurrió que la *kallah* le contó a su padre, justo después de la ceremonia, que su *ḥatan* le había había pisado con el pie derecho su pie izquierdo... Su padre la alertó contra esta estratagema, instruyéndola sobre el medio de protegerse de las consecuencias, haciéndole la siguiente recomendación: «Justo antes de

[12] Sobre la boda, los ritos y ceremonias, y los usos y costumbres ver *Mille ans de vie juive au Maroc,* pp. 78-91.

[13] Este salmo se integra en la liturgia nupcial.

[14] Comparar con Israel Joshua Singer *Les frères Ashkenazi,* ed. Stock, París, 1982, p. 60: «Bajo el palio nupcial... Simha Meyer apoyó su pie sobre el de su mujer para indicar que él sería el amo de la casa». Esta creencia de carácter simbólico está extendida entre los ashkenazíes y sefardíes, así como entre algunas sociedades mediterráneas no judías. A. Azulay le confiere aquí una dimensión mística.

la primera relación conyugal, ella le pedirá a su *ḥatan* que le traiga un jarro de agua.» Si él realiza este gesto, tendrá la virtud de derogar el efecto inscrito en el primero. Así, ella escapará a la situación de dominio y de dependencia que le estaba reservado, que debía obligarla a la servidumbre... No por ello deja de ser conveniente que el *ḥatan* siga el consejo prudente inscrito en los arcanos del texto escriturario precitado y su interpretación mística: «Y a tu diestra está la reina», es decir, que tiene que velar por posar su pie derecho sobre el izquierdo de su *kallah* a fin de que ésta obedezca a sus órdenes y la casa sea gobernada por el hombre. Dios nos libre de la casa en la que gobierna la mujer. La mujer proviene, en efecto, del costado izquierdo y del atributo del Juicio *(Din)* y del Rigor *(Geburah),* duro y severo; el orden que ella impone allí es absolutamente nefasto; en una casa así no dejarán de entrar enfermedades y pobreza y otras calamidades más graves. Bienaventurada sea, por el contrario, la casa donde se manifiesta la autoridad del hombre. Habitada por el atributo de la Misericordia *(Raḥamim),* una casa así se libra de las fuerzas del mal; ningún peligro la amenaza, porque a la *Shekinah* le gusta qquedarse allí, en compañía qdel atributo de la Misericordia [15].

c) *Las recetas secretas que Jacob enseñó a Raquel: el misterio del lóbulo de la oreja derecha, del pulgar de la mano derecha y del pulgar del pie derecho, y la manera en que la esposa debe actuar para despertar el deseo conyugal del esposo*

«Has de saber que hay tres grandes príncipes de las tinieblas, tres demonios que provienen del costado izquierdo, el de la impureza, encargados todos ellos de suscitar en el hombre la concupiscencia carnal. Uno le halaga el lóbulo de la oreja derecha y es el más temible; el segundo le acaricia el pulgar de la mano derecha y el tercero le aprieta voluptuosamente el dedo del pie derecho. Cuando el sacerdote [16] en

[15] Ver más arriba lo que afirmábamos a propósito de la relación conyugal: el principio de la masculinidad representa habitualmente, para la cábala, el aspecto misericordioso; y el principio de la feminidad, el aspecto riguroso de la divinidad. Este texto está extraído del libro de Abraham Azulay, *Ḥesed le-Abraham* IV, 48; ver *Kabbale...*, pp. 237-238.

[16] La santificación del gran sacerdote Arón y de sus hijos y su consagración al servicio divino comporta el rito siguiente: «Degüella el carnero y, tomando su sangre, unta con ella el lóbu-

los tiempos del Templo de Jerusalén aplicaba la sangre del sacrificio por la culpa en estas tres partes del cuerpo, los tres príncipes mencionados se retiraban del templo; la aspersión de sangre, de agua o de aceite del sacrificio de expiación sobre el hombre que se había vuelto impuro por el contacto con un cadáver, tenía también la virtud de alejar el espíritu de impureza extraído del lado izquierdo; del mismo modo, conviene poner sangre del gallo sacrificado en expiación de la culpa *(kapparah),* la víspera del *Kippur,* en el lóbulo de la oreja del beneficiario de la *kapparah,* en el pulgar de su mano derecha y en el pulgar de su pie derecho. Éste es para el hombre el único medio de alejar a los demonios instigadores de los apetitos carnales, de reducir al silencio a los genios acusadores y garantizar su propia salvación. Lo mismo ocurre con el misterio de la relación conyugal [17].

lo de la oreja derecha de Arón y el lóbulo de la oreja derecha de sus hijos, el pulgar de sus manos derechas y el pulgar de sus pies derechos» (Éxodo XXIX, 20). La misma operación se efectúa con la sangre del carnero de la inauguración o de la investidura (Levítico VIII, 22/24), con la sangre del sacrificio por incurrir en culpa (Levítico IV, 25(; se evoca a propósito del estatuto del leproso y de su purificación (Levítico XIV, 14 y 17) y del contacto con un cadáver; se trata de la purificación por aspersión de la mezcla de agua, las cenizas obtenidas tras quemar una vaca roja... (Números XIX).

[17] Ver G. Vajda *L'amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen-Age,* París, 1957, p. 22: «La reciprocidad de los sentimientos y del deseo en ambos cónyuges es indispensable para la armonía perfecta de sus relaciones. Pero el mecanismo de éstas es hasta tal punto delicado que el carácter de la unión es muy diferente según que la iniciativa amorosa provenga del hombre o de la mujer. Cuando la iniciativa proviene de la mujer, la relación de amor está llena de ternura; en el caso contrario, cuando la mujer no hace más que responder al requerimiento amoroso del hombre, la relación amorosa no está exenta de severidad y de rigor. Esta situación está motivada por el hecho de que el principio masculino representa, habitualmente, para la cábala, el aspecto misericordioso, y el principio femenino el aspecto riguroso de la divinidad. Por otro lado, y esto es paradójico, la relación amorosa está marcada por el cónyuge que en la unión cumple la función pasiva. Sea lo que fuere, he aquí un texto que ilustra claramente lo que se acaba de expresar» (*Zohar* III, 45a-b):

«Cuando Él (el Santo, bendito sea), va al encuentro de la comunidad de Israel, *Tif'eret* se une con *Maljut* ante ella y la Comunidad, al suscitar, primero, el afecto *(re'uta)* hacia él, lo atrae hacia ella con gran deseo y ternura; entonces ella se llena (de flujo) del lado derecho y muchos seres concurren en ese lado en el mundo. La unión se consuma entonces bajo el signo de la misericordia. Pero cuando es el Santo, bendito sea, el que suscita, primero, la ternura y el deseo, puesto que ella responde después, y no al mismo tiempo, todos concurren del lado de la feminidad; la izquierda adquiere fuerza y muchos seres surgen y se abalanzan hacia el lado izquierdo en todos los mundos. Esto lo expresa el texto escriturario: "cuando la mujer echa simiente, parirá a un varón". Sabemos, en efecto, que el mundo inferior está hecho a semejanza del mundo superior; uno es la imagen del otro. Según esta regla, pues, se determina el sexo del niño, a fin de que el afecto y el amor existan en este mundo...». Sobre esta última proposición ver

»Cuando la iniciativa del impulso amoroso viene del hombre, esta relación no es "desinteresada"; no se realiza "en nombre del Cielo" *(le-shem-shamayim)* sino con vistas a la única satisfacción del apetito y del placer sexual, aunque se admita que el principio de esta relación provenga obligatoriamente del placer y del deseo nacidos propiamente del prepucio *('orlah)*.

»Pero cuando el hombre se merece una esposa íntegra y pura *(kesherâ)* y, por un lado, sus relaciones conyugales provienen de la iniciativa de ésta, pues la esposa despierta el deseo del esposo adulando con su mano el lóbulo de su oreja derecha, el pulgar de su mano derecha y el pulgar de su pie derceho; y, por otro lado, el despertar de esta relación por la excitación (la caricia de estos tres órganos) se efectúa mediante la concentración del corazón y el "desinterés", entonces los tres demonios que provocan la concupiscencia se alejan de la pareja, y el esposo, por su parte, se puede entregar a la relación conyugal con vistas a cumplir con el precepto de la procreación, exclusivamente y no para satisfacer su apetito sexual carnal...

»El embrión concebido de una relación así merece, pues, la insigne dignididad de salir circunciso de las entrañas de su madre. Esta receta es la que Jacob comunicó a Raquel. Hay que observar además que se debe efectuar en el orden prescrito por el propio Jacob, su autor: comenzar por el organo inferior, el dedo gordo del pie derecho, seguir con el pulgar de la mano derceha y terminar con el lóbulo de la oreja derecha [18]».

4. El divorcio

Los vínculos matrimoniales se disuelven por el fallecimiento de uno de los esposos o por el repudio escrito, el *get*, derecho del que, en principio, solo dispone el marido.

A través de los tiempos ha habido un empeño por limitar, mediante diversos medios, en beneficio de la mujer y de las buenas

Kabbale..., p. 120 y *Berajot* 60b, donde se dice, en esencia, que el sexo del niño concebido es el opuesto al del progenitor que ha eyaculado primero en el momento de la unión.

[18] Ver Abraham Azulay, *op. cit.* II, 6; *Kabbale*, pp. 233-234.

costumbres, el ejercicio del derecho de repudio unilateral y *ad-libitum,* que la legislación rabínica tradicional confiere expresamente al marido.

Este derecho sigue siendo, sin embargo, desorbitado, y los motivos de repudio que puede invocar el marido —muy raras veces la mujer— abarcan una extensa gama, desde el más grave al más nimio.

El adulterio es la causa más grave. La mujer está vedada para el marido, que debe concederle el *get,* acta de repudio, y para el amante, al que se le inflinge una multa y se le impone además la amenaza de excomunión mayor, si vuelve a acercarse a esta mujer.

El negarse a cohabitar con el marido, segunda causa de divorcio, reviste varios aspectos:

— La eposa se sustrae a las relaciones sexuales, alegando a veces que es víctima de un sortilegio, o abandona el domicilio conyugal; si el culpable es el hombre, el divorcio se pronuncia en favor de la mujer, es decir, que el marido debe entregarle el *get* y pagar la totalidad de la *ketubbah.*

— La deformación física se considera igualmente un motivo de repudio, y, con toda evidencia, la esterilidad. El plazo legal de diez años se reduce a siete o incluso a cinco. Observemos que la esposa puede obtener, a su vez, el divorcio si el marido es impotente.

En lo que respecta a la negativa de la mujer a seguir a su marido, las decisiones son contradictorias.

Una esposa se niega a seguir a su marido que debe buscarse la subsistencia en otra ciudad; ella está en la obligación de seguirlo, a pesar de la cláusula inscrita en la *ketubbah* que estipula que «el marido debe obtener el consentimiento de su mujer para cualquier cambio de residencia». En cambio —en otros dos casos— la esposa que se niegue a emigrar a Palestina con su esposo, obtiene, además de su *get,* el pago total o parcial de su *ketubbah.*

Se han dado casos extremos, el del marido que repudia a su mujer porque conoce a otra que le gusta más o porque ella ha descuidado las tareas del hogar.

La ley de *yibbum* —levirato— se aplica en la sociedad marroquí. Conforme a las prescripciones bíblicas, se impone al hermano del difunto el casarse con la viuda cuando éste muere sin dejar descendencia (Deuteronomio, XXV, 5).

La *ḥalisah* —acción de descalzarse— es, en cierto modo, una solución de repuesto al levirato, fomentada, a menudo, por la jurisprudencia. En principio, es el procedimiento que impone la ley al cuñado que se niega cumplir con el levirato. Es una prescripción que data de la época bíblica (Deuteronomio XXV, 9-10): «Su cuñada se acercará a él en presencia de los ancianos (de la ciudad), le quitará del pie un zapato, escupirá delante de él, y le dirá en voz alta: "Esto se hace con el hombre que no sostiene la casa de su hermano". Y su casa será llamada en Israel la casa del descalzado».

Si ella tiene una situación relativamente acomodada, el repudio se somete, so pena de nulidad, a numerosas formalidades, llegando a veces a imponerse plazos muy largos que pueden conseguir que el marido reflexione y se arrepienta de la decisión tomada precipitadamente, a menudo por razones de discordia sin gravedad o por enfados pasajeros. La redacción del *get* es objeto de minuciosas precauciones que acompañan a la preparación material del documento, tales como el enunciado de las fórmulas o la ortografía exacta de los nombres. Este extremo rigor se impone para descartar cualquier posibilidad de nulidad del divorcio, una vez que se redacta el acta y se entrega a la esposa. En efecto, si la mujer se vuelve a casar y si el acta de divorcio que la ha liberado de su primer vínculo contiene vicio de forma, la segunda unión se considera adulterina y los hijos habidos en ella son declarados ilegítimos.

Con motivo del divorcio, en los dos regímenes —tradicional y castellano— y al morir el esposo según el derecho talmúdico, la liquidación de la *ketubbah* genera, a veces, numerosos conflictos, a pesar de la fuerza vinculante del acta escrita. Es necesario, en efecto, tener en cuenta los usos y costumbres que también interfieren en este ámbito.

Evocaremos brevemente dos cuestiones anexas: el estatuto de la *'agunah* y el del apóstata (denominado *mumar* o *meshumumad,* en hebreo).

La *'agunah* es la esposa «vinculada a un marido ausente», que desaparece en el transcurso de un viaje, la mayoría de las veces víctima de una desventura que le ha costado la vida. Ella sigue en la imposibilidad de volver a contraer matrimonio mientras no se establezca la prueba de la muerte del marido.

El problema de las *'agunot* planteado por la muerte probable pero no demostrable del marido, era particularmente agudo en un país como Marruecos, a causa de la inseguridad de los caminos. Cuando el marido tenía que emprender un largo viaje por mar, dejaba a su mujer un certificado de divorcio eventual (*get* condicional). De este modo, si no regresaba en la fecha determinada, ella podía volver a contraer matrimonio con otro.

Los rabinos marroquíes, al igual que sus homólogos de las demás comunidades de la diáspora, siempre han aplicado con liberalismo las reglas relativas a la prueba de fallecimiento con objeto de disolver la primera unión y permitir que se volviera a casar la «supuesta viuda», cuyo destino se consideraba peor que la muerte.

En los textos consultados, esta prueba se basa siempre en el testimonio «espontáneo» de un musulmán, recogido e inscrito por el tribunal en el dialecto en que se expuso.

En la literatura jurisprudencial de los rabinos marroquíes se señalan frecuentemente casos de conversión al Islam. En materia de sucesiones, la práctica consiste en transferir la parte del renegado a los parientes más lejanos. Además de este trato discriminatorio, la familia considera al «judío islamizado» como si hubiera muerto para ellos, y al morir, no se guarda luto por él: «sus parientes llevan vestidos blancos, beben vino y se alegran de la ruina de los enemigos del Señor».

La problemática del apóstata, con la que se han enfrentado todas las generaciones de rabinos, desde el principio de la era cristiana, llevó a Saadya Gaón (Irak, Egipto, siglo X) a distinguir entre pertenencia religiosa y origen étnico. A efectos de la Ley religiosa y sus implicaciones (participación en el culto, validez del testimonio, etc.) el apóstata deja de ser judío. Pero, teniendo en cuenta su pertenencia étnica (definida sobre todo por su filiación materna), sigue estando sometido al estatuto personal (matrimonio y divorcio). La distinción es sutil y resuelve bastante problemas, a menudo muy delicados.

5. La muerte: culto, ritos y creencias populares

Religión y magia

La muerte, la que sobreviene por accidente o como consecuencia de una enfermedad, da lugar a un número considerable de ritos, ortodoxos y heterodoxos, conforme a las reglas y prescripciones inscritas en la *halajah* (derecho hebraico en general) y en los diversos códigos, en particular, el que está en vigor en las sociedades magrebíes y mediterráneas, el Código de Yosef Qaro, *Shulḥan 'Aruj* (*Yoreh De'ah*). El aspecto universalista judío en el ámbito confesional, religioso y legalista presenta en este ritual otras características adicionales que provienen del imaginario social —autóctono e indígena—, del folklore local y de la magia, a través de un culto y un ceremonial donde las poblaciones arabo-beréberes (judías y musulmanas), con estructuras mentales análogas, concurren y se reconocen. En ese momento señalado que es la muerte, como, por lo demás, en otros como el nacimiento y el matrimonio, se manifiesta una simbiosis cultural, incluso un sincretismo, en el ámbito religioso, que se traduce por las mismas creencias, los mismos gestos, iguales fórmulas de encantamientos; y, a veces, los mismos lamentos y mismas quejas cuando se trata de la muerte.

Las creencias e ideas sobre la muerte provienen de los escritos judíos, bíblicos o rabínicos (Talmud, *Midrash* y leyendas, *Zohar,* etc.) o de la literatura oral, popular y en dialectal, cuyas grandes composiciones pertenecen a la memoria colectiva del mundo semítico y mediterráneo, hispano-árabe y magrebí, recogida en multiples y variadas versiones, elaboradas, la mayoría de las veces, a partir de una tradición escrita.

Por lo demás, no siempre es fácil disociar en este culto de la muerte los distintos ingredientes que lo componen. Su compleja estructura no permite distinguir el elemento propiamente legalista de los demás elementos que pertenecen a la magia y al folklore, heredados de múltiples costumbres y usos de origen diverso.

También hay que añadir que en el pensamiento judío la muerte es para el individuo un problema particularmente importante, pues marca el balance de la vida, el día del juicio y de la presentación de cuentas (*Yom ha-din, Yom din ve-ḥeshbon*), el instante en el que se de-

cidirá, de una vez por todas, el carácter de su existencia eterna, el hecho de ser eternamente condenado o salvado; no es, sin embargo, el problema esencial, puesto que está subordinado al de la redención y la salvación. La muerte es un momento de profunda emoción y de gran exaltación, a su vez, para el creyente que se desprende de las cosas de la vida, indiferente a la trivialidad de la existencia terrenal. Para él es la puerta abierta a un nuevo mundo, «el mundo futuro» (*'Olam habba'*) la vía hacia la beatitud a la que aspira cualquier ser creyente y religioso.

La agonía y la hora de la confesión [19]

La *teshubah*, «el reencuentro consigo mismo» y el arrepentimiento

«El agonizante debe», antes del instante supremo, «reencontrarse consigo mismo», arrepentirse con objeto de morir inocente, recordar las palabras del rey Salomón: «Todo va a un mismo lugar. Todo es polvo y vuelve al polvo». Es el momento de entregar el alma al Santo, bendito sea, por amor, para cumplir con la voluntad del creador, recordar que no se es mejor que los antepasados, que el alma abandona las tinieblas por la luz, la servidumbre por la salvación... En la hora en la que el hombre se despide del mundo, ve pasar su actos ante sus ojos, uno a uno y le dicen: «Has hecho esto y lo otro, en tal y tal lugar, tal y tal día»; y el hombre responde que sí y firma, pues está escrito que: «Todo hombre firma con su propia mano, para que todos reconozcan su acción» (Job, XXXVII, 7, paráfrasis); acepta la sentencia divina y le da razón a Dios por su justicia.

[19] A mi experiencia personal y mi testimonio hay que añadir en el presente capítulo sobre la muerte, la información recogida esencialmente del ritual *Naḥalat Abot* —«Herencia de los padres»— publicado en Liorna en 1898 en donde un rabino de Mogador, Isaac Qoriat, reunió los textos litúrgicos de los días de duelo y una relación de los ritos fúnebres practicados en Marruecos.

Morir como en un beso [20]

Morir de viejo, a una edad venerable es una bendición; morir joven en la flor de la edad es una desgracia y una maldición (comparar en este sentido con los textos bíblicos del Génesis XV, 15 e Isaías XXXVIII, 10). Se muere a causa del pecado original, el de Adán al comer la fruta prohibida; a causa, también, de los pecados personales del hombre. Los rabinos citan, sin embargo, los nombres de los héroes y de los santos muertos sin haber cometido pecado alguno más que la ingestión del veneno de la serpiente primigenia.

Se muere de diversas maneras, apacible o violentamente, tras una larga o una corta agonía, cada uno según sus méritos. Existe «la muerte como en un beso» (*mitah be-neshiqah*); es como un cabello que se retira de un vaso de leche o como una gota que se toma de un cubo de agua, pasar de la vida de este mundo a la del más alla, sin sufrimiento; así es como mueren los justos, los *ṣaddiqim*; así es como murió Moisés, «por la boca de Dios» (Deuteronomio XXXIV, 5).

Entrar en la muerte con los ojos abiertos

Es la suerte del justo, que es llamado, en vida, a Dios y entra en la muerte con los ojos abiertos, o, como dice el adagio judeo-árabe de Marruecos, «entra en el paraíso con los ojos abiertos». En la sociedad musulmana, estos bienaventurados son el barbero que circuncida a los niños, purificados mediante este rito abrahámico, el hornero que introduce el pan en el horno y que ha liberado su alma exponiéndose durante toda su vida a la llama. En la sociedad judía es también el destino de la gente humilde que ha ejercido funciones piadosas y oficios penosos.

[20] Se trata de la creencia según la cual algunos justos y, sobre todo, Moisés, tuvieron el privilegio de verse exentos de las ansias de la muerte y abandonar este mundo en un estado de quietud y de dulzura inefables, mediante un beso divino. Dos textos del *Zohar* desarrollan esta idea (II, 124b y 146a-b). Esta relación espiritual es de unión, sugerida a los místicos por el Cantar de los Cantares I,2): Así, pues, aquel cuya alma sale «por el beso» se adhiere a otro espíritu del que ya no se separará; su espíritu se adhiere al espíritu divino: «Béseme con besos de su boca».

El anuncio de la muerte: la sombra y el sueño, el Ángel de la Muerte y el doctor de la Ley

Perder la sombra, soñar con parientes y amigos, ver en sueños un rollo de la Ley (*sefer torah*) son signos precursores de la muerte próxima y anuncian, a su vez, la entrada en escena del Ángel de la Muerte.

En una *qiṣṣa*, composición poética hagiográfica en judeo-árabe recopilada en Tinghir (Alto Atlas) ya publicada [21], se expone un cierto número de ideas y creencias, de nociones que los cabalistas, o incluso los autores de la *Halajah*, gustan de usar y corresponden a la mentalidad de las poblaciones judías de estas comunidades del Atlas (y del Magreb en general), a sus tradiciones locales y a su folklore: el mundo de la muerte y sus mitos, el paraíso de la corte celestial, el poder extraordinario de la intercesión de los santos, los ritos funerarios, el deber de enseñar la *Torah* a los hijos, las obligaciones entre compañeros. El autor ha encontrado la expresión de todas estas nociones en unos textos que conoce perfectamente, tratándose del *Zohar*, I, 217-218a:

> Un día R. Issac estaba sentado a la puerta de la casa de R. Judah, sumido en una profunda tristeza. R. Judah salió y encontrándole en ese estado, le dijo: «¿Qué te pasa hoy?» (R. Isaac) respondió: «He venido a pedirte tres cosas: cuando estés estudiando la *Torah* y cites algunas de mis palabras, deberás pronunciarlas en mi nombre y mencionar a su autor; harás a mi hijo el favor de enseñarle la *Torah;* cada siete días, irás a rezar sobre mi tumba». R Judah le pregunta: «¿Quién te ha dicho que estás a punto de morir?» El otro respondió: «Mi alma me abandonaba todas estas (últimas) noches sin que yo estuviese iluminado por un sueño como antes; incluso más todavía, cuando, en mi oración, me inclino, no veo mi sombra en la pared; esto quiere decir que el mensajero ha salido a anunciar (mi muerte) pues está escrito que: "Pasa el hombre como una sombra" (Salmos, XXXIX, 7) y "Porque son una sombra nuestros días sobre la tierra" (Job, VIII, 9)». R. Judah dijo: «Haré todo lo que me digas a condición de que me guardes un sitio a tu lado en el otro mundo; así (seremos vecinos) como lo somos en éste». R. Isaac lloró y dijo: «Hazme el favor de no abandonarme nunca más». Luego se fueron a casa de R. Simón que se hallaba estudiando la Ley. Alzando los ojos, R. Simón vio a R. Isaac; el

[21] Ver Haïm Zafrani, *Littératures populaires et dialectales*, pp. 164-184; *Kabbale*, pp. 81-83, 162 y 423-433.

Ángel de la Muerte corría y bailaba ante este último. Fue a coger la mano de R. Isaac y dijo: «Ordeno que el que tenga la costumbre de entrar que entre; y el que no tenga la costumbre de entrar que no entre». R. Issac y R. Judah entraron; el Ángel de la Muerte se vio obligado a quedarse fuera. R. Simón miró a R. Isaac y vio que su hora aún no había llegado. Tenía todavía hasta la hora octava de la jornada.

Le pidió que se sentará y estudiaron juntos. R. Simón dijo a su hijo Eleazar: «Siéntate en la puerta y no hables con nadie y si alguien quiere entrar le conminarás a que no lo haga». Luego dijo a R. Isaac: «¿Has visto hoy la imagen de tu padre (en sueños)? Pues, como nos ha sido enseñado, en la hora en que el hombre abandona este mundo, su padre y sus parientes próximos se encuentran a su lado, los ve, los reconoce, así como a todos con los que tenía algún vínculo aquí en la tierra; todos se reúnen a su alrededor y acompañan su alma hasta el lugar que le está reservado». R. Isaac respondió: «Hasta el momento, no he visto nada». Entonces R. Simón se levantó y dijo: «Maestro del Universo, R. Issac es muy conocido entre nosotros, es uno de los siete ojos [22] de este mundo. Yo le protegeré. Déjamelo». Entonces surgió una voz y dijo: «El trono del maestro (R. Isaac) está cerca de las alas de R. Simón. He aquí, tuyo es, te lo llevarás contigo el día en que vengas a sentarte en tu trono». R. Eleazar vio entonces al Ángel de la Muerte que se marchaba diciendo: «Allí donde se halle R.S. bar Yohay, no hay lugar para el maestro de las grandes obras». R. Simón se dirigió a su hijo: «Ven a sostener a R. Isaac, veo que tiene miedo». R. Eleazar entró y cogió (la mano) de R. Isaac mientras que R. Simón retornaba a estudiar la Ley.

R. Isaac se durmió y vio (en sueños) a su padre que le decía: «Hijo mío, tu contribución a este mundo y al mundo por venir es bella, puesto que entre las hojas del Árbol de La Vida del Edén se alza un gran árbol "poderoso en los dos mundos" y es R. Simón bar Yohay. Te sujeta (te protege) en sus ramas». R. Isaac le preguntó: «Padre, ¿cuál será mi suerte allí?». El padre le respondió: «Durante tres días "recubren" tu dormitorio, disponiendo ventanas abiertas para que estés iluminado por los cuatros costados del Universo (los cuatro puntos cardinales). Me alegra ver el lugar que se te ha adjudicado y te digo: "Bella es tu contribución; sin embargo, tu hijo todavía no ha aprendido, hasta el momento, bastante de la *Torah*..."». R. Issac dijo: «Padre, ¿cuánto tiempo se me ha concedido (de vida) en este mundo?». El padre respondió: «No me está permitido [decirlo]. Es algo que nunca se revela al hombre. Pero en la *hillula* de R. Simón te tocará a tí poner la mesa...»

Añadamos aquí otra idea zohárica: cuando a un hombre se le acerca la hora del juicio, un nuevo espíritu penetra en él, gracias al

[22] Se trata de los siete compañeros de la leyenda zohárica, símbolo de los siete ojos que velan sobre el mundo.

cual percibe lo que antes no podía percibir, la Presencia Divina (la *shekhinah*), luego abandona este mundo. En efecto, la escritura dice: «Pero mi faz no podrás verla, porque no puede el hombre verla y vivir» (Éxodo XXXIII, 20). Pero eso se aplica en vida; sin embargo sí está permitido en la hora de la muerte.

En Marruecos se conocen todas esas leyendas relativas a la muerte y al Ángel Exterminador con las que los rabinos ilustran sus sermones y sus lecciones de Talmud y de *Musar* (ética judía) que circulan expresedas en los dialectos locales. Se sabe que la ira del Ángel de la Muerte se apacigua con las buenas acciones. Sin embargo, en cuanto recibe las órdenes que el propio Dios le da, se le otorga libertad para suprimir, sin distinciones, a los buenos y a los malos.

La ciudad donde no entra la muerte

En la célebre Ciudad de Luz, que se cita a menudo en los relatos bíblicos, el Ángel de la Muerte no tenía poder ninguno y, cuando uno de los habitantes alcanzaba una edad venerable, se marchaba fuera de la ciudad y se tendía en el suelo para morir fuera de su recinto [23].

El maestro de las grandes obras a menudo se ve obligado a someterse a la voluntad de los maestros de la tradición. Se percibe incluso una familiaridad con unos, mientras se concede una prórroga a otros. R. Simón Ben Ḥalafta dice: «La muerte no puede apoderarse del que está ocupado en el estudio de la *Torah*». La enseñanza y el estudio son un escudo contra el poder del Ángel Exterminador.

[23] En Irlanda se conoce una leyenda análoga. La Ciudad de Luz ha sido identificada en Bet-El, en tierra de Canaán y en una ciudad en el país de los hititas, y en Lizan, en el Kurdistán. La leyenda se narra en el Talmud (Sotah, 46b), en el *Zohar* (I, 151b), el *Midrash* (Génesis Rabbah, 69, comentario del Génesis XXVIII, 19) y en otros lugares. Hay que observar también que el término «luz» significa «almendra» en las lenguas semíticas; pero en hebreo designa también un órgano vital y, en particular, la vértebra cervical que se considera indestructible; por este huesecillo, denominado el hueso judío, que resiste en la tumba a cualquier desintegración, se iniciará, llegado el momento, la resurrección del cuerpo según una leyenda transmitida a través de la literatura del *Midrash* (Levíticos Rabbah, 18; Eclesiastés Rabbah XII, 5), del *Zohar* (I, 137a y III, 122a) y a través de los escritos de medicina y teología judíos, cristianos y musulmanes de la Edad Media. Ver también *Kabbale...*, pp. 54, 162, 206 y 238.

R. Simón b. Yohay dice: «Cuando los israelitas aceptaron la *Torah,* el Santo, bendito sea, les dio una espada en la que estaba grabado el Gran Nombre (de Dios). Mientras estuviera en sus manos, el Ángel de la Muerte no podría alcanzarlos». El versículo XIX, 8 de los Salmos se interpreta así también: «La ley de Dios es perfecta; restaura el alma». Aunque, una vez pronunciada, la sentencia de muerte sea irrevocable, a menudo le resulta penosa al que está encargado de ejecutarla. Se dice que el patriarca Abraham se negó a que el arcángel Miguel se llevase su alma. Moisés se negó a entregar la suya a Samael. Rabbi Hiyya no sucumbió al Ángel de la Muerte más que cuando éste empleó la astucia, disfrazándose de mendigo. Tiene que intervenir Dios, a veces, para vencer la resistencia de los célebres héroes talmúdicos. Así, Josué ben Leví, había arrancado su sable al Ángel de la Muerte y tuvo Dios que intervenir, a través de Bat-Qol, la voz celeste, que le gritó: «Devuélvele el arma, los hijos de los hombres la necesitan» [24].

A las leyendas, de fuente judía conocida, se añaden otras de origen árabe o pertenecientes a un substrato cultural común a ambas sociedades. Una de ellas dice: «Cuarenta días antes de la muerte, una hoja cae del Árbol de la Vida que se yergue bajo el trono de Dios, en los brazos de Azrael» (el Ángel de la Muerte, según la literatura homilética musulmana). Otra leyenda cuenta: «Cuando muere un justo, Azrael se presenta ante él acompañado de una multitud de ángeles buenos que llevan los dulces perfumes del Paraíso y se comporta de modo que el alma abandone el cuerpo como una gota que se coge de un cubo de agua». Se dice también que, cuando la gente abusa de las lamentaciones y lloran desconsideradamente la muerte de una persona, Azrael, de pie ante la puerta de la casa, clama: «¿A qué vienen esas lamentaciones y llantos? Sólo soy un mensajero de Dios, el ejecutor de sus órdenes. Si os rebeláis contra mí, volveré a llevarme a otro de los que moran en esta casa».

La cofradía de la gracia y de la verdad

Cualquier comunidad judía dispone de una asociación organizada en varias secciones para cumplir piadosa y benévolamente las funcio-

[24] Comparar con la historia de la espada de Lilith mencionada más arriba (p. 305).

nes siguientes: estar presente en la casa del agonizante para asistirle en el instante supremo, velar el cadáver tras el fallecimiento, lavarlo, vestirlo, conducir el cortejo fúnebre, proceder a la inhumación y sufragar, si procede, la comida de consuelo; todo se dispone conforme a las prescripciones de la ley y de la costumbre. La asociación lleva, por regla general, el nombre de *Ḥebrá Qaddisha* —cofradía santa—. Se puede denominar también *Ḥebrá de Rabbi Shim'on* (Bar Yohay, a quien la tradición atribuye la composición del *Zohar*) o *Ḥebrat ḥesed we'emet*, la cofradía de la gracia y de la verdad.

La profesión de fe, la lectura del shema'

Cuando llega la hora de la «salida» del alma, el agonizante confiesa sus pecados verbalmente «con los labios» o mentalmente, para sus adentros, en ausencia de la mujeres y los niños que, con sus llantos y gritos, perturbarían la solemnidad del instante. Los allegados se despiden del moribundo; se perdonan unos a otros, se expresa la última voluntad y se bendice a los hijos. Después de lavarle las manos, y tras pronunciar la bendición al uso, se le cubre la cabeza con el chal ritual (*ṭallit*) y declara: «El Eterno es verdad, su *Torah* (Ley) es verdad, Moisés, su profeta, es verdad, las palabras de los sabios son verdad. Bendita sea la gloria de su reino, eternamente para siempre». Viene a continuación una liturgia especial compuesta de fragmentos de los libros bíblicos de los Salmos y de Ezequiel (dedicado el primer capítulo a la visión fulgurante del trono divino), los rezos de penitencia, etc.

Se presupone que el agonizante está vivo hasta el último momento. No se debe, pues, dice el autor de *Naḥalat Abot*, atarle las mandíbulas o cerrarle los orificios nasales, quitarle la almohada de debajo de la cabeza, extenderlo en el suelo, poner sobre su vientre un jarro lleno de agua, o un grano de sal y cerrarle los ojos; tampoco se debe llamar a las plañideras profesionales, etc., hasta que «su alma salga» y al que actúe de otra forma se le considerará homicida... Igualmente, no se deben poner las llaves de la sinagoga encima de la cabeza para acelerar la muerte. Hay que evitar, sin embargo, que la agonía se prolongue demasiado y suprimir cualquier obstáculo a una muerte dulce a «una salida sin obstáculos del alma», como, por

ejemplo, la proximidad alborotadora de un leñador (*sic*), la sal en la lengua, los gritos o los llantos... En algunas sociedades rurales, se le quitan las alhajas y los amuletos, todo lo que ata y rodea, la chilaba, que tiene «siete aberturas como el infierno», y la almohada, que «retiene el alma a la tierra». Conviene que los asistentes hagan un círculo cerrado alrededor del agonizante en el momento en que entrega el alma, para que ningún soplo de aire del exterior llegue a él y se encenderá una mariposa o una vela en la cabecera de su lecho. También es costumbre alejar a los parientes más próximos que sollozan, abrir las ventanas de la camara mortuoria, pues por ahí entran los demonios y el cortejo de genios que acompañan al Ángel de la Muerte; pero también por allí saldrá el alma del propio difunto para alcanzar el firmamento, abandonando el cuerpo con el último soplo, volando —dice— como un pájaro, una mosca o una gran abeja...

La gente de la *Ḥebrah* —la santa cofradía— velan, esperando el instante supremo. Son gente experta. Ciertos signos de los ojos y de los labios, ciertos estertores que anuncian la muerte les son conocidos y ellos son los únicos en decidir el momento en que se ha de pronunciar la profesión de fe, la *Shema' Yisrael* —«Oye Israel, el Eterno es nuestro Dios, el Eterno es uno»—, breve oración que proclama la Unicidad de Dios.

¡Impresionante espectáculo! La fórmula ritual la repiten, grave y solemnemente, con sollozos en las voces, los asistentes, los veladores de la *Ḥebrah*, parientes y amigos, acompasada por los estertores lúgubres del agonizante, hasta el último instante, hasta el último suspiro. ¿Qué judío piadoso no desea, con su ultimo soplo de vida, oír expirar en sus labios la palabra EḤAD, lo UNO, del *Shema' Ysrael*, como Rabbí Akiba, gran maestro de la Ley y mártir de Israel, torturado por los romanos, muerto por la santificación y la gloria del Nombre?

El primogénito le cierra los ojos al difunto, como lo hizo José con su padre Jacob, pues está escrito que: «José te cerrará los ojos» (Génesis XLIV, 4), gesto al que el *Zohar* atribuye una interpretación mística: «cerrar los ojos a este mundo y tener una perspectiva del mundo por venir y de su gran luz en el último instante de la vida» (*Zohar* III, 169a). Si la familia posee un poco de tierra procedente de Tierra Santa, se pondrá un poco sobre los ojos del difunto. Existe una costumbre —cuenta nuestro *Naḥalat Abot*— que consiste en lle-

nar de tierra la boca de la mujer muerta que ha perdido a sus hijos en vida.

En cuanto rinde el alma y exhala el último súspiro el moribundo, se elevan las lamentaciones, las mujeres lloran, gritan, se arañan el rostro. Este ritual es lo que perdura del «duelo ensangrentado» del que habla Frazer a propósito de los hebreos y otros pueblos y civilizaciones mediterráneas donde se manifiesta la pena por la muerte de un pariente o de un amigo, lacerándose la cara, mutilándose el cuerpo, rasgándose la ropa. Estas prácticas, consideradas más tarde como bárbaras y paganas, fueron prohibidas: «sois los hijos del Eterno, vuestro Dios; no os haréis incisiones en vuestra carne por un muerto» (composición del Levítico XIX, 28).

El ritual de desgarrarse la ropa y vaciar el agua de las casas

Se le quita al muerto la ropa, se le coloca desnudo sobre el suelo y se le cubre completamente con una sábana. También se le aísla mediante una sábana colgada entre dos paredes y se cubren los cristales y espejos con un paño o simplemente se les da la vuelta a éstos.

Las oraciones de penitencia se suceden, prolongadas por la lectura de los salmos, himnos y lamentos y los trece principios de la fe; se acaba con la liturgia especial denominada *Ṣidduq ha-din*, por la cual se declara «aceptar la sentencia divina», que comienza mediante la fórmula «Justo eres, ¡oh Dios!, y rectos tus juicios!» (Salmos CXIX, 137), y se termina con la bendición: «Bendito seas, tú que eres el juez de la verdad», bendición que acompaña el gesto de «desgarrarse» la ropa, la *qeri'ah*, símbolo de la ruptura (una repetición en cierto modo de la circuncisión) de la separación definitiva, que los miembros de la *Ḥebrá*, los maestros de ceremonia anuncian a la familia del difunto.

Se trata de ritos de separación que revisten esta forma u otras modalidades en las sociedades arabo-beréberes del Magreb. El alma abandona el cuerpo en el que habitaba, al igual que abandona sin lamentos a los padres, amigos, el mundo de los vivos y todos los bienes adquiridos en la tierra, para unirse al mundo de los muertos «yéndose a reunir con los antepasados, con su pueblo», como se de-

cía en la época bíblica (Génesis XXV, 8 *et passim*). En el judaísmo, el gesto de desgarrarse la ropa (*dine qeri'ah*), como los demás ritos asociados con la muerte está rigurosamente definido por la legislación talmúdica y los diversos códigos (el de Maimónides y Yosef Qaro en particular) y minuciosamente descrito en los libros donde se registran los usos y costumbres locales. Ocurre igual con otro gesto significativo, que consiste en echar en las alcantarillas el agua que se encuentra almacenada en la casa del difunto y en las casas vecinas, incluso el agua de la calle y del barrio. Esta agua, habitualmente almacenada en jarras de barro u otro recipiente, deja de ser utilizable y debe sustituirse inmediatamente por otra recién sacada de la fuente o del pozo (*dine shefijat mayim*). Este gesto obedece a diversos motivos. Es una forma de «propagar» la noticia de una muerte por el barrio sin recurrir a un discurso o a palabras cargadas de amenazas y de peligros inminentes: el Ángel de la Muerte ronda por los parajes. Pero la razón esencial que aducen varias autoridades rabínicas es que este mismo Ángel de la Muerte que acaba de castigar a una familia, lava su espada ensangrentada en las aguas de ese hogar y los de la vecindad, dejando caer allí las gotas envenenadas, cargadas de muerte y de luto. Hay, pues, que velar por que no se toque y, con más razón aún, no servirse de ella.

Mientras algunos miembros de la *Ḥebrá* preparan el funeral, otros, los veladores propiamente dichos, deben permanecer alrededor del muerto desde el instante en que entrega el alma hasta que la tierra de la tumba lo cubra, en círculo cerrado para que ningún soplo de aire del exterior (*sic*) llegue a él, repitiendo indefinidamente una oración mística y una meditación cabalística destinada a alejar los malos genios que rondan al cadáver. Es una composición poética muy antigua atribuida al autor de elegías fúnebres Nehunya Ben Haqana. Está compuesta de cuarenta y dos palabras distribuidas en siete líneas métricas que terminan con la rima *ra*, que supuestamente representan las cuarenta y dos letras del Gran Nombre de Dios que se invoca para que intervenga para proteger el alma del difunto. Además, el segundo verso lleva un acróstico con las letras que forman la secuencia siguiente: *qr'ṣṭn*, fórmula que suplica a Dios que «desgarre a Satán», es decir, que revoque su requisitoria. La composición comienza así:

«Que por la fuerza de la grandeza de tu (mano) derecha tú desates el haz».

Celebración de las exequias. El deber de enterrar a los muertos

El autor de *Naḥalat Abot*, Rabbí Isaac Qoriat recuerda que el negar a un difunto una inhumación adecuada es la más humillante de las injurias. La Ley bíblica ya exigía incluso enterrar al criminal condenado a muerte y ejecutado, así como al enemigo caído en la batalla. Este deber incumbe a los parientes y a toda la colectividad, siendo el cementerio un lugar y una institución comunitaria. El que encuentre un muerto en un lugar desierto o en «tierra extranjera» (gentil) debe enterrarlo sin demora, sin ni siquiera buscar ayuda en una localidad vecina. Es el caso del *met miṣwah*. El enterramiento —dicen los textos talmúdicos— impide ciertamente la degradación material del cuerpo, pero también constituye la expiación de los pecados. Según un *Midrash* (*Pirqe de Rabbí Eliezer*, XXI) Adán y Eva aprendieron de un cuervo el arte de inhumar a los muertos. En otro lugar se dice que «dos pájaros puros enterraron a Abel, asesinado por su hermano Caín».

La inhumación debe tener lugar el mismo día de la muerte, a menos que ese día sea sábado, en cuyo caso se traslada al domingo. El Rab ḤIDA (Ḥayyim Yosef David Azulay; un rabino del siglo XVIII de origen marroquí, nacido en Jerusalén y muerto en Liorna) recomienda encarecidamente que se efectúe inmediatamente después de la muerte «incluso con el riesgo de enterrarlo vivo», basándose en una doctrina mística enseñada por los cabalistas, que declaran que cualquier retraso conlleva terribles sufrimientos para el difunto y puede ser la causa de grandes desgracias para toda la humanidad.

El cementerio es un lugar sagrado. Lleva la denominación eufemística de *Bet Ha-ḥayyim* —casa de los vivos— pero comúnmente se designa con el término judeo-árabe de *ma'ará* —gruta— que recuerda los lugares y procedimientos antiguos de inhumar a los muertos en Tierra Santa y en el Magreb. La fosa se excava con bastante profudidad y en las paredes se colocan tablas (en Mogador) o ladrillos (en Fez). Se reservan algunos lugares a los rabinos y notables y a sus familias. Hay una zona para los «excluidos», los suicidas

y las prostitutas: el sepulturero hace girar el pico por encima de su cabeza y lo arroja al azar; en el lugar donde caiga, enterrará al paria, sin ceremonial alguno, apresuradamente y con vergüenza...

La simulación de las cuatro penas capitales y el aseo del muerto

El simulacro de las cuatro penas capitales que se le hace padecer al cadáver del hombre piadoso es un rito de expiación destinado a evitarle los tormentos de la *gehenna.* Lo efectúan con gravedad y solemnemente sus compañeros que se preparan a ello tras las abluciones; se acompaña de una liturgia especial, precedida, a su vez, por la meditación mística que consagra cualquier acto de la vida realizado «con vistas a unir al Santo, bendito sea, y su Presencia (*shejinah*) con el sentimiento de temor y amor, con la intención de unificar el Nombre de Dios... mediante una unicidad perfecta».

Se simula sucesivamente el suplicio de la lapidación (*seqilah*), el fuego (*serifah*), el degüello (*hereg*) y el estrangulamiento (*ḥeneq*). Uno de los cofrades lanza, una a una, siete piedras sobre el corazón del muerto, repitiendo tres veces esta fórmula: «Así es como se hace con el hombre que se rebela contra su creador», los demás responden al unísono: «Desgracia para nosotros, en el día del juicio y desgracia para nosotros, en el día del castigo».

Se queman ligeramente las fosas nasales del muerto dejando correr algunas gotas de cera fundida de una vela encendida. Se le atan los pies con una cuerda, se le zarandea y se le arrastra a una pequeña distancia de algunos codos, como para simular el degüello; se hace el simulacro de estrangularlo, apretándole el cuello con la misma cuerda o con una tira de tela. Cada operación, al igual que la primera, va acompañada de invocaciones, elegías y lamentos. Luego, todos los cofrades presentes se alejan del muerto, retrocediendo unos cuatro codos de distancia, se detienen un momento, vuelven cerca de él y proclaman: «eres nuestro hermano, eres nuestro hermano, eres nuestro hermano. A partir del momento en que aceptaste la sentencia, estas absuelto y perdonado, absuelto de cualquier anatema y exclusión...».

Luego se procede al aseo del muerto, el rito de pureza que expresa el término arabo-hebraico *ṭaharah*, con igual gravedad y solemnidad, pero con otros rezos y fórmulas de encantamiento apropia-

das, donde no figura el Nombre Divino Adonay al que se sustituye con el término común *ha-shem*, el Nombre.

Los lavadores (hombres o mujeres) —*roḥaṣim* (en hebreo) y *ghassalin* (en árabe)— llevan al cádaver sobre unas tablas y efectúan en el orden prescrito por la Ley y la costumbre, y según un complicado ritual, diversas abluciones y lustraciones, utilizando alternativamente agua caliente y fría, jabón, agua de rosas y de azahar, ramas de mirra y de tomillo, lavando escrupulosamente todos los orificios..., sirviéndose de un número determinado de utensilios (vasijas, y palanganas) —siete para ciertas abluciones— que hay que cuidar de no pasar de mano en mano, poniéndolos en el suelo antes de que un cófrade los coja y se sirva de ellos. Se cortan las uñas, recogiéndolas para que nadie las pise; se tiran, tanto las de los muertos como las de los vivos, directamente en la alcantarilla por temor a que se haga un uso mágico o cualquier operación de brujería con ellas.

El cuerpo se seca con sabanas limpias y luego lo visten. Las diferentes prendas se cortan en tela de lino o de algodón. El cadáver es vestido según un ritual prescrito y en un orden preciso: la toca llamada en árabe *'arraqiyya*, el *sarwal* (zaragüelles), la *qemzza* (camiseta), la *qeṣṣot* (chaqueta), una especie de turbante, *'amama*, chal ritual cuyas franjas intencionadamente se han atado o inutilizado para los rezos (*ṣiṣit*) y un sobretodo enteramente cosido que constituye la auténtica mortaja (*uyeh le-kfen*).

Observemos, a este respecto, dos ritos significativos; el primero, especificamente judío; el segundo lleva la huella de la simbiosis cultural magrebí, judeo-musulmana y arabo-beréber.

Al vestir al difunto, se suele, en las sociedades judías, colocar el pulgar dentro del hueco de la mano para que forme, junto con los démas dedos, uno de los nombres de Dios, o más bien uno de sus atributos, *shadday* —todopoderoso—, compuesto por las letras *shin* (tres trazos), *dalet* (uno) y *yod* (un punto); la mano se extiende para significar también que renuncia a todos los bienes de este mundo.

En las sociedades musulmanas, durante el aseo del muerto, se cubren los órganos genitales con un trozo de su albornoz; este trozo de la prenda se guarda como una reliquia en la que —según se cree— se refugia la fuerza viril y la *baraka* del padre fallecido; cuidadosamente conservada en la familia, se coloca, durante la noche de la consumación del matrimonio, en la cabeza de la novia para comu-

nicarle la *baraka* paterna. La costumbre judía correspondiente, observada en varias familias que yo he conocido, en Mogador y en Casablanca, consiste en rasgar la última camisa del difunto, y repartir los trozos entre los miembros de la familia que los guardan cuidadosamente, para que cada cual reciba su parte de bendición del padre o del abuelo difunto.

Señalemos también el uso, practicado todavía en Tlemcen hacia 1940, que condena en estos términos R. Yosef Messa, un rabino marroquí que ejercía entonces en esta ciudad las funciones de juez:

> Todavía existían unas torpes costumbres. Cuando en la misma casa en el mismo año o mismo mes ocurrían dos muertes consecutivas, para la segunda, no se procedía a la retirada del cuerpo hasta que se degollase un gallo en el umbral de la casa o en medio del patio; mientras los hombres sacaban los restos mortales del difunto, se rociaba con la sangre del ave el dintel y el marco de la puerta. El gallo, a continuación, lo consumía exclusivamente la familia del difunto o los vecinos del patio. También entonces recomendé que se modificase esta costumbre. Para seguir teniendo en cuenta el temor que ellos sentían ante la muerte, decidí que ya no se degollase un gallo sino que se contentasen con recitar la fórmula de la *kapparah* —sacrificio de sustitución—: «Éste es el tributo de los moradores de esta casa, su sustitución y rescate»; a continuación debían entregar el gallo a un pobre.

El cortejo fúnebre

Se coloca el cuerpo en un ataúd recubierto de un paño negro o de la chilaba que llevaba el difunto, la *miṭṭah* (hebreo), «lecho» mortuorio donde los *kattafin* lo llevaran a hombros (*ketaf*) hasta el cementerio, teniendo cuidado de que salga primero la cabeza de la casa mortuoria, seguidos de los parientes cercanos y amigos. El respeto debido al difunto exige que el «lecho mortuorio», la *miṭṭah*, encabece el cortejo. Cualquier persona que vea pasar el cortejo debe seguirlo (*miṣwat lewayah*) durante una distancia de un mínimo de cuatro codos (este deber incumbe al judío cuando el muerto es un *goy*) por miedo que se diga de él lo que se dice en el libro bíblico (Proverbios XVII, 5): «El que insulta al pobre insulta a su Hacedor». El paso del cortejo se anuncia con el sonido del *shofar* (cuerno de carnero) y, en el acto, las tiendas se cierran, una a una, y la muchedum-

bre de los fieles va incrementándose hasta la llegada al cementerio. La marcha de la procesión va acompasada con la cantilena del salmo alfabético completo (Salmos CXIX, compuesto de veintidós estrofas de ocho versos que empiezan por la misma letra). Luego se va componiendo el nombre del difunto, el de su madre y las letras de la secuencia *qr'stn* —expulsión y revocación de Satán—; luego, se recita la meditación mística que conocemos: «Que el poder y la grandeza de tu diestra desate el haz», seguida del salmo XCI, cuyas virtudes preservadoras de los demonios y de los sortilegios exaltan la tradición rabínica y esóterica. También se suele recitar el Cantar de los Cantares, el capítulo sobre el elogio de «la mujer fuerte», de los Proverbios (XXXI, 10 a 31) y los *qinot* —elegías—.

La presencia de las mujeres en el cortejo, delante o detrás, no está recomendada por el autor de *Naḥalat Abot*, que recuerda que la costumbre local la prohíbe, habiendo sido prescrita por una decisión de un Rabino Emisario de Jerusalén. Según algunos textos místicos del *Zohar,*

> la presencia de las mujeres en el cortejo fúnebre puede ser una causa de desgracia para el mundo y los hombres, pues al Ángel de la Muerte le gusta la compañía de las mujeres, entre las cuales se le puede ver bailar y cantar. El hombre puede tentarse y mirar de ese lado; el Ángel aprovecha la ocasión, se eleva a los cielos y traslada ante el trono sus acusaciones contra el hombre que ha sucumbido a la tentación [25].

Observemos, sin embargo, que las mujeres, a veces, prescinden del interdicto. Antiguamente, las plañideras tenían la costumbre de conducir la procesión, cantando lamentaciones y golpeando un tambor (Jeremías IX, 16; *Ketubot* IV, 4). Este uso se mantiene en algunas sociedades orientales hasta nuestros días.

Las autoridades rabínicas de ciertas ciudades, en particular Fez, prohíben al hijo del difunto acompañar el cortejo fúnebre; debe precederlo y esperarlo en el cementerio. En este sentido se dice en judeo- árabe: *Ikun f-ennedduy, men zzera' dyalo widuz mnora gnazto* («¡Maldito sea (el hijo), es de su descendencia y camina detrás del féretro!»). La explicación que me dieron sobre esta costumbre es que

[25] Sobre el interdicto de la presencia de las mujeres en el cortejo fúnebre, ver *Kabbale,* p. 114.

los hijos que hubieran podido nacer de la «simiente» perdida del padre, podrían estar celosos de los hijos legítimos presentes en el cortejo.

El cortejo llega al cementerio. La *miṭṭah* (lecho-ataúd) se coloca en la entrada, en una sala destinada a un ritual especial, denominada *Bet-ha-midrash* —casa de estudio— mientras el sermón fúnebre, el *drash*, es pronunciado por un rabino o un *talmid ḥajam*, un discípulo de los sabios.

Ritos de circunvalación y de expulsión de los demonios

Inmediatamente después se procede al rito de circunvalación de las *haqqafot*, siete procesiones hechas alrededor del féretro en círculo apretado formado por diez personas que se dan la mano y recitan una liturgia especial. El autor de *Naḥalat Abot* dice que se trata de un *tiqqun* —rito de reparación— destinado a alejar a los malos espíritus, pues está escrito que: «Paséanse en torno (del muerto) los impíos» (referencia a Salmos XII, 9).

Las partículas de oro

Se conduce la *miṭṭah* —lecho mortuorio— a la tumba. El descenso del cuerpo a la tumba se vende en subasta, cuando se trata de una personalidad rabínica o de un hombre reputado por su gran piedad; las sumas que se recaudan se entregan a la caja de los pobres o a otra obra de caridad. En las cuatro esquinas de la tumba se tiran algunas partículas de oro que evocan un episodio de la vida del patriarca Abraham inscrito en este texto: «A los hijos de las concubinas (de Abraham) les hizo donaciones, pero viviendo él todavía, los separó de su hijo Isaac, hacia oriente, a la tierra de oriente» (Génesis XXV, 6). En Fez, existe la misma creencia mencionada anteriormente: la envidia por parte de una potencial descendencia, representada aquí por los malos genios que hay que apaciguar con una partícula del patrimonio familiar (*ha l-irusha dyalkum*) —aquí tenéis vuestra parte de herencia— se les dice en judeo-árabe. Se dice también *ka idahhbu es-sitanin* —alejan a los satanes— jugando con la

palabra *dahhaba*, que significa, en el habla local, a la vez alejar y recubrir con oro.

El viaje subterráneo a Tierra Santa

Una vez que se coloca el cuerpo en la tumba, se extiende boca arriba y se aísla con tablas, se recubre de tierra (cada uno de los asistentes echa un puñado) en la que se mezcla un poco de arena procedente de Tierra Santa, traída de alguna peregrinación o regalada por un Rabino Emisario en visita a Marruecos. En este sentido, recordemos un tema frecuentemente desarrollado en la literatura de homilética y zohárica [26] y, finalmente, integrado en el museo imaginario de las masas populares que lo asocian con diversos cuentos y leyendas.

Este tema procede de la creencia en la resurrección de los muertos que sucede obligatoriamente en Tierra Santa; los cuerpos enterrados en la diáspora ruedan bajo tierra hasta Israel y allí reciben su alma y resucitan cuando llegue el momento después del Día del Juicio. Un documento inédito perteneciente al fondo de los manuscritos de la Biblioteca D. Sassoon atestigua, por otro lado, casos de exhumación de cadáveres para transportarlos del Magreb a Palestina.

Despues de enterrar los restos mortales, se regresa al *Bet- Hamidrash*, sala situada en la puerta del cementerio y se procede al ritual del *ṣidduq haddin* —aceptación de la sentencia divina—, a la lectura del *hashkabah* —réquiem— o rezo por el reposo del alma del difunto y la recitación de un *qaddish* para la circunstancia, el *qaddish* del difunto, que se hace lejos de la tumba, pues se cree que el muerto quiere escapar a su destino. El muerto grita: «Esperadme, voy con vosotros». Para no oírle, se alejan, pues aquél que escuche su voz, morirá ese año.

[26] *Midrash* y *Agaddá* (Cantar de los Cantares, paráfrasis aramea; *Tanḥuma, Psiqta Rabbati*, etc.) *Zohar, Midrash Hane'elam* (I, 113b).

«Y vuestros huesos reverdecerán como la hierba»

Antes de salir del cementerio, los asistentes arrancan unas briznas de hierba y las tiran hacia arriba y tras de sí, para manifestar el dolor, pero también para expresar la esperanza en la resurrección y en el advenimiento de la era mesiánica, pues está escrito que: «Y vuestros huesos reverdecerán como la hierba» (Isaías LXVI, 14), y «florecerán (sus habitantes) en las ciudades como la hierba de la tierra» (Salmos LXXII, 16). Se lavan las manos dejando que se sequen solas. Esto está escrito en un texto midráshico, para alejar a los espíritus que se se apegan obstinadamente a las impurezas de las manos; pero también es —añade el autor de *Naḥalat Abot*— para afirmar y testimoniar que «No han derramado nuestras manos esta sangre» (Deuteronomio XXI, 7) y que no se es cómplice etc... Hay quien se lava también la cara repitiendo este versículo: «Y enjugará el Señor las lágrimas de todos los rostros» (Isaías XXV, 8). Si no hay agua o ésta es escasa (tratándose de una caravana en el desierto, por ejemplo) hay que conformarse con el uso adoptado de la sociedad musulmana, consistente en cumplir con las abluciones rituales, frotándose las manos con arena (*tayammum*) o tierra (*istiymār*).

La comida de consuelo

Al regresar a la casa del difunto, se sirve a la familia del duelo, primero una comida hecha a base de huevos crudos y aceitunas negras. Todos los presentes, amigos y allegados, participan en los sollozos y expresiones de pésame, entrecortados por las lamentaciones de las plañideras (*nuwwaḥat*) con el fin de observar este antiguo precepto: «mejor es ir a casa de luto que a casa de banquete, porque aquél es el fin de todo hombre» (Eclesiastés VII, 2) y consolar a los dolientes con estos términos: «El Señor Todopoderoso consolará a todos los que lleven el luto por Sión y Jerusalén y en Jerusalén seréis consolados» (referencia a Isaías LXVI, 13). Durante la comida denominada de consuelo o de pésame (*se'udat habra'ah*) se observa un rito que parece remontarse a una época muy antigua: a las personas de luto se les entrega la comida de mano a mano, contrariamente a la regla observada en una comida común, cuando el dueño de

la casa rompe el pan tras la bendición ritual y cada uno coge el suyo. La tradición explica este uso refiriéndose a un episodio doloroso de la historia judía evocada en las Lamentaciones I, 17: «Tiende sus manos pero nadie la consuela». Sólo se puede dar la comida de mano a mano al hombre afectado por una pérdida [27].

En la cámara mortuoria se quema una vela o una mariposa de aceite. Se mantiene encendida hasta que termine el año de luto y, entonces, se lleva a la sinagoga, donde se sigue manteniendo periódicamente la llama. Es el alma del difunto que se queda en la casa, un año, entre los suyos.

El autor de *Naḥalat Abot* observa un uso en Mogador consistente en colocar al lado de la mariposa o de la vela encendida un cuenco de agua cuyo motivo no logra explicar, pero lo condena, pues es ajeno al judaísmo, a diferencia de los usos y costumbres de los *amoreos*, según el lenguaje de la Biblia (*darke ha- Emori*). Es una costumbre que ya hemos tenido la ocasión de señalar, pues se halla en los ambientes arabo-beréberes.

El luto

El luto se divide en tres periodos sucesivos. El primero dura siete días, el segundo, treinta obligatoriamente y el tercero, siete, nueve u once meses, según la costumbre en vigor en la familia o según el rango social o rabínico del difunto. Los tres periodos están marcados por una serie de interdictos [28] y un ritual apropiado; acaban con una triple conmemoración que comporta una liturgia conforme a las circunstancias, acompañada de sermones, oraciones y elogios fúnebres (lamentos y elegías), una comida especial, ofrendas y limosnas.

En este sentido, nuestro autor de Mogador, de *Nahalat Abot*, recuerda lo esencial de un texto talmúdico (*Mo'ed Qaṭan*, 27b):

> Rab Yehudah en nombre de Rab dice: El que se obstina (en llorar) a su muerto, llora a otro muerto... No abuséis de los gemidos y lamentos; no sobrepaséis la medida: tres días de llanto, siete de lamentos y oraciones

[27] Sobre esta costumbre y su dimensión mística, ver mi obra *Kabbale*, pp. 112-113.

[28] Sobre la prohibición de mantener relaciones conyugales durante el luto, ver mi obra *Kabbale*, p. 77.

> fúnebres; al término de treinta días, lavad y planchad vuestras ropas, cortaos el pelo. Más allá de esto, el Santo, bendito sea, dice: «No podéis sentir más su suerte que yo mismo...»

Lo que conviene destacar es que el hijo recita el *qaddish* por el reposo del alma de su padre y de su madre con el fin de que merezcan entrar en el Jardín del Edén. Convendría también que un quórum de diez sabios dediquen una hora al día, en casa del difunto, durante ese año, o, al menos, durante un periodo de treinta días, a lecturas piadosas (Salmos, *Mishnah, Zohar,* etc.)

El gran luto

El gran luto es el de los siete primeros días que suceden a la muerte, un periodo de aislamiento marcado por un gran número de tabúes e interdictos relativos al ejercicio de la profesión (comercio u oficio manual), al aseo personal, al calzado (hay que caminar descalzo o en alpargatas), las relaciones sexuales, la comida (no se come carne ni se bebe vino); se consume, sin embargo, abudante *maḥya* (aguardiente); la comida la ofrecen los allegados y se prepara fuera de la casa del difunto. La persona que está de luto no debe llevar los *tefillín* (filacteria) durante la oración, ni estudiar la *Torah* ni cualquier otra lectura de la *halajah, Mishnah* o Talmud a excepción del libro bíblico de Job, algunos capítulos de Jeremías y los *qinot,* lamentos que conmemoran la destrucción del Templo de Jerusalén. Sentado en la esquina izquierda del dormitorio del difunto en una colchoneta o en una alfombra en el suelo (hay quien lo denomina una «cama vuelta») con el capuchón de la chilaba negra sobre la cabeza, no debe intercambiar palabras ni saludos con los visitantes ni siquiera pronunciar la palabra *shalom.* Se debe dejar crecer la barba y el pelo; no debe salir de su casa salvo para ir a la sinagoga (el día de *shabbat* exclusivamente) y al cementerio.

Según Rabbí Isaac Sheshet Perfect (RIBASH), autor hispano- argelino del siglo XIV, las visitas al cementerio durante los siete días que suceden al fallecimiento son una costumbre tomada de los musulmanes del Magreb [29]. Esta costumbre, sin embargo, adquirió fuerza de ley

[29] RIBASH, *responsum,* núm. 158.

y se observa escrupulosamente en el conjunto de las comunidades judías de Marruecos. La practican sus vecinos musulmanes y en ambos ambientes se distribuyen limosnas en esta ocasión.

La primera ceremonia conmemorativa, el primer rito de recuerdo, se celebra la víspera del septimo día. En hebreo es la *peqidat hashabu'a*, el recuerdo séptimo; el término judeo-árabe *mesmara* que proviene, a su vez, del hebreo *shamar* —guardar, velar— es más común. Se trata, en efecto, de una velada de lecturas (Biblia, *Mishnah, Zohar*, etc.) acompañada de un tentempié ofrecido a los cofrades de la *Ḥebrah*, a los rabinos y a todos los presentes, que pueden llevarse, para los que no han podido asistir, las *ka'ka'*, una especie de pastas de té (de pasta azucarada en forma de corona). Al día siguiente tiene lugar, tras la visita al cementerio, una ceremonia de cierre del septenario del luto, acompañado de ritos de pureza (aseo y baño ritual).

Al trigésimo día y después del periodo denominado «año», aunque sólo dure de siete a once meses, se celebra el ritual conmemorativo análogo: *peqidat ha-shloshim*, recuerdo de los treinta días (en árabe *ash-shhar*); y *peqidat ha-shanah*, recuerdo del año (en árabe *al-'am*): velada de lecturas, ritos de pureza (baño, corte de pelo, etc.), comida ritual, visita al cementerio, posar una estela funeraria (*alḥayara*, la piedra, como se dice comunmente) y distribución de limosnas. Existe una costumbre entre los judíos (frecuente también entre los musulmanes en esta circunstancia y en otras), consistente en hacer una ofrenda especial a los niños de la escuela (*ṣla*, lugar de enseñanza y de oración). Esta ofrenda, conocida por el término árabe *ma'ruf* (buena acción), consiste en distribuir buñuelos o alcuzcuz.

Otras ideas y creencias

El ceremonial del luto lo establecen, así como otros ceremoniales, las autoridades rabínicas y se inscribe en la Ley y la costumbre. Se refiere, en efecto, a la literatura bíblica, midráshica, talmúdica y zohárica. No por ello deja de extraer parte de su esencia del entorno cultural local, de un mundo de leyendas, de creencias y de ideas pertenecientes al paisaje magrebí y mediterráneo, incluso a un ámbito más universal.

El texto bíblico cuenta que José lloró a su padre durante siete días (Génesis L, 10), que para manifestar su dolor y su duelo se echaban polvo en la cabeza, se sentaban en las cenizas, etc. (Josué VII, 6; Jeremías, XVI, 6). Según el Talmud, los siete días de duelo se observaban incluso antes del diluvio. También se dice allí que el que está afligido por el duelo se compara, durante los tres primeros días, con el hombre que tiene una espada de doble hoja suspendida sobre su cabeza, y está amenazado de muerte; del tercer al quinto día, la espada mortal se alza ante él en una esquina de su cuarto; del séptimo al trigésimo día, la espada sigue pasando, una y otra vez, ante él en la calle, y, durante todo el año, la familia corre el riesgo de ser víctima de ella. En lo que respecta al alma del difunto, en el *Zohar* y según las doctrimas místicas que trasmite, se cuenta que el alma del justo sigue unida al cuerpo durante treinta días, mientras que la del hombre común, permanece en él durante doce meses; es lo que dura su tránsito al purgatorio. En un texto talmúdico (*Shabbat*, 152b) se dice lo siguiente: «el alma merodea por encima de la tumba hasta que la carne se reduce totalmente a polvo». Entre los musulmanes se piensa que el alma deambula durante tres días en torno a la casa del difunto y cuarenta en torno a su tumba.

Al término de estos dos periodos se hacen las oraciones, se distribuyen las limosnas y la ofrenda del *ma'ruf* (comida destinada a los *ṭolba* de las escuelas y a los pobres de la mezquita y del cementerio). En el medio musulmán tampoco se suele cocinar en la casa del difunto, sólo tres días después de la muerte; los parientes y amigos son los que envían la comida necesaria a los miembros de la familia.

El Qaddish *y su poder de redención*

Ya hemos tenido ocasión de evocar la función que esta oración cumple en el itinerario *post-mortem* del alma y en su ascensión al Jardín del Edén y su reposo al pie del trono celestial.

La palabra *Qaddish* equivale en arameo al término hebreo *qadosh* (santo). Designa una obra maestra de la liturgia judía, una doxología pública (himno a la gloria de Dios), recitada obligatoriamente en presencia del *minyan*, el quórum de diez fieles, mayores de edad desde el punto de vista religioso (de trece años), que pronuncian en

coro la palabra «Amén». Esta oración compuesta en arameo, lengua vernácula de las comunidades de Babilonia, a excepción del final y de algunas respuestas en hebreo, exalta, glorifica y santifica el Nombre del Eterno, ruega por la llegada del Mesías, el advenimiento del reino de Dios, el Redentor, y por la paz universal. No se encuentra sin embargo referencia ninguna a la destrucción del Templo de Jerusalén (por los romanos). Esto indicaría que tiene unos orígenes más antiguos. Existen varias versiones de esta composición; todas llevan una parte común incrementada, según las circunstancias, con elementos adicionales, especialmente en el *Qaddish* de los rabinos (*Q. de rabbanan*) y en el *Q. de los Muertos* (o de los Huérfanos).

En un *midrash* (*Otiyot fe Rabbí Aqiba*) que proviene de la época gaónica (Alta Edad Media) se dice que

> en el advenimiento del Mesías, Dios se sentará en el paraíso y comentará en un sermón la *Torah* nueva ante la asamblea de los sabios, de la gente piadosa y de los ángeles. Al final del sermón, Zerubabel [30] se levantará y recitará el *Qaddish* en voz alta y se oirá de un extremo a otro del mundo y toda la humanidad responderá «Amén». Todas las almas, las de los judíos y las de los gentiles (*goyim*), dirán también «Amén». Entonces, despertará la misericordia de Dios que dará a Miguel y Gabriel las llaves de la Gehenna, cuyas cuarenta puertas se abrirán bajo las órdenes de los arcángeles... Todos los perdonados del infierno saldrán de él y serán conducidos al Paraíso.

Rabbí Aqiba y el leñador

Según una *aggadá* —leyenda— más tardía (*Seder Elyahu Zoṭa*), Rabbí Aqiba salvó el alma de un muerto del castigo de la gehenna, comprometiendo a su hijo a aprender y a recitar el *Qaddish*. He aquí el texto de esta leyenda:

> Un día, R. Aqiba se encontró con un espíritu (un alma) que se presentaba bajo el aspecto de un hombre que cargaba a la espalda leña destinada, según él, a alimentar el fuego de la Gehenna, donde él mismo ardía cotidianamente, como castigo por los malos tratos que había infligido a los pobres cuando estaba en vida, cuando era recaudador de impuestos. Esta

[30] Zerubabel es el que trajo a los exiliados de Babilonia a Judea, después del decreto de Ciro que autorizaba su regreso (539-538 antes de C.).

terrible tortura —añadía— sólo le sería perdonada que si su hijo recitaba el *Qaddish* ante una asamblea de fieles. Al enterarse de que el hombre había abandonado completamente la educación religiosa de su hijo, R. Akiba se fue en busca de este último, lo encontró y se dedicó a enseñarle la lectura de la *Torah;* un día, el hijo pudo levantarse y recitar públicamente el *Qaddish* y salvar así a su padre del fuego del infierno.

El aniversario Jahrzeit/Yarṣiat

Este término judeo-alemán *(Jahrzeit),* que se pronuncia *Yarsiat* en la sociedad judeo-magrebí, designa el día aniversario de la muerte. La costumbre de conmemorar la muerte de los seres queridos parece ser muy antigua. En el periodo talmúdico (siglos III-VI de nuestra era), el aniversario de la muerte del padre o de un maestro estaba marcado por el ayuno y el estudio. Se procedía al ritual denominado *hazkarat neshamot,* el recuerdo de las almas. Pero la costumbre de observar la Jahrzeit, para honrar la memoria de los parientes, nació probablemente y se practicó en particular en Alemania, en la Edad Media. Los judíos orientales y mediterráneos la adoptaron, conservando hasta el vocablo germánico que la designa, tanto en las lenguas locales como en la literatura halájica (códigos y recopilaciones de jurisprudencia) que fija el ritual de este ceremonial. Tras la aparición de las doctrinas cabalísticas de Isaac Luria y de sus discípulos de la escuela de Safed en el siglo XVI, el ritual de *Jahrzeit* adoptó una dimensión mística. Según éste el recitado del *Qaddish* (*qaddish yatom* —Qaddish del Huérfano-) contribuye, durante los once meses posteriores a la muerte, a consolar al alma, a ayudarla a pasar de la gehenna al Jardín del Eden; pero le corresponde al *Qaddish del Jahrzeit* el elevar cada año a esta alma a una esfera celestial superior. Esta solemnidad no es sólo una conmemoración, un simple ceremonial del recuerdo, celebra también el misterio de la ascensión del alma hacia el trono divino, donde fue esculpida, y su establecimiento en la beatitud eterna a la que siempre ha aspirado.

Varios ritos marcan el *Jahrzeit:* el ayuno, el recitado del *Qaddish* y de la *Hashkabah* —réquiem—, la lectura de una liturgia especial que comporta el estudio de los textos escogidos de la Biblia, de la *Mishnah,* del *Zohar,* un capítulo del Código de Maimónides (el consagrado a las leyes de los sacrificios), himnos y oraciones. Se enciende una vela o una mariposa; es un gesto muy importante, ya que la

mecha de la vela que arde es como el alma en el cuerpo del hombre, pues «Candela de Dios es el espíritu del hombre» (Proverbios XX, 27). Se acude al cementerio a visitar la tumba del difunto y se distribuyen limosnas. La víspera se consume la comida del recuerdo a la que se invita a los cófrades de la *Hebrah,* a los eruditos indigentes y a los pobres.

La Hillulah *o conmemoración alegre de la muerte*

El aniversario de la muerte de Moisés se celebra el 7 de *Adar.* El de Rabbí Shimón Bar Yohay, al que la tradición atribuye la composición del Zohar, se celebra en el *Lag Ba'omer* (después de 33 días del *'Omer*), o sea, el 18 de *Iyyar* y el de Rabbí Me'ir, el maestro del milagro (*ba'al hanes*), el 14 del mismo mes. La conmemoración de la muerte de estos dos santos palestinos se convierte en motivo de festejos, de iluminaciones de los lugares de su sepultura, en Meron y en Tiberíades, al igual que en las demás comunidades mediterráneas. En Marruecos, se celebran también los aniversarios de la muerte de santos y santones locales, de taumaturgos de todo tipo y de los maestros ilustres magrebíes ('Amram Ben Diwan, David Ad-Dra', David Al-Ashqar, denominado Mulay Ighghi, etc.) mediante romerías estacionales; se denomina aquí y en otros lugares, la *hillulah,* cuya dimensión teatral y de espectáculo conviene resaltar.

Es un tipo de romería a la vez religiosa y profana, comparable a la costumbre islámica de los *mussem.* En los lugares del presunto sepulcro del Rabbí y del Santo se desarrolla un rito que los peregrinos celebran generalmente tras un voto pronunciado con motivo de un acontecimiento extraordinario o de una libre promesa hecha al Rabbí de visitar su tumba ocasionalmente o en una fecha fija. El ritual de la *hillulah* y de la peregrinación comporta unas liturgias especiales asociadas a las grandes fiestas patronales. La oración y la cantinela de los salmos van acompañadas de comidas copiosas, abundante consumo de aguardiente y vino, bailes y cantes, grandes fogatas y manifestaciones folklóricas y populares que lindan con la herejía y que a menudo la ortodoxia del rabinato condena pero no puede impedir.

También es motivo de creación literaria fecunda, en hebreo y en los dialectos locales. Encontramos, en este sentido, a propósito de la

poesía hagiográfica, los dos niveles jerárquicos de la ciencia judía: el saber escriturario hebraico con unas composiciones de *piyyuṭ* de circunstancias, por un lado; poemas estróficos en judeo-árabe y en menor medida en judeo-beréber, por otro. Las largas casidas o *qisas* cantadas cuentan la vida extraordinaria del santo, una vida llena de acontecimientos fabulosos, de intervenciones milagrosas, de señales y visiones proféticas. Las composiciones más breves, de una estrofa o dos, laudatorias, báquicas o acciones de gracias individuales, son generalmente improvisadas; se cantan ejecutando alguno de los dos gestos adquiridos mediante subastas especiales: el derecho de encender una mariposa de aceite (vela o cirio) dedicada al Santo y Rabbí, y el de levantar y beber la copa de aguardiente en su honor y acción de gracias.

Las doctrinas místicas y el *Zohar,* en particular, consideran el día de la muerte como un día de fiesta (*Yoma de-hillulah*) y el autor de un texto bíblico (Eclesiastés VII, 1) dice que: «mejor el día de la muerte que el del nacimiento», lo que el *Midrash* interpreta como que: «la muerte cuenta la vida meritoria de los que mueren... Es también como el barco que entra en el puerto cargado de mercancías (Éxodo Rabbah, 48). «Y los mayores de cada generación deben morir para dejar sitio a sus sucesores», se dice en otro lugar.

El cementerio y el culto a los muertos

La *Hillulah* se celebra en la sinagoga pero el ceremonial y los festejos se desarrollan en particular en el cementerio, que se visita los lunes y los jueves, las vísperas de *Rosh Hashanah* y *Kippur,* intentando no acudir dos veces seguidas en el mismo día a la misma tumba.

La visita a las tumbas de los muertos, la víspera de *Rosh Hashanah* y de *Kippur,* está motivada, según el autor de *Naḥalat Abot* porque: «Ese día, Dios se prepara a juzgar al mundo. Las almas de los muertos imploran entonces la misericordia divina para los vivos a los que anuncian en sueños la decisión que les atañe, una vez que ésta la toma la corte celestial». Los vivos acuden a rezar por los muertos para que intercedan en su favor.

A veces van los enfermos y las mujeres estériles a alojarse en el cementerio a proximidad de los santos y santones locales, en unos pe-

queños cuartos reservados a este efecto, pasan allí tres o siete días seguidos, suplicando y orando para curarse o para que se cumplan sus deseos.

Para los musulmanes el cementerio es habitualmente un lugar de paseo; las mujeres y los niños van allí los viernes y beben té mientras charlan. El día 27 de Ramadán y, sobre todo, el día de *'Ashura*, se acude a limpiar a fondo las lápidas que se inundan literalmente de agua. No hay nada que sugiera aquí la tristeza de las visitas enlutadas el día de los difuntos entre los cristianos.

Solicitar la intercesión de los muertos parece ser una costumbre muy antigua, que se remonta a los orígenes bíblicos. Según un texto escriturario, conocido por mediación de la Ley oral, Caleb, al llegar a Hebrón, fue a visitar la caverna de Majpela, lugar de sepultura de los patriarcas, y rezó allí para librarse de la conspiración tramada por los exploradores enviados por Moisés a la Tierra de de Canaán y de la que él formaba parte [31].

Ocurre a veces que la relación es en sentido inverso, por iniciativa de los muertos, que manifiestan así la voluntad de comunicarse con los vivos. Existen múltiples historias que cuentan las visitas de un muerto a sus parientes próximos; son frecuentes las que hace a su viuda para comprometerla a realizar ciertas misiones. Los muertos parecen, por lo demás, interesarse vivamente por la vida cotidiana de los hombres, por sus preocupaciones y ocupaciones terrenales. Se cuenta en un texto talmúdico que Rabbí Hiyya fue al cementerio en compañía de Rabbí Jonathan. Observó por el camino que este último tenía los flecos de su *ṭalet* (el chal ritual) desatados, pendiéndole por encima de su ropa. Se lo reprochó, pidiéndole que se los recogiese, por miedo a que los muertos dijeran: «Mañana vendrán con nosotros y hoy se ríen de nosotros [32]».

Un autor contemporáneo expresa en otros términos esta relación de los muertos con los vivos, diciendo en esencia que «después de haber franqueado las puertas de la muerte, el alma se manifiesta y vuelve para mirar el mundo que deja detrás», y añade:

[31] Ver este episodio en Número XII, y *Soṭah* 34b).

[32] Ver también la *Qiṣṣa de Tihghir du Todgha*, mencionada más arriba, pág. 347.

«los muertos viven en nosotros si escogemos quedarnos con ellos en vida [33]».

Peregrinaciónes judeo-musulmanas

La misma sepultura puede constituir un lugar de peregrinación judeo-musulmán, un espacio de compromiso donde asistimos a veces a manifestaciones de simbiosis cultural y de sincretismo religioso que pueden parecer sorprendentes, pues judíos y musulmanes buscan en los mismos santos y santones la intercesión y protección, entregándose a las mismas prácticas e iguales gestos, procediendo a las mismas ofrendas, utilizando iguales invocaciones, iguales fórmulas en los rezos. De su visita al mismo santo, unos y otros regresan enriquecidos, imaginándose todos los bienes que obtendrán del éxito de su peregrinación, y regresan a sus casas con algo más de fe y de esperanza.

Elogios y oraciones fúnebres —Algunas composiciones elegíacas de los siglos XVII-XVIII

Los poemas elegíacos, generalmente recopilados en antologías, con el título de *'Et Sefod* —«Tiempo de lamentaciones y de llantos»—, son dignos de mención, debido, en principio, a la destacada función que cumple el lamento en los ritos fúnebres y la importancia de la *qinah*, elegía, en la liturgia de los siete días de luto y las tres grandes ceremonias del recuerdo. Este tipo de literatura constituye, por otro lado, por el contenido de las composiciones en sí y por las indicaciones que el autor inscribe en el encabezamiento, una información valiosísima, en ciertos aspectos, sobre las personas fallecidas y las circunstancias de su muerte, una documentación biográfica e histórica nada desdeñable.

Los elogios fúnebres compuestos por Jacob Aben Sur, autor marroquí de los siglos XVII-XVIII, y las notas colocadas al inicio nos informan sobre la sociedad judía de su tiempo, la de Fez y Mequinez

[33] Saul Bellow, *Le Don de Humbold*, Flammarion, 1978, pp. 197 y 327.

en particular, sobre las relaciones de esta sociedad con el entorno musulmán y el poder de la autoridad central y local sobre los dignatarios laicos que gobernaban la comunidad y los altos magistrados y rabinos que hacían las leyes y velaban por la salud moral y espiritual de sus miembros. El propio Jacob Aben Sur era primer juez del tribunal de Fez y como eminente predicador, además de por sus funciones, estaba igualmente llamado a pronunciar también sermones fúnebres.

En lo que respecta al fondo, estas elegías son auténticas oraciones fúnebres y homilías. La expresión del dolor y de los lamentos, la enumeración de las cualidades y títulos del difunto se vinculan con unas meditaciones y reflexiones sobre los problemas de la fe, unas variaciones sobre el tema de la muerte, truismos sobre «el carácter efímero de la vida y la fragilidad del mundo, sobre la precariedad del cuerpo comparado con la inmortalidad del alma, sobre las delicias del mundo por venir, reservadas a los justos y a los sabios que se sientan, coronados de gloria al pie del trono celestial».

La composiciones, que aquí figuran con las notas inscritas al principio, pertenecen a la poesía de expresión hebraica y son generalmente breves. He aquí el texto (en versión hecha por mí a partir del hebreo):

> El viernes, 19 de *Adar* de 5449/1689, fue llamado a comparecer ante la academia celestial el sabio perfecto, el maestro excelente, el primer magistrado del tribunal de la ciudad de Fez, Rabbí Judah Uzziel, que su recuerdo sea bendecido en el mundo por venir. Por esta *qinah* brindo mi homenaje a su ilustre memoria. La he cantado con melodía de lamentos amargos...

Este texto sirve de prólogo a la siguiente composición:

> Mi corazón tiembla y yo tiemblo de dolor
> con amargura me quejo y me lamento
> Grito mi aflicción en el seno de la comunidad reunida.
> Dios (literalmente, «Roca»), en su cólera y su irritación ha tendido la mano
> por ello me ha sobrecogido el terror y el temblor cuando fue aniquilado el orgullo de Judá.
> Corona de los hombres venerables y de los sabios, tesoro de delicias

conocía la letra, el símbolo, la alegoría, el alcance jurídico, la dimensión mística (de los textos)
En palabras suaves enseñaba al pueblo su ciencia
La excelencia de sus virtudes es inconmensurable y el número de ellas no se puede contar
Justo se mantuvo durante toda su vida, ocupado en el servicio del culto y de la Ley.
Se ha apagado una luz por su brillo comparable al esplendor dorado del sol
Se unía a Dios en acción y en pensamiento.

Jacob Aben Sur dedicó varias elegías a la memoria de un rabino contemporáneo, Menahem Serero. Cuenta él que una de ellas fue cantada cuando el féretro llegaba a la sinagoga, la que servía al maestro llorado como lugar de rezos y de enseñanza. Debemos señalar a este respecto que la exposición del féretro en la sinagoga es una práctica que no existe en el ritual de los judíos de Marruecos. Es un gesto excepcional que no se recoge en ninguna parte —según me consta—, y yo mismo nunca he sido testigo de ello. Por el contrario, es costumbre corriente, entre los musulmanes, exponer los restos mortales en la mezquita antes de la inhumación, cuando el difunto es una personalidad política o religiosa de alto rango.

La elegía comienza por este dístico compuesto en arameo:

Conviene que os desgarréis el corazón
¡Oh miembros de esta santa comunidad!
Porque a causa de vuestros pecados
un maestro venerable ha muerto.

En un patético lamento, Jacob Aben Sur llora la muerte de sus dos hijos, Yosef y Menashé, ocurridas el mes de *Shebaṭ* 5462/1702, después de la de sus hermanos Re'uben Rabbah «el grande» y Re'uben Zota «el chico». La suerte se encarnizó contra este viejo roble que sobrevivió a dieciséis de sus hijos. Su pérdida llena su vida de duelos. Se consoló de su dolor componiendo emocionantes elegías. En ésta, una composición estrófica con estribillo, derrama lágrimas amargas sobre las cuatro tragedias sucesivas; su *tamrur* —modelo de lamento— evoca una *qinah* del *Nueve de Ab* atribuida al poeta cordobés del siglo XI Isaac Ibn Ghiyyat, que comienza así:

Expulsado de la casa de sus delicias...

La composición de Aben Sur se inicia con esta exhortación:

> Hermanos míos y compañeros, amigos bien amados
> tened piedad de mi dolor pues mis manos se caen de debilidad
> este día, en que el príncipe de los verdugos, como bestia del campo
> ha venido a llevarse a mis dos hijos.

En dos *qinot*, Jacob Aben Sur hace el elogio fúnebre de R. Baruj Toledano que, originario de Mequinez, fue a establecerse en Tierra Santa, en Jerusalén, donde murió el 10 de *Ṭebet* de 5472/finales de 1711.

> Abandonó este lugar de su residencia
> su país y su tierra natal
> cumplió con la voluntad de su creador
> con amor y humildad.
> Ágil como un ciervo se apresuró
> a ir con celo
> a la ciudad del encanto y de la santidad
> al país de la montaña y de la colina.

Una serie de siete elegías celebra la memoria de los notables judíos de Fez y de Mequinez, fusilados o quemados vivos por orden de Mulay Ismael.

> A Judá Aben Sur, primo mío, holocausto reducido a humo, en la flor de su vida, muerto por la santificación del Nombre, un viernes 11 de *Tammuz* de 5472/1712 en Mequinez.

Este lamento es una composición estrófica cuyo estribillo dice así:

> Vosotros, fieles de mi comunidad
> reuníos en asamblea
> y llorad por la presa de las llamas
> el incendio alumbrado por Dios.

Ese mismo día, 11 de *Tammuz* de 5472/1712, Issac Ben 'Amara, un honorable comerciante de Fez, fue entregado a las llamas; su hijo Aharón sufrió la misma suerte al día siguiente, sábado.

Del elogio fúnebre que honra su memoria hemos escogido la primera estrofa:

> Unos hombres insolentes los rodean con haces de ramas
> los arrastran a la hoguera
> los empujan a las llamas
> les dan de beber palabras amargas
> Nada de su carne se libra
> Proclaman la unidad de su Creador y la equidad de su juicio.

Un viernes por la tarde del 6 de *Elul* de 5474/1714 fueron torturados y ejecutados el erudito Moshe ha-Kohen y su hermano Shem Tob ha-Kohen, los dos hijos del rabino Nehemyah ha-Kohen. El primero de treinta y un años de edad era discípulo de Jacob Aben Sur. El maestro hizo el elogio de su alumno:

> Entonad en coro los lamentos
> (Llorad) la muerte de un hombre de fe
> de un príncipe entre los sacerdotes (variante de la raza de los fuertes).

Capítulo VII

VIDA RELIGIOSA Y RITUAL

1. La vida cotidiana dominada por la Ley divina

El judío se rige por la Ley escrita en la Biblia, explicitada por una tradición, primero oral y luego recopilada en el Talmud. En torno al Talmud y, secundariamente, a la Biblia, se constituye una doctrina jurídica representada por una extensa literatura (comentarios, códigos, *responsa, taqqanot,* ordenanzas, etc.). Esta doctrina minuciosamente elaborada penetra en todos los recovecos de la vida judía, pública y privada, reglamenta cada detalle de la existencia de los individuos, desde el nacimiento hasta la tumba, exige la sumisión incondicional a los preceptos de la Ley y el cumplimiento riguroso de éstos.

Su competencia legislativa y el propio legalismo con el que se impone esta doctrina proviene de su origen divino.

Uno de sus dogmas esenciales es que Moisés, en el transcurso de la revelación en el Sinaí, recibió, junto con el Pentateuco o Ley escrita, la Ley oral, que fue transmitida por una cadena ininterrumpida de jefes y maestros a todas las generaciones posteriores.

Los reajustes que sufren los textos revelados, al adaptarse a las necesidades de las comunidades y a las exigencias ineludibles de las circunstancias, conservan el carácter de «Ley inspirada» y las prescripciones más tardías, surgidas de las necesidades cambiantes de la vida, proceden de la conciencia religiosa del judaísmo, de la revelación del monte Sinaí.

De este concepto teocrático del derecho deriva toda la obra legislativa no escrituraria que se acumula durante siglos, desde la épo-

ca tanaítica hasta las generaciones de Yosef Qaro (siglo XVI) y sus sucesores, constituyendo la fuente por excelencia del derecho rabínico. Este material legal lleva el nombre de *halajah,* término derivado del verbo hebraico *halaj* —caminar—, o sea, vía, regla a seguir, palabra comparable al árabe *shari'a,* camino recto, regla de conducta, Ley de esencia divina.

2. Usos y costumbres en materia de lo lícito e ilícito

Los autores marroquíes [1] invocan a menudo en su literatura jurídica los viejos adagios mishnaicos y talmúdicos relativos al *minhaq,* la costumbre: «Todo debe estar conforme al uso del país», «la costumbre pasa y abroga la Ley». De ahí procede también el papel considerable que cumple la costumbre, designada aquí por el término árabe *'ada,* en la formación del derecho rabínico local y los usos familiares.

En materia de interdictos de cosas lícitas e ilícitas, los ashkenazíes están más inclinados a una aplicación rigurosa, mientras que los sefardíes son partidarios de una interpretación más liberal y flexible de la Ley [2]. Inversamente, en lo que respecta a las relaciones del judío con el gentil, los sefardíes son más estrictos. Estas divergencias se deben a la naturaleza de las relaciones de vecindad que ambas comunidades mantenían con los gentiles: en tierras del Islam, las relaciones sociales entre judíos y musulmanes no estaban marcadas por la hostilidad violenta que caracterizaba a las de los judíos y cristianos en los países de las comunidades ashkenazíes, donde, por este hecho, no había riesgo de asimilación ni de simbiosis. En los países musulmanes no ocurría lo mismo, por lo que los doctores sefardíes se encontraban con la obligación de establecer barreras en ciertos ámbitos donde los doctores ashkenazíes no tuvieron necesidad alguna de aplicar una Ley más severa. Por otro lado, estos últimos

[1] Ver más arriba en el capítulo sobre «Espacio jurídico» las tendencias dominantes y las constantes del derecho hebraico marroquí.

[2] Al examinar las leyes del *Shulhan 'Aruj* las relacionadas con el vino *nesej* (vino prohibido para el consumo por haber sido manipulado por un idólatra o porque se sospecha tal manipulación) se observa que Qaro, habitualmente más liberal en materia de interdictos alimenticios, aquí es más estricto que M. Isserlis.

estaban deseosos de no acentuar la distancia que los separaba de sus vecinos y unos ritos excesivamente discriminatorios hubiesen acrecentado el odio.

3. Dime qué comes y te diré quién eres

A pesar de cierta reticencia con respecto a la costumbre, reticencia que se transforma a veces en hostilidad declarada, las autoridades rabínicas están obligadas, en varios casos, a ceder. La masa se aferra tanto a la Ley como a los usos y costumbres, proviniendo éstos, a menudo, de un fondo de magia y de mitología común al conjunto de las etnias locales, independientemente de sus confesiones respectivas. Esto ocurre, en particular, con ciertos ritos alimenticios, como, por ejemplo, el consumo de alcuzcuz (acompañado de aves o de leche) la víspera o al día siguiente de algunas solemnidades religiosas, como en el *Sukkot,* fiesta de la cabaña, o en *Kippur,* el día del gran perdón, o incluso en *Pesaḥ,* a pesar del peligro que constituye la presencia del *ḥametz* —comida que puede fermentar— que hay que eliminar al día siguiente de cualquier casa judía. Lo mismo ocurre con el consumo de langosta.

En lo que respecta a los interdictos alimenticios, los autores marroquíes, al igual que sus homólogos de las demás comunidades de la diáspora, están obligados a veces a aplicar la Ley con cierto liberalismo, en las circunstancias difíciles, conforme a un principio general del derecho rabínico fundado en la noción de «perjuicio mayor»: «En periodos de crisis y en todos los casos, donde la aplicación de una regla legal lleva consigo el concepto de fuerza mayor, se declaran lícitos los actos prohibidos en circunstancias normales». El legislador decide en función de la coyuntura; está habilitado para ajustificar la clemencia o el rigor, evaluar el alcance del perjuicio o personalizarlo, si procede. Por ello, ciertos interdictos alimenticios pueden ser levantados en periodo de escasez o de alza de los precios; aunque luego se vuelva a una aplicación estricta de la Ley en cuanto la situación económica mejore.

Los problemas de la *kashrut* —ritos alimenticios— constituyen la preocupación mayor de todo judío de estricta observancia y, particularmente, el ama de casa, responsable del hogar y guardiana de

la tradición en el seno de éste. En lo que respecta a la colectividad, el abastecimiento de la población de la judería de alimentos *kasher,* conforme a las reglas legales y rituales, preocupa cotidianamente a las autoridades rabínicas y a los dirigentes de la comunidad que, directamente o por mediación de sus representantes *shliḥim* —emisarios— y *muqaddemin* vigilan estrechamente el ejercicio de ciertas profesiones del ramo de la alimentación (hornos de pan, venta de leche, vino, pescado, carne) redoblando la vigilancia cuando de trata de carniceros o expendedores de bebidas.

No nos detendremos en las cuestiones de la *sheḥiṭah* —sacrificio de animales rituales— y de los *ṭrefot* —carnes impropias para el consumo— ni del oficio de *shoḥeṭ,* encargado de la sangría ritual. Nos contentaremos con algunos testimonios:

Un rabino de Fez (siglos XVII/XVIII), Jacob Aben Sur, autoriza el consumo durante la Pascua de un cereal denominado *anili,* término beréber que designa una especie de mijo. Recomienda, por el contrario, que se abstengan de comer lo que él denomina *trid* —una torta muy fina—, plato de Pascua que los propios judíos de Fez tienen costumbre de consumir.

R. Yossef Messas, un rabino de Mequinez, llamado a ejercer sus funciones de juez, en Tlemcen entre 1924 y 1940, cuenta lo siguiente en un relato de su misión rabínica:

> Estuve muy atareado en lo que respecta a la *kashrut* (ritos alimenticios). Empecé por reunir a todos los comerciantes y mercaderes de hígado, carne, bazo y salchichas asadas. Observé que no estaban avisados de las leyes relativas a las operaciones de salazón y limpieza rituales de la carne y asaban en un utensilio sin orificios. Les enseñé las nociones elementales de la Ley relativa a esta operación y los puse sobre aviso contra todo pecado a este respecto. Una vez al mes, iba a inspeccionar sus establecimientos y a predicarles. Todos los habitantes de la ciudad mezclaban carne y bazo en la misma olla, durante la cocción, particularmente en la preparación del plato del sábado, la adafina o *sjina* (del árabe). Les advertí que evitaran tales prácticas. Por otro lado, los carniceros tenían un conocimiento erróneo de las reglas relativas a las grasas prohibidas. Dos veces por semana iba a inspeccionar los mataderos. En la época de la fabricación de los *matsot* —ácimos— la tarea era muy grande: limpieza ritual de las tahonas y hornos y vigilancia cotidiana, extracción del agua del pozo en el momento prescrito, vigilancia estricta de la masa, venta del *ḥamets,* aplicación estricta de todos los demás mandamientos relativos a *Pesaḥ.* Los hombres de la nueva generación me procuraban serios quebraderos

de cabeza. Empleé mucho esfuerzo para que renunciasen a los alimentos prohibidos, a las especies de pescados impuros, a las mezclas prohibidas (leche y carne), etc.

Los usos y costumbres son, por decirlo de algún modo, el espacio de compromiso entre el derecho rabínico universal y el ámbito del imaginario social judeo-musulmán.

4. La irrupción de lo divino y lo sagrado en la vida cotidiana [3]

Los actos de la vida diaria van acompañados de la bendición ritual «Bendito seas, Oh Dios Eterno, Rey del universo, que nos santificas por tus mandamientos y nos ordenas que...». Es incluso una prescripción legal, inscrita en la *Mishnah* y en el *Zohar,* la de pronunciar una fórmula de bendición, tanto con motivo de un acontecimiento feliz como de una desgracia. Esta obligación, dice Maimónides, proviene de la siguiente consideración: «La orden que se nos ha dado de sentir un gran amor hacia Dios implica que el hombre da gracias a Dios y lo alaba con alegría aunque sufra».

Cada gesto está impregnado de la esencia divina, incluso el propio acto sexual; la relación del hombre con la mujer legítima está santificada por las siete bendiciones rituales del matrimonio, se convierte en una obligación religiosa, una *mitswah* a la que el *Zohar* atribuye un significado mágico y una dimensión mística [4].

5. La dimensión mística del rito

La irrupción de lo divino en la vida cotidiana se percibe en el cumplimiento de cada *mitswah* —precepto—, de cada oración, de

[3] Este tema ha sido tratado en profundidad en mi libro *Kabbale, vie mystique et magie,* pp. 7-11, 35-45, 265-350; en los capítulos dedicados al «Pensamiento jurídico y cábala; Liturgia y cábala; Poesía y cábala; Cábala, música y canto»; etc. Ver también mi estudio titulado «L'irruption du divin, du sacré et de l'esoterique dans la vie quotidienne de la société judéo-maghrébine», publicado en *Signes du Présent* (revista científica y cultural marroquí), núm. 6, Fedala-Mohammadia, 1989, pp. 21-26.

[4] La evocación del Nombre divino mediante una fórmula apropiada sirve para alejar a la divina Lilith, la primera mujer de Adán, antes de realizar el acto conyugal, que contribuye,

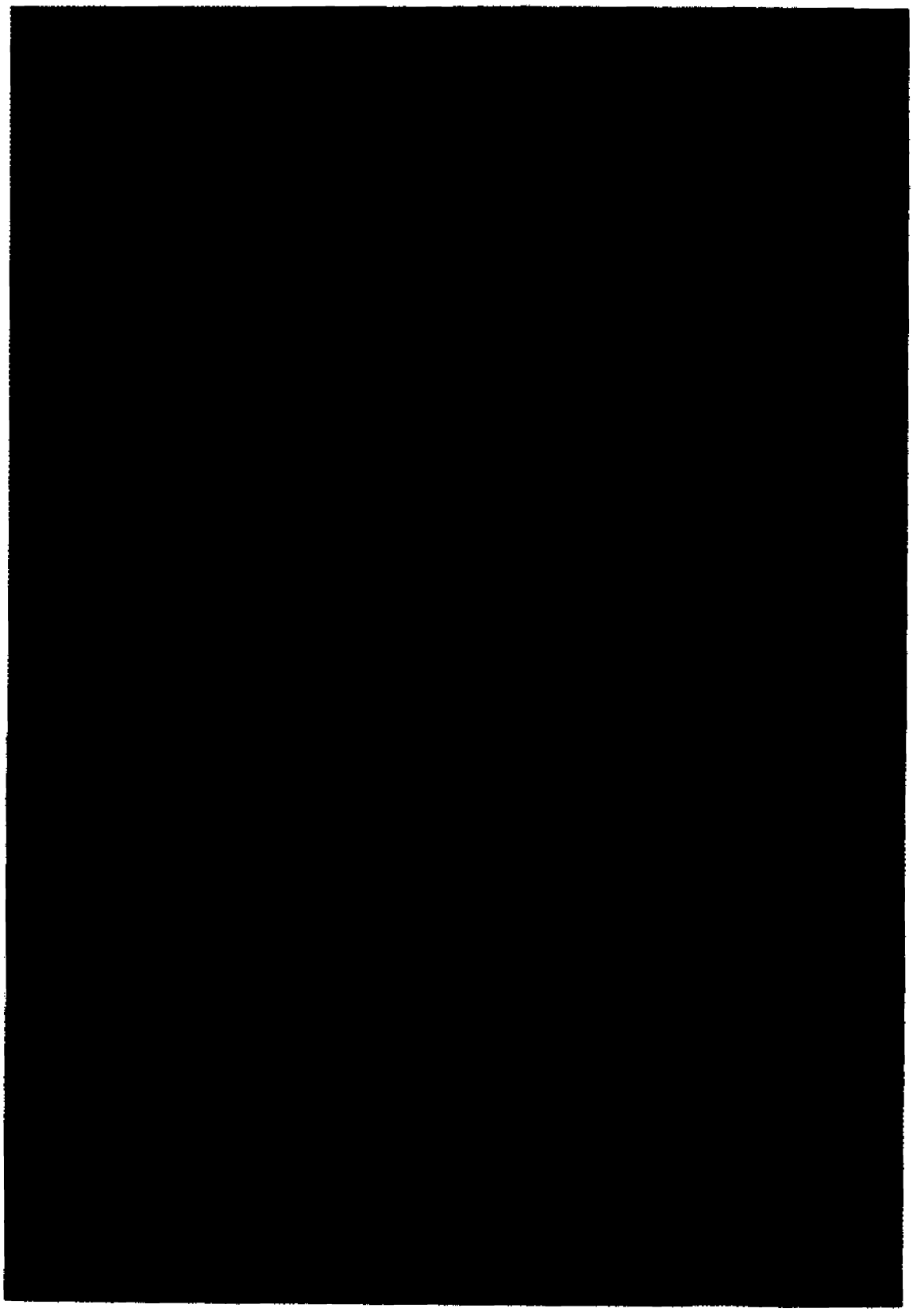
cada bendición, y, en especial, cuando la dimensión mística del acto se conjuga con su motivación halájica (y legalista), bajo la influencia creciente de las doctrinas esotéricas, en particular del *Zohar* y de la cábala. Conforme a estas doctrinas, todo acto se ejecuta «con vistas a la unión del Santo, bendito sea, y de su *Shekhinah* —presencia— con sentimientos de temor y de amor...». Su cumplimiento va acompañado de esta oración mística que la liturgia ha integrado en sus rituales, inspirada en la cábala de Isaac Luria y de sus discípulos de la escuela de Safed, entre los cuales se encontraban muchos eruditos marroquíes.

Lo irracional y lo esotérico penetraron cada vez más en la vida religiosa y ritual en un periodo dominado, más que cualquier otro quizá, por el peso del exilio; actitud de repliegue, retraimiento y aislamiento que el judaísmo mediterráneo y oriental adoptó, a la espera del advenimiento del Mesías que se creía inminente, actitud que evoca precisamente la doctrina cabalística del *Tsimtsum,* tal y como la define Isaac Luria, es decir: «la voluntad en un acto de contrición por el cual el *Kabod* —gloria divina— que abarca todo, se ha restringido...».

6. Mística y oración

La liturgia, el mundo de los rezos, es uno de los ámbitos predilectos de la cábala; la mística encuentra allí su expresión más clásica, bien por el gran número de oraciones cuyos autores son a su vez místicos, bien por la interpretación esotérica de la liturgia habitual, fijada desde antiguo por la Ley y la Tradición. Esta influencia de la cábala se cristaliza principalmente en unas nociones imbricadas e interdependientes tales como el mecanismo de la *kawwanah* —intención profunda— o meditación mística, los procedimientos del *tiqqun* —restauración de la armonía celeste— y del *yiḥḥud* —acto de unificación—. Su examen nos ayudará a comprender mejor las preocupaciones del erudito-místico, diestro

por otro lado, una vez santificado, a la restauración de la Unidad divina y de la armonía universal.



Judío marroquí rezando. (Fotografía de A.J.D.C.)

en un discurso y una dialéctica cuyo sentido profundo sólo es conocido por un círculo restringido de iniciados.

La *kawwanah* —orientación y concentración del espíritu— ocupa un lugar preferente en la oración mística, siendo su principal componente psicológico. Los *ḥasidim* en tierras ashkenazíes vinculaban la exigencia absoluta de la *kawwanah* con el cumplimiento estricto de los textos establecidos cuyas palabras contaban, incluidas las letras, descubriendo en ellos, con ayuda de procedimientos criptográficos, misterios teosóficos. En la cábala lurianista este aspecto de los rezos es todavía más importante y se tiñe con otros matices. Por el procedimiento de la *kawwanah* el elemento personal y la actividad contemplativa del orante adquieren en la oración una fuerza considerable. En respuesta a una pregunta del Talmud, «¿Cómo sabemos que el propio Dios reza?», la cábala responde en estos términos: por medio de la oración mística, el hombre es atraído hacia lo alto por una fuerza irresistible y es absorbido en la vida misteriosa y dinámica de la Divinidad, de tal forma que Dios participa en el acto de la oración que ejecuta... La oración —dice además la cábala— es como una flecha que el orante lanza en dirección al cielo con el arco de la *kawwanah*. Un cabalista marroquí, Abraham Azulay, define la *kawwanah* en términos de atracción «hacia lo bajo de la luz espiritual divina, que alumbra así las letras y las palabras del ritual, para volver a escalar hacia más altos niveles...». La oración significa mucho más que la libre efusión de un sentimiento religioso. Tampoco es el mero reconocimiento y la alabanza codificadas de Dios, como Creador y Rey, por la comunidad religiosa, en la liturgia común, sino el vehículo de la ascensión mística del alma hacia Dios; y la finalidad de la *kawwanah* es el descubrimiento de diversas etapas de esta ascensión [5].

En la oración lurianista, se reserva un lugar especial a los *Yiḥḥudim* —actos de unificación—, meditaciones sobre las combinaciones de las letras del tetragrama o sobre los demás Nombres Inefables de Dios. Los *Yiḥḥudim* eran, al igual que las prácticas análogas de otros sistemas místicos de meditación, unos instrumentos destinados a elevar el alma. A veces se utilizaban «como medio de comunicar con otras almas, en particular las de los *Ṣaddiqim* —los

[5] Ver G. S'holem y G. Vajda.

justos y los santos—, que ya no pertenecen a este mundo». Se percibe, pues, en estos ejercicios de concentración mental sobre los nombres sagrados de Dios y de los ángeles, una tendencia a asociar a la oración, la magia y otras prácticas para alcanzar al Espíritu Santo. El elemento mesiánico, vinculado también a la noción de *tiqqun* (reparación, restauración), está intensamente presente en esta actividad contemplativa y no es nada sorprendente que la cábala lurianista haya engendrado, en el punto culminante de una tensión mesiánica que se alimentaba igualmente de otras fuentes, el movimiento sabbetaísta que marcó profundamente y, a veces, trágicamente, la historia y la conciencia judías de los siglos XVII y XVIII.

La *kawwanah* en la oración y el cumplimiento de los preceptos de la ley, que vincula *yiḥḥud* con *tiqqun*, debe, pues, contribuir a unificar el Nombre de Dios y a restaurar la armonía cósmica.

Este discurso y esta dialéctica no es entendido evidentemente por el común de los fieles que, a veces, en sus oraciones, reproduce sus textos de manera mecánica y repetitiva. Pero la mayoría de las veces, para los fieles, la oración consiste meramente en dirigirse el hombre a Dios, a la vez de modo individual y colectivo; cubierto por el chal de las oraciones *(tallit)* reza en el recogimiento de su soledad pero también en el seno de la comunidad de los orantes *('edah)* con el quórum exigido de diez *(mnyan)* y para testimoniar *('edut)*. La oración es al mismo tiempo adoración, comunicación intensa, testimonio y relación preferente con el prójimo [6].

7. Momentos litúrgicos y grandes solemnidades

La vida cotidiana se acompaña de momentos insignes, conmemoraciones y solemnidades, que obedecen a las leyes del código judío universal *(halajah)* o están inscritos en unos usos y costumbres consagrados por unas prácticas antiguas. Nos hallamos ante un calendario fundamentalmente religioso y ritual donde se perciben también unas resonancias históricas y nacionales, el imaginario de la leyenda, el misterio de la dimensión mística e incluso la actualidad del acontecimiento.

[6] Comparar con Kafka, *Préparatif de noce a la campagne,* Gallimard, Folio, 1957, pp. 64-65 y 135.

El día, desde el amanecer hasta el anochecer, está señalado por las tres grandes oraciones de la mañana (*shaḥrit*), de la tarde (*minḥah*, literalmente, ofrenda) y de la puesta de sol (*'arbit*). Las comidas están sacralizadas por la acción de gracias; la noche, a su vez, se interrumpe con liturgias especiales, la del *tiqqun ḥatsot* —súplicas de medianoche— o de los *seliḥot*, súplicas del mes de *Elul*, y del periodo que separa *Rosh Hashanah* —primero de año— y *Kippur*.

La semana está marcada por el regreso del *shabbat*, distinto de los demás días, al igual que lo sagrado difiere de lo profano. El mes se inaugura con una liturgia especial de la neomenia *rosh ḥodesh* y la bendición de la luna nueva, al séptimo día. Durante el año se inscriben las tres fiestas de peregrinación: *shalosh regalim*, *Pesaḥ*, *Shabu'ot* y *Sukkot*, respectivamente: Pascua, Pentecostés y Fiesta de la Cabaña; y las conmemoraciones históricas de *Ḥamukkah* y *Purim*. Estos días felices alternan con momentos no deseables, como los denomina Jacob Aben Sur, un poeta marroquí de los siglos XVII y XVIII, días en que se recuerda un pasado doloroso, la destrucción del Templo de Jerusalén, el exilio y la dispersión, los días de llanto, ayuno y lamentos, los días del 9 de *Ab*, 17 de *Tamuz*, 3 de *Tishri*, 10 de *Ṭebet* y 13 de *Adar*.

No describiremos detalladamente todos estos momentos litúrgicos, estas solemnidades y conmemoraciones. Por motivos de espacio, no les dedicaremos el desarrollo en profundidad que merecen. Los evocaremos sólo por aquello que, más allá de sus rasgos generales y universales, parece distinguir a las comunidades marroquíes de sus homólogas de la diáspora, lo que les otorga su identidad y esboza su personalidad propia. Iremos destacando algunos ritos y gestos significativos, anotando los usos y costumbres actualmente desaparecidos u ocultos, sobre los que sólo pueden testimoniar los que han vivido desde dentro la vida judía de estas comunidades, ignoradas durante mucho tiempo, los que han conocido una experiencia interior y personal. Nos detendremos en el itinerario intelectual y espiritual de la élite erudita y el espacio cultural más mitigado de una sociedad judía más amplia, más abierta a la influencia del entorno arabo-beréber y musulmán [7].

[7] Para un estudio más detallado de la vida religiosa judía en Marruecos, ver mis obras dedicadas al judaísmo en el Occidente musulmán: *Les Juifs au Maroc, vie sociale, économique et*

El shabbat

Sobre el *shabbat* y su preeminencia, santidad y delicias *(shibḥe shabbat, qedushat shabbat, 'oneg shabbat);* sobre el ritual y los interdictos que hace de éste una jornada especial, distinta de los demás días de la semana, han tratado ampliamente la Ley escrita (Biblia) y la Ley oral (*Mishnah* y Talmud), el derecho y la jurisprudencia (*halajah, responsa* y ordenanzas rabínicas), la literatura homilética, la leyenda judía (*Midrash* y *aggadâ*) y la cábala. Hay que añadir a esto el aporte de los usos y costumbres locales. Aquí mencionaremos sólo los tres momentos principales de esta solemnidad sin igual: la velada de *baqqashot,* la entrada y salida del *shabbat,* tal y como se celebran en la inmensa mayoría de las familias tradicionales de Marruecos. Esta celebración la he vivido por experiencia propia; pero también mencionaré algunos testimonios: los documentos que nos ofrece la literatura marroquí y la referencia a algunos textos zoháricos que se conocen por tradición y se consideran como el fundamento de la prescripción relativa al *shabbat.*

Celebración mística del *shabbat.* La mesa real

A los diez mandamientos de la *Torah* corresponden diez órdenes por las cuales Dios creó el mundo; se trata de diez prescripciones, que hay que cumplir con ocasión del *shabbat* —dice un texto zohárico (*Zohar* III, 272b/274a)—, relativas en particular a las comidas sabbáticas, lo que se designa como «mesa real», que consiste en proceder a las abluciones, preparar dos panes para cada comida, consumir las tres comidas prescritas por el ritual, encender las lámparas para iluminar la mesa, bendecir la copa (de vino) que inaugura la comida, disertar sobre la *Torah* en la mesa, prolongar la sobremesa, hacer las últimas abluciones, pronunciar por último la acción de gracias y bendecir y beber la última copa de vino.

religieuse, pp. 236-242; *Poésie juive, passim; Mille ans de vie juive au Maroc,* pp. 221-287; *Kabbale...passim.* Aquí nos detendremos, a título ilustrativo, en algunos de los principales ritos y usos; se refieren a la celebración mística del *shabbat,* el final de la Pascua, el simbolismo místico de la fiesta de *Shabu'ot,* el Pentecostés judío, y una reflexión sobre los fundamentos místicos de la música y del canto en la literatura cabalística y los escritos místicos musulmanes.

Pero en el comentario es donde se percibe el significado profundo (esotérico) de estos diez gestos, que cumplen su función en la reconstitución (restauración) del santo misterio de los diez *sefirot* (las diez entidades místicas) donde se encuentra incluida la *Shekhinah* —presencia— identificada con la mesa del Santo, bendito sea.

Se prescriben las abluciones porque las manos son esencialmente portadoras de impureza, y, por ende, inapropiadas a la bendición, que al integrar la Fuerza del Nombre Divino, numéricamente idéntico a las veintiocho falanges, no desciende más que sobre las manos puras.

Los dos panes de cada comida sabbática son las dos mesas de la Ley que han sido dadas un día de *shabbat* en un solo par y representan la Ley escrita y la Ley oral. El día del *shabbat,* el hombre goza de dos almas, la de todos los días y otra suplementaria *(Neshama Yeterah),* especial de ese día. Los espíritus y las almas salen y descienden por pares ese día y ningún satán o demonio puede apoderarse de ellas ni del mundo. La propia Gehenna está descansando y no arde ningún fuego el día del *shabbat.*

La leyenda, ya extendida en el Talmud y en la *Aggadah,* según la cual los tormentos que sufren los seres que han cometido el mal se interrumpen el día del *shabbat,* la exagera el autor del *Zohar* al declarar que todas las fuerzas del mal son las que, ese día, quedan reducidas a la impotencia; en los tribunales celestes cualquier actividad de juicio cesa; el rigor se destierra del mundo del cielo y de la tierra, y sólo la misericordia reina en todos sitios.

Las tres comidas rituales son, junto con las siete bendiciones (eulogias) de la oración, el árbol de las diez *sefirot,* de las diez entidades divinas, constituyendo el misterio de las delicias (*'oneg)* que sin estas tres comidas se convertiría en *nega'* —plaga pestífera— (obsérvese la permutación del radical *'ayin*); además está escrito que : «Entonces te gozarás en Dios» (Isaías LVIII, 14).

El cuarto mandamiento es iluminar la mesa con lámparas. Este rito supone una mesa puesta con el mejor mantel, los mejores cubiertos, los manjares más sabrosos y los vinos más deliciosos, una mesa puesta con especial esmero. En efecto, hay que distinguir el *shabbat* de los días comunes mediante un suplemento de suntuosidad, mediante la ejecución de himnos y cánticos com-

puestos para la circunstancia, y acoger ese día con alegría como el novio acoge a la novia porque el *shabbat* es reina y novia...

Pasando rápidamente por los demás mandamientos, detengámonos un instante en el séptimo, que prevé que se prolongue el tiempo de la sobremesa, no sólo porque hay que disertar en la mesa sobre la *Torah,* sino también para dar tiempo a los indigentes para que acudan a participar, a su vez. Además de desarrollar la conocida sentencia «la justicia (la caridad) salva de la muerte» (Proverbios, X, 2), el texto zohárico añade, a los comentarios habituales, una idea paradójica que parece contradecir otros textos bíblicos y rabínicos. Se dice lo siguiente:

> El Santo, bendito sea, no ha encontrado mejor atributo para Israel que la pobreza... Cualquier otro pueblo y nación, si estan hambrientos, se irritan, maldicen a su rey y a su Dios y se vuelven contra el Cielo (Isaías, X, 21). En lo que respecta a Israel, se adhiere a su Dios por el atributo de la pobreza y no lo reniega y por este atributo será liberado...

El *shabbat,* reina y novia

Los sabios de la *Mishnah* (de los últimos siglos del periodo del segundo Templo de Jerusalén) salían —cuentan— de las ciudades para acoger ceremoniosamente al shabbat, en la tarde del viernes, diciendo: *Bo'i kallah, bo'i kallah* —«¡Ven novia, ven novia!»—. En el siglo XVI, el movimiento cabalístico, nacido en Palestina en torno a Isaac Luria y sus discípulos, restauró en Safed y Tiberíades esta ceremonia de acogida. Le dio un impulso considerable, rodeándola de un significado místico que tuvo un inmenso éxito en toda la cuenca mediterránea y en las sociedades magrebíes, en particular, gracias sobre todo al florecimiento de una poesía original, representada principalmente por los himnos y cánticos sabbáticos del propio Isaac Luria y de sus compañeros, que transmitían también las nuevas doctrinas esotéricas mediante el canto litúrgico. El primer lugar corresponde al famoso poema compuesto por Salomón Halevi Alqabets. Este himno sabbático, que combina un simbolismo místico con las esperanzas mesiánicas, tuvo mucho éxito en todas las comunidades judías del mundo y persiste hoy día. Se canta en las sinagogas

independientemente del rito, en el oficio del viernes por la tarde, para acoger al *shabbat.* He aquí el estribillo: *Leja dodi liqrat kallah...:* «¡Vayamos, Bien amado, a acoger a la novia, la faz del *shabbat*!».

La segunda estrofa comienza así:

> Vayamos al encuentro del Shabbat
> pues ella es fuente de bendiciones...

El final de la composición es una última llamada a la novia:

> ¡Ven en paz, corona de tu esposo
> En la alegría y la dicha!
> En medio del pueblo de los fieles,
> ¡Ven novia, ven novia!

La celebración del *shabbat* se rodea, pues, de una solemnidad particular; se impregna de una atmósfera dominada por las doctrinas relativas a la función del hombre en la restauración del Universo cósmico; se enriquece con el simbolismo de la boda del Rey y de la Reina, que canta el himno místico de Salomón Alkabetz, mediante el recitado del Cantar de los Cantares y del capítulo XXXI de los Proverbios, objeto de meditación en la *Shekhinah* —presencia—, en su papel de esposa mística de Dios. Observemos, a este respecto, que el magnífico retrato de la mujer fuerte, tal y como nos lo presenta el autor de los Proverbios, no representa para los místicos a aquella para quien se compuso el texto bíblico, con vistas a hacer su elogio; para ellos este elogio está dirigido a la *Shekhinah.* Por otro lado, esta pieza escrituraria de acróstico alfabético contiene tantos versículos como letras del alfabeto hebraico; estas veintidós letras simbolizan las veintidós vías de la bendición y de la abundancia que emanan del Cielo... La mujer representa también a la *Torah.*

El fin de la Pascua: la Mimuna *o Doña Fortuna*

Como todo lo referente a las grandes manifestaciones del imaginario social judeo-magrebí en otras circunstancias (nacimiento, matrimonio o muerte), estamos en presencia de un ceremonial doble, de doble polaridad, por decirlo de algún modo, con una compleji-

dad adicional: sus orígenes inciertos y su historia oscura. La ortodoxia rabínica se esfuerza en recuperarlo, en cierta manera, haciendo de ello una solemnidad religiosa, atribuyéndole una liturgia especial y legitimándola por motivos inscritos en la literatura judía tradicional (textos bíblicos, leyendas talmúdicas y homiliarias). Pensamos que pertenece más al paisaje sociocultural magrebí y al entorno local inmediato, como muestran la casi totalidad de las manifestaciones populares, los ritos, usos y costumbres que marcan su celebración, que parecen proceder de un folklore autóctono antiguo, ese espacio simbiótico donde concurren con frecuencia judíos y musulmanes, afirmándose, en cierto modo, y en algunas circunstancias importantes, la expresión de un destino común en una tierra en la que habitan unos y otros, y a la que están unidos, desde tiempos inmemoriales.

El término *mimuna* que designa esta solemnidad dio lugar a diversas etimologías, la mayoría de ellas caprichosas, siendo aceptadas, por lo común, para servir de fundamento a la función ideológica que se le quiere dar a esta fiesta. La relación, que aquí sólo es aparente, entre *mimuna* y el término hebreo *'emunah* —fe y creencia— es un ejemplo de ello. La Pascua conmemora la liberación histórica del yugo egipcio y celebra también la fe y la creencia en la liberación futura, en el fin del exilio y la vuelta mesiánica del pueblo judío a su tierra. Éste es, por lo demás, el significado que la tradición rabínica le da al ritual de los dos últimos días de Pascua, que comporta la lectura del cántico que cantaron Moisés y los hijos de Israel después de la travesía del Mar Rojo (Éxodo XV) y el texto profético sobre las visiones mesiánicas de Isaías (Capítulos X/XII).

La referencia a Maimónides es igualmente caprichosa. Moisés Ibn Maymun o Maimónides, que vivió una temporada en Marruecos, tras su huida de Córdoba, en la época de las persecuciones almohades (mediados del siglo XII), ha dejado huellas profundas en la memoria de los judíos magrebíes y ha dado lugar a relatos y leyendas fabulosos narrados por todo el mundo judío.

El aspecto esencialmente religioso de la *Mimuna* se percibe también en la liturgia especial de la tarde de clausura de la Pascua, integrando textos bíblicos (Proverbios), mishnaicos (Tratado de los Padres), poemas didácticos que anticipan el ritual de *Shabu'ot ('azharot)*, etc., y en el ritual posterior a la oración de la mañana siguiente, que

se denomina *birkat ha'ilanot* —bendición de los árboles—. La gente se desplaza a los jardines situados a la entrada de la ciudad y generalmente al pie de una higuera cuyos frutos están aún verdes (en Mogador) o a un olivo (Marraquech), se procede al ritual prescrito, fundado en una tradición talmúdica (*Berajot* 43 b) que recomienda ir a los campos en el mes de *Nisan* para recitar las oraciones y dar gracias a Dios por el don de los árboles y su generosidad.

El imaginario social judeo-magrebí y la dimensión folklórica local de la *Mimuna* se expresan con más fasto en un sinnúmero de variadas manifestaciones populares y ritos que sólo mencionaremos aquí muy brevemente. Se refieren esencialmente a la vuelta a la naturaleza, al renacimiento y a la renovación, a las relaciones entre grupos étnicos y confesionales, a la intervención de los poderes sobrenaturales, etc.

El tema central está relacionado con el sentido popular que se le atribuye al propio término de *Mimuna* —la buena fortuna—; la referencia a la patrona de esa noche bendita *(mabruka)* denominada, a su vez, *Lalla Mimuna* (Doña Fortuna) se expresa en los deseos que formulan ambos grupos confesionales vecinos, judíos y musulmanes; la invocan y expresan con fórmulas como *tarbḥu u-tsa'du* —que tengáis éxito en vuestras empresas y alegraos por ello—, pronunciadas en los encuentros, visitas y paseos que se hacen durante la tarde y el día siguiente.

Si Mimún es el rey de los genios, el poder sobrenatural que fija de modo irrevocable el destino y cuya bendiciones se solicitan, *Lalla Mimuna* es la santa que intercede por los hombres, incluso la divinidad que distribuye la fertilidad, el éxito, la felicidad y la abundancia.

Felicidad y abundancia se asocian en esta estación con el renacimiento del mundo. Se puede ver su símbolo y su materia en las casas decoradas con elementos que recuerdan lo verde de la naturaleza, en la mesa que la dueña de la casa prepara para esa noche excepcional: pescado, espigas de cebada y de trigo, ramas de habas, lechugas, frutas y dulces, leche y quesos, mantequilla fresca y miel, fuentes que desbordan de harina de trigo candeal y jarras llenas de aceite puro en el que brillan alhajas, piezas de oro y de plata. La mayoría de las veces, los vecinos musulmanes son los que ofrecen estos obsequios, según la costumbre, en señal de amistad y como

intercambio de presentes que se tiene por costumbre regalar en múltiples ocasiones.

El padre de familia o el abuelo, si vive aún, al volver de la sinagoga, depues del *'Arbit* —oración de la tarde— procede al primer rito, el de bendecir a cada miembro de la familia: le pone la mano izquierda sobre la cabeza, y, ofreciéndole con la derecha una hoja de lechuga impregnada de miel, le da de beber un sorbo de leche. Luego viene el rito del renacimiento en el que el mito del eterno retorno se representa, en cierto modo, en la fabricación de una nueva masa de levadura, la *jmira,* una masa que se dejará fermentar, de modo natural, varios días, hasta que llegue a su grado normal de fermentación, sin que intervenga levadura ninguna, aunque entretanto haya que consumirlo en forma de pan ácimo o escasamente fermentado. En una gran fuente de barro o de cobre se mezcla la harina con el agua y cada miembro de la familia mete la mano en la masa y echa en ella una alhaja, una moneda de oro o de plata, mientras que con gran algazara los hombres entonan cánticos en hebreo, árabe, castellano o beréber, y las mujeres dan ensordecedores gritos de júbilo *(zgharit).* Según la *'ada* (uso o costumbre) la masa se cubre después con lana y pañuelos de seda. Se cenan unas tortas *(mufleta)* con mantequilla y miel y se sirve, a un ininterrumpido número de invitados o visitantes ocasionales, pastas de almendra y pasas (*massapan* y *ḥalwa* en Esauira, *mrozeya* en Mequinez, etc.). En el interior de las casas, las mujeres casadas se visten suntuosamente con el tradicional vestido de novia, *al-kaswa la-kbira,* y las solteras con sus mejores galas. Esa noche, en efecto, la noche de *mimuna,* noche del destino y de *mazal ṭov,* se establecen las promesas de matrimonio. El uso recomienda tomar leche en el umbral de los dormitorios y se autoriza a los niños varones a flagelar al padre con ramas verdes o espadas.

Fuera trascurre el carnaval y la fiesta; grupos animados de jóvenes deambulan por la judería, los vestidos abigarrados de las muchachas rivalizan con los disfraces de los hombres adolescentes y adultos que en esta circunstancia se disfrazan de mujer o, a menudo, con ropas de los musulmanes, llevando alegremente el fez, el turbante o la *chechia* roja, la chilaba de color o la *farayia* de tela cruda con botones de seda y babuchas blancas o amarillas.

Al disfrazarse así, buscando parecerse por la vestimenta al vecino burgués musulmán, se manifiesta, en cierta manera, el deseo pro-

fundo de una liberación social y política, coincidiendo este deseo, en este caso, con la redención religiosa y mesiánica. Esta fiesta carnavalesca parece tener cierta relación con la fiesta musulmana del sultán de los *tolbas* que se celebra curiosamente en la misma época, en Fez, en el ambiente estudiantil, para conmemorar la victoria del monarca fundador de la dinastía alauí (siglo XVIII) sobre el caudillo de una cabila judía, Ibn Mesh'al, que aterrorizaba a los musulmanes de la región [8].

Los festejos se prolongan hasta altas horas de la noche y, al día siguiente, por la mañana temprano, se preparan las visitas a los jardines, las excursiones campestres con un descanso ritual en lugares donde haya agua (manatial, pozo o riachuelo), con almuerzos sobre la hierba; en las ciudades de la costa, se suele ir a la playa; se mojarán los pies en el agua y se comerá sobre las rocas o en la playa, se canta y se baila. Es una forma también de celebrar la renovación. Se irrumpe en la vegetación de la naturaleza, en un paisaje radiante tan cruelmente ausente del recinto cerrado de la judería que quiebra, en cierto modo, momentáneamente las espesas murallas. También sirve para afirmar, a pesar de las condiciones de existencia habituales, una cierta manera de ser como los otros, de expresar la unión con la tierra y la obra del Creador. Esto manifiesta también una convergencia con el entorno cultural, que se percibe, por lo demás, en los usos, en las manifestaciones populares análogas a la sociedad arabo-beréber musulmana, en la sorprendente semejanza de los ritos del agua (y en otros momentos importantes del año, los ritos del fuego). Como veremos, estos ritos del agua (baños y aspersiones forzadas) se renovarán en el ambiente judío en la fiesta de *Shabu'ot* —Pentecostés— que coincide entonces con la fiesta musulmana de la *'Ansra* donde aparecen ambos ritos, de agua y de fuego.

Los musulmanes no ven con malos ojos esta irrupción de los judíos en sus campos y en las zonas de agua que se hallan en sus tierras, considerando estas visitas, en esta circunstancia, como portadoras de *baraka,* como una garantía de un año de lluvia y una cosecha abundante. Estas excursiones, a veces, se preparan por adelantado y los judíos están invitados a las propiedades de sus amigos y vecinos

[8] Ver P. de Cenival, «Légende du juif Ibn Mesh'al et la fête du sultan des tolbas, à Fez», *Hespéris,* v, 1925, pp. 137-218.

musulmanes para celebrar allí su fiesta campestre, la *Mimuna,* y entregarse a sus diversiones y libaciones, como manifiestan los testimonios recogidos en Marraquech, Uezan, Sefru, Esauira, Tafilalet y otros lugares. En este sentido circulan leyendas y relatos amorosos, con chispa, que cuentan las circunstancias en las que las fuentes de agua las excavaban los musulmanes para reservarlas a las libaciones de los judíos el día de la *Mimuna.* Contentémonos con la siguiente crónica:

> Un potentado musulmán, llamado *Al-Myudi,* tenía una hija muy hermosa. Una noche, lleno de pasión, violó a su hija. Al día siguiente, se dio cuenta de la magnitud de su crimen y consultó con los sabios de la cabila y de la comarca sobre la forma de expiar su culpa. Le respondieron: «Conviene que excaves con tus propias manos una acequia de agua, con una longitud de cuatro días de camino. Con esta condición podrás expiar tu pecado». Al-Myudi emprendió esta tarea y acabó la excavación de la acequia.

Esta acequia y el manantial en la que desemboca alimentan la ciudad de Esauira, que, como se sabe, tiene una gran población judía. A esta fuente acuden los judíos en sus excursiones de la *Mimuna,* si no optan por ir a la playa.

Podemos concluir afirmando la ambivalencia de este ceremonial de cierre de la Pascua judía, y la dualidad de la fiesta, denominada *Mimuna,* donde percibimos, por un lado, la afirmación de la dimensión histórica, mesiánica y redentora que hace de ella una solemnidad religiosa judía, y, por otro, la voluntad de identificarse con el entorno cultural, la unión con los genios del lugar, con la tierra y con los horizontes y los paisajes naturales de estas poblaciones.

En la celebración de los ritos que caracterizan a este ceremonial, el musulmán aparece a menudo como un convecino que contribuye en gran medida a la preparación de la fiesta y a su desarrollo, encontrándose a veces en medio del ritual del que él es protagonista, incluso arquetipo y modelo.

Al igual que las demás manifestaciones folklóricas vividas por el judaísmo magrebí y la creación literaria, popular y en dialectal de los judíos del Magreb, la *Mimuna* es un factor integrador y socializante en el seno de la propia comunidad judía, por un lado, y en el marco más amplio de la población, sin distinción de etnia o de confesión, por otro.

A pesar de la voluntad de la ortodoxia de judaizar la fiesta, la *Mimuna* sigue siendo la afirmación de los vínculos profundos que unen a la minoría judía con la mayoría musulmana, el testimonio de la existencia de un territorio de convergencia donde ambos grupos concurren en unas festividades análogas marcadas por ritos similares e influencias recíprocas que hay que considerar obligatoriamente. Constituye uno de los elementos de la sorprendente simbiosis y coexistencia —en suma, pacífica— durante aproximadamente dos milenios sobre esta tierra hospitalaria del Magreb.

Observemos, por último, que la *Mimuna* es la única fiesta judía local que la comunidad magrebí dispersa por el mundo ha trasplantado a sus nuevos lugares de establecimiento, en Francia, Canadá, en el continente sudamericano; los emigrados se llevaron con ellos este recuerdo, celebrándola fastuosamente en todos los sitios; incluso en Israel ha adoptado el carácter de fiesta nacional y el propio *establishment* ashkenazí la ha hecho suya, no sin segundas intenciones políticas.

El simbolismo místico de Shabu'ot: tiqqun *y* ketubbah

El *tiqqun,* proceso de restauración de la armonía universal

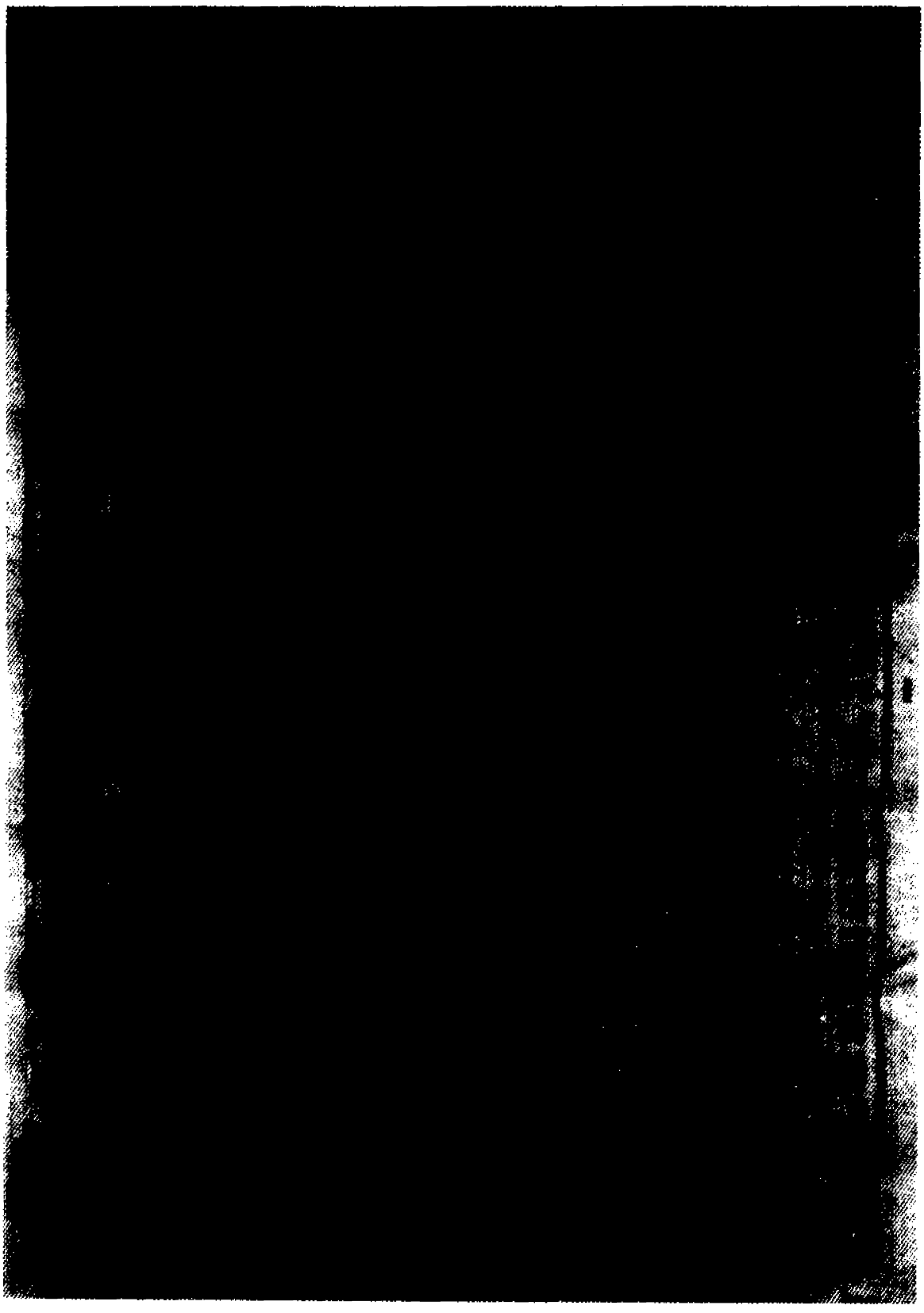
Los ritos místicos se efectúan en momentos muy señalados. Un ejemplo de ello es la institución de las vigilias, sesiones nocturnas, dedicadas a las lecturas místicas: la vigilia de medianoche *(tiqqun ḥaṣot)* que se refiere al exilio de la *shekhinah* —presencia divina—, las vigilias de *Hosha'anah Rabbah,* de la séptima noche de *Pesaḥ* y de la primera de *Shabu'ot* que también están marcadas por un *tiqqun* —liturgia especial—, ceremonial de reparación o proceso de restauración de la armonía celeste. Es uno de los aspectos de la influencia de la cábala de la escuela de Isaac Luria y de la difusión en las comunidades magrebíes de enseñanzas, usos y costumbres nacidos en los círculos palestinos de Safed. Es la noche denominada de la lectura, *lilt al-qraya* en la jerga local. Se vela hasta el alba, recitando una selección de textos extraídos de la Biblia, de la *Mishnah,* del *Zohar,* entonando cánticos en la sinagoga o en las casas particulares. Esta solemnidad es también un rito muy popular en el que se inicia a los

niños, participando en el tentempié que acompaña a la velada durante toda la noche, en la que se sirve té, café, frutos secos y dulces.

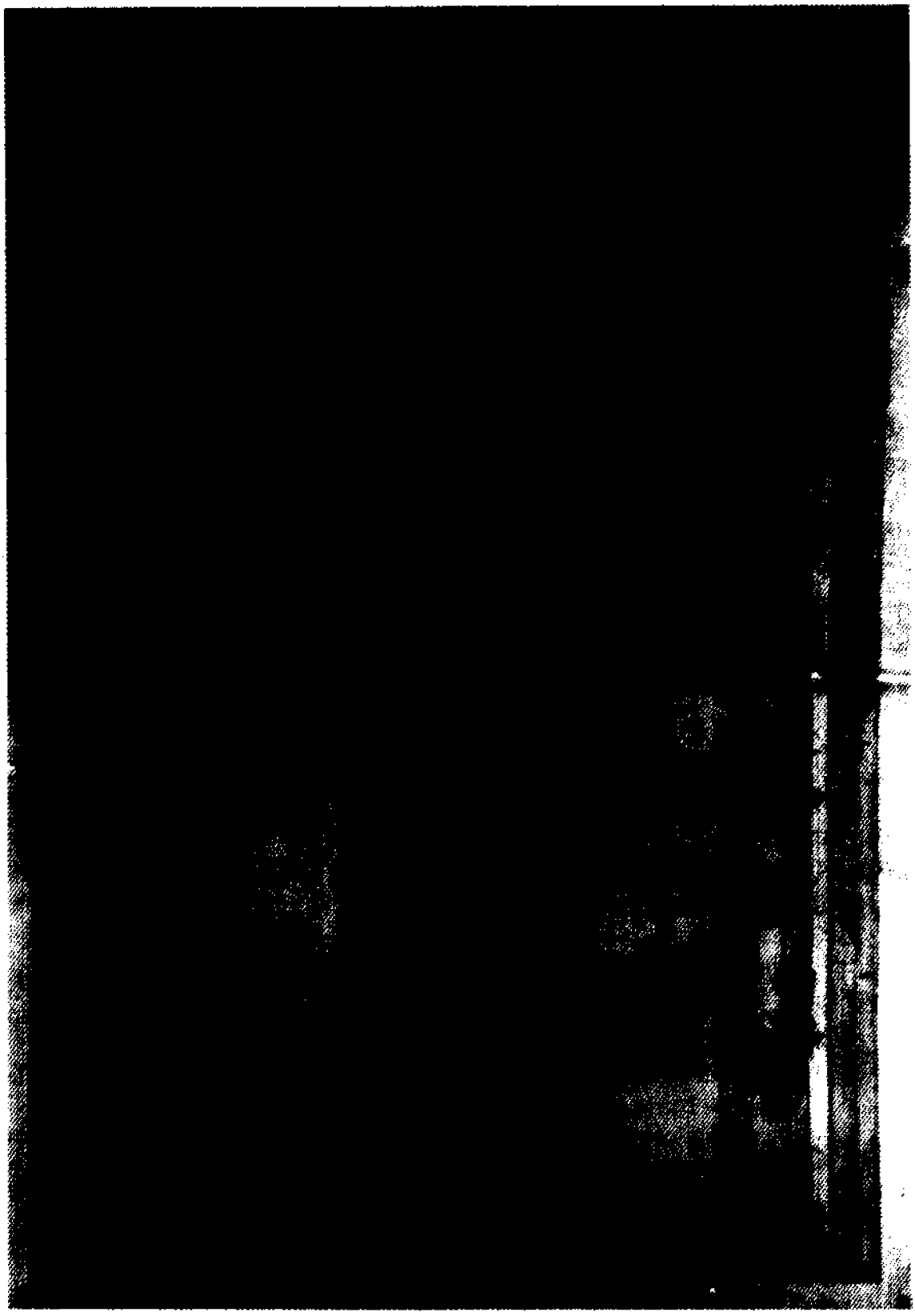
De la idea de Alianza de Dios con la Comunidad de Israel a la idea de unión y de matrimonio no hay, para los cabalistas, más que un paso. El *Zohar* cuenta que R. Simón Bar Yohay y sus compañeros conferían una dimensión mística y un significado esotérico de la mayor importancia a la primera noche de la fiesta; en esa noche la novia se prepara a la boda que tiene lugar al día siguiente. El texto zohárico lo menciona en los siguientes términos (*Zohar* I, 8a):

> Rabbí Simón estaba sentado estudiando la *Torah* en la noche en que la novia se disponía a unirse con su maestro. Porque se nos ha enseñado que todos los compañeros de los hijos del palacio de la novia, durante la noche de la víspera en que ella se dispone a unirse con su dueño bajo el palio nupcial, deben quedarse con ella durante toda la noche y alegrarse con ella con los adornos con los que se viste, es decir, entregarse al estudio de la *Torah,* pasando del Pentateuco a los Profetas, de los Profetas a los Hagiógrafos, glosando los versículos y profundizando en los misterios de la Sabiduría. Ésos son, en efecto, sus galas, alhajas y adornos. La novia entra entonces con sus damas de honor y preside el acto; se adorna y se alegra toda esa noche; y al día siguiente sólo entra bajo el palio nupcial en compañía de ellas. Ellas (ellos) se designan por el nombre de hijos de la boda. Después de que la novia se coloque bajo el palio, el Santo, bendito sea, los llama, los bendice y los adorna con las coronas de la novia. ¡Qué dicha compartir ese momento! Rabbí Simón y todos sus compañeros exaltaban la *Torah* con himnos y cánticos; cada uno de ellos daba a las palabras de la Ley un nuevo sentido, una dimensión inédita. Rabbi Simón y sus compañeros estaban felices.

Según una interpretación de Isaías III, los adornos de la novia se componen de veinticuatro objetos que, según el *Zohar,* corresponden a los veinticuatro libros de la Biblia. Aquel que durante esa noche se dedique a la lectura de una selección de textos extraídos de los veinticuatro escritos santos y a su exégesis aplicada al misterio de la fiesta de *Shabu'ot,* participa en los adornos de la novia y por ello es digno de compartir su alegría.



Ketubbah, contrato de matrimonio. Essauira, Marruecos, 5669/1909. (Familia Zafrani, colección personal de Haim Zafrani.)



Ketubbah, **contrato de matrimonio. Essauira, Marruecos, 5678/1918. (Familia Zafrani, colección personal de Haim Zafrani.)**

La *ketubbah,* acta de matrimonio

Este concepto de unión con Dios e Israel mediante el matrimonio encuentra tal eco en el alma judía, en general, y en los cabalistas, en particular, que lo vemos expresarse de modo fascinante en la forma concreta que le ha sido dada en el ritual del día siguiente de la noche de *tiqqun,* el primer día de *Shabu'ot:* la lectura de la *ketubbah* —contrato de matrimonio— tal y como esá prescrito por el código rabínico.

Ya evocamos la paráfrasis lírica y mística de la *ketubbah* que Israel Nayara compusó para la celebración de las bodas alegóricas y simbólicas del *ḥatan* —el futuro esposo—, Dios, y la «Virgen de Israel». Esta composición cantada aún en nuestros días en las sinagogas sefardíes, antes de la lectura de los Diez Mandamientos ante el Arca de la Ley abierta, se concibe como un contrato formal que establece los términos y las condiciones de la unión.

En las sinagogas marroquíes no se contentan con este texto; el segundo día de la fiesta se leen otras *ketubbot* similares, obras poéticas de eruditos locales, en particular la compuesta por Rabbí Rafael M. Elbaz sobre el modelo de I. Nayara.

Minuciosamente se enuncian, enumeran, precisan y autentifican los deberes mutuos de los esposos y la aportación detallada de cada uno de ellos. La literatura homilética que cultivan los eruditos magrebíes, dedica a este tema edificantes discursos. Uno de los autores [9] dice en síntesis:

> En cuanto Él escoge a la Comunidad de Israel como novio, al confiarle la *Torah,* Dios ha cumplido con ella las obligaciones del esposo, conforme a las prescripciones de la *halajah* —derecho rabínico—. Hay diez; tres están inscritas en la propia *Torah:* alimentarla, vestirla, unirse a ella en unión conyugal; las demás consisten en el deber de curarla cuando está enfema, comprar el rescate si la cogen cautiva, enterrarla si llegase a morir antes que él, proporcionarle un alojamiento decente, garantizar su subsistencia y la de sus hijas si el marido llegase a morir, prever una reserva para dotar a los hijos varones... En efecto —prosigue nuestro au-

[9] Ver en particular la obra de Azaryah ben Efrayim Pigo, un rabino italiano de los siglos XVI-XVII, *Binah la-Ittim* —«La Inteligencia de los momentos litúrgicos»— en el que un grupo de homilías dedicadas a *Shabut'ot* lleva el título significativo *'Et-Dodim* —«El tiempo de los amores»—. Este libro figuraba en las bibliotecas de todos los eruditos magrebíes.

tor— diez veces, en los textos escriturarios, Israel ha recibido el nombre de *Kallah* —novia, futura esposa—; seis veces en el Cantar de los Cantares y cuatro veces en los escritos de los Profetas.

Todo este ritual gravita en torno a un acontecimiento capital: la revelación de Dios en el monte Sinaí que, para los cabalistas no tiene otra significado que la unión mística de Dios con Israel.

Sin embargo, para mantener vivo el recuerdo nostálgico de la antigua *Shabu'ot,* el ritual ha dedicado a esta solemnidad un perfume campestre. Se leen en el rollo de la Ley unos fragmentos de la Biblia relacionados con la ofrenda de las primicias. Se procede al recitado en público del Libro de Ruth, que describe la vida de los antiguos hebreos en la época de la siega. Verdad es que el idilio pastoral de Ruth, la Moabita, y de Boz, el Lahmida, es también un himno al amor y cuenta la genealogía del rey David que, segun la tradición, murió aquel día y dio nacimiento al Mesías-Rey autor de la redención futura. La presencia de productos de la naturaleza en las casas y en las sinagogas, los usos alimenticios, la purificación ritual y los ritos de agua evocan, por su parte, la historia lejana y la mitología local.

Los fundamentos místicos del canto y de la música: las motivaciones esotéricas de las sesiones nocturnas denominadas baqqashot

En mi investigación sobre la contribución del judaísmo magrebí al esplendor y a la conservación de las tradiciones musicales andalusíes me he basado, en primer lugar, en el análisis de las propias antologías poéticas marroquíes, impresas o manuscritas, las que utilizan especialmente las asociaciones y cofradías de los guardianes del alba, durante las veladas sabbáticas denominadas *baqqashot* y en otras, no dedicadas a este uso exclusivamente.

Al final del capítulo daré un ejemplo de un programa tipo de una de estas veladas, una *ṣamra'*[10], un concierto nocturno marcado por una nota litúrgica y mística, un programa tomado del diván *Shir Yedidut* que estaba en vigor en las comunidades del sur marroquí, en Mogador y Marraquech esencialmente.

[10] Del árabe *samara,* velada; el español emplea el término zambra y, en hebreo, *'ashmoret.*

Música y canto en la literatura cabalística y los escritos místicos musulmanes

En este preciso ámbito de la música y del canto, como en otros, a través de la interpretación esotérica de la *Torah* es como el místico busca un sentido a su existencia, la motivación que determina cada uno de sus gestos y la vía que lo conducirá al conocimiento de Dios, a la adhesión, incluso a la unión *(debequt)* con el principio divino. Isaac Arama, autor español del siglo XV, dice que el secreto del arte musical fue transmitido a Israel al mismo tiempo que la *Torah;* mientras que Ibn Sahula, cabalista español del siglo XIII, contemporáneo de Moisés de León, proclama que el conocimiento de los misterios de la música y del canto conducen al conocimiento de los misterios de la *Torah* [11]. Estas palabras preliminares apuntan hacia unas relaciones estrechas, que la creación musical y la literatura, que transmite las grandes teorías [12], establecen con ciertos aspectos fundamentales de la mística judía y las múltiples referencias a la música dispersas en la literatura cabalística, indisociables de otras ideas y símbolos. Es difícil saber en qué medida y en qué manera la audición de la música o la práctica musical interviene sobre el místico judío en la realización de una experiencia extática o en la realización del proceso de unión con la divinidad. Contrariamente al místico musulmán, al *sufí,* que habitualmente describe en detalle cómo la música y el baile lo conducen al término de su ascensión mística, el cabalista, es más discreto sobre este tema, se abstiene de revelar la menor indicación sobre su experiencia personal; para el cabalista la experiencia extática no significa una absorción en lo divino, una aniquilación del ser, que corresponde al *fanā',* un estado de total anulación al que llega el sufí al término del proceso de unión con Dios [13].

[11] Extraemos lo esencial del libro de Amnon Shiloah, «The Symbolism of Music in the kabbalistic tradition», en *The World of Music,* 1978 (fas. 3), pp. 56-65.

[12] Ver más arriba, el capítulo titulado «Conciencia y memoria hispano-árabe en las tradiciones poéticas y musicales judías magrebíes» y *Kabbale,* pp. 343-348.

[13] El sufí mantiene una existencia real, actual con Dios *(baqā').* El ritual que conduce a este estado es complejo, está constituido por un conjunto ordenado de ejercicios espirituales y prácticas a las que el grupo de fieles (la sociedad de sufíes) debe conformarse para llegar a la vía del éxtasis *(wachd).* Música y danza cumplen una función preeminente en estos ejercicios espirituales. Parte de la ceremonia se dedica a la recitación salmodiada del Corán, a la lectura colectiva de textos edificantes y al *dhiker* (repetición del nombre de Dios o fórmulas

El éxtasis del cabalista se percibe como una profunda meditación al cabo de la cual los misterios del Nombre divino se revelan al orante espontáneamente por sí mismos, por decirlo de algún modo. Llega a ello por los rezos, mediante la concentración *(kawwanah),* el canto de himnos y de laudes, el ejercicio de la ciencia y de la mística unida a la combinación de letras *(seruf ha 'otiyot),* etc. La palabra emitida, ya sea la de los rezos o la que se relaciona con el son de la música y del cante vocal, es, en efecto, el idioma, por excelencia, el que se expresa en la lengua hebraica.

Programa habitual de una samra', *una velada de* baqqashot

El repertorio más popular de canciones *(ṣana'i')* y de recopilaciones de *piyyuṭim* es el que recogieron dos cantores de Mogador, David Iflaḥ y David Alqayim, con la colaboración de su conciudadano Ḥayyim Afryat. Se trata de la antología titulada *Shir Yedidut* [14] («Canto de amor»).

El programa de la velada, tal y como se indica en *Shir Yedidut* [15] obedece a un ceremonial muy riguroso, a una estricta sucesión de ritos. Empieza por una liturgia especial de carácter místico, el *Tiqqun Leah,* que se centra, en particular, en la promesa de la redención [16].

donde se lo menciona). La segunda parte se compone de cantos y música instrumental y corresponde al *sama'* (de *sama'a* escuchar) aunque oficialmente el término *sama'a* se reserva al canto sagrado (ejecutado en la mezquita y en la zagüía y sin instrumentos) oponiéndose al *ghina* empleado para designar la música profana. En un distinto nivel, y más modestamente, nuestras sesiones de *baqqashot* contienen también estos ingredientes del ceremonial y del ritual.

[14] Véase más arriba, p. 144, el título tomado, probablemente, de Salmos XLV, 1 *(Maskil shir Yedidot);* sin embargo, hemos optado por la trascripción *yedidut,* que evoca esta «amistad» que al parecer unía a los tres editores, especialmente a los dos llamados David. Ver *Poésie...,* pp. 300-305. «Las obras aquí presentadas —dice la *haskamah* del libro— ya fueron publicadas anteriormente con el título de *Ronni we-simbi* (título tomado de Zacarías II, 14)». Se trata de la edición de 1890, hecha en Viena con la colaboración de un judío de Mogador. Los otros repertorios manejados en las restantes comunidades marroquíes son los siguientes: *Heṭibu Naggen* y *Yismaḥ Yisra'el* en Mequinez; *Yashir Moshe* y *Yashir Yisra'el* en Fez; *Sifte Renanot* en Sefrú. Estos repertorios han permanecido inéditos hasta fechas muy recientes, hasta 1920, cuando fueron divulgados gracias al establecimiento de imprentas en Marruecos.

[15] Pp. 1 a 21. Para la paginación empleamos la edición de Jerusalén, 1961-1962, y manejamos otras para el estudio crítico del texto.

[16] Ver *Poésie...,* pp. 27-28. Ver también G. Scholem, *On the Kabbalah and its symbolism,* Schocken Books, Nueva York, 1974, p. 139 y s., 150.

Esta liturgia comprende sucesivamente la lectura de los Salmos XLII, XLIII, XXIV, XXI, LXVII, CXI, LI, CXXVI, de una composición tomada de la liturgia del *Musaf* de las tres fiestas de la peregrinación [17], de un texto mishnaico (*Tamid* I, 1-4) y del *Qaddish de Rabbanan.* A continuación, se canta *Dodi yarad le ganno,* «Mi amante ha bajado a su jardín», un himno muy extenso, de veintisiete estrofas de cuatro versos en acrósticos alfabéticos, los dos últimos con la rúbrica del autor, Hayyim Cohen, originario de Alep y discípulo de Ḥayyim Vital, heredero espiritual de Isaac Luria que estaba al frente de la escuela cabalística de Safed [18]. Este himno está escrito en forma de diálogo entre Dios y la Comunidad de Israel, representada aquí por la *Shekhinah.* Esta última se lamenta del exilio y su interlocutor responde con la promesa de la redención. A una estrofa de lamentaciones y de quejas, sucede una réplica con la evocación del advenimiento mesiánico, la perspectiva de una restauración gloriosa y de un renacimiento desbordante de dicha y de luz.

Tras la interpretación del himno *Yedid nefesh,* «Amante del alma» (= Dios), poema compuesto por Eleazar Azikri, también discípulo de Luria, y el recitado de un texto litúrgico [19], comienza la ejecución de la *baqqashah* del *Trīq* [20], con la composición poética *Shaḥar abaqqeshja* «Al alba, yo te busco...», de Salomón Ibn Gabirol [21], inmediatamente seguida de las composiciones *Ki lo na'eh we lo ya'eh* [22] «A Él le satisface, a Él le conviene», y *Addir lo yanum, baruj lo yishan* [23], «Poderoso, nunca duerme; bendecido, nunca descansa». Luego se procede [24] al recitado de una serie de textos zoháricos y a la lectura del Cantar de los Cantares, situados entre

[17] «Dios nuestro y Dios de nuestros Padres, rey misericordioso, ten piedad de nosotros.»

[18] Ver Davidson, *op. cit.,* II, p. 104 (145). Tenemos una grabación de este himno, admirablemente interpretado por David Buzaglo y dos de sus discípulos, según el modelo *Ramal xal-Maya.*

[19] «Dios, concédenos tu gracia, en Ti tenemos esperanza.» Ver Davidson, *op. cit.,* I, p. 40 (82).

[20] El canto que indica la «vía» a seguir, el «modelo» según el que debe ajustarse la interpretación de la «suite» de canciones *(ṣana'i')* que constituyen el programa de la velada.

[21] J. Schirmann, *Anthologie,* I, p. 738.

[22] Davidson, *op. cit.,* II, p. 472 (215).

[23] *Ibid.,* I, p. 53 (1.110).

[24] Son los textos que constituyen lo que se llama *Petiḥat Elyahu ha-nabi,* y que se encuentra en todas las ceremonias del rito seferdí.

los rezos místicos habituales de introducción y colofón de este texto [25].

Sigue inmediatamente después el programa musical propiamente dicho, con una serie de *baqqashot* que trascurrirá durante toda la velada sabbática hasta los primeros albores del día, que, a su vez, se acompañan de un cierto número de cánticos dedicados al alba [26] y ejecutados en modo *ṣbūḥi* («canto de la mañana»).

[25] Ver *Poésie...*, p. 18 y nota 9, p. 198.

[26] Ver *Poésie...*, p. 283, nota 6. La sesión del *Shabbat ha-gadol* (el sábado que precede a la Pascua judía) que clausura la temporada musical, posee un repertorio particularmente rico y variado. El programa de la velada termina con una plegaria por el reposo del alma de los *payṭanim* (cantores) desaparecidos, una especie de *requiem*, en suma. Comp. *Sifte renanot*, pp. 46-47.

Epílogo

UNA COMUNIDAD FRAGMENTADA. LA MEMORIA COLECTIVA JUDÍA HISPANO-MAGREBÍ

Palabras preliminares

Las sociedades judeo-musulmanas magrebíes han mantenido hasta el siglo XIX, en Argelia y Túnez, y hasta el siglo XX, en Marruecos, la civilización, el modo de existencia y la cultura que conocieron sus antepasados a finales del siglo XV, tras la ruina de la Edad de Oro andalusí y el repliegue del país sobre sí mismo. Pasan cuatro siglos sin que se dé modificación alguna, ni en los hombres y el paisaje cultural, ni en el espacio socioeconómico y la vida cotidiana; espectáculos eternos, figuras iguales a sí mismas. En Marruecos, más que en cualquier otro país del Islam —quizá porque el tradicionalismo musulmán se acrecentó con el conservadurismo beréber—, se podía sentir aún hace algunas décadas, una impresión de estancamiento absoluto. Para hacernos una idea de lo que había sido el país en los siglos precedentes, bastaba con mirar alrededor: un paseo de una hora, a veces, era más productivo que un día de investigación en una biblioteca. En cuanto a la sociedad judía, también experimentó casi el mismo destino. A la prosperidad de la Edad de Oro hispano-magrebí sucedió la indigencia de los periodos más recientes, particularmente los más próximos a nosotros, los que preceden a la irrupción de Occidente y de su civilización y cultura.

El advenimiento de Occidente, el despertar de los nacionalismos, las luchas contra el colonialismo y por la independencia, la creación del Estado judío en Palestina y las consiguientes guerras arabo-israelíes, la tensión ininterrumpida en esta región del globo constituida por el Oriente Próximo, todo ello ha contribuido a la

dispersión del judaísmo del mundo árabe, un judaísmo con más de dos milenios de existencia, para algunos de sus componentes. Cerca de 800.000 judíos vivían en el mundo árabe hacia los años 1940-1950. ¿Qué queda hoy de aquellas comunidades florecientes de Irak, Egipto, Siria, Líbano y del Magreb? Se ha operado una nueva distribución geográfica de las poblaciones judías, desde que el centro de gravedad del judaísmo se desplazó hacia otros polos: el Nuevo Mundo y Europa, por un lado, e Israel, por otro.

Aunque el fenómeno es general, dedicaremos unas breves palabras prioritariamente al Occidente musulmán, al Magreb, que es el que conozco mejor.

Las dos sociedades magrebíes, la judía y la musulmana, viven, en efecto, diferenciándose, celosas de su identidad, intransigentes en su fe y sus creencias. Sin embargo, se siente, a través de la perspectiva histórica de la vida judía en este país, unos espacios de convergencia, donde ambas concurren, coexisten, en suma, apaciblemente; lugares de encuentro preferentes, donde, en la intimidad de la lengua y la analogía de las estructuras mentales, se genera entre ellas una verdadera simbiosis. Lo hemos podido comprobar a lo largo de la presente obra; esta simbiosis se concibe y materializa en la vida cotidiana, en los asuntos ecomómicos, en los momentos señalados de la existencia y en el imaginario social y la cultura popular que no conocen fronteras confesionales ni enfrentamientos de ideologías «nacionales» y conciencias religiosas. La propia liturgia parece marcada por una dosis nada desdeñable de sincretismo, como atestiguan ciertos usos, costumbres y prácticas observadas durante las festividades religiosas y familiares.

Nos hallamos en presencia de una sociedad judía bipolar, una identidad sociocultural original, una personalidad judeo-magrebí compleja, en la que observaremos una doble fidelidad: por un lado, fidelidad al judaísmo universal con el que mantiene relaciones estrechas y fecundas, en particular en el ámbito del pensamiento, de sus grandes corrientes y de las humanidades judías en general; y, por otro, al entorno local, histórico y geográfico del que forma parte integrante; fidelidad al paisaje sociocultural y lingüístico del Occidente musulmán y del antiguo universo hispano-magrebí, lealtad secular y profunda hacia las dinastías reales que go-

bernaron el país y, en particular, hacia la dinastía alauí (ver más arriba p. 76-79).

1. Una comunidad fragmentada

Mencionaremos brevemente lo que se ha dado en llamar, demasiado someramente, «periodo de adaptaciones», que coincide aquí con el advenimiento del Protectorado francés (1912-1956), la irrupción de Occidente y de su civilización en una sociedad casi medieval. Al estudiar este periodo, algunos han hablado, confusamente, de emancipación y de desarraigo. Tratándose de los contactos del judío marroquí con la sociedad europea, su modo de existencia, su economía y su cultura, se concluyó precipitadamente y con cierta imprudencia, que sólo resultó ser una ambición de vivir a la europea, de adoptar los signos externos que distinguen al «colono» europeo, una occidentalización demasiado superficial y precipitada, una ruptura con el pasado, desmembramiento y pérdida de identidad. La comunidad judía de Marruecos, según estos analistas, se hallaba en una situación muy incómoda, solicitada como estaba por corrientes de naturaleza distinta y de sentido opuesto, dividida entre unas fidelidades inconciliables.

Estos juicios, en verdad, sólo se pueden aplicar a una fracción infinitamente reducida de la sociedad judía marroquí, la constituida, en las grandes metrópolis, por algunas familias privilegiadas desde siempre, cuyos hijos pudieron acceder a una enseñanza de alto nivel, a unas situaciones acomodadas en la economía y en las profesiones liberales. A la gran masa le afectaron poco los problemas surgidos de la occidentalización y de la aculturación que inquietaron a las élites minoritarias de la cultura y del dinero. Ignorando las controversias y las polémicas que llenaron las columnas de la prensa judía marroquí o aparecieron en otras publicaciones no siempre desinteresadas, se mantuvo, en su inmensa mayoría, ajena a las solicitaciones de Occidente, vinculada a los valores de su judaísmo tradicional y fiel a sus esperanzas, disponible —cuando llegó el momento— para emigrar masivamente a Israel, obedeciendo a pulsiones espirituales y religiosas, a la espera exacerbada del advenimiento de la era mesiánica.

Tras esa apariencia exterior, visible pero engañosa, que un observador carente de sagacidad puede interpretar como una profunda realidad, el judío marroquí ha conseguido llevar una vida interior, a la que no le falta la serena alegría y el optimismo, ni la espiritualidad, que lo conforta de los sinsabores de la existencia y le lleva a decir como el salmista: «Éste es mi consuelo en mi aflicción» (Salmos CXIX, 50). En cuanto a la disponibilidad para marcharse al país de sus antepasados, se puede alegar, partiendo de documentos auténticos y de una abundante literatura autóctona, que el judaísmo marroquí, en su conjunto, se hallaba a la espera de la era mesiánica y mejor preparado para la penetración de la ideología sionista que el judaísmo de Europa Occidental o el de Europa Central y Oriental.

Tras la creación del Estado de Israel (1948) y la independencia de Marruecos (1956), asistimos a la dispersión de la comunidad y a la emigración de la casi totalidad de sus poblaciones. Una sociedad establecida desde hacía casi dos milenios en el país, en sus ilustres metrópolis y en las zonas rurales de las llanuras costeras, de los valles del Atlas y de los confines del Sáhara, se ve condenada, a partir de entonces, a desaparecer irrevocablemente. De los 250.000 individuos que, en los años 1950/1960 poblaban las juderías, conviviendo también con los musulmanes en las almedinas y con los europeos en los nuevos barrios de las grandes ciudades, sólo quedan actualmente algo menos de 10.000, concentrados en su mayoría en la capital económica, Casablanca.

Algunos grupos escogieron como tierra de acogida Francia, Canadá o América Latina; la inmensa mayoría se dirigió hacia la Tierra Prometida, o se fue por propia voluntad, constituyendo, con los judios originarios de otras comunidades de Oriente, una sociedad a parte, distinta de la colectividad ashkenazí que había llegado de Europa Central y oriental, los proletarios y los «negros» del «Segundo Israel», oponiéndose, en cierta manera, a los «blancos» del *establishment* donde, desde el mandato británico, se selecciona a la clase dirigente y política, a las élites del dinero y de la cultura.

¿Cómo ocurrió esta extinción del judaísmo marroquí? ¿Cuáles fueron los motivos principales para la partida, de modo individual o colectivo, de aquellas grandes oleadas de emigración?

La literatura rabínica local y los acontecimientos recientes nos ofrecen bastantes detalles interesantes sobre la «extraordinaria movi-

lidad» de los judíos marroquíes y sus causas. Individualmente o en grupos compactos, los judíos marroquíes siempre abandonaron el país, a lo largo de la historia, dirigiéndose hacia Oriente; las propias migraciones internas no estaban determinadas únicamente por las inexorables leyes económicas y sociales que rigen los desplazamientos de las poblaciones en las sociedades desarrolladas o en vías de desarrollo.

La corriente de emigración hacia Palestina nunca se interrumpió en el transcurso de los siglos, alimentada por el movimiento de los estudiantes que acudían a las *yeshibot* o de los peregrinos que iban a acabar sus días a Tierra Santa. La carrera por la fortuna, la aspiración a una mayor seguridad y a la emancipación social y jurídica conducen, en el siglo XIX, a cientos de judíos marroquíes a expatriarse, inscribiendo en sus planes de peregrinación, junto a los destinos tradicionales, llamados Jerusalén, Safed y Tiberíades, unos lugares tan lejanos como Estados Unidos, Argentina, Brasil o Perú. La mayoría de los emigrantes no necesitaban marcharse tan lejos, estableciéndose, por lo común, en el país vecino, Argelia, bajo dominación francesa desde 1830, o bien Gibraltar, centro del comercio inglés con Marruecos (ver el apartado de la presente obra dedicado al itinerario africano y europeo de dos rabinos del sur marroquí y la descripción de sus aventuras y peregrinaciones).

Durante las cinco primeras décadas del siglo XX, periodo en que se establece el protectorado francés en Marruecos (y el mandato británico en Palestina), la emigración en dirección a Tierra Santa es insignificante. Se advierte, sin embargo, la presencia de agrupaciones sionistas en Tánger, Tetuán, Mogador, Fez, Marraquech, desde principios del siglo y, posteriormente, en Casablanca. Al crearse el Estado de Israel en 1948, los diferentes movimientos de los kibbutz y los partidos políticos israelíes están representados en el país, mediante emisarios que traen consigo sus rivalidades y luchas por el poder. Casablanca es la sede de la *Kadima*, la agencia que organiza casi oficialmente la emigración. Las masas desheredadas de las ciudades engrosarán grandes contingentes de emigrantes; pero se observa una clara preferencia por los jóvenes (*'aliyat hano'ar*) y por las poblaciones del sur marroquí y las montañas del Atlas, juzgándose a estas últimas más aptas que la población urbana para fundar colonias agrícolas.

La salida del país de las comunidades del Atlas y del Sur marroquí, entre 1952 y 1956, y en los años siguientes, responde a unos objetivos precisos y se efectúa según unos métodos probados. Las poblaciones de estas localidades, alejadas de los grandes centros urbanos, no se precipitaban a las oficinas de la Agencia Judía para inscribirse en las listas de los que partían, como se pudo creer y proclamar. Esperaban en los aislados *mellahs* que acudiesen a recogerlos y a transferirlos, en grupos, fuera de las fronteras marroquíes, tras un breve tránsito por Casablanca o Marraquech; la operación, minuciosamente preparada, no duraba más de una noche, o dos, en ciertos casos (yo fui, fortuitamente, testigo de la salida «inopinada» de la población de Amizmis, en el Alto Atlas). Estas poblaciones, muy características del judaísmo marroquí, permanecidas casi al margen de la civilización occidental, a pesar de los esfuerzos de escolarización llevados a cabo en estas regiones por la Alianza Israelita Universal, fueron transplantadas sin transición a la Tierra Prometida. Hubiese sido interesante, si hubiéramos dispuesto de tiempo y espacio, seguirlas de cerca en su país de acogida y conocer sus reacciones frente a las condiciones de su nueva existencia y contar esta apasionante aventura.

2. El régimen de Vichy y los judíos. El estatuto de los judíos

Al igual que en la metrópoli, el estatuto de los judíos, según las disposiciones del 3 de octubre de 1940 y del 2 de junio de 1941, constituyó la piedra angular de la legislación antijudía. Debía aplicarse a los judíos franceses, a los judíos extranjeros residentes en el país, pero también a los judíos autóctonos marroquíes, mediante ciertos arreglos que dependían exclusivamente del factor confesional más que del grado de parentesco judío. Convertido al Islam, el israelita marroquí (las mismas normas se aplicaban, por lo demás, a los israelitas del Protectorado tunecino) dejaba de ser judío a los ojos de la ley, incluso si tenía abuelos de «raza» judía; pero era considerado como judío aunque sólo hubiese tenido un abuelo de raza judía [1]. La ley del Protectorado

[1] Los *dahires* (decretos) cherifianos, encargados de aplicar el estatuto de los judíos de Marruecos, se publicaron en el *Boletín Oficial de Marruecos* de fecha 9.11.1940 y 8.8.1941. Conviene hacer dos observaciones importantes a este respecto. La primera se refiere al procedimiento de publicación de los dahires: el Residente General era el único con autoridad

francés imponía a los judíos diversas inhabilitaciones, en materia de derecho público y privado, y preveía la arianización de la enseñanza y de los bienes...

Además de la ley y de sus instrumentos de ejecución ordinarios, el nuevo régimen tenía a su servicio, y al servicio de la propaganda y de su activismo extralegal, la Legión Francesa de los Combatientes —encargada de propagar los principios del Orden Nuevo— y el Servicio de Orden Legionario (SOL) reclutado en el seno de la Legión, un cuerpo de élite denominado revolucionario, el equivalente de las SS nazis, que prestaba juramento en estos términos: «Juro luchar contra la democracia, contra la disidencia gaullista y contra la lepra judía»; estaba encargado de ejecutar las misiones especiales y las tareas más viles... Afortunadamente lo peor no tuvo tiempo de ejecutarse. En Casablanca los SOL y el PPF (Parti Populaire Français) preparaban abiertamente un pogromo contra las juderías para el 15 de noviembre de 1942. Carteles antijudíos cubrían las paredes de las grandes ciudades y el 8 de noviembre el órgano principal de la prensa local, *La Vigie Marocaine*, publicaba el primero de una serie de artículos violentamente antisemitas que debía preparar a la opinión pública para el siniestro acontecimiento. El milagro se produjo; el desembarco de los aliados en África del Norte ocurrió el día 8 del mismo mes. Los americanos entraron en la ciudad el día 11, después de tres días de combate con las tropas del general Noguès. El gran pogromo se frustró, a excepción de algunos disturbios e incidentes menores de carácter local, animados, por lo demás, por una administración francesa todavía sin depurar, siendo los judíos sus víctimas designadas. Las veleidades de una acción directa y violenta contra los judíos cesaron, a partir de entonces, para desgracia de los que concibieron estos funestos designios, y de sus tropas, profundamente decepcionadas.

Hasta 1945, los judíos marroquíes tuvieron que sufrir los rigores de un racionamiento, que continuó realizándose según criterios raciales, destino compartido también por los musulmanes, siendo el

efectiva y real; sus servicios redactaban en francés los textos de los *dahires;* su firma les confería fuerza de ley; los textos, a continuación, se traducían al árabe y se dirigían al palacio real para ser sometidos a la rúbrica y sello del rey. La segunda observación atañe al alcance de la aplicación de estas leyes; los judíos afectados por su contenido eran los que habían adoptado los modos de vida y de pensamiento franceses, es decir, una ínfima minoría.

criterio de repartición de los alimentos y otros artículos de primera necesidad el dar preferencia esencialmente a la población de origen europeo, judía y no judía.

3. Refugiados judíos en Marruecos

Después del Armisticio, a partir de julio de 1940, un número considerable de refugiados judíos extranjeros que vivían en Bélgica y en Francia, procedentes de Alemania, Europa Central y Oriental, llegaron a Marruecos por distintas vías, desde el puerto de Marsella o a través de España. Los que tenían sus papeles en regla, que sólo estaban en tránsito, fueron acogidos por los comités locales de asistencia y las organizaciones internacionales de socorro (HIAS, AJDC, HICEM), en Casablanca y Tánger, hasta su salida hacia las Américas u otros destinos más lejanos (Australia, colonias inglesas del océano Índico). Otros se libraron del internamiento gracias a una extraordinaria acción de solidaridad. En Tánger se abrieron casas de acogida. Otros eran atendidos por las comunidades de Fez, Marraquech, Mogador, Safi, Mazagán, etc. o por simples particulares cuya generosa ayuda fue de gran eficacia. Los refugiados internados, cuyo número sobrepasaba el millar, estaban detenidos en campos en el Marruecos Oriental o en los confines del Sáhara, donde las condiciones de vida eran muy duras. Ellos también recibieron socorro y asistencia hasta que se cerraron los lugares de internamiento, a veces comparables a auténticos presidios.

4. El sultán de Marruecos Mohamed Ben Yussef, los musulmanes marroquíes y los judíos

Los ambientes nacionalistas extremistas musulmanes, seducidos por la política árabe de Hitler y víctimas de sus contradicciones, tuvieron poca influencia sobre las masas de sus correligionarios, cuyos sentimientos progermánicos resultaron difusos e inofensivos. No hubo en Marruecos (ni en Argelia ni Túnez) un líder comparable a Al-Amin Al-Ḥusseini, quien amparado por las circunstancias políticas propias a Palestina, había convertido este sentimiento en un resorte

de agitación contra los judíos y contra la presencia colonial. Durante el periodo más negro de la aplicación de las leyes de Vichy, desde julio de 1940 al 8 de noviembre de 1942, fecha del desembarco de los aliados en África del Norte, no se asistirá a ninguna revuelta declarada contra la autoridad francesa, por un lado, ni a violencias o exacciones caracterizadas, dirigidas especialmente contra los judíos, por otro, a pesar de las incitaciones abiertas o declaradas, confesadas u ocultas, de origen europeo, provenientes del PPF (Parti Populaire Français), de otros movimientos políticos fascistas y de grupos antijudíos locales, oficiales u oficiosos.

La actitud personal del sultán de Marruecos, Muhammad ben Yussef, merece un atento examen.

Tuve la ocasión en noviembre-diciembre de 1985 de presentar ante la Academia del Reino de Marruecos un documento descubierto en los Archivos de Asuntos Exteriores del *Quai d'Orsay* de París, que venía a confirmar, por otro lado, lo que ya se sabía, lo que muchos judíos marroquíes vivieron y pueden atestiguar. Se trata de un telegrama fechado el 24 de Mayo de 1941, dirigido por René Touraine a Vichy, titulado «Disidencia», refiriéndose a la actitud del sultán de Marruecos hacia los judíos marroquíes [2].

Otro documento procedente de los Archivos Nacionales de París, del expediente *Papiers Maurice Vanikoff* (72 AJ 594 Maroc) evoca el censo de los bienes judíos en Marruecos en 1941/1942 y las declaraciones de S.M. el Sultán a las delegaciones de las comunidades israelitas a propósito de este doloroso tema. Reproducimos a continuación estos documentos.

Anexo I

Disidencia. 24 de mayo de 1941. Telegrama AFI

Cambio de actitud del sultán de Marruecos hacia las autoridades francesas. Por René Touraine.

Fuentes dignas de crédito nos han informado que las relaciones entre el sultán de Marruecos y las autoridades francesas se han vuel-

[2] Archives des relations Extérieures, París, Quai d'Orsay, Série Guerre 1939-1945, Vichy-Maroc, Dossier 18, Juifs (Généralités), liasse 665, série corps diplomatique (Anexo 1).

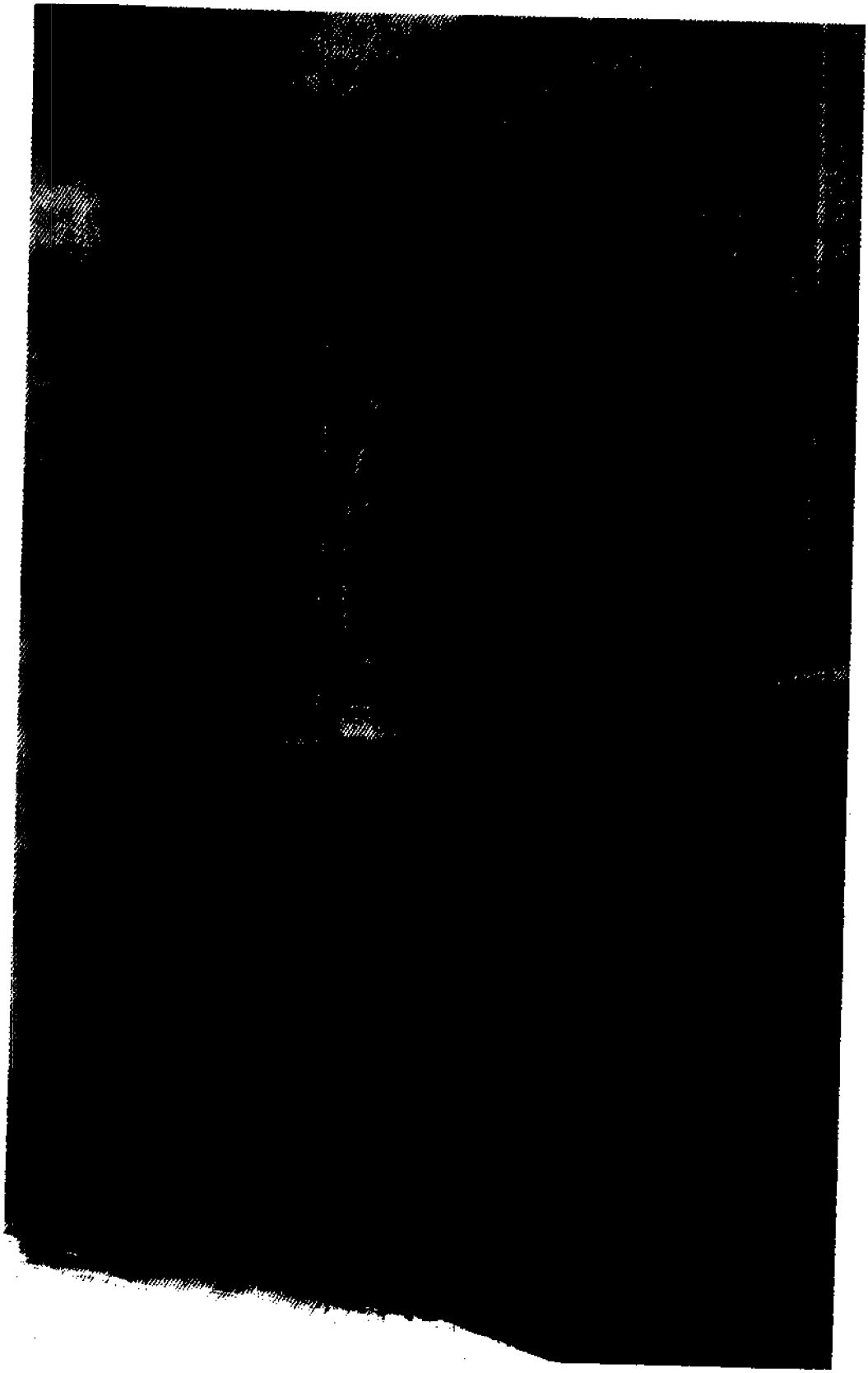
to notablemente más tensas desde el día en que la Residencia aplicó el decreto sobre las «medidas contra los judíos», a pesar de la oposición formal del sultán. El sultán se ha negado a establecer diferencias entre sus súbditos, que, según él, le son «leales». Ofendido al ver su autoridad menospreciada por las autoridades francesas, el sultán decidió mostrar públicamente que desautoriza las medidas contra los judíos; ha esperado la fiesta del trono para hacerlo. Con ocasión de esta fiesta, el sultán tiene la costumbre de ofrecer un gran banquete al que asisten los oficiales franceses y las personalidades eminentes del mundo indígena. Por primera vez, el sultán invitó al banquete a los representantes de la comunidad israelita, que acomodó ostensiblemente en los mejores lugares, inmediatamente próximos a los oficiales franceses. El sultán había insistido en presentar, él mismo, a las personalidades israelitas asistentes al acto. A los oficiales franceses, que mostraron su sorpresa ante la presencia de israelitas en la reunión, el sultán les declaró: «No apruebo en absoluto las nuevas leyes antisemitas y me niego a asociarme a una medida que desapruebo. Insisto en informarles que, al igual que en el pasado, los israelitas están bajo mi protección y me niego a que se haga cualquier distinción entre mis súbditos».

Esta sensacional declaración ha sido vivamente comentada por toda la población francesa e indígena.

Anexo II

Declaraciones de S.M. el sultán a las Delegaciones de las Comunidades Israelitas de Marruecos

Según una antigua costumbre en vigor en Marruecos (la *dbiha*), mediante la cual los súbditos del sultán, que se hallan amenazados en sus bienes o en su persona, invocan la protección de S.M. y, junto con los rezos de rigor, inmolan algunas bestias, los israelitas marroquíes han procedido el día al sacrificio de cuatro toros. Al término de esta ceremonia ritual, una delegación de notables israelitas, compuesta por los señores Elie Danan, El Alouf, Isaac Cohen, todos ellos de Fez, y Mardochée Dahan, de Casablanca, fueron recibidos por S.M. que, haciendo alusión a los distintos dahires promulgados con respecto a los judíos, les declaró: «Tranquilizaos, no firmaré nin-



Vivienda de la burguesía judía en la ciudad de Fez.

gún documento más referente a los judíos marroquíes. Os considero como marroquíes al igual que los musulmanes y nadie tocará ni sus bienes ni los vuestros. En caso de que oigáis malas noticias sobre los israelitas, ¡venid a avisarme!». La delegación observó entonces que el censo al que estaban sometidos los israelitas comportaba, sin embargo, una declaración detallada de todos sus bienes: dinero en metálico, cuentas bancarias, alhajas, muebles y propiedades. Sorprendido, el Sultán afirmó: «Esto no es lo que yo he querido firmar; la obligación debía aplicarse sólo a los bienes inmobiliarios». Los miembros de la delegación se fueron con la impresión de que S.M., al autorizar la promulgación del *dahir* que sometía a los israelitas a un censo, no había visto en ello más que: 1) un censo de personas, 2) una declaración de bienes, dándole al término bien el sentido que tiene en la expresión «mercader de bienes», es decir, exclusivamente de bienes inmobiliarios, y no el significado extensivo que le daba la administración.

El 26 de junio de 1942, tuvo lugar otra entrevista entre el sultán y los tres notables de Fez designados más arriba, en el transcurso de la cual, S.M. confirmó las declaraciones que les había hecho en la entrevista precedente.

El lunes 13 de julio, el sultán ofrecía una gran recepción en el palacio imperial de Rabat para celebrar la circuncisión de los jóvenes príncipes. Una delegación de los israelitas de Fez había sido invitada oficialmente por mediación del bajá de Fez. Esta delegación comprendía cuatro representantes de la comunidad, cuatro notables y dos rabinos. Entre las diez personas se encontraban, esta vez, los señores El Danan, El Alouf e I. Cohen. En el momento en el que, tras presentar sus felicitaciones, la delegación se retiraba y se disponía a abandonar el palacio, Su Majestad, que había reconocido a los tres últimos notables, los mandó llamar y los recibió en su salón particular denominado «Mirador». Les reiteró la seguridad que les había prometido, por segunda vez, y tuvo la amabilidad de añadir: «Mi palacio os está abierto a cualquier hora, para venir a verme cuando oigáis algo desagradable contra vosotros». El Sultán tuvo la bondad de recomendar él mismo a su intendente que les sirviese el té y las pastas tradicionales.

Asimismo con motivo de la circuncisión de sus hijos, el sultán se desplazó a Casablanca el jueves 6 de agosto para recibir el home-

naje de los notables de esta ciudad. Allí, también, una delegación israelita formada por dos rabinos y los señores Isaac Pinto, Mardoché Cohen y Moses Nahon le fue presentada por el bajá de Casablanca en el salón de su palacio. Tras las felicitaciones formuladas por la delegación, el rabino Abichsera pronunció una bendición en lengua hebraica. El texto de esta bendición, escrito en hebreo y traducido al árabe, fue entregado luego al sultán que dijo entonces a los israelitas: «Sed como vuestros antepasados. Manteneos dignos y nadie os inquietará. No he dejado de recomendaros a vuestro bajá, aunque pertenezcáis a una religión diferente, os considero iguales a los otros marroquíes, sin distinción ninguna».

5. Marruecos independiente

Tras la independencia, Marruecos, a través de su soberano, Mohamed V, ya en 1940 se había opuesto a la aplicación de la legislación antijudía de Vichy en el territorio jerifiano, como lo demuestran los documentos que tenemos en nuestra posesión, y concedió al judío marroquí un estatuto jurídico de igualdad con el marroquí musulmán, confiriéndole el acceso a la ciudadanía con los mismos derechos y obligaciones. Esta situación habría satisfecho entonces sus deseos y sus aspiraciones más profundas, pero la aplicación íntegra de este estatuto prontó mostraría ser impracticable, al menos en ciertos ámbitos.

Además de la solidaridad de Marruecos con los demás países árabes y la consiguiente hostilidad declarada hacia Israel, la simpatía natural del judío hacia este mismo país, cuya «ley de retorno», promulgada por el Estado judío, le convierte en ciudadano en potencia, todo ello creó un clima de sospecha y de recelo que no facilitó las relaciones normales entre los dos elementos de la población, judíos y musulmanes.

Por otro lado, Marruecos se va estableciendo, poco a poco, en una economía de país subdesarrollado o en vías de desarrollo a la que el judío le cuesta acomodarse, pues cada vez tiene menos oportunidades de desempeñar la función que ejercía tradicionalmente de agente intermediario. Su dinamismo lo lleva a otros lugares, tanto más cuanto que los riesgos de fluctuaciones políticas internacionales

y el temor de un eventual cambio de actitud de los poderes hacia él no son nada favorables a su arraigamiento ni a la estabilidad a la que aspira con tanta fuerza. Está, pues, condenado a buscar otros cielos más clementes.

El movimiento de emigración, que durante los primeros años de la independencia afectó particularmente a las capas desheredadas de la población judía, se extiende progresivamente por contagio, por decirlo de algun modo, a las clases con un nivel de vida relativamente más alto, para llegar imperceptiblemente a las familias más ricas.

El proceso de reducción de la comunidad judía en Marruecos es ciertamente más lento que el de las demás comunidades judías magrebíes u orientales pero, ¿no la llevará a padecer inexorablemente la misma suerte que aquéllas?

Volvamos a algunos puntos de referencia de este proceso de alejamiento del primer decenio que siguió a la proclamación de la independencia.

La emigración hacia Israel parece ser primero un fenómeno natural. Los judíos marroquíes, al igual que sus hermanos de los demás países de la diáspora, afluyeron hacia Israel en cuanto se constituyó el Estado. El movimiento continuó durante los útlimos años del Protectorado, viéndose su ritmo reglamentado únicamente por las organizaciones que representaban localmente a la Agencia Judía, en particular la oficina de la Kadima. Cuando Marruecos recupera su independencia, el movimiento se acelera durante seis meses aproximadamente y luego se frena al establecerse el nuevo orden y aun más por las presiones ejercidas sobre las autoridades jerifianas por la Liga Árabe, a la que Marruecos se adhirió más tarde, ofreciendo garantías de solidaridad. Sin embargo los deplazamientos Marruecos-Israel y viceversa, por vías diversas, nunca cesaron (el movimiento Israel-Marruecos corresponde a las idas definitivas pero, sobre todo, al turismo y a las visitas familiares). Los miembros de una misma familia, los vecinos de una misma casa o de una misma calle estaban necesariamente llamados a encontrarse, sea cuales fueren los obstáculos.

El aspecto político del fenómeno coincide con el aspecto psicológico y se distingue difícilmente de éste. La integración de la comunidad judía en la gran familia marroquí que se creía posible e inclu-

so deseable en el clima de confianza y euforia de los primeros días de la independencia, por las declaraciones de igualdad y libertad varias veces repetidas por S.M. el rey Mohamed V y por los líderes de los partidos políticos, nunca se materializó en los hechos. La integración se convirtió en un mito, a pesar de los esfuerzos de algunas buenas voluntades que intentaron un acercamiento de ambos elementos marroquíes de la población en el seno de una asociación denominada *Wifaq* —entendimiento—, que no tardó en disolverse. La vida secular en una misma tierra y las afinidades del idioma y de las costumbres no llegaron a contrarrestar las desconfianzas, incompatibilidades e intereses de todo tipo, y, por encima de todo, los problemas creados por la existencia del Estado judío y la hostilidad —unánime entre los Estados Árabes Solidarios— hacia Israel, hostilidad alimentada por la propaganda de las embajadas orientales instaladas en Marruecos y por la propia radio nacional.

Por otro lado, respecto del problema planteado por la libertad de desplazamiento al que la comunidad judía está sensibilizada en alto grado, hay que reconocer que la actitud de palacio, y aún más de las autoridades locales encargadas de expedir los títulos de viaje, nunca fue igual: los periodos de restricción alternaban con los de gran liberalismo. Este movimiento fluctuante que responde a consideraciones de política general, repercute en el estado de ánimo de la población: a la inquietud sucede la esperanza y viceversa. Un régimen así acaba por desorientar hasta a los individuos menos desconfiados que acabarán planificando un proyecto de partida.

En los periodos difíciles, los que estuvieron marcados especialmente por interrupciones inopinadas de la emigración libre, los movimientos clandestinos se sustituyeron a las salidas organizadas, en condiciones tan precarias que, a veces, ocurrieron accidentes trágicos como atestigua el naufragio del *Pisces* en enero de 1961; la desaparición de sus 43 ocupantes suscitó una viva emoción, tanto en Marruecos como en el mundo judío, y fue, como consecuencia de este doloroso episodio y de las transacciones efectuadas bajo la presión del judaísmo norteamericano, como el gobierno marroquí autorizó la reanudación de la emigración oficial [3].

[3] Parte de las víctimas del naufragio fueron recogidas y enterradas no lejos de Tánger. S.M. Hassan II en el mes de diciembre de 1992 autorizó el traslado de los restos mortales a

Desde el advenimiento de Mulay Hassan II, los temores de principios de su reinado fueron rápidamente disipados, y el judaísmo marroquí vive actualmente en un estado de sosiego, incluso de euforia, con el que nunca hubiera soñado algunos años antes, sea cual fuere la bondad hacia ellos del difunto S.M. Mohamed V, un estado insospechado tras el famoso viaje del presidente Nasser a Marruecos.

La persona del rey Hassan es, en efecto, el único garante de las libertades inscritas en una constitución a la que el judaísmo marroquí ha dado unánimente sus sufragios, sobre todo en lo que respecta a la libertad de desplazamiento a la que el judío concede una importancia primordial. Bajo el reinado de Hassan II, el judío marromarroquí abandona el país y vuelve a él cuando quiere. El obtáculo mayor que constituía la obtención de un pasaporte está prácticamete eliminado. Los judíos tienen sus representantes elegidos en los organismos administrativos: un diputado, consejeros municipales en las aglomeraciones urbanas, vicepresidentes y miembros en las cámaras de comercio; los gabinetes ministeriales recurren a las competencias de numerosos altos funcionarios judíos [4]. El hombre de la calle, el simple ciudadano judío, parece haber perdido todo complejo y lleva una vida apacible y próspera. El contraste con los periodos de inquietud, que precedieron y que no son tan lejanos, parece tan manifiesto, que se ha podido decir que Marruecos es el país donde el judío es rey, una auténtica Tierra Prometida, en suma.

Aunque la guerra arabo-israelí de 1967, la Guerra de los Seis Días, precipitó las salidas del país, la vida retornó a su curso normal poco tiempo después; de vez en cuando perturbada por acontecimientos internos o externos al país, marcados por alternancias de inquietud y de calma.

La situación apenas ha variado durante los quince últimos años.

Israel, accediendo a la petición de las familias y de la comunidad; el transporte y la inhumación corrió a cargo del Gobierno marroquí.

[4] Señalemos, a este respecto, el reciente nombramiento (finales de 1993) del señor Serge Berdugo, Presidente del Consejo de las Comunidades Judías de Marruecos, como ministro de Turismo y recordemos, con este motivo, que S.M. Mohammed V, inmediatamente después de la independencia de Marruecos, en 1956, designó al frente del Ministerio de Correos y Telégrafos, al llorado doctor León Benzaquén, que la memoria de ambos sea bendecida.

6. El universo cultural judeo-magrebí y oriental

No nos pertenece abrir aquí el gran *dossier* del «Segundo Israel» y sus vastas prolongaciones sociales, económicas y culturales, toda una serie de problemas que incomodan e inquietan a la opinión pública, en la diáspora y en Israel, donde, desviados de su verdadero objeto, se plantean en términos de tensiones y enfrentamientos intercomunitarios. Nuestro propósito se limitará a las cuestiones relacionadas con la cultura, la enseñanza y la educación.

Se debe, en efecto, dar prioridad a las necesidades vitales e imprescindibles del individuo. Pero, en definitiva, todo se reduce —o así nos lo parece— a las exigencias de información, educación y cultura. Las alegrías intelectuales y espirituales constituyen lo más grande y lo más puro, tanto para el pobre como para el privilegiado con fortuna; y, ni que decir tiene, las potencialidades fecundas que llevan consigo el conocimiento, el saber y la instrucción son las que confieren, por excelencia, los medios de poder y constituyen el auténtico motor de una promoción social.

El judío oriental y sefardí puede definirse, en su calidad de judío, como se definía Kafka frente a los judíos de Occidente, en una de sus cartas a Milena: «Necesito —decía— adquirir todo, no solamente el presente y el futuro, sino el pasado, eso que a todo hombre le cae en suerte; eso también lo debo adquirir y es quizá la tarea más ardua; si la tierra gira hacia la derecha —no sé si lo hace— yo debo girar hacia la izquierda para recuperar el pasado».

En el contexto político y social del actual Israel donde se ha implantado la inmensa mayoría de la diáspora denominada oriental, el pensamiento y la historia de este judaísmo, que ha permanecido durante mucho tiempo en situación marginal, merecen ser conocidos.

Conviene, a este respecto, esbozar aquí una breve reflexión sobre la historicidad del universo cultural judío. La historia de la mayoría de los pueblos y de las civilizaciones se inscribe en sus archivos nacionales y municipales, en las crónicas y los anales oficiales, pero las comunidades judías, dispersas por el mundo y preocupadas por su supervivencia religiosa, incluso física, no podían dejarnos testimonios semejantes. Para escribir la historia del judaísmo, en general, y el del mundo sefardí y oriental, en particular, es preciso dedicarse a una búsqueda metódica de los documentos, en el conjunto

del pensamiento judío, y captar todas las formas de expresión que pueden ofrecer un testimonio.

La creación literaria, escrita y oral, de expresión hebraica o en dialecto, no debe ser considerada o estudiada en sí misma, como un valor intrínseco, como una esencia aislada, una entidad etérea, sino como parte integrante de la totalidad social, íntimamente ligada al conjunto de la historia. Toda creación literaria, todo pensamiento es fuente de historia. Examinar sus formas de expresión, sus modos y sus géneros, someterlos a la prueba de los instrumentos de investigación, de análisis y de crítica que concocemos actualmente, y, por último, interpretar correctamente los resultados, eso es «hacer historia». El pensamiento jurídico y su entorno social, económico y religioso y, en particular, el representado en los *responsa* y los *taqqanot*, la poesía religiosa o profana, los escritos exegéticos, homiléticos, incluso místicos y cabalísticos, la literatura popular transmitida oralmente en los dialectos locales (judeo-árabes, beréberes o castellanos), todo ello constituye las bases fundamentales de cualquier acercamiento global a la existencia judía, en todos los niveles de análisis.

Hemos ofrecido testimonios, aquí y en otras ocasiones, sobre la realidad judía del Occidente musulmán, sobre el judaísmo marroquí considerado antaño como huérfano de su pasado al que apenas se empieza a restituir su memoria colectiva, su identidad y la conciencia de pertenecer a una categoría étnica y un paisaje cultural que le son propios, en el seno de la constelación de las culturas, etnias y mentalidades que constituyen el universo judío.

Actualmente en Israel y en otro países existen iniciativas para promover y desarrollar estudios e investigaciones sobre este judaísmo oriental y sefardí de los cinco últimos siglos. Habría que esperar realizaciones concretas inmediatas. Ya es hora, en efecto, de que salgan de la sombra en que se hallaban esos siglos, mantenidos en la oscuridad de la historia y del pensamiento de las diásporas orientales, todo un sector del universo judío y de su cultura dejado de lado por la ciencia y la investigación, excluido del estudio y de la enseñanza.

El interés que actualmente se manifiesta por el judaísmo del mundo sefardí y oriental [5] corresponde, por otro lado, a una realidad y res-

[5] El Primer Coloquio Internacional sobre los Judíos del Norte de África tuvo lugar en el Centro de Investigación sobre los Judíos de África del Norte, del 5 al 8 de abril de 1977, en

ponde a una necesidad profunda. No hace mucho tiempo, el comportamiento habitual hacia éste, era totalmente negativo. Las comunidades europeas y ashkenazíes lo ignoraban y el judío oriental y el propio sefardí, tanto del pueblo, como de las élites, ejercía, con respecto de sus orígenes y de su cultura, una especie de autocensura, o incluso de autodestrucción; borraba su pasado y ocultaba los valores heredados de sus padres y antepasados creyendo que no valía la pena su puesta al día, por ignorancia, inconsciencia o vergüenza de sí.

el Instituto Ben Zvi de Jerusalén. Se organizaron unas Jornadas de estudio e investigación sobre el judaísmo de los países islámicos y de origen sefardí, por iniciativa de diversos institutos y establecimientos de enseñanza superior, y la Universidad de Haifa concibió y realizó, con insuficiente audacia, la creación de una cátedra de civilización del judaísmo de los países islámicos, confiándome la tarea de su inauguración, durante el primer trimestre del año universitario 1977-1978, mediante unos cursos de historia y de literatura de los judíos del Occidente musulmán durante el período posterior al exilio español de 1492. Por otro lado, el Ministerio de Educación (Israel) creó en su seno una «Comisión para la inserción del patrimonio cultural sefardí y oriental en los programas de enseñanza» y una nueva institución denominada *Misgab Yerushalayim* reunió en Jerusalén del 20 al 30 de junio de 1978 el «Primer congreso internacional para el estudio del patrimonio cultural del judaísmo oriental y sefardí». Desde 1978, se han multiplicado los congresos, conferencias, conmemoraciones y coloquios internacionales en los países de la cuenca del Mediterráneo, habiendo participado yo mismo aproximadamente en unos treinta actos en Marruecos, España, Francia, Bélgica, Suiza, Israel y otros países. A continuación menciono algunos de éstos con mis correspondientes contribuciones:

— *Conmemoraciones del 900 aniversario de la muerte de al-Ghazzali y del 850 aniversario del nacimiento de Maimónides* (Francia y extranjero):

— Academia del Reino de Marruecos: Participación en los trabajos de la Academia del 27 al 29 de noviembre de 1985 con las siguientes contribuciones: 1) «Les sources arabes de la pensée juive et tout particulièrement de la philosophie de Maïmonide»; 2) «La pensée islamique, son influence sur Maïmonide et sur le développement de la tradition juive». Ambas conferencias fueron retransmitidas íntegramente por la radio y la televisión marroquí el 22 de diciembre de 1985.

— UNESCO: Organización de/y participación en las *mesas redondas sobre Maimónides y al-Ghazzali,* del 9 al 12 de diciembre de 1985.

— «Le monde maghrébin et ses différents visages. L'école espagnole, référence privilégiée de la création littéraire des auteurs juifs marocains; pensée juridique et espace poétique», dos lecciones impartidas en el seminario de la UIMP (Universidad Internacional Menéndez y Pelayo), Santander, del 5 al 9 de agosto de 1991, sobre el tema *La herencia española en el pensamiento sefardí.*

— «Dialogue socio-culturel judéo-musulman», discurso de ingreso en la Academia del Reino de Marruecos, sesiones del 14 al 17 de octubre de 1991, íntegramente publicado en *Le Matin du Sahara* y *Maroc-Soir* del 15 de octubre de 1991; ver también *Academia (Revista de la Academia del Reino de Marruecos),* núm. 9, 1992, pp. 61-66.

— *Le dialogue socio-culturel et judéo-musulman en Andalous et au Maghreb,* tres contribuciones: «L'espace poétique et la pratique des traditions musicales»; «Le modèle mystique»; «Le modèle philosophique». Simposium de Córdoba, reunido del 11 al 13 de mayo de 1991 por

Asistimos hoy día al despertar de una conciencia sefardí y oriental, conciencia de pertenecer a una categoría étnica y a un paisaje cultural diferente. Este fenómeno lo hallamos en la vida cotidiana de las comunidades de Israel y de la diáspora. Por otro lado, la búsqueda de una identidad sefardí y oriental, considerada como una subversión y una voluntad de disidencia, se percibe, a partir de ahora, como una vocación a la legitimidad de una institución.

Si en el ámbito exclusivo de la ciencia, desinteresada e indiferente al destino de los grupos sociales, insisto, en lo que a mí respecta, en la necesidad y la urgencia de llevar a cabo y promover, mientras aún estemos a tiempo, estudios e investigaciones sobre el patrimonio cultural del judaísmo sefardí y oriental de los cuatro o cinco últimos siglos, es porque forma parte integrante del pensamiento judío universal, por un lado, y porque contribuye al conocimiento del mundo arabo-islámico y a la sociedad mediterránea, por otro. Los propios magrebíes son conscientes de ello, y los círculos universitarios y científicos, las revistas especializadas y la prensa, en general, manifiestan un interés evidente por los trabajos sobre el judaísmo magrebí y por la documentación disponible, que los magrebíes musulmanes consideran, a partir de ahora, como fuente nada desdeñable de su historia incluso de su propia memoria [6].

la IPRA (International Peace Research Association), organismo no gubernamental de la UNESCO, sobre el tema *Simbiosis cultural en Al-Andalus.*

— «Le patrimoine hispano-mauresque dans la conscience historique et la création littéraire judéo-maghrébine», Academia del Reino de Marruecos, sesión del 21-23 de abril de 1992, Granada, dedicada al *Patrimonio común hispano-arabe;* ver las Publicaciones de la Academia del Reino de Marruecos, *Sessions,* Rabat, diciembre 1992, pp. 11-128.

— Congreso Internacional, Mohammadía, abril 1992, Universidad Hassan II, Facultad de Letras y de Ciencias Humanas. Encuentro sobre *La civilización de Al-Andalus en el tiempo y en el espacio.* Comunicación presentada: «Quelques espaces de rencontre privilégies de la pensée et de la création littéraire judéo-arabe, l'exemple de l'Occident musulman Andalous-Maghreb», artículo publicado en las *Actas* del Congreso, Marruecos (Mohammadía), 1993, pp. 27-36.

— «La centralité de la dominante religieuse et mystique dans la composition poétique et dans l'exercice de la musique et du chant, en Occidente musulman: les modèles arabo-hispaniques», IV Congreso Internacional de *Misgav Yerushalayim, Hispano-Jewish Civilization after 1492,* Jerusalén, del 21 al 25 de junio de 1992.

— *Congreso Internacional América 92: Raíces y Trayectorias,* São Paulo, 16-20 de agosto de 1992, Río de Janeiro, 24-30 de agosto de 1992.

[6] Ver más arriba, pp. 77-78 y mi contribución publicada en *Academia (Revista de la Academia del Reino de Marruecos),* núm. 9, 1992, pp. 61-66.

7. Memoria judeo-magrebí

El destino de los judíos marroquíes en los demás países de acogida parece ser bastante diferente. En lo que respecta a los que escogieron Francia, Canadá o Venezuela, todos forman comunidades de una auténtica vitalidad y su integración social y económica es mucho mejor que la de sus correligionarios que emigraron a Israel. En Francia, como en otros países, están destinados a adaptarse a la cultura de su sociedad de acogida; su afán de asimilación a la vida francesa, canadiense o sudamericana triunfa en la mayoría de los casos sobre la nostalgia del pasado o el sentimiento de desarraigo. En esta vía hacia la asimilación se observan, sin embargo, algunos puntos de resistencia: la dominación del medio familiar se ejerce todavía con cierta fuerza y el apego al judaísmo sigue siendo una realidad. En Francia los judíos magrebíes constituyen seguramente el elemento más religioso y más tradicionalista de la comunidad; Israel ejerce una fuerte atracción sobre todas la poblaciones inmigradas, pero no por ello una fracción importante de los judíos norteafricanos dejan de percibir como definitivo su establecimiento en Francia, Canada, España o Venezuela.

El individuo judeo-magrebí en Francia está asociado a la cultura y a la sociedad francesa, esencialmente por el uso de la lengua, por los actos repetidos de lo cotidiano, por lo que constituye «la vida privada» de la gente, por sus relaciones con el vecino autóctono, con el compañero de taller o de oficina, con el socio o el competidor en la industria y el comercio, con el compañero de instituto o de la universidad, etc. Sigue sin embargo arraigado en su fidelidad al escrito hebraico y al pensamiento judío universal y, más aún, está fuertemente marcado por sus orígenes magrebíes y su participación ancestral en las culturas hispano-árabe-beréberes.

De los dos milenios de historia vivida en la tierra hospitalaria del Magreb perdura, sin embargo, una memoria judeo-magrebí. Su eco resuena todavía en el alma desarraigada de los emigrantes; en su música y sus cantos, su folkore y sus ritos, su celebración de la *Mimuna*, y de las *hillulahs* y en sus peregrinaciones colectivas a las tumbas de sus santos locales: Rabbí Amram Ben Diwan en Uezan, Mwalin Dad en Settat, etc.). Esta memoria se percibe, en particular, entre los emigrantes a Israel, en su añoranza, sus lamentos melancólicos,

sus gritos amargos o nostálgicos, sus escritos violentos o discretos. Se expresa aún más sutilmente en la creación literaria hebraica —aún muy modesta— de algunos autores de origen magrebí y, en particular, en la sensibilidad de los jóvenes poetas [7] cuyo mensaje transmite, notablemente, el alma lastimada de la cultura oculta o humillada y las severas y difíciles condiciones de existencia de una diáspora «segunda» cuyo rostro fascinante, calidez en los afectos, alegrías y penas, conocimos antaño en tierra marroquí.

8. Conclusion general

Concluiremos con una reflexión sobre algunas lecciones de la sabiduría del pasado que pueden aplicarse en la actualidad.

Hace sólo algunos meses, hubiese parecido irrisorio hablar de espacios de diálogos socioculturales, de ámbitos de sabiduría y de trascendencia espiritual, en las circuntancias trágicas por las que atraviesan las relaciones judeo-árabes, y, en particular, en la borrasca de conflictos y guerras que padece, desde hace más de medio siglo, este Oriente que nos es tan cercano y querido.

En lo que a mí respecta, me he mantenido fiel a mi misión y siempre estuve convencido, desde hace más de treinta años, de que no hay que renunciar a las lecciones de la historia, que hay que intentar ver las cosas desde el interior, franquear las barreras de la alteridad y establecer la distancia que permite el estudio y la comprensión.

Los acontecimientos calificados de históricos, que se desarrollan ante nosotros, y las semillas de paz que contienen, justifican mi esperanza en la existencia de otros lugares de encuentro y de diálogo, de coexistencia pacífica, de convivencia y de cooperación, otros ámbitos de sabiduría, en suma. Lo que entonces era un deseo, lleva, a partir de ahora, el embrión del comienzo de una realización. La reconciliación de los hijos y descendientes de Abraham despunta en el horizonte y una etapa decisiva se ha superado para poner fin al conflicto israelo-palestino.

[7] Me refiero a Erez Bitton y a su *Ofrenda marroquí* y su *Libro de la hierbabuena;* a Gabriel Bensimhon y a su «Requiem por el Mesías, rey marroquí».

La historia no olvidará el importante papel cumplido por S.M. el rey de España, Juan Carlos I, y su Gobierno, y por S.M. el rey de Marruecos, Hassan II, en el feliz desenlace de estas negociaciones y el homenaje dirigido al pueblo marroquí y a su soberano, pionero del acuerdo conseguido, por el primer ministro del Estado de Isarel, al visitar Marruecos al día siguiente de la firma del acuerdo de Washington, el 13 de Septiembre de 1993.

La actualidad nos da motivos para interrogar a los momentos preferentes de la historia medieval en Tierra del Islam y deternos en los ámbitos de sabiduría, los espacios de encuentro de las ideas y de las civilizaciones, espacios todos ellos inimaginables sin la existencia de esos marcos de libertad y ese grado elevado de autonomía cultural —y de culto religioso—, judicial, fiscal y administrativa que permitían las leyes de la *dimma* a las minorías religiosas, a los pueblos del Libro, en particular.

En un artículo a toda plana aparecido en el diario *Le Monde*, el 17 de marzo de 1980, dos escritores marroquíes, Tahar Ben Jelloun y Edmond Amran El Maleh, al reseñar la reciente publicación de mi libro *Littératures dialectales et populaires juives en Occident musulman*, titulaban su texto con estas palabras: «Cuando moros y judíos cantaban juntos» y observaban, entre otras cosas, que «durante siglos, los judíos y los musulmanes de Marruecos recitaron los mismos poemas, entonaron los mismos cantos [...], [el autor] ha recogido los testimonios de una cultura común [...] Los judíos y los árabes se reconocieron mutuamente e intercambiaron sus diferencias; participaron en la misma historia, legando a sus hijos una memoria y un patrimonio cultural común [...]». Yo mismo había inscrito en la portadilla de mi obra una cita de Louis Aragon, extraída de su libro *Le roman inachevé*, «Ce qui a été sera, pourvu qu'on s'en souvienne» («Lo que ha sido será, con tal que lo recordemos»).

Al reseñar mi libro *Kabbale, vie mystique et Magie*, publicado a finales de 1986, Allal Sinaceur, miembro de la Academia del Reino de Marruecos y Director del Departamento de Filosofía de la UNESCO, titulaba su artículo: «El judaísmo de lengua y civilización árabes» y añadía: «La historia efectuará el legítimo retorno a sus fuentes, pues escarbando en ellas, llegaremos a descubrir libertad y amistad. De lo contrario, sólo escribiremos las apariencias de la historia, una historia donde juegan los demonios...».

El pasado nos ha entregado, en efecto, un mensaje, una memoria a la que debemos interrogar. Los momentos privilegiados de coexistencia pacífica y de convivencia deben servirnos de orientación, junto con sus ámbitos de sabiduría, sus categorías paradigmáticas.

Estos espacios de sabiduría, a semejanza de los cenáculos de Fostat, Córdoba, Bagdad y Granada, que he evocado en los primeros capítulos de este libro, y de algunos modelos de espacios de encuentro y de intercambio que he descrito, constituyen el marco de cooperación de las mentes. Mentes que dialogan entre sí y facilitan el estado de ánimo que puede engendrar esa *Sociéte des Esprits* de la que hablaba Paul Valéry hace ya sesenta años, condición de una auténtica *Sociedad de las Naciones* [8].

[8] «Textes choisis», en *El Correo de la Unesco,* septiembre de 1993, p. 44.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Aarón, 160, 312
Abba (rabbi), 62
'Abd al-Ḥamid, 85
Abd-al-Latif al-Bagdādi, 117, 121
Abd-al-Mumen, 112
'Abd al-Rahman II, 136
Abd al-Rahman III, 35, 49, 75
Abichsera (rabbi), 419
Abiṣhera, Y., 101
Abisror, Shalam b. Nissim, 233
Abraham, 106, 236, 237, 304-308, 310, 350, 360, 428
Abraham, F., 278
Abraham Abul Afiyah, 80, 151, 152, 156
Abraham Adrutiel, 212
Abraham Almosnino, 187
Abraham Avigdor ben Meshullam, 153
Abraham Azouly, 98
Abraham Azulay, 165, 384
Abraham b. Moisés b. Maimón, 155
Abraham b. Mordekay Azulay, 172, 173
Abraham Balansi, 200
Abraham Baqrat, 212
Abraham Bar Hiyya, 51, 80
Abraham ben Baruk Toledano, 273
Abraham ben David, 101, 120, 212
Abraham ben Ḥasday, 153
Abraham ben Jacob Al-Dar'i, 69
Abraham ben Shlomo Adrutiel, 170
Abraham Biton, 187
Abraham Cresqas, 51
Abraham Ḥaziz, 187
Abraham Ibn Dawd, 80
Abraham Ibn Ezra, 50, 84, 115
Abraham Maymaran, 273
Abraham Roti, 266
Abraham Saba', 80, 169, 212
Abraham Ujwailos, 187
Abraham 'Uzziel, 187
Abraham Zakuto, 51, 212
Abu al-Fadl Hisday, 136
Abu 'Ali Ben Haytem, 84
Abu Bakr al-Razi, 124
Abu-Ibrahim Ismail, 74
Abu Ya'qub Yusuf, 87
Abu-l-'Arab Ibn Ma'isha, 114
Abulwalid Merwan Ibn Yanaḥ, 48
Adonim bar Nissim-Ha-Levi, 48
Aharón Ben Amozez, 282
Aharón ben Yosef Sqalli, 293
Aḥmed ben 'Ali Al-Buni, 162, 163
Ahmed-Ed-dahabi, 227
Akiba (rabbi), 352, 367, 368
Alejandro de Afrodisia, 122
Alfonso VII, rey de Castilla, 49
Alfonso X el Sabio, rey de Castilla y León, 49
'Ali Ben Ahmad Ibn Hazm, 36
Alouf, El, 416, 418
Amin Al-Ḥusseini, Al-, 414
'Amran Ben Diwan, 369, 427
Aragon, Louis, 429

Aristóteles, 84, 87, 107, 122, 123
Asher Ben Yehiel, 43, 80, 81, 184, 187, 188, 201-204
Asuero, 180
Avempace, 107, 112, 122, 123, 136
Avencebrol, 109
Averroes, 84, 86, 107, 112, 122, 123, 153
Avicena, 84, 107, 112, 122, 123
Awḥad Az-zaman, 107
'Aziz, Al, 46
Azriel, 80, 101
Azulay, H. Y. D., 38

Badi'-Al-Zaman Al-Hamadani, 106
Bahya Ibn Paqudah, 80, 107, 151, 152, 154, 155, 157
Bargebuhr, F. P., 36
Baron, S. W., 246
Baruj Toledano, 375
Baruk Segal Austerlitz, 215
Bataille, Georges, 183
Bayazid, sultán otomano, 210
Beb Bellac, S., 280
Ben Jelloun, Abd al-Aziz, 25
Ben Jelloun, Tahar, 429
Ben Zaquen, Y., 280
Bebayahu, Meir, 172
Berque, J., 96, 103
Bibas, J., 280, 282
Binyamin bar Yosef Gabbay, 187
Borges, Jorge Luis, 100
Bueno de Mezquita, Yosef, 67

Caracalla, emperador de Roma, 18
Carlomagno, 50
Chouraqui, André, 292-293
Ciro, rey de Persia, 34
Cohen, Isaac, 416, 418
Cohen, Mardochée, 419
Cohen, Mark, 46
Corcos, David, 293

Dahan, Mardoché, 416
Danan, Elie, 416, 418
Daniel, 159
Daniel Al-Qumsi, 46
David, rey de los judíos, 17, 37, 111, 144, 180, 401
David Ad-Dra', 369
David Al-Ashqar, 369
David Alqayim, 144, 403
David bar Jacob Botbol, 224
David Ben Abraham Al-Fasi, 106
David ben Kamun, 226
David ben Zimra, 80
David Buzaglo, 148, 331
David ha-Moghrabi, 172
David Ḥasin, 145, 146
David Iflaḥ, 144, 148, 403
David Qamhi, 84
Dawn ben Abraham Al-Fasi Al-Qara'i, 48
Desnos, Robert, 100
Doutté, E., 158
Dunash ben Labrat, 48, 80, 125, 129, 131
Dunash ben Tamim, 48

Efraím, 308
Elbaz, Armand, 253
Elbaz, Rafael M., 400
Elbaz, Samuel, 252
Eldad el Danita, 50
Eliah de Vidas, 169
Elías, 101, 168, 310
Eliezer Azíkri, 169
Eliyahu Kapsali, 210, 212
Elon, Menahem, 195
Epicuro, 122
Ezequiel, 351

Farabi, Al-, 107, 112, 114, 119, 122, 136
Fernando II el Católico, rey de Aragón y V de Castilla, 211
Filón, 107
Flamand, P., 234
Foucauld, Charles de, 231

Galeno, Claudio, 84, 122
Gaza, Nathan de, 67
Geiger, Abraham, 107

Gerona, Ezra de, 80, 101
Gazali, Al-, 107, 124, 152-154, 157
Goitein, S. D., 52, 59, 152, 315
Goldziher, I., 107

Ḥabbus, 36
Hakam II, Al-, 35, 49, 75
Halevi, David, 174
Ḥallach, Al-, 157
Ḥanan' el Ben Hushshi' el, 53
Ḥanoj ben Mosheh, 80
Hariri, Al-, 106
Ḥasan I, 75
Ḥasan II, 75, 422, 429
Ḥasday Crescas, 80
Hasday Ibn Shaprut, 35, 47, 49, 75, 80
Hassim, David, 71
Hay Gaón, 68
Ḥayyim Afryat, 144
Ḥayyim Ben Aṭṭar, 100, 192, 193
Ḥayyim Cohen, 404
Ḥayyim Gagin, 212
Ḥayyim Moghrabi, 172
Ḥayyim Vital, 404
Ḥayyim Yosef David Azulay, 355
Hirschberg, H. Z., 18, 19, 231, 293
Hitler, A., 414
Hiyya (rabbi), 371
Ḥiyya el Grande, 60, 62

Ibn Abi Usaybi'a, 117
Ibn Al-Muqqafa', 91
Ibn 'Arabi, 109, 152
Ibn 'Ashir, 91
Ibn 'Aukal, 30
Ibn Bayyah, *véase* Avempace.
Ibn Hazm, 77
Ibn Killis, 46
Ibn Mesh'al, 394
Ibn Migash Halevy, 81
Ibn Roshd, *véase* Averroes.
Ibn Sahnun, 85
Ibn Sina, *véase* Avicena.
Ibn Tabul, Yosef, 171, 172
Ibn Tufayl, 107, 112
Ibn Tumert, 112
Idris I, 20, 227
Idris II, 227
'Imru Al Qays, 104
Isaac, 304, 308
Isaac, R., 278
Isaac Alballagh, 153
Isaac Alfassi, 38, 48, 81, 137, 201, 227, 230
Isaac Arama, 402
Isaac ben Abba Mari, 187
Isaac ben Amara, 273, 375
Isaac ben Moses, 68
Isaac ben Salomón Yeshurun, 66
Isaac Ben Sheshet, 54, 80, 187, 195, 201
Isaac Caballero, 214
Isaac el Ciego, 101
Isaac el Sabio, 62
Isaac Ibn Ghiyat, 155, 374
Isaac Ibn Sim'an, 136
Isaac Israeli, 41, 122
Isaac Kuli, 330
Isaac Oppenheim, 215
Isaac Qoriat, 355
Isaías, 84, 321, 335, 336, 346, 362, 389, 391, 397
Israel ben Moshe Nayara, 130, 134, 135
Israel ben Yosef Israelí, 203

Jacob, 60, 61, 63, 236, 237, 308, 338, 339
Jacob Aben Sur, 14, 64, 66, 100, 131, 142-145, 147, 187, 189, 190, 192, 200, 206, 211, 231, 239, 245, 246, 260, 273, 311, 327, 331, 332, 372-376, 380, 386
Jacob b. Isaac Bu-'Ifergan, 173
Jacob bar Dunash, 48
Jacob ben Asher, 187
Jacob ben Hammu, 233
Jacob ben Mahir Ibn Tibbon, 51
Jacob Ben Shabbat, 146
Jacob Berdugo, 146
Jacob Buzi, 224
Jacob Sasportas, 67

Jastrow, M. 48
Jeremías, 330, 331, 359, 364, 366
Jlifa ben Malka, 65-67
Joab ben Seruya, 17
Job, 106, 178, 345, 364
Jonathan (rabbi), 371
José, 159, 160, 178, 213, 305, 308, 352, 366
Joseph Ben Gershom, 68
Josué, 163, 178, 366
Juan II, rey de Portugal, 51
Juan Carlos I, rey de España, 429
Juarizmi, Al-, 84
Judah Al-Ḥarizi, 106, 129
Judah Ashkenazi Dayyan, 197
Judah Ben 'Attar, 64, 284, 298
Judah Cresqas, 51
Judah Halevi, 48, 107, 153, 154
Judah Uzziel, 373

Kafka, Franz, 423
Kahena, 20
Kindi, Al-, 107, 136
Klagsbald, Victor, 158
Kundera, Milan, 323

Lakhdar, Mohammed, 92, 93
Lalla Sefia, 65
Leibovitch, Yeshayahn, 247
León, Moisés de, 402
Levi Ben Gershon, 51
Levi-Provençal, E., 260
Lewis, Bernard, 116
Luria, Isaac, 164, 166, 167, 171, 172, 368, 382, 389, 396, 404

Maimónides, 29, 38, 42, 48, 54, 55, 63, 80, 81, 84-87, 107, 111-116, 118-124, 136, 137, 152, 154, 187, 227, 230, 260, 283, 354, 368, 381, 391
Makluf b. Yosef b. 'Atiya, 224
Maleh, Edmond Amran El, 429
Ma'mūn de Toledo, Al-, 136
Manasés, 308
Mann, Jacob, 54, 58
Manor, Joseph, 180, 307
Mansur al Yahudi, 136
Maṣliaḥ Ben Eliyah, 68
Massignon, L., 231
Mas'ud ben Menahem Rebibo, 226
Mas'ud Kohen, 172
Me'ir (rabbi), 369
Menaḥem ben Saruq, 80, 125
Menahem de Reqanati, 171
Méndez, Isaac, 66, 266
Messas, Yosef, 103, 259, 269, 285, 290, 321, 358, 380
Moḥammed V, 75, 148, 419, 421, 422
Mohammed Al-Shaij al-Wattassi, 212
Mohammed ben Abdellah, 71, 75, 223
Mohammed Ben Yusef, 414, 415
Moisés, 39, 42, 63, 101, 106, 159, 160, 178, 180, 324, 326, 350, 351, 369, 371, 377, 391
Moisés Aben Sur, 102, 142, 146
Moisés b. Hammu, 223
Moisés b. Isaac ben Ḥayún, 224
Moisés b. Mimún Albaz, 173
Moisés ben Abraham Al-Karsani, 226
Moisés Ben Isaac Ed-der'i, 71, 72
Moisés ben Mahman, 101
Moisés Cordovero, 267
Moisés Eben Ezra, 94
Moisés Halevi, 65, 266
Moisés Isserlis, 189, 190
Moisés Masiyah, 282
Mordekay Buzaglo, 174
Mordekhay Za'afrani, 247
Moshé Albarhabés, 187
Moshé Balansi, 187
Moshé Der'i, 230
Moshé Hakohen, 273, 376
Mosheh ben Naḥman, 80, 187
Mosheh Ibn Ezra, 80, 129
Moshé Mamon, 187
Mubahat Türker, 114
Mughitar-Rumi, 21
Muhammad (profeta), 29, 112, 141
Mu'izz, Al-, 46
Mulay Abdallah, 276
Mulay Ali, 273

Mulay Ismael, 222, 273, 284
Mulay Rachid, 223
Mulay Yussef, 148
Munk, S., 107, 109, 122
Musa al-Zafrani, 246, 247
Musa Ben Nusair, 22, 209
Mwalin Dad, 427

Nahamyas, Yosef b. David, 232
Nahman Ibn Sunbal, 187
Nahon, Moses, 419
Na'imi, Mustafa, 19
Narbona, Moisés de, 153
Nasser, Gamal Abdel, 422
Nayara, Israel, 400
Nehemyah ha-Kohen, 376
Nehoray Ben Nissim, 52-53
Nehunya Ben Haqana, 354
Nissim (rabbi), 223
Nissim An-Naqqab, 148
Nissim ben Re'uben Gerondi, 80, 187
Nissim ibn Malka, 48, 155
Noé, 307

'Ofran, M. Abraham, 247

Pérès, H., 136
Pines, S., 122
Pinto, Isaac, 419
Platón, 60, 122, 123
Plutarco, 14, 86, 206
Pococke, Edward, 45
Poe, Edgar A., 100
Praga, David de, 215
Proclo, 122

Qifti, Al-, 117

Rabbu Maimún, 111, 113, 115, 116
Raquel, 338, 339
Rav, 61, 62
Re'uben Rabbah, 374
Re'uban Zota, 374
Ricardo I Corazón de León, rey de Inglaterra, 116
Rodrigo, don, 21

Saadya Gaón, 38, 39, 41-46, 68, 343
Saadya Ibn Danan, 80, 131
Sa'adya Shuraqi, 145
Sabbetai Zvi, 67
Sacy, Silvestre de, 72
Saladino, 116
Salomón, rey de los judíos, 157, 159, 336, 345
Salomón Ben Aderet, 14, 80, 81, 187, 201, 202, 206
Salomon ben Yehudah Al-Maghrebi, 69
Salomón ben Yehuda Gaon, 230
Salomón ben Yeruḥam, 46
Salomón Halevi Alqabets, 389, 390
Salomón Ibn Danan, 282
Salomón Ibn Gabirol, 36, 80, 84
Salomón Ibn Warga, 211-213
Salomón Shema'yah de Lucena, 214
Samuel Aben Sur, 199
Samuel Ben Ali, 230
Samuel ben Isaac, 187
Samuel ben Yosef, 233
Samuel Halevi Ibn Nagrila, 36
Samuel Hanagid, 47, 53, 74
Samuel Ibn Danan, 187, 189, 190, 200
Samuel Ibn Gabirol, 107-110, 155
Samuel Ibn Nagrila, 35, 36, 47, 49, 74, 77, 80
Samuel Ibn Tibbon, 117, 122
Samuel Tausk, 215
Samwal Al-Maghribi, 51
Samwal ben 'Adiya, 44, 104
Santa María, Pablo de, *véase* Shelomo ben Moshe Halevi.
Schirman, J., 53, 54
Scholem, Gershom, 12
Schwab, Moïse, 163
Serero, Menahem, 374
Severo, Septimo, 18
Shalem Buzaglo, 173
Shalom Aben Sur, 144
Shelomo ben Moshe Halevi, 53
Shem Tob ben Ya'aqob Amigo, 187
Shem Tob de León, 171

Shem Tob Hakohen, 273, 280, 376
Shem Tob Ibn Falqera, 109
Shim'on (rabbi), 60
Shimon Bar-Yoḥay, 192, 369
Shim'on ben Ṣemaḥ Duran, 80, 187, 191, 195, 201
Shim'on Labi, 169, 170
Shmuel Ḥagiz, 187
Simón b. Yoḥay, 350, 397
Simón Ben Ḥalayfta, 349
Sinaceur, Allal, 429
Slousch, N., 231, 292
Somekh, Sasson, 46
Soustelle, Jacques, 327
Spinoza, Baruch, 123
Steinschneider, M., 246
Suliman Uḥana, 172

Tariq ben Ziad, 21, 22, 209
Temistius, 122
Toledano, J. M., 234
Tomás de Aquino, santo, 112
Touraine, René, 415
Trajano, emperador de Roma, 18
Tudela, Benjamín de, 50-51

Vajda, G., 48
Valéry, Paul, 100, 128, 133, 430
Vital, Ḥayyim, 164, 171, 172

Wise, S., 108

Ya'acob Bu-Ifergan, 82
Ya'aqob Pronti, 187
Yaḥya ben Dawd Al-Fasi, 48
Ya'qub Al-Qirqisani, 46
Yaqut, 230
Yehudah (rabbi), 18
Yehudah Al-Ḥarizi, 80
Yehudah Ben Betira, 62
Yehudah ben Samuel Ibn 'Abbas al-Magribi, 48, 84
Yehudah ben Shamuel Ibn Bil'am, 80
Yehudah Ben Tema', 98
Yehudah ben Yosef Pérez, 213, 214
Yehudah Hakkoher, 113, 114
Yehudah Ḥalewa, 169
Yehudah Hanassi, 60, 61, 111
Yehudah Ḥayyaṭ, 169, 212
Yehudah Hayyuch, 80, 84, 106
Yehudah Ibn Abbas Al-Maghribi, 51
Yehudah Ibn Ezra, 36
Yehudah Ibn Quraysh, 41, 44, 45, 47, 104
Yehudah Ibn Tibbon, 108, 111
Yehushua' Corcos, 187
Yeruham ben Meshullam, 187
Yiṣḥaq Al-Fasi, 80, 187
Yiṣḥaq 'Arama, 80
Yiṣḥaq Ibn Ghayyat, 80
Yiṣḥaq Ibn Jalfun, 80
Yisra'el el Naqawa, 80
Yitsḥaq ben Yosef Naḥón, 187
Yitsḥaq Dundun, 187
Yitshaq Seruya, 187
Yohanan (rabbi), 62
Yom Tob ben Abraham Al-Ashbili, 80, 81, 187-188, 201
Yonah Ibn Janah, 80, 84, 106
Yosef Al-Ashqar, 169
Yosef ben 'Aqnin, 84, 85, 199, 123, 136
Yosef ben Moshé Monda, 187
Yosef ben Saddiq, 122
Yosef ben Yehudah ben 'Aquin, 48
Yosef ben Zimron, 191
Yosef Benaim, 190
Yosef Gigatila, 171
Yosef Ha-Kohen, 211
Yosef ha-Levi Ibn Migash, 80, 187
Yosef Ibn 'Aquin, 155
Yosef Israeli, 43
Yosef Qaro, 12, 80, 81, 100, 184, 188-195, 197, 344, 354, 378
Yosef Tobi, 187
Yosi ben Robbi Yehudah, 61
Yūsuf Ibn Sachfin, 227

Zacariah Ben Yudá Aghmati, 227
Zeev Halperin, 320
Zniber, Moḥammed, 141

ÍNDICE TOPONÍMICO

África, 22, 50, 61, 87, 103, 230, 413, 415
Agadir, 65, 66, 71, 216, 223, 226, 233
Aghmat-Urika, 227
Agmari, 231
Ait Attab, 231
Akelluf, 233
Alcazarquivir, 220, 231
Alejandría, 29, 68, 69, 115, 144, 214
Alemania, 67, 414
Alep, 404
Algeciras, 136
América, 70, 171, 221, 410
Amizmis, 412
Amsterdam, 66, 67, 70-72
Amzerru, 233
Andalucía, 127
Andalus, Al-, 11, 12, 33, 49, 73, 74, 82, 85, 87, 112, 113, 219, 230, 334
Ankara, 114
Aqqa, 82, 165, 233
Arabia, 104, 158
Arábigo (golfo), 35
Aragón, 201, 202
Arcila, 215, 220
Argel, 82, 201, 203-206
Argelia, 51, 103, 407, 411, 414
Argentina, 411
Arnheim, 72
Ashkenaz, 262
Asia, 50, 61, 68, 210
Atlántico (océano), 20, 230
Atlas (cordillera), 19, 165, 213, 216, 221, 230, 232, 292, 294
Auluz, 216
Australia, 414
Azemmur, 216
Azibal, 216
Azru, 231

Babel, 38
Babilonia, 68, 180, 209, 367
Bagdad, 30, 34, 35, 37, 41, 42, 50, 68, 168, 180, 211, 230, 246, 307, 430
Barcelona, 49, 79, 80, 82, 202
Bélgica, 414
Beni-Ayyat, 231
Beni-Sbih, 233
Berbería, 48, 170, 212, 278
Berlín, 70, 213, 215, 294
Brasil, 411
Bruselas, 72
Bu-Ihya, 231
Burgos, 53
Butat, 231

Cairo (El), 30, 40, 46, 52, 64, 68, 115-117, 121, 157, 293
Cambray, 278, 280
Canaán, 371
Canadá, 396, 410, 427
Carmona, 36
Cartago, 18

Casablanca, 174, 220, 252-253, 358, 410-414, 416, 418
Castilla, 36, 166, 167, 202, 214, 329
Ceuta, 47
Chauen, 212, 220
China, 37, 50, 61
Cirenaica, 18
Clèves, 72
Colonia, 72, 215
Constantinopla, 45, 70, 320
Córdoba, 21, 35, 37, 47, 75, 79, 80, 86, 111, 112, 169, 391, 430
Cracovia, 70

Dadés, 213, 214, 294
Damasco, 21, 169
Dar Mesh'al, 224
Debdu, 174, 224, 293
Demnat, 221, 231
Der'a, 230, 233
Drãa, 17, 19, 69, 165, 167, 168, 172, 223, 230
Dukkala, 223, 278, 280

Egipto, 41, 50, 53, 54, 68, 115, 156, 210, 214, 230, 343, 408
Esauira, *véase* Mogador.
España, 12-14, 17, 21, 22, 36, 37, 40, 46-49, 50, 53, 67, 78, 81, 84, 87, 101, 107, 111-113, 122, 123, 125, 127, 128, 130, 140, 153, 167, 168-170, 182, 183, 186-188, 192, 195, 196, 201-206, 209-213, 216, 220, 236, 238, 239, 248, 249, 294, 329, 332, 414, 429
Estados Unidos, 28, 107, 411
Estambul, 211
Estrasburgo, 72
Europa, 24, 25, 28, 37, 49, 50, 55, 67, 70, 171, 173, 211, 214, 215, 221, 226, 250, 289, 299, 408, 410, 414

Fayum, 41, 68
Fez, 14, 17, 18, 37, 44, 47, 48, 69, 87, 91, 112-115, 142, 148, 164, 165, 169, 170, 172-174, 186, 195, 196, 199, 201, 204-206, 212-215, 220, 223-225, 227, 230, 231, 233, 239, 248, 249, 254, 256-259, 261-263, 273, 276, 278-280, 282-285, 288-291, 293, 298, 299, 301, 305, 315, 320, 323, 327, 331, 332, 355, 359, 360, 372, 373, 375, 380, 494, 411, 414, 416, 418
Fostat, 37, 54, 87, 114, 115, 117, 118, 168, 230, 430
Francfort, 215
Francia, 37, 50, 68, 75, 77, 107, 210, 289, 396, 41, 414, 427

Galilea, 172
Gaza, 173
Gerona, 79, 80, 101, 166, 167, 174
Gheris, 231
Gherslewin, 231
Gibraltar, 278, 280, 283, 441
— estrecho, 47
Ginebra, 72
Glawa, 233
Gran Bretaña, 107
Granada, 36, 47, 53, 79, 80, 87, 169, 216, 430
Grecia, 50, 60

Haifa, 104, 321
Haya (La), 72
Hebrón, 70, 98, 172, 173, 371
Holanda, 70, 103, 280

Ibn Mech'al, 234
Ifriqiya, 34, 87
Illigh, 221, 234
India, 37, 50, 53, 107
Índico (océano), 34, 61, 414
Inglaterra, 50, 67
Irak, 68, 238, 343, 408
Israel, 17, 18, 20, 50, 63, 107, 109, 148, 182, 183, 199, 247, 321, 324, 332, 333, 342, 352, 361, 391, 396, 397, 400, 402, 408-410, 419-421, 423, 424, 426, 427, 429
Italia, 50, 66-68, 70, 167, 188, 210, 214
Izmir, 72
Izzaghine, 231

Jaffa, 72
Janda (lago), 21
Jerusalén, 12, 38, 48, 50, 69, 70, 72, 116, 144, 158, 160, 164, 166, 170, 171, 173, 174, 209, 247, 285, 329, 333, 339, 355, 359, 362, 364, 367, 375, 386, 389, 411
Judá, 17, 20, 61

Kairuán, 29, 30, 34, 37, 40, 53, 68, 168, 230
Ktama, 233

La'rumiyyat, 233
Leyden, 48, 72
Líbano, 408
Liorna, 70, 214, 355
Londres, 71, 116
Lucena, 34, 47, 79, 80, 169
Lyon, 72

Magreb, 11-14, 17, 19, 20, 22, 25, 30, 33, 34, 37, 40, 41, 46, 47, 67, 73, 74, 77, 82, 85, 112, 115, 130, 131, 135, 140, 142, 157, 161, 164, 168, 170, 178, 183, 188, 192, 201, 205-207, 209, 210, 212, 214, 219, 220, 222, 238, 248, 293, 313, 333, 347, 353, 355, 361, 364, 395, 396, 408, 427
Maguncia, 72
Málaga, 36, 79, 80, 108
Mallorca, 51, 80, 82, 204
Malta, 72
Marraquech, 65, 66, 91, 144, 148, 154, 165, 173, 174, 214, 216, 220, 227, 231, 232, 294, 304, 306, 308, 392, 395, 401, 411, 412, 414
Marruecos, 13, 17, 19, 20, 25, 26, 30, 48, 51, 67, 70-72, 75, 77, 83, 84, 87, 89, 103, 140, 142, 144, 147, 148, 164, 165, 169, 174, 179, 183, 185, 188, 189, 195, 206, 209, 212, 213, 215, 220, 223, 226, 227, 230-233, 239, 250, 252, 256, 260, 275, 285, 288, 289, 292, 308, 311, 313, 315, 320, 333, 334, 343, 346, 349, 361, 365, 369, 374, 387, 391, 407, 409-411, 414-416, 419-422, 429
Marsella, 72, 414
Mashreq, 30
Massa, 19
Mazagán, 414
Mediterráneo (mar), 34, 52, 156
Melilla, 220, 226
Mequinez, 65, 71, 142, 165, 222, 223, 258, 259, 266, 269, 273, 278, 283, 290, 294, 320, 372, 375, 393
Meron, 369
Mesopotamia, 40, 50, 125
Mittelmark, 215
Mogador, 71, 75, 144, 165, 216, 223, 247, 250, 282, 284, 291, 305, 308, 320, 326, 355, 358, 363, 392, 393, 395, 401, 403, 411, 414
Montpellier, 51
Msakalla, 223

Nancy, 72
Neharde'a, 62
Nesibin, 62
Neumarkt, 215
Níger (río), 230
Nimega, 72
Nun, 222

Orán, 67

Países Bajos, 66, 67, 210
Palermo, 68
Palestina, 40, 41, 50, 53, 68, 103, 167, 171-173, 188, 210, 230, 238, 341, 361, 407, 411, 414
París, 72, 158, 159, 180, 415
Persia, 50, 68
Perú, 411
Polonia, 262
Pomerania, 215
Portugal, 12, 169, 209-211, 220, 236, 248, 249, 280
Poznan, 215

Praga, 70, 215
Provenza, 50, 153
Pumbedita, 38

Qala'at beni Ḥammad, 48, 227
Qarawiyin, Al-, 113
Qdara, 226

Rabat, 71, 148, 220, 278, 320, 418
Renania, 174
Rojo (mar), 391
Roma, 24, 50, 209, 335
Ronda, 36
Rotterdam, 72

Safed, 70, 81, 130, 134, 164, 166, 169, 170, 174, 184, 188, 190, 211, 368, 382, 389, 396, 404, 411
Safi, 216, 414
Sáhara, 51, 234, 315, 410, 414
Salamanca, 51
Salé, 66, 67, 71, 165, 215, 220, 222, 226, 230, 231, 278, 282
Salónica, 211
San Juan de Acre, 115
Sefru, 142, 223, 224, 231, 282, 299, 320, 395
Settat, 427
Sevilla, 22, 36, 79, 80, 169
Sicilia, 87
Sidón, 17
Sinaí, 377, 401
Siria, 210, 408
Siyilmasa, 30, 37, 168, 222, 224, 230
Sudán, 37
Sura, 38, 41, 61
Sus, 165, 221, 230

Tafilalet, 19, 101, 164, 165, 174, 224, 231, 233, 239, 395
Tafza, 231
Tamanart, 19
Tamentit, 234
Tamgrut, 165, 233
Tánger, 17, 220, 280, 282, 320, 411, 414
Tarudant, 165, 173, 174, 222, 224, 231, 233
Tetuán, 47, 220, 222, 224, 226, 231, 266, 278, 280, 282, 320, 327, 411
Tiberiades, 70, 81, 164, 171, 180, 184, 369, 389, 411
Tíbet, 50
Tierra Santa, 69, 70, 103, 169, 171, 173, 314, 352, 355, 361, 375, 411
Tiflis, 246
Tifnut, 233
Timsla, 233
Tinghir, 213, 221, 347
Tiro, 17, 18, 61
Tiznit, 221, 233
Tlemcen, 67, 169, 170, 214, 226, 231, 269, 380
Todgha, 165, 168, 213, 214, 216, 221, 294, 315
Toledo, 14, 21, 22, 43, 49, 50, 79, 80, 82, 201-206
Tombuctá, 51, 234
Tuat, 19
Túnez, 30, 51, 85, 87, 103, 214, 232, 407, 414

Uarzazat, 221
Uchda, 222, 223
Uezan, 395, 427
'Ufran, 19, 221, 233
Utrecht, 72

Valencia, 204
Valladolid, 14, 82, 201, 206
Venecia, 111, 169, 214
Venezuela, 427
Volubilis, 18

Washington, 429

Yebel, 226
Yemen, 50, 230, 315
Yerba, 17, 70

Zamora, 79, 80, 169
Zaragoza, 50, 51, 79, 80, 108
Zerhún, 18
Ziryab, 136

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de agosto de 1994.

Las Colecciones MAPFRE 1492 constituyen el principal proyecto de la Fundación MAPFRE AMÉRICA. Formado por 19 colecciones, recoge más de 270 obras. Los títulos de las Colecciones son los siguientes:

AMÉRICA 92

INDIOS DE AMÉRICA

MAR Y AMÉRICA

IDIOMA E IBEROAMÉRICA

LENGUAS Y LITERATURAS INDÍGENAS

IGLESIA CATÓLICA EN EL NUEVO MUNDO

REALIDADES AMERICANAS

CIUDADES DE IBEROAMÉRICA

PORTUGAL Y EL MUNDO

LAS ESPAÑAS Y AMÉRICA

RELACIONES ENTRE ESPAÑA Y AMÉRICA

ESPAÑA Y ESTADOS UNIDOS

ARMAS Y AMÉRICA

INDEPENDENCIA DE IBEROAMÉRICA

EUROPA Y AMÉRICA

AMÉRICA, CRISOL

SEFARAD

AL-ANDALUS

EL MAGREB

A continuación presentamos los títulos de algunas de las Colecciones.

COLECCIÓN
SEFARAD

Diáspora sefardí.
La Inquisición y los judíos.
Lengua sefardí.
Sinagogas y barrios judíos en España.
Los judíos en Portugal.
La ciencia hispanojudía.
Literatura sefardí.
La expulsión de los judíos de España.
Polémica y convivencia de las tres religiones.

COLECCIÓN
AL-ANDALUS

Reino Nazarí de Granada.
Árabe andalusí y lenguas romances.
Invasión e islamización.
Individuo y sociedad en Al-Andalus.
Al-Andalus, España en la literatura árabe contemporánea.
Castillos.
Ciudades hispanomusulmanas.
Literatura hispanoárabe.
La ciencia de los antiguos en Al-Andalus.
Toledo y las escuelas de traductores.
El Califato de Córdoba.
Los Reinos de Taifas y las invasiones magrebíes.