

# El Presente

Estudios sobre la cultura sefardí

La cultura Judeo-Española  
del Norte de Marruecos

Editores: *Tamar Alexander • Yaakov Bentolila*

El Presente, vol. 2, diciembre de 2008



Universidad Ben-Gurion del Negev



Sentro Moshe David Gaon  
de Kultura Djudeo-Espanyola

# Índice

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

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

# El *Mellah* de Tetuán (1860) en *Aita Tettauen* (1905) de Benito Pérez Galdós: Cambios de actitud frente a los estereotipos antisemitas en la España de la Restauración

Aldina Quintana

Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC)

## 0. Introducción

Cuando en 1860 las tropas españolas conquistaron Tetuán se encontraron con hombres y mujeres, mayores y niños, musulmanes o judíos; muchos de ellos conservaban aún nombres o apellidos españoles. Los cronistas, viajeros e historiadores españoles que se ocuparon de la guerra de África mencionan por unanimidad el caluroso recibimiento con que los judíos dieron la bienvenida a los españoles en un castellano que les parecía medieval y la hospitalidad con que acogieron en sus casas a quienes consideraban sus liberadores.<sup>1</sup> Sin embargo, este reencuentro no suscitó el impacto que era de esperar por el descubrimiento de aquellos hispanohablantes y en su tiempo no tuvo más que cierta repercusión oficial en España.<sup>2</sup> El judío imaginario popular<sup>3</sup> seguía todavía vivo

- 1 Un análisis detallado de tales descripciones se puede leer en la obra de Gonzalo Álvarez Chillida, *El antisemitismo en España: La imagen del judío (1812-2002)*, Marcial Pons, Madrid 2002, pp. 122-129.
- 2 Uriel Macías, “El primer encuentro de los españoles con los sefardíes en la Guerra de África”, Tamar Alexander et al., (eds.), *History and Creativity*, Misgav Yerushalayim, Jerusalén 1994, pp. 336-337, 351.
- 3 La justificación de la expulsión, la acusación de deicidas, la vana esperanza en el Mesías, el ritualismo anticristiano, la avaricia desordenada, la fisonomía propia (narices largas, fealdad de los hombres y belleza de las mujeres) y la odiosidad fueron estereotipos muy repetidos en la literatura española para caracterizar al judío ya en el siglo XVII, cf. Miguel Herrero García, *Ideas de los españoles del siglo XVII*, Gredos, Madrid 1966, pp. 597-640. Todos ellos son asignados todavía a los judíos tetuanés, con excepción del primero (véase

incluso en las mentes de los españoles más liberales<sup>4</sup> y la idea que se transmitió de los judíos contribuyó a perpetuar esa imagen irreal y prejuiciosa, sin que apenas se aportaran “pinceladas de la singularidad de los judíos que allí se conocieron”.<sup>5</sup>

Casi medio siglo después, una vez que la libertad de cultos había sido declarada en 1868 y España había entrado en la llamada Restauración,<sup>6</sup> había perdido todo su imperio<sup>7</sup> dando lugar a una crisis de valores muy profunda expresada por los intelectuales de la Generación del 98,<sup>8</sup> las repercusiones de las tres guerras carlistas<sup>9</sup> continuaban y los sectores políticos y militares más conservadores seguían empeñados en la conquista de África, el escritor realista Benito Pérez Galdós<sup>10</sup> utilizó aquella

la descripción de Álvarez Chillida, *Antisemitismo* [supra, nota 1], pp. 124-129), puesto que para los autores liberales, como p. ej. Pedro Antonio Ruiz de Alarcón, la expulsión de los judíos y de los musulmanes de España se había constatado como un error (cf. Pablo Martín Asuero, “El encuentro de los españoles con los sefardíes de Marruecos a la luz de Pedro de Alarcón” en este volumen, pp. 67-80.

4 Álvarez Chillida, *Antisemitismo* (supra, nota 1), p. 122.

5 Macías, “El primer encuentro” (supra, nota 2), p. 351.

6 La restauración de la monarquía con Alfonso XII en 1875 abre este período que alcanza hasta la proclamación de la II República española en 1931. Se caracterizó por la construcción de un modelo liberal del estado y la incorporación de los movimientos sociales y políticos surgidos de la revolución industrial hasta el inicio de su progresiva decadencia durante la dictadura de Miguel Primo de Rivera (1923-1930). En las artes, las ciencias y las letras se manifestó una apertura hacia las ideas del otro lado de los Pirineos. En literatura el romanticismo dio paso al realismo, con Galdós como uno de sus máximos representantes.

7 En 1898, en la guerra contra Estados Unidos, España perdió sus tres últimas colonias, Cuba, Puerto Rico y Filipinas.

8 Sobre este asunto véase Alda Blanco: “El fin del imperio español y la generación del 98: nuevas aproximaciones”, *Hispanic Research Journal*, 4-1 (2003), pp. 3-18.

9 Contienda militares violentas que tuvieron lugar en España en 1833-1840, 1846-1849 y 1872-1876 entre los carlistas, partidarios de Carlos de Borbón y sus descendientes, y el gobierno de Isabel II y los siguientes, motivadas por la sucesión monárquica.

10 Benito Pérez Galdós (1843-1920). Es considerado como el autor más importante y prolijo del realismo literario español y una de las grandes figuras de la literatura española de todos los tiempos. Cultivó casi todos los géneros literarios y escribió cientos de obras, especialmente novelas, varias de las cuales fueron llevadas al cine por Luis Buñuel. En 1889 fue elegido miembro de la Real Academia Española. También tuvo una participación activa en la política de su tiempo como representante de las corrientes liberales moderadas; en varias ocasiones fue diputado en las Cortes. Sobre la vida y obra del autor véase Ricardo

guerra de África en dos de sus *Episodios nacionales*:<sup>11</sup> *Aita Tettauen* y *Carlos VI*, en la *Rápita* (ambos 1905) para representar todas las enfermedades que padecía la España de su tiempo. Una parte considerable de las acciones narradas allí, incluso con más realismo que las descritas por sus predecesores testigos directos de los hechos —como Pedro Antonio Ruiz de Alarcón en su *Diario de un testigo de la Guerra de África* al que nos referiremos después— se desarrollan en Tetuán y los sefardíes y el *Mellah* ocupan un lugar destacado.

Me centraré aquí en *Aita Tettauen*<sup>12</sup> (‘Guerra de Tetuán’, ‘Ojos de Manantiales’), del que me propongo aprovechar la descripción que el autor hace del *Mellah* tetuaní y de sus habitantes, de sus relaciones con los coterráneos y, muy especialmente, con los españoles que están llegando a Tetuán, ya como aventureros, tipo éste personificado en la figura de Santiuste, ya como conquistadores personalizados en soldados sin nombre, para determinar el sentimiento que el judío despertaba a comienzos del siglo XX entre los grupos más liberales de la sociedad española a los que pertenecieron parte de las figuras públicas que, como Galdós, cuestionaban el papel que se había asignado al judaísmo y al islam en la construcción de la epopeya nacional.

Gullón (dir.), *Diccionario de Literatura española e hispanoamericana*, Alianza, Madrid 1993, pp. 1241-1245. Un estudio más extenso sobre su vida lo ha realizado Pedro Ortiz Armengol, *Vida de Galdós*, Grijarbo Mondadori, Barcelona 1996, y un estudio dedicado a la obra narrativa de Galdós es el de Juan Ignacio Ferreras, *Benito Pérez Galdós y la invención de la novela histórica nacional*, Endymión, Madrid 1998.

- 11 Los *Episodios nacionales* constituyen una parte de la creación literaria del autor que contiene cinco series con un total de 46 obras en las que Galdós ha novelado la mayoría de los acontecimientos históricos de España entre 1805 y 1897. En ellos personajes ficticios conviven con las figuras reales de la vida política e intelectual o del ejército, siempre enmarcados por los sucesos más representativos de la historia nacional del periodo narrado. Una visión global sobre la serie se puede obtener en el excelente capítulo de Yolanda Arencibia, “Los *Episodios nacionales*”, Leonardo Romero Tobar (ed.), *Historia de la literatura española. Siglo XIX [II]*, Espasa-Calpe, Madrid 1998, pp. 501-533, o en el libro de Hans Hintenhausser, *Los Episodios nacionales de Benito Pérez Galdós*, Gredos, Madrid 1963.
- 12 Uso aquí la primera edición del episodio en su versión digital: Benito Pérez Galdós, *Aita Tettauen. Episodios nacionales. Cuarta serie, 36* (Edición digital basada en Est. Tip. de la Viuda e Hijos de Tello, Madrid 1905). Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante 2001, consultada el 21 de enero 2007, <[http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/02588341000203840759079/p0000001.htm#I\\_1\\_](http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/02588341000203840759079/p0000001.htm#I_1_)>.

## 1. Argumento de *Aita Tettauen*

Galdós nos lleva de Madrid a Tetuán: Vicente Halconero, que tiene cuatro hijos con Lucila Ansúrez, como a uno de ellos no le sienta bien el campo de Galicia se vuelve a Madrid con toda su familia, en donde los niños pueden gozar de sus aficiones militares, pues Madrid se está preparando para salir a la conquista de Marruecos. Un día a Vicente le da una apoplejía y se muere. Lucila se queda viuda y su hermano Leoncio, junto con su amigo Juan Santiuste, se va a la lucha que se ha entablado en África con Marruecos. Allí vive su hermano Gonzalo que hace ya años se ha convertido al islam y adoptado el nombre *Sidi El Hach Mohammed Ben Sur El Nasiry*.<sup>13</sup> Juan Santiuste y

- 13 Tal y como figura en Pérez Galdós, *Aita Tettauen*, p. 22. Sobre las correcciones y sugerencias que el arabista español de Tánger, Ricardo Ruiz Orsatti, hace a Galdós acerca del nombre que se propone dar a esta figura, se puede consultar el artículo de Robert Ricard, “Cartas de Ricardo Ruiz Orsatti a Galdós acerca de Marruecos (1901-1910)”, *Anales Galdosianos*, 3 (1968), pp. 99-119, y muy especialmente la carta número trece que lleva la fecha de 15 de enero de 1905 en la que Ruiz Orsatti responde a varias preguntas que Galdós le ha planteado: “*Hach* es título que se da a todo aquel musulmán que ha hecho la peregrinación a la Meca y va siempre precediendo al nombre propio del individuo que tiene derecho a usarlo. No es corriente su uso entre renegados, porque tal vez no exista ninguno que por haber efectuado el viaje a que aludo pueda tener ese derecho. Por otra parte, los individuos que abrazan el islamismo reciben generalmente el nombre de Abd-Al-lah (Siervo de Dios) u otro de los atributos de Dios, v. g. Abd-El-Uahed (Siervo del Único), Abd-El-hatif (Siervo del Benigno), Abder-rahman (Siervo del Clemente), etcétera. No llevan estos individuos apellido y sus hijos adaptan para este caso el nombre propio del padre, interpolando entre uno y otro el Ben (hijo), que es tanto como antiguamente entre nosotros el *ez* y entre los rusos el *itch*, con la diferencia que nosotros y los rusos lo usamos como afijo y los árabes como prefijo. Así pues su renegado podría llamarse correctamente Abd-Al-lah, etc., o, si V. quiere, Sid Abd-Al-lah. Si le quiere adornar con el Hach, entonces deberá V. decir Sid El Hach Abd-Al-lah y el apellido que V. quiera siguiendo al nombre”. Como podemos observar, Galdós no aceptó todas las sugerencias de su correspondiente y terminó por llamar *Sidi El Hach Mohammed Ben Sur El Nasiry* a su personaje, es decir, (Sidi ‘Señor’), que ha estado en la Meca (El Hach), que lleva el nombre de Mahoma (Mohammed), que es hijo de Ansúrez (Ben Sur ‘hijo de fortaleza’) y que es ‘el vencedor’ (El Nasiry) a través del cual se establece su asociación con el historiador marroquí Ahmad ibn Jalid al-Nasiri Al-Salauí (1835-1897), autor del *Kitâb el-istiqsâ li-ajbar duwal al-Magrib al-Aqsa*, a partir del cual recrea Galdós este personaje. Resulta lógico que Galdós no se haya atendido a las sugerencias de Ruiz Orsatti, si tenemos en cuenta que El Nasiry no se deja reconocer como converso entre los musulmanes y judíos de Marruecos. En cuanto a la obra del historiador

Leoncio Ansúrez asisten a toda la conquista hasta casi la toma de Tetuán, cuando los amigos se separan y Santiuste, herido, entra en una tremenda depresión a causa de la cantidad de muertos que se producen en los dos bandos. El cronista Ruiz de Alarcón<sup>14</sup> decide enviar a Juan a España. Este acepta, pero en lugar de ir a la aduana, huye del campamento disfrazado de moro y haciéndose el mudo. Después de ser apedreado por unas “moras viejas” que lo hieren detrás de una oreja, es precisamente un grupo de judíos el que ayuda a Juan a llegar a Tetuán y queda a su cuidado. Entonces cambia la narración (tercera parte) y pasa a ser contada por El Nasiry, el cristiano renegado. Como musulmán disfruta de innumerables privilegios en Tetuán por ser persona de confianza en la corte del sultán. Una vez conquistada la ciudad por las tropas españolas el 6 de febrero de 1860, es de nuevo la voz galdosiana la que en la cuarta y última parte de la obra narra primero la versión que Mazaltob, la curandera judía, le aporta de los hechos, y después de la llegada de las tropas españolas, la propia que Juan Santiuste le ha facilitado. Aquí volvemos a encontrarnos dentro a Santiuste, ahora enamorado de una bella judía, lo cual causa un gran conflicto en la familia sefardí, pero estas últimas peripecias se cuentan en otro de los *Episodios nacionales* de Galdós, *Carlos VI, en la Rápita* (1905), la continuación de *Aita Tettauen*.

## 2. Tema

En *Aita Tettauen* Galdós describe la campaña española de 1859-60 en Marruecos, la cual se parece a las incursiones que España realizó allí después del desastre de 1898. La elección de las acciones españolas en África le permite examinar la identidad nacional, la naturaleza de la historiografía nacional y la problemática interacción

marroquí cabe reseñar que aunque en 1905 aún no había sido traducida al castellano, Galdós pudo contar con un capítulo que le tradujo Ruiz Orsatti y que le fue remitido el 17 de febrero de 1901 (cf. Ricard, “Cartas”, p. 100). Según mis pesquisas la primera versión en árabe se había impreso en el Cairo en 1895 y la primera versión española de la parte que describe la guerra de África, la cual no he podido consultar, lo fue solamente en 1917.

- 14 En su relato con abundantes personajes históricos como los generales O'Donnell, Prin y otros introduce Galdós la figura de Pedro Antonio Ruiz de Alarcón que participó en la guerra de África como cronista, de cuya actividad resultó su *Diario de un testigo de la Guerra de África* del que ofrece ricos detalles Martín Asuero, “Encuentro” (supra, nota 3), pp. 67-80 del presente volumen.

de ambas en la empresa imperialista. La guerra constituye el telón de fondo de su exploración acompañada de algunos de sus elementos más sobresalientes como el influjo celtíbero y visigodo, los mitos culturales representados en el Cid y en Don Quijote, y las relaciones entre cristianismo, judaísmo e islam. Precisamente cuando O'Donnell<sup>15</sup> utiliza la guerra a mediados del siglo XIX con la intención de eliminar las fracturas internas del país, el renovado interés por Marruecos desvía la atención de los problemas sociales, políticos y regionales que amenazaban la unidad de España.<sup>16</sup>

### **3. La noción de identidad en *Aita Tettauen***

Galdós estaba en contra de las campañas orquestadas por el gobierno y los militares para ocupar el norte de África y ello lo expresa en la decepción que la brutalidad de la guerra de 1859-1860 produce en su protagonista Juan Santiuste:

Estoy desilusionado de la guerra. [...] La guerra, vista en la realidad, se me ha hecho tan odiosa como bella se me representaba cuando de ella me enamoré por las lecturas... [...] ¿Y cómo me explico que siendo para mí tan antipático y repulsivo el ver a hombres matando sin piedad a otros hombres, me hayan encantado las carnicerías de Clavijo, Calatañazor y las Navas de Tolosa? ¡Matar

15 Leopoldo O'Donnell (1809-1867), militar y político español, ministro de guerra en 1854 y presidente del gobierno entre 1856-1863. Durante su gobierno declaró la guerra a Marruecos y se colocó al mando de las tropas que ocuparon Tetuán el 6 de febrero de 1860, cuya victoria le valió el título de Duque de Tetuán.

16 Un análisis detallado sobre el significado socio-político de *Aita Tettauen* se puede leer en Álvaro A. Ayo, "The War Within: National and Imperial Identities in Pérez Galdós's *Aita Tettauen*", *Hispanic Research Journal*, 6-3 (2005), pp. 223-236 y en Francisco Márquez Villanueva et al., *Tres visiones sobre Marruecos-España: la guerra de África en la visión histórica de Galdós: Marruecos y España en el espacio euromediterráneo: Marruecos, color y esencia*, Fundación Tres Culturas del Mediterráneo, Sevilla 2003, pp. 5-20. Para una visión global sobre la caótica situación política de España en el siglo XIX remito al artículo de Martín Asuero, "Encuentro" (supra, nota 3), pp. 67-80, y para una exposición sobre la historia de España a principios del XX recomiendo el trabajo de David Ruiz González, "España 1902-1923: vida política, social y cultural", Manuel Tuñón de Lara (ed.), *Historia de España*, VIII, Labor, Madrid, pp. 461-492. Las traducciones al castellano de obras citadas en otras lenguas han sido realizadas por la autora de este trabajo.

hombre a hombre! ¿Y yo adoré esto, y yo rendí culto a tales brutalidades y las llamé glorias? ¡Glorias! (102-103)

La guerra con Marruecos la utiliza Galdós para revisar el tema de la identidad nacional. Los cristianos españoles y los musulmanes marroquíes los presenta como hermanos para destacar el pasado común de los dos pueblos ahora enfrentados en una sangrienta contienda. El cronista Juan Santiuste es incapaz de definir la identidad del español cristiano frente al musulmán marroquí, de manera que el narrador omnisciente<sup>17</sup> de la primera parte nos relata así los pensamientos que el escritor español Pedro de Alarcón despierta en Santiuste:

Viéndole de perfil, la vivaz mirada fija en el papel, ligeramente fruncido el ceño, apretando uno contra otro los labios, Santiuste llegó a sentir la impresión de tener delante a un vecino del Atlas. «Si no estuviera yo despierto –pensaba parpadeando–, creería que uno de esos caballeros de zancas ágiles, de airosa estampa y de rostro curtido, se había metido en esta tienda para escribir en ella la relación épica de los combates, trabucando irónicamente el patriotismo... Así le sale historia de España lo que debiera ser historia marroquí... *Perico, moro de Guadix, eres un español al revés o un mahometano con bautismo... Escribes a lo castellano, y piensas y sientes a lo musulmán... Musulmán eres... El cristiano soy yo*» (112).

Ello le permite a Galdós retratar en ambos personajes –los dos son cronistas de guerra pero con puntos de vista diferentes, pues Alarcón fue un declarado defensor de la conquista de África–, la compleja imagen de la España de su tiempo en la que inmutabilidad y cambio llegan a mezclarse: España (la celtíbera, la visigoda, el Cid, Don Quijote) y el Oriente (islam y judaísmo) se entrecruzan nuevamente. Los Pirineos aparecen en una nueva versión de su representación como el límite entre Europa y África.<sup>18</sup> La diferencia entre cada grupo en *Aita Tettauen* se expresa solamente a través de su filiación religiosa, que se traduce exteriormente en la lengua

17 El recurso del narrador omnisciente es característico del realismo español, con el fin de defender una tesis que suele comprometer la objetividad de la novela. Otros recursos son la visión objetiva de la realidad, el uso de temas cercanos al lector y el empleo de lenguaje coloquial. Un estudio amplio sobre el tema es el de Francisco Darío Villanueva Prieto, *Teorías del realismo literario*, Biblioteca Nueva, Madrid 2004.

18 Ayo, “War” (supra, nota 16), p. 226.

hablada por cada grupo y en la marcada indumentaria la cual se puede sustituir con facilidad. El propio Juan Santiuste se disfraza de moro, eso sí haciéndose el mudo, sin que los musulmanes sean capaces de descubrir su verdadera identidad (181). Más tarde la curandera de Tetuán, Mazaltob, le pone indumentarias judías, de manera que “[e]n el *Mellah* y fuera de él, los que no le oían hablar teníanle por un *sephardim* que había venido de Salónica o de Jerusalén a negocios comerciales” (229). Gonzalo Ansúrez trocó el cristianismo por el islam y aunque parezca que no lo hizo con plena sinceridad, lo importante es que la metamorfosis ha sido perfecta y en Tetuán lo tienen por un mahometano nativo de la mejor casta: “Hablando de esto con *Mazaltob*, la maga le dijo [a Santiuste] que *El Nasiry* era de la casta árabe granadina, y que se distinguía por su nobleza y generosidad. Hablaba español por haber vivido largas temporadas en Málaga y Algeciras; no pensaba ella que fuese renegado...” (301-302). Más lejos llega Jerónimo Ansúrez, el padre de *El Nasiry*, quien descarta que la religión y la lengua puedan ser los elementos en virtud de los cuales uno puede encontrar la verdadera esencia de un pueblo:

...el moro y el español son más hermanos de lo que parece. Quiten un poco de religión, quiten otro poco de lengua, y el parentesco y aire de familia saltan a los ojos. ¿Qué es el moro más que un español mahometano? ¿Y cuántos españoles vemos que son moros con disfraz de cristianos? (15)

Sin embargo la importancia de la religión y la tradición se revela en la postura adoptada por la bella judía, dispuesta a vivir con el cristiano Santiuste, pero conservando su religión. A Santiuste no se le pasa por la cabeza abandonar su cristianismo, porque espera que con el paso del tiempo Yohar abrace el cristianismo.

La historia se vuelve así una repetición de acontecimientos pasados, o lo que es más importante, una repetición del reencuentro entre cristianos, musulmanes y judíos con una inversión del otro: ahora España invade el norte de África donde musulmanes y judíos coexisten. Más de un milenio antes habían sido los musulmanes los que habían conquistado la Península Ibérica en la que convivían los cristianos y los judíos. Como Ayo sugiere, “la difícil relación entre unidad y diversidad, mismo y otro, impregnan con claridad *Aita Tettauen*. La discusión en torno a la identidad nacional coloca en el centro al pasado, al presente y al futuro imperial de España que se podría interpretar como una vía para evitar tener que hablar de los problemas internos de la nación. No obstante, significa conseguir lo contrario. Marruecos no es precisamente la frontera

natural, en el sentido de un linde o un límite entre España y África, sino que es una región fronteriza por definir y que hay que explorar”.<sup>19</sup>

#### 4. El español liberal y su anticlericalismo simbolizados en Juan Santiuste

El problema religioso surgido en España con la Ilustración fue otro de los temas de los que se ocupó Galdós a lo largo de su vida y lo dejó patente en buena parte de sus obras.<sup>20</sup> En *Aita Tettauen* el narrador galdosiano presenta así a Santiuste: “Rodando por Tetuán, pudo apreciar el aventurero que si moros y judíos se peleaban por cuestiones de ochavos, nunca lo hacían por motivos religiosos: sinagogas y mezquitas funcionaban con absoluta independencia y recíproco respeto de sus venerados ritos” (300). El Nasiry, narrador de la cuarta parte, pone en boca de Juan que la tierra marroquí “le agrada porque en ella todos los hombres se tratan de *tú*, señal de la completa igualdad ante Dios, y porque el Islam y el Israel practican su fe sin estorbarse el uno al otro. Esta paz entre las religiones le sorprendía y le encantaba...” (209), citas que resumen uno de los principios del autor, el del respeto a la idea religiosa, pero con crítica a la acción clerical que llevan también al protagonista español en la obra a observar que:

...los sacerdotes hebreos, así como los musulmanes que sin carácter eclesiástico prestan servicio en los templos del islam, eran casados, o disfrutaban la posesión de mujeres con más o menos amplitud. De esto quizás provenía la tolerancia, porque, a juicio de Santiuste, el celibato forzoso es como amputación que trae el desarrollo de los instintos contrarios al amor: el egoísmo y la crueldad (299-300).

19 Ayo, “War” (supra, nota 16), p. 226.

20 A este respecto ya señalaba el crítico literario Manuel de Revilla en su artículo “Boceto literario”, *Revista contemporánea*, 14 (1878), p. 124, dedicado a Galdós que “[s]us *Episodios nacionales* no son meros relatos históricos [...] sino discretas e intencionadas lecciones políticas, de utilidad suma [...] En sus últimas obras, ha planteado Pérez Galdós el más terrible de los problemas de nuestro siglo: el problema religioso. Amante sincero de la libertad de pensamiento, con el criterio de la verdad ha resuelto el problema; pero lo ha hecho con tanta discreción y tanta delicadeza y con tal respeto a los sentimientos religiosos, que nada hay en tales obras que pueda ofender en lo más mínimo a los verdaderos creyentes, por más que haya mucho que disguste y amargue a los fanáticos”. Ápod Juan Oleza, “El debate en torno a la fundación del realismo. Galdós y la poética en la novela de los años 70”, *Actas del Quinto Congreso Internacional de Estudios Galdosianos (1992)*, II, Cabildo Insular de Gran Canaria, Las Palmas de Gran Canaria 2005, p. 274.

Juan Santiuste es pacifista y tolerante con el otro. Su tolerancia se expresa a través del anticlericalismo, pero sin ataque a los dogmas, lo que hace recordar al intelectual liberal moderado representado en el propio Galdós, reflejo del espíritu armonizador y tolerante, propio de la burguesía liberal de la década de los setenta, cuya tarea moral era colaborar en la formación de la conciencia individual como clave para la formación de la conciencia social, es decir, de España, en la que se afirmara la libertad contra el fanatismo, por ser la intolerancia la causa de todos los males.<sup>21</sup> Sin embargo, el que sean precisamente musulmanes y, especialmente, judíos los que causan la admiración del español habrá que entenderlo como un acto especialmente insultante, pues no existía mayor enemigo que el musulmán y, en materia religiosa, nada más ofensivo que el judío para atacar a los neo-católicos contemporáneos del escritor realista.

Santiuste es también un Don Juan romántico y un Quijote amante de la libertad que con facilidad pierde la cabeza por la realidad caótica del siglo XIX español, como lo eran todavía aquellos liberales españoles<sup>22</sup> que, como Galdós, en un país en caos se cuestionaban la historia de España, una epopeya construida con mitos cristianos –católicos– de la que judíos y musulmanes habían quedado excluidos o eran representados como sus eternos enemigos, y los problemas sociales de su tiempo; su interés por el pasado judío y musulmán de España venía definido por su declarado anticlericalismo más que por una admiración hacia ellos. Ello es lo que explica que la ausencia de una jerarquía institucionalizada dentro del judaísmo y del islam sea lo que provoque tanta admiración en Juan Santiuste, sin que por otra parte, se plantee renunciar a su fe católica: “que esta, siendo la mejor y casi la perfecta, aún tenía que dar el paso que le faltaba para ser la misma perfección, celebrando eternas paces entre la Fe y la Naturaleza” (305), responde Santiuste al rabino de Tetuán durante una disputa teológica mantenida por ambos, después haber logrado hacerse con el amor de

21 Pío Baroja, al referirse a la obra teatral de Galdós *Electra*, símbolo de la lucha por la libertad frente al clericalismo carlista e integrista estrenada con gran éxito en 1901, fue quien mejor supo definir la propuesta moderada del drama galdosiano al conflicto religioso, postura que se mantiene constante en toda su obra: “En *Electra* el rebelde vence al creyente, pero no lo aniquila, no lo mata; sabe que en el cerebro de su contrario hay una idea grande también y que esa idea no puede morir por la violencia”. Ápod José Luis Mora García, “De Blanco White a Galdós: un siglo de lucha por la libertad de conciencia en España”, *Revista Sistema*, 171 (2002), p. 115.

22 En este grupo podemos incluir a los escritores Juan Valera, Leopoldo Alas ‘Clarín’, Vicente Blasco Ibáñez y Emilia Pardo Bazán entre otros.

una hermosa judía del *Mellah*, actitud que recuerda al Don Juan romántico, sin darse cuenta que el arte de respetar al otro consiste en reconocer sus límites.

## 5. El *Mellah* sefardí

A partir del momento en que Juan Santiuste llega a Tetuán (fin de la segunda parte hasta el final del libro), la ciudad se convierte en el escenario central de *Aita Tettauén* y el *Mellah* ocupa una posición respetable en la narración. El español, que había sido acogido por Mazaltob –la curandera– y sus amigos, seguirá recuperándose a su cuidado. En su casa recibe la visita de otros personajes, tanto judíos como musulmanes. Desde allí también es testigo del saqueo del *Mellah* a manos de los beréberes del Riff un día antes de que, como respuesta, sus habitantes les abrieran las puertas a las tropas españolas; allí, con ayuda de la alcahueta Mazaltob, se enamora de Yohar, la hija del judío más rico de Tetuán.

Por la descripción que hace el narrador omnisciente de las dos primeras partes de *Aita Tettauén* del aspecto externo de las tres judías y del judío que acogieron a Santiuste podemos deducir que son pobres y pertenecen a un estrato social bajo:

...las tres eran ordinarias, nada limpias y de dudosa belleza. Vestían faldas azules, calzaban babuchas rojas, y en la cabeza llevaban pañuelo de colorines, liado con un arte nuevo a los ojos de Santiuste. La que parecía principal era la única que llevaba medias, y en el busto un chal amarillo, de crespón, muy usado... El burro pacía con avidez de atrasado apetito, y el hombre, tan pequeño que bien podría llamarse enano, vestía un haraposo balandrán azul, y se cubría la coronilla con un gorrete del mismo color. Calzaba viejísimas babuchas que parecían de tierra; su rostro era lívido, con bigote lacio; su edad difícil de precisar (185).

Sin embargo Galdós no describe el barrio judío a través de los ojos de Santiuste, sino que es El Nasiry el narrador, lo cual le da al relato un toque realista más fuerte. Éste ha escrito la historia para el Cherif Sidi El Hach Mohammed Ben Jaher El Zedby (189) con la intención de complacerle. Lo pinta con calles estrechas y sucias, incluso donde viven los judíos más ricos: “Iba yo por la calle más angosta y puerca del *Mellah*, para salir a la casa de Riomesta...” (206). El musulmán habla de “pestíferas estancias” (268). La única casa decente es la del hombre más rico de la judería: “...me dirigí a la casa de Riomesta, una de las pocas que en el *Mellah* reciben al visitante con olor de sahumeros, y así previenen nuestra respiración en favor de los dueños”

(215). Aun tratándose de personajes que representan a la clase acomodada sefardí, El Nasiry califica de “tugurios” sus viviendas (205). No dice mucho más del aspecto que ofrece el *Mellah* y menciona nombres de lugares de la ciudad, todos ellos según su nominación local en árabe o berebere:<sup>23</sup> *Bab Echijaf* (227), *Bab-el-aokla* (262), *Bab el-alcabar* (289), *Bab-el-echijaf* (291). El narrador omnisciente de la cuarta parte de *Aita Tettauen*, es algo más generoso con el *Mellah* al que le asigna una existencia “sosegada, aunque no muy limpia” (300).

### **5.1. Los habitantes del Mellah**

Entre los habitantes de Tetuán hay musulmanes de todos los estratos, cuya pertenencia viene definida por su origen. Destacan entre ellos los granadinos<sup>24</sup> que “se distinguía[n] por su nobleza y generosidad” (300). Hasta la llegada de los españoles en 1860 a los judíos solamente les está permitido vivir dentro del *Mellah*.

En general, en *Aita Tettauen* los judíos son definidos con adjetivos negativos, si bien apelativos tan poco loables como “raza usurera” (268), “mugre” (223), etc., son puestos en boca del personaje musulmán El Nasiry quien cataloga el judaísmo de “religión condenada” (268) de acuerdo a las prescripciones islámicas.<sup>25</sup>

Entre las actividades de los habitantes del *Mellah* se mencionan exclusivamente las del comercio y el préstamo, siendo conceptuados de “usureros” (204, 221) los que practican la última. Los judíos más pobres se dedican al trapicheo; especialmente cuando las tropas españolas se van acercando a Tetuán, se lleva a cabo surtiendo a los españoles con productos alimenticios. Entre las actividades femeninas se indica únicamente la medicina popular puesta en práctica por la “hechicera” o “maga” Mazaltob (227, 260, 268, 283, 301, 306, 313, 318, 319) y Simi, “la destiladora de perfumes” (273, 294) con los mismos fines. Especialmente a la primera Galdós le asigna un papel muy significativo y activo en la vida del *Mellah*.

Los judíos son presentados como el grupo más móvil e importante en la actividad económica tetuaní, puesto que ante la llegada de los españoles, las autoridades

23 Una gran parte de estos nombres se los proporciona Ruiz Orsatti, como se deduce de sus cartas (cf. Ricard, “Cartas” (supra, nota 13), carta número trece.

24 Ruiz Orsatti también le proporciona esta información, así como los apellidos de distinguidas familias musulmanas de Tetuán de origen granadino (Ricard, “Cartas” (supra, nota 13), carta número tres.

25 Referencia a la azora 5, aleyas 13 y 64 del *Corán*.

musulmanas temen que los judíos la abandonen (200-201). Algunos lo hacen, a pesar de que personajes como el musulmán El Nasiry se preocupan de convencerlos con el fin de evitar su huida.

Más interesante resulta la descripción de los personajes judíos en la obra. Claramente podemos distinguir entre los ricos y los más pobres que son los que conforman las masas.

a. Personajes judíos que forman parte de la clase acomodada del *Mellah*:

Con la excepción de Simuel Riomesta que es presentado también como el líder espiritual y social de la comunidad judía de Tetuán, los judíos que conforman la elite del *Mellah* forman un grupo homogéneo en el que los hombres se dedican al comercio y a los negocios, participan en la dirección de toda la comunidad y son también los que mantienen la vida religiosa judía. Las mujeres, con la excepción de las curanderas, se ocupan exclusivamente en las labores domésticas.

*Jacob Méndez vs. Yakub Mendes*

Jacob Méndez es el primer judío mencionado en *Aita Tettauen*. Aparece ya en Madrid antes de la conquista de Tetuán por los españoles. Tiene contacto con Jerónimo Ansúrez, el padre de El Nasiry, del cual le trae noticias. Ansúrez cuenta que Jacob Méndez “los más de los años viene a España y la recorre de punta a punta, comprando esmeraldas, que ahora están en alza, y aljófár, perlititas menudas, que en la Morería tienen gran salida y precio muy bueno” (20-21). El español lo reconoce como judío: “El tal me pareció hombre corriente y de mundo. Aunque no hablamos palabra de religión, túvele por judío: su nombre, su rostro afilado, su desconfianza y el comercio que traía, así me lo declaraban” (21). Conviene reseñar que Galdós pone en boca de este personaje solamente dos de los estereotipos que sobre los judíos circulaban en la sociedad española: el de un aspecto físico peculiar y la desconfianza.<sup>26</sup> Esta última es privativa de los judíos en *Aita Tettauen*, tanto para el personaje cristiano como para los musulmanes. Ahora reaparece en Tetuán como Yakub Mendes en la narración de El Nasiry, poco antes de la entrada de los españoles y después del saqueo del *Mellah* por los rifeños, del que esta familia se había salvado (203-204). Para el musulmán de origen español, los judíos no sólo son desconfiados, sino también de “poco fiar” e incluso “traidores”:

26 Cf. Herrero García, *Ideas* (supra, nota 3).

En esto llegó a la casa un vecino de *Yakub*, llamado *Ahron Fresco*, usurero y comerciante en especias y gomas de sahumar. De lo que hablaron uno y otro colegí que la noche anterior habían celebrado una junta, en la cual se debatió si debían pedir a O'Donnell que les amparase contra los rifeños. No prevaleció tan traidora proposición, y por ello debemos dar gracias a Dios. ¿Pero quién se fía de esa gente? Con razón dice el Libro Santo: *La confusión reina en los juicios hebreos, y sus acuerdos son como los remolinos del aire* (204-205).<sup>27</sup>

El estereotipo del judío desconfiado y traidor aparecía en la literatura española,<sup>28</sup> pero aquí refleja también uno de los prejuicios antijudíos de los mahometanos.

#### *Simuel Riomesta*

“...Simuel Riomesta, hombre rico, influyente sobre la caterva de Israel...” (206). Es el judío más positivamente descrito por El Nasiry:

...que es uno de los hebreos más ricos de esta ciudad, amigo de los que bien pagan, prestador de dinero con grande seguridad, acechante de los engañadores y perseguidor inexorable de tramposos. Conmigo tuvo siempre miramiento grande [...] Añado que si es Simuel el hombre de más formalidad y rigor en los negocios de préstamos, no hay otro más rezador y cumplidor de los preceptos de su ley. Según me han dicho, es el primero que entra en la Sinagoga los viernes por la tarde y sábados por la mañana, y el último que sale: tiene permiso para pronunciar lección en fiestas señaladas. En los días de *Kypur* sale descalzo, conforme marca la ley, y practica el ayuno con verdadero fervor, que parece un deleite. En *Ros-Ashanah*, en las Vigilias de *Purim*, *Taanit*, *Schabuot*, la observancia del culto y la práctica de todos los ritos le aleja de sus negocios más de lo preciso, y en el *Sucot*, o fiesta de *Las Cabañas*, arma en su azotea las frágiles chozas para dormir en ellas, y salir tempranito a mirar al Oriente, esperando la aparición del Mesías (219-220).

Cabe mencionar que Galdós no sólo se equivoca al dar como prescripción religiosa judía la prohibición de usar calzado en *Kipur*, sino que reproduce aquí otro de los

27 Referencia que no he encontrado en el *Corán*.

28 “Sirva de ejemplo Fray Francisco Torrejoncillos, para el cual los judíos son y siempre han sido presumidos, mentirosos, traidores, inquietos, vanagloriosos, sediciosos y desagradecidos...” escribe Herrero García, *Ideas* (supra, nota 3), p. 633.

estereotipos que sobre el judío poseía la sociedad española.<sup>29</sup> Esperar la venida del Mesías equivalía a ser judío, rudimento que alcanzó tanta popularidad como para que no en pocos chistes del teatro clásico bastara con mencionar solamente “esperar” y ya el público entendiese que se trataba del “judío”, terco por naturaleza.<sup>30</sup>

Un reflejo auténtico de la mentalidad sefardí es la larga tradición familiar que Galdós le adscribe al personaje Simuel Riomesta<sup>31</sup> y que se remonta a la España medieval. Su antepasado más lejano en el tiempo

...había sido Recabdador de las Alcabalas y Tercias reales en la Aljama de Talavera. Verdad que de allí se les echó, y algunos de su propia familia fueron quemados públicamente, otros quedaron en Castilla con el nombre de conversos o marranos... (224)

#### *Ahron Fresco*

“...usurero y comerciante en especias y gomas de sahumar” (204), es también uno de los “vejetes que le acompañaban [a Simuel Riomesta] en sus rezos” (225) y como otros miembros del *Mellah* ha acordado negocios relacionados con el préstamo con los españoles, incluso antes de que estos llegaran a Tetuán: “se dejó decir que había recibido recaditos de españoles solicitando préstamos, que se harían efectivos al ocupar la plaza” (225). Por ello es considerado antipatriota, como el resto de los judíos: “Comprendí que nada podía con aquella gente sin fuego de patria en el corazón” (225) opina El Nasiry.

#### *Yohar o Perla Riomesta*

Yohar, la hija de Simuel, es hermosa: “Tanto como el padre es rico, es ella hermosa, y *ainda* buena de su natural, amorosa y cargada de virtudes blandas, y con habla de sonido dulce que se te apega en el alma...” (307); Juan, el español, se siente “... deslumbrado por la blancura de la hija de Riomesta...” (307). El poeta romántico que

29 Cf. Herrero García, *Ideas* (supra, nota 3).

30 Edward Glaser, “Referencias antisemitas en la literatura peninsular de la Edad de Oro”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, VIII-1 (1954), pp. 56-62.

31 Nótese que *mesta* podría denotar mestizaje con cristianos o hacer referencia a su carácter duro y fuerte como el vegetal mestizo, producto del alcornoque y la encina, parecido al primero por la corteza y al segundo por el aspecto.

luego logrará conquistar su corazón, no tiene más que superlativos para describir su belleza incomparable:<sup>32</sup>

Declaraba el poeta que no existía debajo del Sol rostro como el de *Yohar*, tan bello de frente como de perfil, blanco, amoroso [...] Los ojos rasgados, dormilones cuando la moza permanecía en silencio, echaban y recogían raudales de luz cuando hablaba. La boca, sin soltar una sílaba, expresaba tanto como los ojos. Los ojos, mirando, no hablaban menos que la boca... ¿Y qué decir de la negrura del pelo, que en dos ondas asomaba tan sólo por la frente? [...] Sobre sus orejas, no pendientes de ellas, sino suspensos del pañuelo por un gancho casi invisible, colgaban dos aros de oro como de cuatro pulgadas de diámetro. Nunca vio Santiuste adorno tan bonito, ni tan oriental, ni tan acomodado a la belleza de Judith o de Dalila. ¡Y qué manos finas, vigorosas! (313)

*Yohar* simboliza también la modernidad y el cambio generacional.<sup>33</sup> Después de su segundo encuentro con el español renueva su indumentaria para vestirse a la europea:

Llevó aquel día la israelita medias de seda, como tributo a la civilización de Europa, y otra túnica azul con una franja delantera y vertical bordada de oro. Por el descote y mangas asomaban encajes. Era un vestido caprichoso, bastardeando un poco la usanza... (314-315).

Y es que *Yohar* quiere ser europea como las judías de Gibraltar y así se lo ha expresado a Juan Santiuste, pero ya en el siguiente *Episodio nacional*.<sup>34</sup> Su relación

32 Los amoríos prohibidos entre una bella judía y un cristiano fueron a veces tema literario del que se sirvieron los autores antijudíos en los siglos pasados. Sin ir más lejos, Lope de Vega lo utilizó en *Paces de los Reyes*, II, como apunta Herrero García, *Ideas* (supra, nota 3), p. 634.

33 La guerra hispano-marroquí de 1859-1860 fue el primer acontecimiento que transformó la vida y valores culturales de los judíos de Tetuán (Oro Anahory-Librowicz, “La imagen del musulmán y del cristiano a través de la narrativa popular sefardí de la zona norte de Marruecos”, p. 267-281 en el presente volumen.

34 Benito Pérez Galdós, *Carlos VI, en la Rápita. Episodios nacionales*. Cuarta serie, 37 (Edición digital basada en la de Est. Tip. de la Viuda e Hijos de Tello, Madrid 1905, pp. 17-18), Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante 2001. Consultada el 21 de enero 2007: <[http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01316186477359052311802/p0000001.htm#I\\_1\\_>](http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01316186477359052311802/p0000001.htm#I_1_>).

con el cristiano representa para Galdós el ideal religioso, según el cual creencias diferentes no habrían de interferir en la vida social, por lo que la solución podría encontrarse en una sociedad laica como la inglesa. Yohar propondrá a Juan una boda “a la inglesa” en Gibraltar, de manera que cada uno pueda conservar su religión (17). Pero en el Tetuán de la década de los sesenta del siglo XIX la tradición se impondrá sobre las ansias de libertad de los dos enamorados. Con la colaboración de El Nasiry, Simuel Riomesta logrará terminar con la relación romántica de Juan y Yohar: a ella la casará con un rico comerciante sefardí de Estambul “que tiene casa en Gibraltar, *Natham Papo Acevedo*” (31), y él regresará a España (105-106). La ausencia de un desenlace convencionalmente feliz responde seguramente a las normas de la novela contemporánea que no suelen tenerlo, sin embargo en este episodio Galdós trata a los protagonistas con levedad de acuerdo con el papel que la comunidad sefardí desempeña en la novela.<sup>35</sup>

b. La clase humilde del *Mellah*

Menos agraciados en la descripción que hace Galdós a través del renegado El Nasiry resultan los personajes pertenecientes a la clase social más baja del *Mellah*. Las figuras de Mazaltob, su criado Esdras Molina y Simi representan a los miembros de este grupo. Los tres están relacionados con la hechicería, especialmente las dos mujeres. Esta habilidad de las conversas marginadas socialmente tiene su espacio en la literatura del Siglo de Oro español<sup>36</sup> y tampoco resulta extraño encontrar tipos similares en las comunidades sefardíes, por lo general mujeres solas y de edad avanzada, para las que tales prácticas no suponían ninguna trasgresión de las normas sociales de la comunidad.<sup>37</sup> Pero además, Mazaltob y Simi son descritas como alcahuetas en el mejor estilo de celestinas,<sup>38</sup> puesto que arreglan amores imposibles en

35 Danah Lida, “El hablar de los sefardíes en Galdós”, Robert J. Weber (ed.), *Galdós Studies II*, Támesis, Londres 1974, p. 33.

36 Algunos casos los trae a colación Herrero García, *Ideas* (supra, nota 3), p. 600.

37 La edad madura y el estado de viudez de las curanderas como características de esta profesión femenina son señaladas por Tamar Alexander y Eliezer Papo, “*Te aprikanto i te diskanto*: La medicina tradicional de las mujeres sefaradis de Bosnia”, *Judenspanisch*, X (= Neue Romania, 35), p. 18.

38 Es decir, desempeñan también un papel similar al de Celestina en la obra de Fernando de Rojas, *Comedia de Calisto y Melibea* (1499) o *Tragicomedia de Calisto y Melibea* (1502).

la sociedad tetuaní de la época, hecho que sería de difícil credibilidad en una sociedad auto-segregacionista como la judía. Como Melibea, Yohar sucumbe a la pasión del amor ideal. Pero a diferencia del desenlace fatal de los amantes en *La Celestina*, aquí se restablece el orden social, si no en *Aita Tettauen*, sí en el siguiente episodio, *Carlos VI, en la Rápita*.

*Mazaltob, la curandera*

Mazaltob es calificada de “embaucadora”, “nigromántica” (217), “embaidora” (225, 268), “impostora” (268), “discípula de Satán” (284), “a Satán tiene por maestro” (217), vinculación ésta ampliamente difundida en la sociedad medieval cristiana.<sup>39</sup> También tiene las “manos crasas” (213), “trafica en bálsamos por ella misma compuestos, y tiene fama de hechicera o mágica [...] En su juventud fue, según oí, más cautivante por sus decires agudos que por su hermosura” (206). Su casa está pintada como una “estancia humilde” y huele a “comida pasada, donde paredes y mueblaje parecían trasudar materia grasienta...” (207); el pasadizo que une la casa de Mazaltob con la habitación de Juan es el “camino por donde divagan los malos olores” (213).

La oficina de los “inmundos hechizos” (213) de la curandera contiene algunos ingredientes e instrumentos que responden a los generalmente empleados en la medicina popular.<sup>40</sup> Mazaltob recurre a “caldos de ranas”<sup>41</sup> para que Juan recupere la voz (298). Según los musulmanes, Mazaltob también hace uso del embrujo llamado “soplar sobre los nudos” (284-285) que, como luego veremos, se trata de una creencia popular musulmana.

Por el contrario, para el cristiano Santiuste, Mazaltob es “mujer buena” (294) y al final de la cuarta parte Galdós somete al personaje de la curandera a un proceso de depuración de lo sobrenatural, explicando sus habilidades medicinales y sus aparentes

39 Para la vinculación de los judíos con el Diablo en la España medieval, consúltese Álvarez Chillida, *Antisemitismo* (supra, nota 1), pp. 39-40. También la tradición islámica contiene dicho pacto que se remontaría ya a los tiempos del rey Salomón, según la azora 2, aleya 102 del *Corán*.

40 P. ej., la raspadura de huesos, más conocida como *mumia*, era uno de los ingredientes regulares en ciertas recetas de medicina popular.

41 El caldo de ranas es bastante popular en algunas regiones de España. Se le asigna propiedades curativas, entre otras, contra enfermedades del pecho. Sin embargo, nunca he encontrado este remedio en recetarios medicinales sefardíes.

poderes mágicos a través de leyes racionales (294-295), de acuerdo a las normas de la más pura estética realista.

*Simi, la destiladora de perfumes*

Es la especialista en producir los buenos olores del *Mellah*, labor que desarrolla en su “taller o laboratorio” en el que extrae “las delicadas esencias de rosas y jazmines” (307). Tiene hierbas para todo, entre las que se destaca la del *enchichoru*, que es “la más perfumosa de los montes, y la que más halaga los sentidos” (311), y sabe aplicar el *Abracadabra*:

...un remedio cabalístico llamado el *Abracadabra*, palabra mágica de origen caldeo, que, según el médico famosísimo Sereno Sammónico, tiene la virtud de despertar en la humana laringe el apetito de la conversación [...] que consistía en escribir el mágico vocablo en un papel, desarrollando sus letras en triángulo; este papel se doblaba de modo que no se vieran las letras, y se ajustaba a la garganta del individuo atacado de mudez. Hecho esto, se encomendaba el caso con oraciones, haciendo constar en ellas que *Abracadabra* fue la primera palabra que oyó Adán de boca del Padre Eterno, cuando este creyó conveniente hablar con su criatura... (298).

Sin embargo, esta práctica nos es desconocida en la medicina popular judía.<sup>42</sup>

*Esdras Molina, el borriquero y criado de Mazaltob*

Es “...un hebreo revejido, sarnoso y casi enano que se llama *Esdras Molina*...”<sup>43</sup> (217). Según narra El Nasiry es falso, mentiroso y traidor porque provee al Ejército de O'Donnell con alimentos (217). Naturalmente, entre otras muchas tachas también reúne las de la avaricia y desconfianza: “Pidiéndome que le anticipara el precio de las

42 Efectivamente se menciona por primera vez en el tratado *De Medicina Praecepta* de Sereno Sammónico, médico del emperador romano Caracalla, donde se recomienda hacer un amuleto formando un triángulo con la palabra tal y como describe Galdós en *Aita Tettauén*. Según la tradición popular occidental, la palabra es de origen arameo (= caldeo), afirmación que carece de fundamento, lo mismo que el adjudicar su uso a la medicina popular judía.

43 En la sátira del Siglo de Oro algunos autores se burlan de lo que tienen los conversos por imperfecciones físicas (Glaser, “Referencias” (supra, nota 30), p. 47), con las que podría estar asociada la idea de Galdós a la hora de crear este personaje.

declaraciones que me haría, y aflojadas por mí dos pesetas columnarias, Esdras me contó que los españoles habían desembarcado un tren de batir, cañones relucientes al sol, y unos montajes...” (218).

El cúmulo de características negativas con las que es descrito este personaje contiene la mayoría de los estereotipos antisemitas que estuvieron en boga en la sociedad española y en su creación literaria hasta por lo menos el siglo XX.<sup>44</sup>

## **5.2. La lengua de los sefardíes**

En la creación de Galdós *Aita Tettauén*, la lengua común desempeña una función central en el primer encuentro de un español, Juan Santiuste, con tres sefardíes de Tetuán, tanto que se podría decir que es lo que en definitiva le salva la vida:

La carrera que llevaba el prófugo terminó frente a un extraño grupo, formado por tres mujeres, un hombre y un asno... Una de las hembras estaba en pie, las otras a gatas, arrancando hierbecillas de entre la espesa vegetación de un extenso prado que abrillantaban las gotas del rocío. [...] La mujer que estaba en pie, más vieja que las otras, parecía también de superior categoría, aunque no se marcaba mucho la diferencia: las tres eran ordinarias, nada limpias y de dudosa belleza. [...] Al llegar Santiuste junto a tan extraña gente, el lenguaje que hablaban a español le sonó... La mujer principal le vio venir entre curiosa y asustada... Temeroso él de ser mal recibido, señaló con la izquierda mano su herida, que manaba sangre, y se llevó al pecho la otra, inclinándose como persona humilde que pide socorro a un prójimo desconocido... La del chal habló así: «¿Quién sodes tú, desdichado? ¿Qué es tu demanda?» (185-186).

Después de unos instantes de confusión la situación se aclara gracias al uso de la misma lengua: de primer plano, los judíos creen que Santiuste es uno de ellos, mientras que el español se sorprende de oírlos hablar en “cristiano” (186).

Aunque la descripción de este pequeño grupo de judíos tetuaníes parece bastante real, contrasta sin embargo con la lengua ficticia que el autor pone en boca de la mujer judía, puesto que un sefardí tetuaní de aquel tiempo (1860) habría de preguntar “¿Quién sos tú, desdichado? ¿Qué es tu demanda?” Sin embargo, los sefardíes que intervienen

44 En el siglo XIX fue especialmente la imagen del “avaro” la que más se prodigó (cf. Herrero García, *Ideas* (supra, nota 3), pp. 625-630).

se expresan con un español mucho más correcto que el de Almudena,<sup>45</sup> otro judío marroquí que interviene en la novela *Misericordia* del mismo autor. Está claro que Galdós no entró en contacto directo con la lengua de los judíos del norte de África. Es más, ni siquiera realizó un estudio profundo de la misma,<sup>46</sup> quizás porque la creación artificial le era suficiente para marcar su diferencia con el castellano estandarizado. Sin embargo, la lengua de estos personajes sefardíes se encuentra nutrida de arcaísmos, formas verbales, refranes y locuciones, fenómenos característicos de las comunidades judeoespañolas. Por otra parte, la falta de preocupación de Galdós por reflejar de manera más realista el habla de estas figuras, nos puede indicar el grado de estima personal del autor hacia la variedad judía a la que marca con la misma falta de autenticidad con que lo fueron en la literatura española de su tiempo otras variedades locales o sociales puestas en boca de personajes que representaban a grupos marginales de la sociedad española.<sup>47</sup> Esta postura de poco aprecio hacia todo lo que no fuera el castellano estandarizado era característica de la época y lógicamente formaba parte del ideario de Ángel Pulido,<sup>48</sup> el líder del Movimiento pro-sefardita con el que Galdós estuvo relacionado.

## 6. Adscripción de elementos de una cultura a otra

En varias ocasiones juega Galdós adscribiendo elementos de una cultura a otra. Un ejemplo ilustrativo es que a la curandera Mazaltob le son atribuidas prácticas y poderes mágicos que pertenecen al repertorio cultural musulmán, no al judío.

Según la versión de Ibrahim, uno de los criados de El Nasiry, Mazaltob practica un embrujo en su casa que facilita que ésta les quite las llaves para entrar en la casa de El Nasiry, ocuparla y robarle, además de ocasionar la enfermedad del cólera que padecen los dos criados. Dice Ibrahim:

45 Lida, "Habla" (supra, nota 35), p. 33.

46 A este respecto véase Vernon A. Chamberlin, "More Light on Galdós Sephardic Source Materials: A Reply to A. F. Lambert", *Anales galdosianos*, 9 (1974), p. 167.

47 Especialmente en el teatro jocoso de corte popular se puso en práctica este procedimiento, con el que autores como Carlos Arniches (1866-1934) o Serafín y Joaquín Álvarez Quintero (1871-1939 y 1873-1944) gozaron de un gran éxito en los teatros de Madrid.

48 Cf. Paloma Díaz-Mas, "Repercusión de la campaña de Ángel Pulido en la opinión pública de su época: la respuesta sefardí", *España y la cultura hispánica en el sureste europeo*, Embajada de España, Atenas 2000, pp. 326.

«...es el embrujamiento más terrible; el que contra el mismo Profeta emplearon los *mosaístas*, y consiste en lo que se llama *soplar sobre los nudos*. *Mazaltob*, profesora en el embrujar, posee el secreto, y ahora tú eres la víctima. ¿No lo entiendes? Esa perra, esa loba de Israel, hizo once nudos en una cuerda, y después de soplar en cada uno de ellos, diciendo unas oraciones endemoniadas, colgó la cuerda dentro del pozo de casa. Con esto basta para que tú, tu familia y criados sufran algún golpe de adversidad muy dura, que acabará en muerte, y el primer ejemplo tienes en mí, que me veo con el terrible corrimiento del cólera» (284).

La descripción es mucho más larga y cuenta Ibrahim terribles peripecias ocasionadas por el supuesto embrujo en el que los criados de El Nasiry vieron también “el resplandor de un relámpago verde” (284) o “diablos que recorrían la casa” (284-285). La solución para anular el hechizo es leer “«...once capítulos del *Korán*; a cada lectura de un capítulo, siempre que sea lectura con piedad, se deshará uno de los nudos, y en cuanto los once sean deshechos, desaparecerá el maleficio»” (286).

La leyenda de los once nudos tiene su origen en el propio *Corán*<sup>49</sup> y era muy popular entre los musulmanes de Marruecos<sup>50</sup> entre los que servía como instrumento

49 Según la tradición musulmana, la primera de las dos ocasiones en que los judíos intentaron matar a Mahoma lo hicieron a través de un judío de Medina llamado Labid y que era un experto en brujería. Para este propósito logró hacerse con cabellos del profeta. Hizo once nudos en el pelo, y sus hijas soplaron imprecaciones sobre cada uno. Luego lo ató a una ramita de datilero macho que tenía la vaina externa del polen, y lo arrojó en un profundo pozo. El profeta empezó a sentirse muy mal y pidió a Dios ayuda. Recibió Mahoma la solución en sueños y a través del arcángel Gabriel. Esta consiste en leer dos azoras del *Corán*, la 113,1-5 -no la 103 como se indica en *Aita Tettauen* (286)- y la 114,1-6 que contienen once aleyas, no once capítulos como Galdós pone en boca del personaje mahometano. Entonces mandó el profeta a Alí al pozo diciéndole que recitase sobre él las dos azoras. Con cada aleya se fue desatando a sí mismo cada nudo hasta que todos quedaron sueltos, y el profeta recobró toda su fortaleza física y mental. Estas azoras están colocadas al final del *Corán* y se las denomina “las dos tomas de refugio”. Cf. Mehdi Flores, “Muhámmad (aspectos de la vida del Profeta según las fuentes islámicas)”, material didáctico del Curso de la UNED “Experto Profesional en Cultura, civilización y religión islámicas”, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 2006, consultado el 18 de agosto de 2007 <http://www.bewislam.com/media/pdf/ManualProfetaCursoIUNEDFeb2006.pdf>. Lo mismo que hace *Ibrahim* (285), los musulmanes suelen decir estas azoras con mucha frecuencia para protegerse de cualquier mal.

50 De ello informa Ortega, *Los hebreos en Marruecos*, Editorial Hispano Africana, Madrid 1919, p. 143.

para expresar el odio que les profesaban a los judíos. Galdós utiliza esta leyenda con el fin de ridiculizar las creencias populares, puesto que también nos ofrece la versión del español Juan Santiuste sobre los hechos, la cual no contiene ningún elemento mágico, sino que cuenta que acudieron a la casa de El Nasiry para refugiarse cuando los rifeños estaban saqueando el *Mellah*, aceptando así la oferta que éste les había hecho con anterioridad. Los propios sirvientes de El Nasiry les entregaron las llaves de la casa cuando la abandonaban (294-295).

Otra situación muy similar aparece en *Aita Tettauen* algunas páginas antes, cuando al ritual cristiano le son adjudicados elementos ajenos: “Oyó contar *Ibrahim* que en cuanto concluían los cristianos la ceremonia que llaman Misa, degollaban en aquel altar cien carneros y veinticinco bueyes, que es la ofrenda con que obsequian a su Dios, el cual es un ídolo que gusta de ver correr la sangre en su ara” (232).

Resulta evidente que la finalidad de Galdós es presentar a los caracteres musulmanes tal y como piensan y mostrar cómo en la formación de la imagen del otro, entran en juego elementos de la propia cultura: los criados musulmanes adscriben elementos de su cultura popular marroquí a la curandera judía en el primer caso y al ritual cristiano en el segundo.<sup>51</sup>

En realidad, las diferentes narraciones son contadas desde una perspectiva española. No obstante Galdós pone en primer plano su intertextualidad no-europea hasta el punto que esta perspectiva española, en cuanto memoria nacional, es en todo momento una parte del mestizaje de historias y del desplazamiento de narraciones. El encuentro de los españoles con los musulmanes y los judíos de Marruecos tiene su efecto en el lenguaje y en el discurso de los colonizadores.<sup>52</sup>

## 7. España para los sefardíes de Tetuán

En *Aita Tettauen* se pone de relieve la colaboración que los judíos prestaron a los españoles. El Nasiry cuenta que ya antes de la conquista de Tetuán los judíos mantenían contactos con los españoles. De una parte “...*Ahron Fresco* [...] se dejó

51 Sobre la transferencia cultural en esta obra se puede consultar Kathleen E. Davis, “Sons of Adam: Cultural Transference in Galdós’ *Aita Tettauen*”, *Bulletin of Spanish Studies*, 82-5 (2005), pp. 641-654.

52 Ayo, “War” (supra, nota 16), p. 233.

decir que había recibido recaditos de españoles solicitando préstamos, que se harían efectivos al ocupar la plaza” (225). De la otra, El Nasiry “[h]abía visto recaderos judíos que cargaban de víveres sus burros y los llevaban al *Sbañul...*” (226-227), motivos ambos suficientes para ser acusados de “...gente sin fuego de patria en el corazón” (225). Cuando el 6 de febrero de 1860 las tropas del general O’Donnell se acercaron al *Mellah*, “la caterva de judíos y de moros pobres se lanzó por el callejón que conduce al interior de la puerta, y ayudó con piedras a romper lo que los españoles querían romper desde fuera” (322). Los sefardíes les saludaron con los vítores<sup>53</sup> de “¡Viva España! ¡Viva la Reina de España!” (296). Pero sus muestras de regocijo se debían más al deseo imperioso de ser liberados de los brutales ataques a los que los beréberes del Riff los tenían acostumbrados<sup>54</sup> y, en general, de los malos tratos que recibían de los musulmanes marroquíes<sup>55</sup> que a la nostalgia de su pasado en España.

En el momento en que Galdós escribió *Aita Tettauen* (1904-1905) ya se había elaborado el discurso español sobre los sefardíes en que estaba incluido el amor sefardí hacia España. El Nasiry pone en boca del judío más rico del *Mellah* esta afirmación: “Luego, respondiendo a mis exhortaciones para mantener la fidelidad al Mogreb y la confianza en su fuerza, me dijo que los judíos, o no tienen ninguna patria, o tienen dos, la que ahora les alberga y la tradicional: esta es España” (224), aunque resulta más que dudoso que tal frase pudiera salir de la boca de un sefardí en 1860 y más frente a un musulmán, por lo que más adecuado sería asignársela a uno de principios del siglo XX, una vez que la campaña pro-sefardí del senador Ángel Pulido

53 Este hecho es también recogido por la mayoría de los cronistas de la guerra de África. Véase p. ej., la crónica de Pedro Antonio Ruiz de Alarcón, como señala Martín Asuero, “Encuentro” (supra, nota 3), en este volumen.

54 El último de ellos se produjo en la noche del 4 al 5 de febrero de 1859, dos días antes de la llegada de las tropas españolas. Lo narra Galdós en el capítulo dos de *Aita Tettauen*, como lo había hecho Alarcón en su *Diario*.

55 De acuerdo al testimonio del cirujano francés W. Lempriere que visitó Marruecos en 1790 “[l]os moros tratan a los judíos con gran dureza sin cuidarse de los servicios que prestan: no lo hacen peor los animales. Yo he visto cómo les pegan, y en verdad que temí que expirasen a consecuencia de la paliza. Inútiles son las quejas de los infelices, ya que no se les hace caso”, ápuđ Ortega, *Hebreos* (supra, nota 50), p. 147 y nota 1, y Al Bey escribía en 1803 que los “judíos del reino de Marruecos vivían en la más horrorosa esclavitud”, ápuđ Ortega, *Hebreos*, p. 147 y nota 2.

había comenzado a repercutir no sólo en algunos círculos de intelectuales españoles,<sup>56</sup> sino también en los sefardíes.<sup>57</sup>

Otra opinión relacionada con la historia de España y de los propios judíos que Galdós pone en boca de Riomesta se refiere a la Inquisición:

...Pero de entonces acá, ya no había en España inquisidores ni tostamiento de personas. *Onde que por ello ya no tenían los hebreos rabia contra españoles, ni miraban como enemiga dañante la potestania de España* (224).

Palabras que, como en el caso anterior, podrían haber sido dichas por un sefardí de principios del siglo XX, puesto que la Inquisición, así como la expulsión y el fanatismo religioso de España ocuparon a casi todos los intelectuales sefardíes con los que el senador Pulido tuvo relación.<sup>58</sup>

## 8. Galdós y el Movimiento pro-sefardita

Documentación encontrada en la Casa-Museo Pérez Galdós confirma que el escritor fue una de las personas públicas españolas que apoyaron el Movimiento pro-sefardita creado por el senador Ángel Pulido y materializado en su campaña de 1903-1904. Entre la documentación se encuentran cartas que muestran su correspondencia con el senador y otros miembros del movimiento, con sefardíes y con algunas de sus instituciones en Salónica y Viena a las que fueron enviados libros del autor realista<sup>59</sup>

56 Los dos libros del senador Ángel Pulido (1852-1932) se habían publicado recientemente. El primero, *Intereses nacionales. Los israelitas españoles y el idioma castellano* en 1904 y el segundo, *Españoles sin patria y la raza sefardí* en 1905. La primera campaña pro-sefardita de Pulido había tenido fuertes repercusiones en la opinión pública española (cf. Álvarez Chillida, *Antisemitismo* (supra, nota 1), pp. 261-263), dando lugar al surgimiento del Movimiento pro-sefardita, apoyado por varios políticos e intelectuales. Sobre el senador Pulido y este movimiento véanse los trabajos de Michael Alpert, "Dr. Ángel Pulido and Philo-Sephardism in Spain", *Jewish Historical Studies*, 40 (2005), pp. 105-119 y María Antonia del Bravo, "Ángel Pulido y el sefardismo internacional", *Hispania Sacra*, 92 (1993), pp. 739-762.

57 Sobre el aún poco estudiado alcance de la campaña del senador entre los sefardíes, véase Paloma Díaz-Mas, "Repercusión" (supra, nota 48), pp. 326-339.

58 Díaz-Mas, "Repercusión" (supra, nota 48), p. 331.

59 Vernon A. Chamberlin, "Galdós and the *Movimiento pro-sefardita*", *Anales galdosianos*, 16 (1981), pp. 91-95.

con el objeto de que los jóvenes mejoraran su “jargón yerrado”, uno de los fines que se había propuesto el Movimiento pro-sefardita.

Cabe reseñar que las publicaciones más importantes de este movimiento aparecieron justo antes y mientras Galdós escribía sus dos novelas sobre Marruecos, *Aita Tettauen* (octubre 1904 – enero 1905) y *Carlos VI, en la Rápita* (marzo – abril 1905). Por estas fechas era cuando Pulido llevaba a cabo su campaña publicitaria a favor de los sefardíes en varios periódicos de Madrid.

Debido al reciente interés público por los sefardíes y por su lengua, Galdós consideró necesario incluir a los sefardíes en sus investigaciones sobre la campaña militar en Marruecos de 1859-60 para conseguir que sus dos novelas fueran verdaderamente realistas. Por lo tanto, viajó a Tánger y planeaba ir a Tetuán en la que en 1860 los españoles habían descubierto una comunidad sefardí importante. Su contacto en Tetuán, conseguido por el arabista español Ricardo Ruiz Orsatti, debería de ser Isaac Toledano, pero una tormenta impidió a Galdós cumplir su propósito. Entonces la referencia de primera mano que utilizó el escritor fue el *Diario de un testigo de la guerra de África* (1860) de Pedro de Alarcón, especialmente para recrear sus personajes sefardíes, contrastado con un capítulo del *Kitáb el-istiqsâ li-ajbar duwal al-Magrib al-Aqsa* del historiador marroquí Ahmad ibn Jalid al-Nasiri Al Salauí, traducido al castellano por el propio arabista.<sup>60</sup> Es decir, que de no haber sido por el Movimiento pro-sefardita y su relación con él, el interés de Galdós por lo sefardí probablemente no se hubiera dado nunca.<sup>61</sup>

Aunque no son muchos los detalles que Galdós ofrece sobre el *Mellah* de Tetuán y a pesar de renunciar a utilizar la variedad sefardí hablada por sus habitantes, debido a que los materiales de los que disponía no dan para más –Alarcón no se había preocupado de describirlos– el autor realista logra hacer una exploración bastante real de sus personajes y de las relaciones entre los tres grupos que se encuentran en Tetuán en 1860. Si a veces adjudica a aquellos judíos opiniones que se adecuan más a la mentalidad sefardí de la época en la que escribió sus dos episodios, ello es debido a que Galdós estaba más al tanto de lo acontecía en el seno del Movimiento pro-sefardita que en las mismas comunidades sefardíes con las que tenía un contacto muy limitado.

60 Chamberlin, “Galdós” (supra, nota 59), pp. 94-95 y Ricard, “Cartas” (supra, nota 13).

61 Chamberlin, “Galdós” (supra, nota 59), p. 95.

## 9. Pérez Galdós ¿antijudío?

Como ha señalado Lida,<sup>62</sup> Galdós logra inventar una comunidad sefardí discretamente verosímil. Su vida comunal, sus oficios, sus fiestas, su lengua sustentada por los arcaísmos, refranes, expresiones son característicos de las comunidades sefardíes, lo cual no quiere decir que trate de presentar los personajes con total exactitud histórica. El triángulo hispano-árabe-judío de *Aita Tettauen* (y de *Carlos IV, en la Rápita*) es suficiente para producir una impresión de mayor vitalidad que la del *Diario de un testigo de la Guerra de África* de Alarcón,<sup>63</sup> el autor parece interesarse por reproducir el escenario de su novela con cierta fidelidad<sup>64</sup> y arrancar a sus personajes del natural.<sup>65</sup>

Una actitud antijudía se pone de manifiesto solamente en los personajes musulmanes, pero ésta no debe ser confundida con la postura neutral adoptada por el autor Galdós a lo largo de la obra. *Aita Tettauen* está estructurada en cuatro partes en las que se pone de relieve la proximidad de los pueblos envueltos en el conflicto:

- Primera y segunda parte (1-187): Es un narrador omnisciente el que va contando los acontecimientos valiéndose de un diario (en parte, *Diario de un testigo en la Guerra de África* de Pedro de Alarcón, 1860) cuya autoría le asigna al personaje español Juan Santiuste. Los judíos entran en escena al final de la segunda parte, cuando el español llega herido a Tetuán y son precisamente sefardíes los que lo acogen y curan.

- Tercera parte (191-296): El narrador es el musulmán El Nasiry que no es otro que un renegado cristiano, que informa a un potentado marroquí (189) sobre la expedición de la conquista emprendida por los españoles. La relación está hecha desde la posición musulmana en un estilo muy oriental pleno de florituras religiosas y selectas metáforas, elementos que, sin duda, los tomó Galdós del *Corán* y del *Kitáb el-istiqsâ li-ajbar duwalal-Magrib al-Aqsa* del historiador marroquí Ahmad ibn Jalid al-Narisi Al-Salauí, y otras se las envió con traducción su amigo Ruiz Orsatti.<sup>66</sup> Además continúa empleando la crónica de Pedro de Alarcón ya mencionada, de la que obtiene también numerosos de los estereotipos antisemitas que ahora pone en boca de los personajes musulmanes.

62 Lida, "Habla" (supra, nota 35), pp. 32-33.

63 Chamberlin, "Galdós's Sephardic Types", *Symposium* 17 (1963), p. 97.

64 Chamberlin, "Sephardic Types" (supra, nota 63), p. 86.

65 Lida, "Habla" (supra, nota 35), p. 33.

66 Cf. Ricard, "Cartas" (supra, nota 13), pp. 100-101 y carta número trece.

- Cuarta parte (297-335): Retorna el narrador omnisciente. Construye el inicio de su relato (297-319) con las informaciones aportadas por la curandera judía Mazaltob.<sup>67</sup> Finalmente, una vez que las tropas españolas ocupan Tetuán, el autor retoma de nuevo los apuntes de Juan Santiuste (319-335).<sup>68</sup>

Las opiniones que El Nasiry vierte sobre los personajes del *Mellah* no reflejan desde luego la postura de Galdós hacia los sefardíes, sino que representan un retrato bastante fiel de la posición que esta minoría ocupaba en el contexto de la sociedad musulmana de Marruecos, cuyos límites estaban claramente definidos en la ley islámica. La aversión musulmana hacia los “hijos de Israel”, a la que han dado lugar las fuentes religiosas islámicas en las que se encuentra canonizada<sup>69</sup> afloran en el relato de Galdós. El Nasiry tiene una aleya coránica, auténtica o inventada por nuestro autor, para justificar el comportamiento negativo que le adjudica al judío, con lo cual cualquier postura antisemita Galdós la limita al grupo de los mahometanos. Pero tampoco resulta claro si sus afirmaciones son las de un musulmán convencido tal y como se presenta ante sus correligionarios marroquíes o, si por el contrario, forman parte de su farsa diaria, como le explica a Santiuste después de la llegada de los españoles:

...he tenido que escribirlo al gusto musulmán, retorciendo los hechos para que siempre resulten favorables a los moríos. Y cuando no me ha sido posible desfigurar el rostro de la verdad, hele puesto mil mentirosos adornos y afeites para que no lo conozca ni la madre que lo parió. En cada párrafo he metido exclamaciones del Korán y gran porción de esas pamplinas con que aquí se alimenta el fanatismo. Allah y la variedad infinita de sus nombres no se me caían de la pluma. Así queda el amigo muy contento y al leer dice: «¡Qué buen creyente es *El Nasiry*! ¡El Benigno le alargue sus años!» Ciertamente si el fárrago de mis cartas cayera en manos de un español listo y versado en letras, vería que por los huecos de aquella balumba de citas koránicas y de adulaciones al Mogreb y a

67 “No siendo cosa segura que el descarado profeta *Yahia* escriba el relato de sus aventuras pacificantes, conviene utilizar aquí datos y noticias de la propia *Mazaltob*, para llenar el vacío biográfico de Santiuste desde que abandonó a los españoles hasta que los encontró victoriosos dentro de los muros blancos de *Ojos de Manantiales*” (297).

68 Para las fuentes utilizadas por Galdós en *Aita Tettauen*, véanse Chamberlin, “Light” (supra, nota 46), pp. 167-168, y Ricard, “Cartas” (supra, nota 13).

69 Cf. supra, notas 25, 39 y 49, y también Ortega, *Hebreos* (supra, nota 50), pp. 140-145.

sus bárbaras tropas, asoman las ideas cristianas, todo el saber que se trae uno al mundo desde que le ponen en la frente la sal del bautismo... (330-331)

Porque el “cristiano que acá venga y no sepa fingir, o muere o tiene que salir pitando” afirma El Nasiry (329). ¿Tiene entonces su antisemitismo origen en esas “ideas cristianas” y en la “sal del bautismo”? Más allá de todo ello, estas palabras describen también el proceso empleado por Galdós en la creación de este personaje que se mueve entre el mundo cristiano y el musulmán con igual facilidad, pero que al fin de cuentas su aparente estereotipado orientalismo, su picaresca y sus propias excusas lo igualan a los relatos parciales de los propagandistas españoles con los que Galdós se enfrentaba.

Al contrario de los cronistas que vivieron la guerra de África de 1859-1860, Galdós evita el pronunciamiento de estereotipos antijudíos en los personajes que abiertamente se declaran españoles y poseen ideas liberales. Con ello se constata una evolución positiva también en el trato dado por los liberales españoles a los judíos y más concretamente a los sefardíes.



אישה יהודיה מטנג'יר, המאה הי"ט – באדיבות ארכיון בן-צבי  
Judía tangerina, siglo IV - cortesía de los archivos de Yad Ben-Zvi