

Próximo año en... Ouzazane: usos socioculturales del culto al santo judío

Manuela Treviñan Sent, Universitat Ca' Foscari, Venecia

Las prácticas tanto culturales como religiosas observadas en 2006 y 2007 con ocasión de la peregrinación anual al santo Rabi Amran ben Diwan en Ouzazane, Marruecos, se han podido observar diferencias entre los modos de gestionar un mismo espacio sagrado por parte de los diferentes actores, así como en el espacio sagrado se convierten tanto en un lugar de reunión, de reencuentro familiar y de reencuentro con la comunidad. El espacio sagrado se convierte tanto en un lugar de reunión, de reencuentro familiar y de reencuentro con la comunidad. El espacio sagrado se convierte tanto en un lugar de reunión, de reencuentro familiar y de reencuentro con la comunidad. El espacio sagrado se convierte tanto en un lugar de reunión, de reencuentro familiar y de reencuentro con la comunidad.

Cuando el embajador de Marruecos en Francia Pathallah Sijlmasi, en su discurso de apertura de las «Jornadas del judaísmo marroquí», pronunciado en París el 3 de febrero de 2008, invitó a todos los judíos marroquíes presentes en la atestada sala del Centre Communautaire de París a que viajaran a Marruecos para participar en la próxima fiesta de la *hildola*, empezó evocando la tumba del santo Amran ben Diwan de Ouzazane, lo que le valió los aplausos de los asistentes. Prosiguió citando a otros santos diseminados a lo largo del territorio marroquí, de norte a sur, y concluyó con David ben Baruch de Tirodant, siempre entre las aclamaciones de la sala. Este episodio muestra claramente cómo la peregrinación, en un hecho social construido y reconstruido a lo largo de la historia, lo religioso se mezcla con lo social y con lo político, sin olvidarnos de la dimensión individual.

El hecho de que la inmensa mayoría de los estudiantes de la Universidad de Meknes –a los que tuvimos la oportunidad de conocer con ocasión de un trabajo de investigación dirigido por Hanan Sokhat Hattat sobre las representaciones de los judíos marroquíes en el Marruecos de hoy– tan sólo conozcan de los judíos –a pesar de que éstos constituyan una parte nada despreciable de la herencia marroquí– lo que han visto en un programa de televisión sobre la peregrinación al santo de Ouzazane, muestra bien la importancia de las consideraciones, la importancia que el tema de las peregrinaciones ha adquirido en el Marruecos contemporáneo, sobre todo cuando está relacionado con la franja del mundo judío que debe tema moviliza. Pero a pesar de que en el ámbito de la comunicación, tanto en los medios jui-

como musulmanes, se presenten estas peregrinaciones como grandes puntos de reunión, hoy en día la realidad es bien distinta.

Podemos encontrar una explicación a esta puesta en escena pública en el hecho de que, hoy día, tanto la *hildola* como el *mousseim* (peregrinación musulmana) están cubiertos por los medios de comunicación debido al gran interés con que el Estado y las ciudades implicadas, y por tanto el mundo político y económico, contemplan ciertos acontecimientos que están lejos de ser únicamente religiosos (Berrime, 1993).

El discurso del embajador, que intentaba activar las creencias tradicionales y populares del judaísmo marroquí y la nostalgia hacia el país de origen, empleando expresiones vernáculos y dirigiéndose con frecuencia a la sala («¿hay alguien de Tirodant por aquí?», pidiendo un aplauso para Su Majestad el rey, pretendía crear un espacio de convivencia no sólo sobre un hecho sagrado común (el *mousseim* y la *hildola*), sino también en torno a lo profano; se trata claramente de invertir en el ámbito del ocio; es decir, en el desarrollo del turismo marroquí.

En esta misma línea, Majid Hassun llega incluso a proponer la elaboración de una verdadera pedagogía de los viajes religiosos judíos a fin de «susitar entre los peregrinos el deseo de venir a Marruecos, y lo hace sugiriendo la creación de una asociación que promueva «la designación de un lugar fijo en el que se celebrarían los eventos durante los días de los festejos: grupos musicales y exposiciones de obras tradicionales, de oficios de antaño y objetos antiguos» (Hassun, 2007). Por otro lado, hay una *web* en la que pueden verse los repetidos intentos de promover la apertura de una línea aérea directa entre Israel y Marruecos, especialmente con ocasión de las fiestas religiosas (*hildola*) de mayo de 2006.

Así pues, tanto el mundo político como el comercial conocen perfectamente los retos que implica este fenómeno. Es bien sabido que en primavera, un período ritual muy importante en el judaísmo y época de jaso en el ciclo del año agrícola, durante la *hildola*, los aviones se llenan de judíos procedentes de todas las localidades conocidas de la diáspora judía marroquí y que hay autobuses que cruzan

Marruecos de norte a sur en recorridos en los que mezclan, tal y como ha descrito muy acertadamente André Levi, religión y turismo (1998).

Desde el punto de vista de la manipulación de las peregrinaciones por parte de los políticos, podemos subrayar que el hecho de hacer que los judíos marroquíes participen en la *hildola* pretende crear un espacio y un tiempo limitados en los que este últimos son invitados a vivir una experiencia rica e emocional y restablecer vínculos con lo que en otro tiempo fue su país. De este modo se los prepara para el papel que Marruecos pretende que desempeñen: el de embajadores de Marruecos en el mundo. El hecho de que dichos embajadores sean los embajadores de la diáspora judía importa poco. En 2005 y 2007 tuvo la oportunidad de participar en la peregrinación Ouzazane durante la *hildola*, y de este modo pudo observar las diferentes categorías de peregrinos y la prácticas que se desarrollan alrededor del santuario a partir de estas diferencias.

Entre las peregrinaciones, la peregrinación a la tumba del santo Rabi Amran ben Diwan, en Aspen, a nueve kilómetros de Ouzazane y a los pies del macizo del Rif, es especialmente conocida. En efecto, en Aspen se encuentra la sepultura del santo, ya que, hasta finales de siglo XIX, Ouzazane, ciudad santa para los musulmanes, estaba vetada para los judíos. Incluso cuando dicha prohibición fue levantada, a los judíos se les continuó negando el derecho a enterrar a sus muertos en esta ciudad. Asimismo, la comunidad judía continuó utilizando el cementerio de Aspen localidad en que había vivido durante siglos (Hassun, 1992). Durante la fiesta, que dura ocho días a partir del día de *Lag Ba'omer*, llegan, de todo Marruecos y del mundo entero, numerosos judíos marroquíes, en coche y en autocares. Entre estos últimos cabe distinguir una primera categoría, compuesta por judíos residentes en Marruecos; una segunda, bastante similar a la primera, integrada por judíos que residen en el extranjero pero han conservado importantes vínculos familiares en Marruecos, y una tercera, muy diferente de las otras dos, que reagrupa a las personas que residen en el extranjero y ya no cuentan con vínculos «vivos» en Marruecos (es el caso de muchos israelíes).

Analizando las frases que los peregrinos escriben durante su visita a la tumba de Laila Solika en el libro de oro conservado en el museo del cementerio judío de Béz, pude observar que los israelíes de origen marroquí que hacían el largo viaje de peregrinación no se contentaban con pedir ayuda a la santa en cuestiones de orden personal, como matrimonios y nacimientos, sino que también lo hacían movidos por razones colectivas y políticas: pedían su intervención a favor de la paz y de la resolución del conflicto en Oriente Próximo (Trevisan Sani, 2006). Cuando se les pregunta, se puede ver que los peregrinos que van a Marruecos están motivados por el deseo de reencontrar sus raíces: «y nada más «arraigado» que una tumba» y por el de pedir el favor del santo en lo referente a la salud, un matrimonio o incluso un nacimiento. Los peregrinos israelíes tienen una razón adicional para desplazarse: la posibilidad de expresar el deseo de que sus súplicas por la paz en Israel se vean satisfechas por un santo marroquí.

Si la peregrinación a Ouazzane constituye un importante espacio de encuentro para las diferentes categorías de judíos que se reúnen alrededor de la tumba, a día de hoy el encuentro con los musulmanes es limitado, e incluso marginal, aunque se sigue produciendo. En 2007, un poco antes de que empezaran los rituales de la *hilla*, llegaron juntos cinco musulmanes, encendieron velas sobre la tumba del santo, manteniéndose un poco apartados de los judíos, y se marcharon poco tiempo después. En presencia fue discreta y marginal. Durante el día, en cambio, los dos musulmanes que guardan la tumba ejercen, por así decirlo, la función de rabinos: están «en un hebreo impecable y respetando la *shulá*» las bendiciones y oraciones para los judíos que acuden a la tumba fuera de la época de la *hilla*, cuando ya no hay rabinos en el lugar; de este modo, por una módica suma prestan un servicio en favor de la satisfacción general. La visita oficial de representantes del rey —el cual, por otra parte, está muy presente por medio de grandes fotos colgadas en las paredes exteriores de la sinagoga que se encuentra al lado de la tumba— constituye uno de los momentos álgidos de la *hilla*, que todos esperan con impaciencia. Con la llegada de las autoridades locales de Ouazzane, las mujeres emiten sus característicos gritos de alegría. Los rabinos y los representantes de la comunidad se unen a las autoridades

en una pequeña comitiva, y a continuación llega el momento de los discursos oficiales. En cambio, han desaparecido los «fellus árabes [que] bopban de sus montañas y así *donar* (campamentos) para ofrecer los productos de sus granjas: manteca, salada, leche, huevos, pollos, frutas y verduras, y [los] *ganaderos* [que] acallan para vender carne, terneros y cabritos vivos» (Meyer Alío, 2005); la gente de los zocos ya no se desplaza por un número de peregrinos tan limitado.

Tipológicamente, podemos distinguir a los peregrinos judíos según sus votos y los fines que persiguen: los que siguen viviendo en Marruecos (así como los que residen en el extranjero pero han conservado importantes vínculos con sus familias de Marruecos) ven en la peregrinación un modo de renovar los lazos sociales, mientras que los que llegan del extranjero y ya no tienen vínculos familiares en el país se descanan por un discurso construido en torno al significado de la comunidad, que se articula en la nostalgia y la memoria. Todos ellos se encuentran, sin embargo, para compartir la «arreta», tomando la tercera de las categorías propuestas por Rubin-Boltanski, es decir, el lugar en que se reproducen las tensiones entre las distintas capas de la población: tensiones entre judíos marroquíes y judíos de la diáspora, entre judíos más o menos practicantes y entre las diversas generaciones. Estas tensiones se traducen, por ejemplo, en las advertencias sobre el modo de vestir adecuado para un espacio sagrado —este *pospel* corre a cargo de las mujeres que administran el lugar, las cuales invitan a la asistencia femenina a cubrirse más—, en la presión social que se ejerce al invitarse a la sinagoga a los hombres necesarios para el *miniat* (hacen falta 10 hombres para la oración pública), y en las llamadas al orden que hacen los padres a sus hijos, tanto pequeños como adolescentes, los cuales se encuentran en un espacio de libertad inusitado.

Las tumbas de los santos en Marruecos son lugares de memoria bien cuidados. Están distribuidas por todo el territorio nacional y forman parte de una realidad que se mantiene (Rubin-Boltanski, 2007), gracias a esta conservación, dichos lugares propician que los peregrinos puedan arraigarse en su país natal (o de nacimiento de sus padres). Y para la diáspora marroquí también constituyen una ocasión de recordar rituales de encuentro y recomposición social.

según ciertas modalidades que varían dependiendo de los grupos definidos anteriormente.

En primer lugar, es interesante incidir en la geografía un tanto particular de Asjet; en las últimas décadas se han habilitado pequeños chalés en torno a la tumba, como para testimoniar la voluntad, por parte de los que se quedan de hacerse visibles, en el mismo momento en que su presencia es más escasa. Hasta principios del siglo xx, en el cementerio de Asjet no había ninguna construcción: la construcción de la sinagoga, las tiendas, los ascos y la vivienda de alojamientos data de principios del siglo xxi (Meyer Alío, 2005). Se puede apreciar que los chalés que pertenecen a las familias de capas sociales más acomodadas están situados más cerca de la tumba que el personal de servicio (quibera, chófer, etc.) y los coches de alta gama son signos que manifiestan la presencia de la franja de la comunidad judía marroquí residente en Marruecos, la más elevada en la jerarquía social. A medida que uno se aleja de la tumba, más espesan las casas o bien pasan a ser meras habitaciones, en las que se amontonan los distintos miembros de la familia, normalmente numerosos. En medio, una gran tienda alberga a las personas que no poseen una propiedad privada en el recinto. Otras habitaciones, muy austeras pero muy próximas al santuario, se alquilan a los huéspedes de paso (servicio para albergar a la juventud, que canta y se divierte durante toda la noche —chicos y chicas juntos y otros de la vigilia de los padres).

Por lo general, los marroquíes procedentes de Canadá, Estados Unidos, Francia e Israel que ya no tienen familia en Marruecos no pasan la noche en el recinto, sino que se marchan por la noche con los autos que los han llevado hasta allí para seguir su periplo hacia otras localidades consultando como lugares de la memoria judía en Marruecos. Los israelíes a los que tuvo la oportunidad de conocer en Ouazzane solo habían dedicado una tarde —de un total de dos semanas de viaje por Marruecos— a peregrinar a este lugar. Esta diáspora, que ya no conserva (o tiene muy pocas) lazos familiares en Marruecos, al compartir símbolos, memoria y genealogías fami-

liares puede vivir la experiencia de la comunidad sin invertir demasiado en la socialización.

A veces, los sentimientos de nostalgia de la memoria pueden verse reforzados a causa de la propia composición de la peregrinación, que reúne a personas originarias de la misma ciudad. En 2005, uno de los grupos estaba completamente integrado por judíos originarios de Cádiz, llegados de todos los rincones del mundo. Habían dejado su ciudad en los años 1960-1970, una gran mayoría de ellos regresó allí por primera vez desde que eran niños. Estos judíos de origen marroquí, a los que he dado en calificar como «de 1.ª generación», comparten la comida comunitaria, cuyo fransuero tiene lugar la noche anterior a la vela en honor del santo de *hilla* y de otros santos, y tampoco participan a la fiesta que se celebra a lo largo de la tarde, la *hilla*. En cambio, si participan en los rituales religiosos con *fellus* animados y ayudados por los *fellus* y los *hazan* (funcionarios de la sinagoga). Estos rituales consisten en orar, dar velas alrededor de la tumba, comprar cajas enteras de velas que hay que encender sobre la tumba del santo, depositar bollos o monedas sobre esta misma tumba con la esperanza de que el santo los tiene con ellos durante el día, y colocar trozos de tela o fulares sobre las rampas de *hilla* sagrada: un olivo gigantesco que representa el milagro portado de la tumba, posición a la muerte (la gente repite sin cesar «*Yelá*», nunca arde, no muere, y aunque se enciendan velas en la parte de *hilla*, no se incendia). Todas estas cosas las explicaron los *fellus* como religiosos como en realidad los *fellus* que los peregrinos llevaban consigo, y también compraron como grandes velas decoradas para ser conservadas y por último, obitos «tradicionales» típicamente «marroquíes». En cambio, ya no se matan animales como se *des-felá* en varios relatos de antaño. Se pide al santo que interceda para conseguir una curación, un matrimonio, un nacimiento, riqueza y salud, si un pequeño *hagarto* verde se deja ver entre las piedras, la exaltación de la muchedumbre llega a su punto

uno porque ello significa que sus deseos se verán dados (Eladon, 1992).

a comida (o mejor dicho, las comidas, porque varias durante los días de la *hilloida*) se sirve en gran sala colectiva cuya construcción, bastante reciente, se debe al organizador actual, un «marroquí de Casablanca» —en 2005 tuvo lugar ceremonias en la que la sala se consagró a la gloria de sus padres. Las comidas se caracterizan porque en ellas reina un clima muy amistoso. Sin embargo, el «extranjero», ya sea judío o no, es recibido como alguien que llega para perturbar la tranquilidad reinante, entre «nosotros los judíos» nos hemos quedado en Marruecos». En 2005 i sola a una de esas comidas, sentada a una i que los responsables de la organización me i un asignado: nadie me preguntó de dónde venía i en era, para el resto de los invitados yo era plenamente transparente. En 2007 volví junto a una joven colega. Después de que los organizados hicieran ir de un lado para otro repetidas veces porque no consideraban apropiadas ninguna s mesas que nos iban asignando para que nos gráramos en la comida —varios rabíes que se an instalado en una mesa en la que estábamos tramos nos rogaron que nos cambiáramos de si- acabamos por instalarnos entre los niños y los scentes, cuyo estatus social marginal es bien cido. Desde nuestra posición liminal, pudimos revar las dinámicas que imperaban entre aque- óvenes, los cuales, por otro lado, resultaron ser : excelentes informadores. Los judíos que se quedado en Marruecos acuden a la tumba del i como si fueran a un centro de ocio y, para los ces, el ambiente reinante es más bien como el n centro judío de vacaciones, cuyo fin, más o os manifestado, es organizar matrimonios.

a posibilidad de entrar en contacto con judíos ados de lejos siempre ha constituido una caract- tica de esta peregrinación: «Cada familia de zone tenía la costumbre de recibir a una o dos has llegadas de otros lugares para la peregrina- ; en particular, nosotros recibíamos tradicional- te al gran rabino de Marruecos, a los *dayanim*, a *akharim*, así como a personas notables de Fez, nés, Rabat, Casablanca y Tánger. La semana i *hilloida* era una verdadera fiesta para toda la unidad por la llegada de huéspedes ilustres a

nuestra pequeña aldea. A través de ellos podíamos conocer noticias de sus grandes comunidades» (Me- yer Albo, 2005). Así pues, la comunicación entre las distintas comunidades de Marruecos tenía lugar en este lugar de encuentro anual.

Mohammed Berriane (1995) ha subrayado los comportamientos y las actitudes de los emigrantes marroquíes que vuelven durante el verano y partici- pación en el *monsemm*. Estos emigrantes se man- tienen bastante agrupados entre sí, son fácilmente reconocibles por su modo de vestir y llegan en pareja pero sin sus hijos. Asimismo, entre los «judíos de paso» se pueden observar características bastante similares; estos judíos se mantienen apartados del grupo, junto a las personas que viajan en su mismo autocar, y tienen el aire apesadumado de aquellos que saben que todavía les quedan muchos kilómetros por recorrer —pasarán la noche en Fez, a tres horas de camino—. Se trata sobre todo de parejas de unos 50 o 60 años, vestidos como turistas, con sus cámaras foto- gráficas. Entrevisé a cinco de estos peregrinos (tres mujeres y dos hombres), todos ciudadanos israelíes, que formaban parte de un grupo procedente de Beit Shé'an, Ashdod y Haifa. Eran oriundos de Mazaga, Marrakech, Safi, Casablanca y Beni Mellal, de donde se habían ido, siendo niños o adolescentes, en 1955, 1964, 1954, 1959 y 1956 respectivamente.

Una mujer, que me preguntó si yo creía en los poderes del santo y a la que respondí que estaba allí «para mirar», añadió, un poco irritada por mi res- pta, ¡que todas las personas que viajaban en su autocar creían! A una de mis preguntas sobre cuáles eran las principales favores (*haqashot*) que se pedían al santo, su respuesta fue: «La paz para Israel; todos tenemos la misma *haqashah*. Aquella mujer volvía por pri- mera vez a Marruecos en compañía de su marido, el cual quería dar gracias al santo por haberle salvado la vida cuando era niño, ya que su madre —al ver que todos sus hijos se morían— lo había depositado sobre la tumba del santo cuando él tenía un año de edad y había sobrevivido. Otra mujer había hecho el viaje sobre todo con la esperanza de encontrar en Meknes la tumba de la madre de su marido (muerto un año antes) por lo que ella sabía, según las historias fami- liares, su suegra había muerto el día de la circuncisión del hermano de su marido.

La historia que me contó un peregrino oriundo de Casablanca implicaba una práctica más personal.

Había dejado el país cuando tenía un año. Su padre no había querido regresar nunca más a Marruecos e incluso había hecho jurar a su madre que ella tampoco viajaría. A la muerte de su padre, él había decidido viajar solo (no había querido que su mujer le acompañara), con el fin de efectuar «un viaje interior» y «recuperar sus raíces». Se mostraba muy enuncinado al recordar las historias de su padre, el cual, como en otro tiempo acudía allí cada año durante toda una semana, le había explicado con todo detalle lo que sucedía. Pasaba, pues, al mismo tiempo por la experiencia de sentir la ausencia y la presencia de su padre, y estaba allí para asumir an- has realidades: los recuerdos de las historias pateras que formaban parte de su vida y de sus raíces, y el sentimiento por la pérdida de su padre.

De este modo, la peregrinación se inscribe en una dimensión pública y privada, en tanto rito de paso. Renovado anualmente, en primavera y en un espacio poseedor de una dimensión social y pública, celebra la muerte, el paso más importante en el ciclo individual. Sin embargo, en este lugar la muerte tiene un estatuto paradójico: es vida a través del santo, visto como alguien que siempre se mantiene vivo, y del árbol inmortal, símbolo de la presencia y la fuerza vital del santo.³ Volveré a insistir, para concluir, en los usos tipológicamente variados que hacen los diferentes actores del espacio de peregrinación.

Memorial oficial de la presencia judía en Ma- rrocos, los representantes oficiales del Estado y Anran Ben Divan como un producto de reclamo: es un capital turístico para la región y un capital político para la diáspora judía. Para los judíos que todavía viven en Marruecos y para sus familias residentes en el extranjero, es un lugar de unión, reencuentros, socialización y cemento social. Para los judíos de la diáspora que ya no tienen familia en Marruecos, o para los judíos israelíes, no sólo es un lugar de memoria, sino también un espacio para compartir sus deseos.

Para los musulmanes es también un lugar para encontrar respuesta a los sufrimientos individuales. Asimismo, constituye una fuente de pequeños in- gresos, que podría transformarse en una importante empresa comercial y turística, así como en un medio de reconciliación política y social tanto con la comu- nidad judía que sigue viviendo en Marruecos como con los judíos vistos como potenciales «embajadores de Marruecos en el extranjero».

Las historias de los israelíes, que subrayan la importancia de las trayectorias individuales, muestran cómo éstas pueden fundirse en un deseo compartido —la paz en Israel—, un deseo que en el lugar elegido para su expresión gana en amplitud y profundidad. La proximidad de la tumba de un muerto al que todos consideran como un ser vivo no puede sino acrecentar los sentimientos de omnipotencia entre los participantes, los cuales, al formar parte del mismo pueblo que el santo, pueden llegar a imaginar que podrán obtener, a través de su mediación y con motivo de su visita, la paz en Israel.

Por último, la presencia de esta tumba cuidada y arraigada en un lugar bien acondicionado sugiere la idea de que la presencia judía en Marruecos se man- tiene, de que es posible conservar la herencia judía. De este modo, la tumba otorga cuerpo al concepto de «raíces», un concepto recurrente en el discurso de los peregrinos israelíes; estas raíces son las que unen a los judíos que un día dejaron Marruecos con los que se quedaron allí.

Bibliografía

- ASSMANN, J., *Das Kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich, 1992.
- AUBRY-BOLANSKI, E., *Pèlerinages et nationalisme en Palestine*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2007.
- BEHAR, M., «Le Mousssem au Maroc : tradition

3. Antes de un partido de fútbol celebrado en Israel, en mayo de 2008, entre el Beitar de Jerusalén, integrando princi- palmente por judíos de Marruecos, y el Hapoel de Tel Aviv, se pudo ver cómo los marroquíes acudían a visitar la tumba de un santo muy venerado para pedirle la victoria y cómo se despedían de él diciéndole: *Mayeh bari* (¡pórtate bien!), como a habrían con alguien que estuviera vivo.

et changements», *Géographie et cultures*, n.º 7, otoño 1993.

DIAMANT, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Puf, 1961 (1912).

EADY, J. y M. SALLAWAY, «Introduction», en J. Eady y M. Sallaway (eds.), *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, Urbana Chicago, University of Illinois Press, 2000.

ELAD, J., «La Hillole de Rabbi Antram ben Diwan à Ouezzane», en A. Goldenberg (dir.), *Les Juifs du Maroc*, Paris, Éditions du Seuil, 1992.

HASSAN, M., «Le pèlerinage juif au Maroc: ses raisons et ses effets», *Bré Revue des Juifs au Maroc*, n.º 26, primavera 2007.

KOSARSKY, O., «Tourism, Charity, and Profit: The Movement of Money in Moroccan Jewish Pilgrimage».

ge», *Cultural Anthropology*, vol. 17, n.º 3, 2002.

LEVI, A., «Ethnic Aspects of Israeli Pilgrimage», *Jewish Folklore and Technology Review*, vol. 17, n.º 1, 1998.

MAYAN, A., «Une Hillole d'hier...», *Bré Revue des Juifs au Maroc*, n.º 23, primavera 2005.

MORRIS, A., «Introduction: The Territory of the Anthropology of Pilgrimage», en A. Morris (dir.), *Sacred Journey: The Anthropology of Pilgrimage*, Londres, Greenwood Press, 1992.

TAHERIAN, S., E., «Le livre d'or, un nouvel espace de communication dans le pèlerinage des Juifs au Maroc», *Diapora*, n.º 8, 2006.

TURNER, V. y E. TURNER, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Nueva York, Columbia University Press, 1978.

Aicha el Mamuliyá: una tuncina ilir

Enna Ben Miled. Universidad París 8

Aicha el Mamuliyá nació en el siglo XIX en Túnez, y actualmente está considerada una de las pentadras más importantes de la historia, así como una avanzada activista de los derechos humanos. Formada por a los grandes maestros sufíes de su tiempo, Aicha supo aplicar a su vida cotidiana la libertad de espíritu que dedicando esta corriente de pensamiento. Así, desde muy joven mostró una independencia de carácter que la alejó de la vida tradicional familiar reservada a las mujeres de su época. Su inteligencia le permitió ser libre y coherente con sus ideas, y luchar contra la esclavitud o los privilegios de algunas clases sociales. Por todo ello, hoy en día constituye una figura excepcional cuya memoria permanece viva en el mundo islámico.

Hipótesis y literatura científica

Aicha el Mamuliyá fue una mujer tuncina del siglo XIX a la que puede considerarse como una precursora de los derechos del hombre y de la mujer. Ésta es la hipótesis que intentaremos argumentar, aunque la relectura científica de su caso es un difícil ejercicio que choca contra tres obstáculos metodológicos. Primer obstáculo: es una mujer de reflexión y acción que no ha dejado ni obra escrita ni, por tanto, ningún testimonio personal directo. Segundo obstáculo: los historiadores, autores, que pusieron por escrito la narración de su vida, en un primer momento mientras ella aún vivía y luego a lo largo de los siglos, mezclan

la teoría sistémica. Asimismo, nuestro análisis se verá completado por una visión no patriarcal de la feminidad tal como se contempla hoy en día en los trabajos de investigación a nivel universitario en el ámbito de los estudios femeninos.

Alchafénko e infancia

Incluso ahora la memoria de Aicha aún está viva. Su imagen está tan sublimada que hay fieles que creen a ciegas en ella. Los tuncinos la conocen con el nombre de Sayyida, que hay que entender en el sentido de Sayyidet el Kawm o Señora de la ciudad. Pero se trata de un nombre falso. Su verdadero nombre es Aicha, que en lengua árabe significa «viva». Nació en 190 en un medio rural, en Matoula, en una región bastante próxima a Túnez, y su lengua era el bereber. La demografía del Magreb, escribe Ilou Jaldin, nacido 66 años después de la muerte de Aicha, se divide en dos grandes grupos humanos: los campesinos, que constituyen la mayoría, y los urbanos, que son minoritarios. El mundo rural es todavía masivamente bereberofono, y el mundo urbano, arabofono. En el capítulo seis de la *Magadina*, el autor incide en esta situación de bilingüismo en Túnez (que en aquella época se denominaba Ifriqiya) y el gran Magreb en general: «En Ifriqiya y en el Magreb, los árabes están mezclados con los bereberes no árabes que forman el grueso de la población (Unran) [...]». Los bereberes son los habitantes del litoral africano y su lengua se habla en todas partes salvo en las grandes ciudades. Pero incluso en las grandes ciudades el árabe está como desviado... arraigado en el uso del bereber, el cual es incompatible con la práctica del buen árabe» (Ilou Jaldin, 2008).

Aicha es bereberofona. Durante su infancia, su padre la introduce en el estudio de la lengua árabe y del Corán. La niña aprende deprisa y también aprende a tejer, como venían haciendo todas las mujeres del medio rural desde la antigüedad cartaginesa.

Autobiografía de la personalidad

Aicha va creciendo. Es muy hermosa, afirman sus biógrafos. «Afortunadamente, la naturaleza no

sólo te ha hecho hermosa», escribe Sigmund Freud en una carta a su mujer, Martha (Assoum, 1983). En efecto, a veces la belleza es una desventaja. Aicha es muy cortejada, incluso acosada. Le gusta pasearse libremente, sin que la molesten, pero eso no parece posible. Un día transmite una queja a su padre dirigida contra un hombre de la vecindad (o violador simbólico) que la acosa insistidamente. Su padre la protege echándole. Más tarde, quiere que se case con un primo suyo, pero ella se niega rotundamente, ya que ello no se corresponde con su deseo.

El deseo, subraya Freud, contenido por Jacques Lacan, es una fuerza en crecimiento: es constante, dinámica e indestructible. Esa fuerza ya está activa antes de la edad de andar; cuando el bebé todavía está en el seno materno. La dialéctica entre el surgimiento del deseo individual y su represión por el cuerpo social forma parte del núcleo de la teoría psicoanalítica desde hace ya un siglo. De Freud a Lacan, la presión individual interna es «algo irreprimible incluso a través de las represiones; por otra parte, si ahí tiene que haber represión, es que más allá hay algo que presiona». Libertad o alienación, hay que saber elegir, no hay un tercer camino, escribe Lacan (1981).

Ni posibilidad, ni sustracción, Aicha quiere separarse de su destino, por lo que deja a su familia y emigra a Túnez. Su deseo de autonomía no tiene, podría pensar Freud, «ni día, ni noche... ni primavera, ni otoño... es una fuerza constante» (Assoum, 1983). La ciudad permite escapar de la familia; desde siempre, las grandes ciudades han ofrecido a los que han inmigrado a ellas una libertad de acción más amplia. Aicha se instala en un barrio exterior pero cercano a las murallas de la ciudad. Los ciudadanos autóctonos viven en la Medina, que cierra sus puertas por la noche. Aicha adquiere una vivacidad independiente y, como sabe tejer la lana, hace de ello su oficio y así se gana la vida de una manera autónoma. Ha creado las condiciones objetivas para su independencia afectiva, intelectual y social. En *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir (2003) se plantea la pregunta: «¿Qué es una mujer?» y responde: «Un ser libre». Si, pero a condición de que haya creado las condiciones socioeconómicas de su libertad.