

El próximo año en... Ouazzane: usos socioculturales del culto de un santo judío

Emanuela Trevisan Semi. Universidad Ca' Foscari, Venecia

En las prácticas tanto culturales como religiosas observadas en 2006 y 2007 con ocasión de la peregrinación anual al santo Rabí Amran ben Diwan en Ouazzane, Marruecos, se han podido observar diferencias entre los modos de gestionar un mismo espacio sagrado por parte de los diferentes actores, así como en sus retos. El espacio sagrado se convierte tanto en un lugar de reunión, de recomposición familiar y de resocialización para una diáspora judía marroquí dispersada en varios países como en un lugar de memoria para las segundas generaciones emigradas, y en un espacio para atravesar las fronteras religiosas debido a la presencia de musulmanes.

Toda peregrinación aporta retos complejos, en los que se ponen de manifiesto varias dinámicas: en los últimos tiempos, a los santos judíos venerados desde hace muchas generaciones por los judíos (y también por los musulmanes) se atribuyen papeles distintos a los que tradicionalmente desempeñaban. El objeto de mi exposición es presentar la peregrinación al santo de Ouazzane, tal como lo perciben los diferentes actores sociales.

Jan Assmann (1992) ha observado que el judaísmo ha podido conservar la memoria que tenía de sí mismo gracias a una serie de rituales muy refinados, que ofrecen ocasiones de repetir y transmitir una narración histórica, mítica y consagrada con ocasión del ciclo anual de las fiestas y los ritos de paso que acompañan la vida de los judíos. Se trataría de una especie de ejercicio mnemotécnico. El ritual del culto al santo es uno de esos ritos cíclicos: se repite cada año con ocasión del aniversario de la muerte del santo y durante *Lag Ba'omer*, 33 días después de Pascua, que es el día consagrado a celebrar a los santos cuyo día de fallecimiento se desconoce. En una obra reciente (2007) y notable, Emma Aubin-Boltanski recuerda que sobre las peregrinaciones existen tres escuelas de antropología que proponen tres discursos movilizables: la del cemento social (Durkheim, 1912), que contempla sobre todo la dimensión colectiva; la de la experiencia liminal (Turner y Turner, 1978), en la que la peregrinación es vista como un rito de paso y una expresión no estructurada y espontánea del sentimiento de *comunitas*, y la de la «arena», en la que el discurso religioso y el discurso secular compiten entre sí (Eade y Sallnow, 2000). Aquí utilizaré estas mismas referencias teóricas.

Cuando el embajador de Marruecos en Francia Fathallah Sijilmassi, 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 *hilloula*, empezó evocando la tumba del santo Amran ben Diwan de Ouazzane, 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 Taroudant, siempre entre las aclamaciones de la sala. Este episodio muestra claramente cómo en 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 Meknés —a los que tuvimos la oportunidad de conocer con ocasión de un trabajo de investigación dirigido por Hanan Sekkat Hatimi 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 Ouazzane, muestra bien a las claras, entre otras 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 dicho tema moviliza. Pero a pesar de que en el ámbito de la comunicación, tanto en los medios judíos

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 *hilloula* como el *moussem* (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 (Berriane, 1995).

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 vernáculas y dirigiéndose con frecuencia a la sala («¿Hay alguien de Taroudant por aquí?»), pidiendo un aplauso para Su Majestad el rey, pretendía crear un espacio de connivencia no sólo sobre un hecho sagrado común (el *moussem* y la *hilloula*), 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, Majdi Hassan llega incluso a proponer la elaboración de una verdadera pedagogía de los viajes religiosos judíos a fin de «suscitar 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» (Hassan, 2007). Por otro lado, hay una web¹ 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 (*hilulot*) 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 paso en el ciclo del año agrícola, durante las *hilulot*, 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 se 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 *hilloula* pretende crear un espacio y un tiempo limitados en los que estos últimos son invitados a vivir una experiencia rica en emociones 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 tuve la oportunidad de participar en la peregrinación a Ouazzane durante la *hilloula*, y de este modo pude observar las diferentes categorías de peregrinos y las prácticas que se desarrollan alrededor del santuario a partir de estas diferencias.

Entre las peregrinaciones, la peregrinación a la tumba del santo Rabí Amran ben Diwan, en Asjen, a nueve kilómetros de Ouazzane y a los pies del macizo del Rif, es especialmente conocida. En efecto, en Asjen se encuentra la sepultura del santo, ya que, hasta finales de siglo XIX, Ouazzane, 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 Asjen, localidad en que había vivido durante siglos (Eladan, 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 Lalla Solika en el libro de oro conservado en el museo del cementerio judío de Fez, 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 intercesión a favor de la paz y de la resolución del conflicto en Oriente Próximo (Trevisan Semi, 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 siga produciendo. En 2007, un poco antes de que empezaran los rituales de la *hilloula*, llegaron juntas cinco musulmanas, encendieron velas sobre la tumba del santo, manteniéndose un poco apartadas de los judíos, y se marcharon poco tiempo después. Su presencia fue discreta y marginal. Durante el año, en cambio, los dos musulmanes que guardan la tumba ejercen, por así decirlo, la función de rabinos: recitan —en un hebreo impecable y respetando la melodía— las bendiciones y oraciones para los judíos que acuden a la tumba fuera de la época de la *hilloula*, 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 los 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 levanta al lado de la tumba— constituye uno de los momentos álgidos de la *hilloula*, 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 «fellhas árabes [que] bajaban de sus montañas y sus *douar* (campamentos) para ofrecer los productos de sus granjas: mantequilla salada, leche, huevos, pollos, frutas y verduras, y [los] ganaderos [que] acudían para vender carneros, terneros y cabritos vivos» (Meyer Albo, 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 cimentar los lazos sociales, mientras que los que llegan del extranjero y ya no tienen vínculos familiares en el país se decantan por un discurso construido en torno al significado de la *comunitas*, que se articula en la nostalgia y la memoria. Todos ellos se encuentran, sin embargo, para compartir la «arena», tomando la tercera de las categorías propuestas por Aubin-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 papel 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 invitar a la sinagoga a los hombres necesarios para el *minian* (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 inesperado.

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 (Aubin-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 celebrar 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 Asjen; 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 Asjen no había ninguna construcción: la construcción de la sinagoga, las tiendas, los aseos y la veintena de alojamientos data de principios del siglo xxi (Meyer Albo, 2005). Se puede apreciar que los chalés que pertenecen a las familias de capas sociales más acomodadas están situados más cerca de la tumba del santo: el personal de servicio (niñera, 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 escasean las casas o bien pasan a ser meras habitaciones, en las que se amontonan los distintos miembros de la familia, normalmente numerosa. 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 santo, se alquilan a los huéspedes de paso o sirven para albergar a la juventud, que canta y se divierte durante toda la noche —chicos y chicas juntos y libres de la vigilancia de los padres.

Por lo general, los marroquíes procedentes de Canadá, Estados Unidos, Francia o Israel que ya no tienen familia en Marruecos no pasan la noche en el recinto, sino que se marchan por la tarde con los autocares que los han llevado hasta allí para seguir su periplo hacia otras localidades consideradas como «lugares de la memoria judía en Marruecos». Los israelíes a los que tuve la oportunidad de conocer en Ouazzane sólo 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 pocos) lazos familiares en Marruecos, al compartir símbolos, memoria y genealogías fami-

liares puede vivir la experiencia de la *communitas* 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 oriundas de tal o cual ciudad. En 2005, uno de los grupos estaba completamente integrado por judíos oriundos de Oujda, llegados de todos los rincones del mundo. Habían dejado su ciudad en los años 1960-1962, y una gran mayoría de ellos regresaba allí por primera vez desde que eran niños. Estos judíos de origen marroquí, a los que he dado en calificar como «de paso», no comparten la comida comunitaria, en cuyo transcurso tiene lugar la tradicional subasta de velas en honor del santo de Ouazzane y de otros santos,² y tampoco participan en la fiesta que se celebra a lo largo de la tarde y la noche. En cambio, sí participan en los rituales religiosos y comerciales animados y ayudados por los rabinos y los *hazan* (funcionarios de la sinagoga). Estos rituales consisten en orar, dar vueltas alrededor de la tumba, comprar cajas enteras de velas que hay que encender sobre la tumba del santo, depositar bolsos o monederos sobre esta misma tumba con la esperanza de que el santo los llene con creces durante el año, y colocar trozos de tela o fulares sobre las ramas de un árbol sagrado: un olivo gigantesco que representa el milagro perpetuo de la vida en oposición a la muerte (la gente repite sin cesar «¿Veis?, nunca arde, no muere, y aunque se enciendan velas en la parte de abajo, no se incendia»). Todas estas cosas las utilizarán tanto como reliquias como en calidad de amuletos que los peregrinos llevarán consigo, y también comprarán botellas de agua con hojas del árbol sagrado, así como grandes velas decoradas para ser conservadas y, por último, objetos «tradicionales» típicamente «marroquíes». En cambio, ya no se matan animales ni se sacrifican en calidad de ofrenda al santo, tal como se describe 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 lagarto verde se deja ver entre las piedras, la exaltación de la muchedumbre llega a su punto

2. Oren Kosansky (2002) ha realizado un interesante análisis de los retos socioeconómicos en torno a la venta de las velas mediante subasta durante las peregrinaciones judías a las tumbas de los santos.

máximo porque ello significa que sus deseos se verán cumplidos (Eladan, 1992).

La comida (o mejor dicho, *las comidas*, porque hay varias durante los días de la *hilloula*) se sirve en una gran sala colectiva cuya construcción, bastante reciente, se debe al organizador actual, un judío marroquí de Casablanca —en 2005 tuvo lugar una ceremonia en la que la sala se consagró a la memoria 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 percibido como alguien que llega para perturbar la intimidad reinante, entre «nosotros-los-judíos-que-nos-hemos-quedado-en-Marruecos». En 2005 asistí sola a una de esas comidas, sentada a una mesa que los responsables de la organización me habían asignado: nadie me preguntó de dónde venía ni quién era, para el resto de los invitados yo era completamente transparente. En 2007 volví junto a un joven colega. Después de que los organizadores nos hicieran ir de un lado para otro repetidas veces porque no consideraban apropiadas ninguna de las mesas que nos iban asignando para que nos integráramos en la comida —varios rabinos que se habían instalado en una mesa en la que estábamos nosotros nos rogaron que nos cambiáramos de sitio—, acabamos por instalarnos entre los niños y los adolescentes, cuyo estatus social marginal es bien conocido. Desde nuestra posición liminal, pudimos observar las dinámicas que imperaban entre aquellos jóvenes, los cuales, por otro lado, resultaron ser unos excelentes informadores. Los judíos que se han quedado en Marruecos acuden a la tumba del santo como si fueran a un centro de ocio y, para los jóvenes, el ambiente reinante es más bien como el de un centro judío de vacaciones, cuyo fin, más o menos manifiesto, es organizar matrimonios.

La posibilidad de entrar en contacto con judíos llegados de lejos siempre ha constituido una característica de esta peregrinación: «Cada familia de Ouazzane tenía la costumbre de recibir a una o dos familias llegadas de otros lugares para la peregrinación; en particular, nosotros recibíamos tradicionalmente al gran rabino de Marruecos, a los *dayanim*, a los *hakhamim*, así como a personas notables de Fez, Meknés, Rabat, Casablanca y Tánger. La semana de la *hilloula* era una verdadera fiesta para toda la comunidad por la llegada de huéspedes ilustres a

nuestra pequeña aldea. A través de ellos podíamos conocer noticias de sus grandes comunidades» (Meyer 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 participan en el *mousssem*. Estos emigrantes se mantienen 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 fotográficas. Entrevisté a cinco de estos peregrinos (tres mujeres y dos hombres), todos ciudadanos israelíes, que formaban parte de un grupo procedente de Beit She'an, Ashdod y Haifa. Eran oriundos de Mazagan, 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 respuesta, ¡que todas las personas que viajaban en su autocar creían! A una de mis preguntas sobre cuáles eran los principales favores (*baqashot*) que se pedían al santo, su respuesta fue: «La paz para Israel; todos tenemos la misma *baqashah*». Aquella mujer volvía por primera 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 Meknés la tumba de la madre de su marido (muerto un año antes); por lo que ella sabía, según las historias familiares, 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 volvería. 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 emocionado 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 ambas realidades: los recuerdos de las historias paternas 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 incidir, para concluir, en los usos tipológicamente variados que hacen los diferentes actores del espacio de peregrinación.

Memorial oficial de la presencia judía en Marruecos, los representantes oficiales del Estado y sus medios de comunicación utilizan la tumba de Amran ben Diwan 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 ingresos, que podría transformarse en una importante empresa comercial y turística, así como en un medio de reconciliación política y social tanto con la comunidad 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 mantiene, 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*, Múnich, 1992.
- AUBIN-BOLTANSKI, E., *Pèlerinages et nationalisme en Palestine*, París, Éditions de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2007.
- BERRIANE, M., «Le Moussem au Maroc : tradition

3. Antes de un partido de fútbol celebrado en Israel, en mayo de 2008, entre el Beitar de Jerusalén, integrado principalmente 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: *tihyeh bari* («pórtate bien»), como si hablaran con alguien que estuviera vivo.

- et changements», *Géographie et cultures*, n.º 7, otoño 1995.
- DURKHEIM, É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, Puf, 1961 (1912).
- EADE, J. y M. SALLNOW, «Introduction», en J. Eade y M. Sallnow (eds.), *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, Urbana-Chicago, University of Illinois Press, 2000.
- ELADAN, J., «La Hilloula de Rabbi Amram ben Diwan à Ouezzane», en A. Goldenberg (dir.), *Les Juifs du Maroc*, París, Éditions du Scribe, 1992.
- HASSAN, M., «Le pèlerinage juif au Maroc : ses raisons et ses effets», *Brit-Review des Juifs au Maroc*, n.º 26, primavera 2007.
- KOSANSKY, O., «Tourism, Charity, and Profit: The Movement of Money in Moroccan Jewish Pilgrimage», *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.
- MEYER-ALBO, M., «Une Hilloula d'hier...», *Brit-Review des Juifs du Maroc*, n.º 23, primavera 2005.
- MORINIS, A., «Introduction: The Territory of the Anthropology of Pilgrimage», en A. Morinis (dir.), *Sacred Journey: The Anthropology of Pilgrimage*, Londres, Greenwood Press, 1992.
- TREVISAN SEMI, E., «Le livre d'or, un nouvel espace de communication dans le pèlerinage des Juifs au Maroc», *Diaspora*, n.º 8, 2006.
- TURNER, V. y E. TURNER, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Nueva York, Columbia University Press, 1978.

Aicha el Manubiya: una tunecina libre

Emna Ben Miled. Universidad París 8

Aicha el Manubiya nació en el siglo XIII en Túnez, y actualmente está considerada una de las pensadoras sufíes más importantes de la historia, así como una avanzada activista de los derechos humanos. Formada junto a los grandes maestros sufíes de su tiempo, Aicha supo aplicar a su vida cotidiana la libertad de espíritu que defiende 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 muy viva en el mundo islámico.

Hipótesis y relectura científica

Aicha el Manubiya fue una mujer tunecina del siglo XIII 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 hagiógrafos, *imanes*, 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 realidad con las historias mágicas. Por ejemplo, dicen que Aicha hablaba ya desde el vientre de su madre. Tercer obstáculo: tanto los científicos contemporáneos como los historiadores e investigadores en ciencias humanas que, entre 1947 y 2000, se han dedicado a estudiar su caso, y cuyo número asciende a un total de 10, generalmente interpretan a su manera la tradición hagiográfica y la presentan o bien como una santa, o bien como una loca, a veces incluso como ambas cosas.

Para proponer un punto de vista teórico un poco diferente, acudiremos a las teorías contemporáneas en psicología, utilizando ciertos elementos de la teoría psicoanalítica, junto a algunos otros de