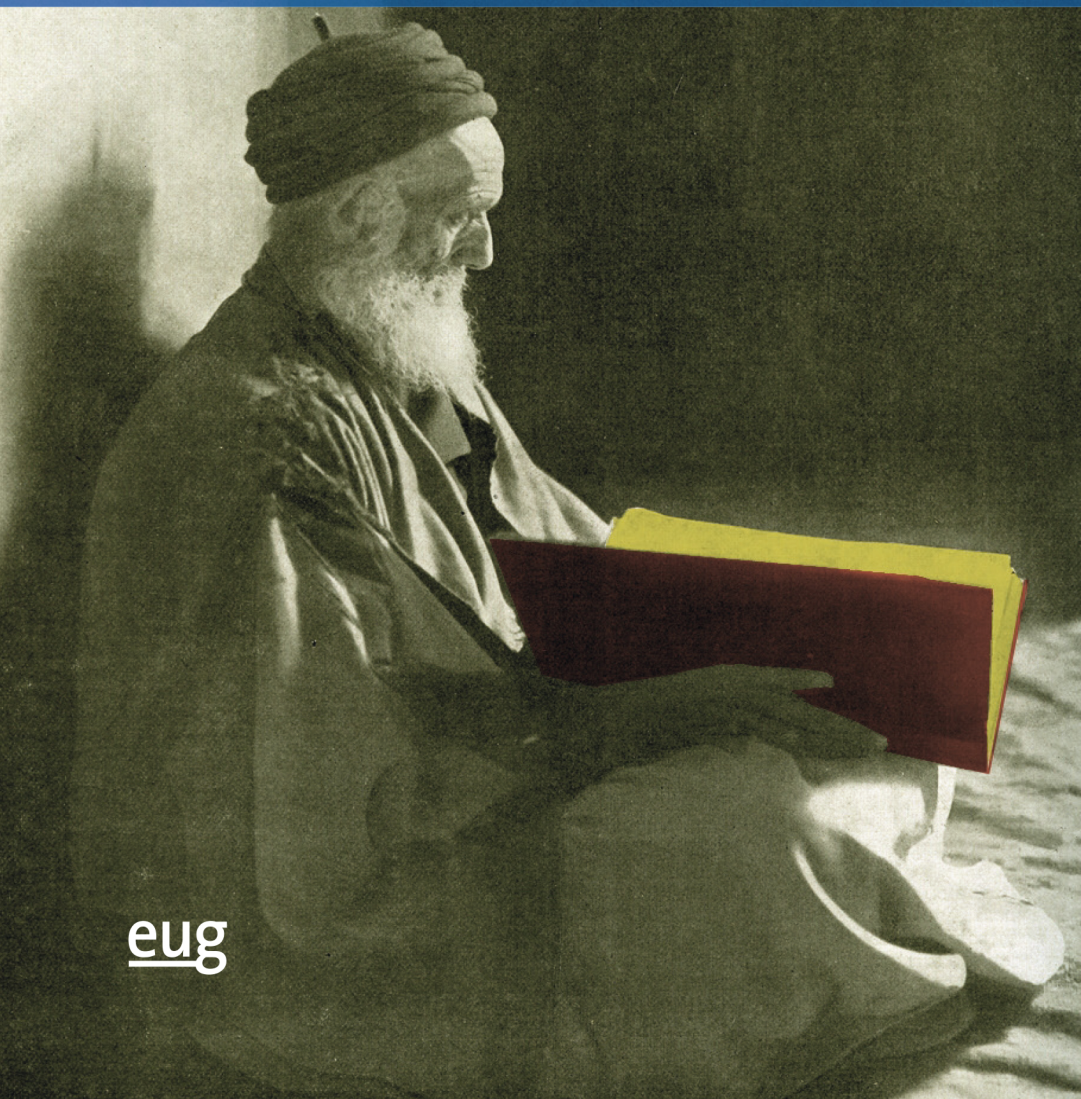




A LA LUZ DEL CANDIL

Relatos judeo-árabes tunecinos del pasado siglo

TANIA M^a GARCÍA ARÉVALO



eug

A LA LUZ DEL CANDIL

TANIA M^a GARCÍA ARÉVALO

A LA LUZ DEL CANDIL

Relatos judeoárabes tunecinos del pasado siglo

GRANADA

2017

COLECCIÓN TEXTOS LENGUA HEBREA

DIRECTORA

María José Cano (Catedrática de Lengua y Literatura Hebrea, Universidad de Granada)

COMITÉ CIENTÍFICO

Paloma Díaz-Mas (Profesora de Investigación del CSIC, Madrid)

Lola Ferre (Catedrática de Lengua y Literatura Hebrea, Universidad de Granada)

María de los Ángeles Gallego (Científica Titular del CSIC, Madrid)

José R. Magdalena (Catedrático de Lengua y Literatura Hebrea, Universidad Barcelona)

Moisés Orfali (Catedrático de Historia de los Judíos, Universidad de Bar-Ilán, Israel)

© TANIA M^a GARCÍA ARÉVALO
© UNIVERSIDAD DE GRANADA
A LA LUZ DEL CANDIL
ISBN: 978-84-338-6153-5
Depósito Legal: Gr./1446-2017

Edita: Editorial Universidad de Granada
Campus Universitario de Cartuja. Granada
Diseño de la cubierta: motu estudio
Ilustración de la cubierta: © 2006 ARSGRAVIS
Fotocomposición: motu estudio
Imprime: Imprenta Comercial

Proyecto de Investigación de Jóvenes Investigadores del Plan Propio de la Universidad de Granada «Inserción de los judíos del norte de África en la Europa moderna y contemporánea tras las descolonizaciones del Magreb en el siglo XX» (PP2016-PJ101).

Printed in Spain

Impreso en España

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

CONTENIDOS

Prólogo	
M ^a JOSÉ CANO PÉREZ	11
<hr/>	
Introducción	
TANIA M ^a GARCÍA ARÉVALO	13
<hr/>	
Textos	23
<hr/>	
Leyendas sobre la sabiduría del rey Salomón	25
<hr/>	
<i>Leyenda de los tres hermanos</i>	
<i>Leyenda de los cántaros de miel</i>	
<i>La leyenda definitiva del hombre bueno</i>	
<i>Leyenda de la infidelidad de las mujeres</i>	
<i>Leyenda de la prueba de la sangre</i>	
<i>Cuento del rey Salomón</i>	
<i>Leyenda del hombre de las dos cabezas</i>	
Leyenda de rabí Aqiba	69
<hr/>	
Leyenda de la resurrección de los muertos	73
<hr/>	
Leyenda de Eldad el danita	115
<hr/>	
Bibliografía	145
<hr/>	

*A mis abuelas,
Purificación Maqueda Serrano y Consuelo Hoyas Leandro,
porque vuestro recuerdo siempre perdurará en mí.*

PRÓLOGO

Con este libro Tania M^a García Arévalo prosigue con las ediciones (Granada 2010, Madrid 2016) de una serie de piezas narrativas de la literatura judeoárabe contemporánea del norte de África que hasta el momento del inicio de su investigación eran desconocidas para el no hablante de esta judeolengua; al adentrarse en su estudio y traducción al castellano, García Arévalo ofrece un inapreciable material para los estudiosos y para el público en general.

Los relatos que se recogen en este volumen son obras cortas catalogables en el género de la cuentística, en su sentido más amplio. Todos ellos conservan las peculiaridades propias de este género cuyos orígenes están alejados del momento de su edición escrita, y que habría que buscarlos en parábolas, dichos y hechos de procedencia oriental, que en su momento emergieron en la literatura hebrea adaptándose a personajes bíblicos, o míticos y legendarios de la cultura judía.

Este tipo de narraciones gozaron de gran popularidad en todo el mundo judío, en el que circularon tanto en formato oral como escrito, en las distintas judeolenguas (hebreo, judeoespañol, yiddish, judeoárabe, entre otras). En judeoárabe debieron de circular como relatos orales y debido a la gran demanda terminaron publicándose en ediciones económicas, entre las que destacan las colecciones que vieron la luz en Túnez hasta mediados del siglo XX y que tuvieron gran difusión por todo el área del Magreb, especialmente en Marruecos.

Estas piezas literarias breves abordan temáticas muy diversas, pero todas ellas comparten un común denominador que es el carácter final moralizante. Estaban dirigidas a completar la educación ética de los niños y jóvenes y, con frecuencia, formaba parte de la escasa educación recibida por las mujeres. Las historias se contaban o leían en las escuelas, pero también es fácil imaginar que lo fueran a la luz del candil en el ámbito doméstico.

Es importante que se den a conocer en castellano estos relatos que alimentaron la cultura judía de las comunidades norteafricanas tan entroncadas en el judaísmo hispano, en tanto que esta primera edición bilingüe judeoárabe/castellano contribuirá a acercarnos a ese complejo microcosmos que es el judaísmo hispanomagrebí.

MARÍA-JOSÉ CANO PÉREZ

Catedrática de Estudios Judíos y Hebreos de la UGR.

INTRODUCCIÓN

Consideraciones lingüísticas preliminares

El estudio de textos cuyo registro es una lengua judía, también denominada judeolengua o lengua judaica, siempre suele presentar cierta problemática a nivel lingüístico y literario. De hecho, el mismo concepto de ‘lengua judía’ ha sido extensamente discutido debido a la numerosa cantidad de criterios de distinta índole que han de ser tenidos en cuenta y la variedad de casos en los que aquellos pueden aplicarse en su caracterización. Por esta razón multitud de investigadores han intentado arrojar luz a esta cuestión desde diferentes perspectivas.

De manera general, Joshua A. Fishman en 1981¹ ya distinguió tres parámetros para distinguirlas: en primer lugar, psicológico por el que una lengua es judía cuando judíos o no judíos así lo creen; en segundo lugar, sociológico, cuando se utilizan con fines judíos en un contexto cultural judío y lingüístico, por el que se incluirían aquellas lenguas que son estructuralmente diferentes en uno o varios aspectos de sus co-territoriales no-judías. Por otra parte, Paloma Díaz-Mas, la define como la «variedad del idioma de la cultura dominante utilizada en la vida social y familiar de las juderías» teniendo en cuenta que, en la diáspora, «los judíos han hablado y/o escrito de manera diferente las lenguas del exilio»², debido tanto a sus peculiaridades culturales como por un sentido de autodefensa,

1. FISHMAN 1981; 1985. También GALLEGO GARCÍA 2006: 31- 42.

2. DÍAZ-MÁS 1997: 97-98.

para comunicarse sin ser entendidos por los *goyim*, los no judíos³. Siguiendo lo que recoge María I. Pérez de mano de Xavier Casasas⁴, una judeolengua sería, en términos lingüísticos, un tipo de *Sprachbund*, una ‘alianza de lenguas’ lenguas no emparentadas genéticamente pero que adoptan rasgos lingüísticos comunes por el contacto geográfico inmediato, término acuñado por Nikolai S. Trubetzkoy en la primera mitad del siglo XX⁵.

A aquellos, una multiplicidad de autores añadió nuevos parámetros⁶ aunque, no obstante, se consideran comunes a la mayoría de ellas dos puntos. El primero es la disposición de una fuente de enriquecimiento específica como el hebreo y el arameo que funciona como un substrato dentro de la lengua vernácula y que puede afectar a otras áreas como sintaxis, morfología y fonética. Además, el uso del alefato hebreo que supone una marca de identidad judía aunque no constituye un rasgo imprescindible⁷. Por tanto, estaríamos hablando de lenguas como el judeoespañol, el *yiddish* o judeoalemán y, en el caso que nos ocupa a lo largo de esta obra, el judeoárabe, entre otros, en el que están escritos los textos cuya edición y traducción se presentan aquí —*Ma ‘āsiyyot fī šān Hokmat Šēlomo ha-Meleḵ* («Leyendas relacionadas con la sabiduría del rey Salomón»); *Ma ‘āseh Tehiyyat ha-Metim* («Leyenda de la Resurrección de los Muertos») y *Ma ‘āseh Eldad ha-Danī* («Leyenda de Eldad el danita») —.

Podemos definir el judeoárabe como el árabe utilizado por los judíos para un público judío, en su variante escrita y oral, a través de los siglos y en contextos geográficos arabófonos. Esta utilización

3. PÉREZ ALONSO 2015: 231.

4. PÉREZ ALONSO 2015: 231 basado en las consideraciones de CASSASAS 2010.

5. Véase TRUBETZKOY 1923 y 1930.

6. BAR-ASHER 1996: 168-169; STILLMAN 1988: 3-4; GOLD 1981: 33; RABIN 1981; WEXLER 1981; LEVI 1979.

7. GALLEGO GARCÍA 2006: 32.

da lugar a ciertas características lingüísticas específicas que varían teniendo en cuenta los periodos y las ubicaciones donde se encuentra⁸. Se han examinado criterios lingüísticos y sociolingüísticos a la hora de su reconocimiento como una unidad independiente⁹. De todas ellas, hemos de destacar la aportación de Benjamin Hary quien, en sus últimos trabajos, define el judeoárabe como un etnolecto¹⁰: «Judeo-Arabic is an ethnolect which is an independent linguistic entity that refers to a language or a variety, has its own history and development and is used by a distinct ethnic speech community». Más tarde, asumirá el término religiolecto¹¹. Además de todo ello, desde un punto de vista estrictamente lingüístico podemos hablar de él como una variante. Asimismo, el judeoárabe es considerado como uno de los dialectos del neoárabe, atendiendo a su clasificación diastrática, teniendo en cuenta como uno de sus condicionantes la relación entre los factores lingüísticos y sociales y entre los que podríamos tomar el sexo de los hablantes o la religión como uno de ellos¹².

La última tendencia es la de examinar el judeoárabe como una lengua mixta en el contexto del espectro de la lingüística judía. Según B. Hary, el judeoárabe está dentro de lo que considera como

8. GALLEGO GARCÍA 2006: 17.

9. GALLEGO GARCÍA 2006: 34-35 y siguientes recopilando las opiniones afines y contrarias a ésta.

10. HARY 2003: 62.

11. HARY-WEIN 2013; HARY 2009: 18-19; 2012: 125-126 y, referido al judeoárabe, 127-128. Anteriormente se había acuñado el término 'sociolecto' (DURRELL 2004).

12. Neo-árabe como lengua urbana desarrollada desde el siglo VIII que emerge de los dialectos árabes pre-clásicos. Hay tres criterios para clasificar los dialectos neo-árabes y O. M. Baba los recoge de la siguiente manera: criterios geográficos (orientales y occidentales, periféricos y centrales); socio-económicos (dialectos beduinos y sedentarios —rurales y urbanos— y de pequeños y grandes nómadas; diferenciales y no diferenciales y qaltu y gilit); cronológico (prehilalíes y hilalíes y de fase antigua y moderna) y otros como los nacionales (O. M. BABA 2010: 255-258). Para su clasificación, véase CORRIENTE-VICENTE 2008: 19-67, concretamente las páginas 60-61 para la posición del judeoárabe dentro de la clasificación de los dialectos del neo-árabe y, dentro de estos, el judeoárabe dentro del criterio diastrático.

«Jewish-defined religiolects» que serían un primer ejemplo de lo que se considera como las variedades de una lengua mixta. Un religiolecto es una variedad de la lengua con su propia historia y desarrollo que es usada por una comunidad religiosa. Es, de la misma manera, una variedad hablada y escrita empleada por una población judía de un área específica, aunque más tarde puede expandirse a otras comunidades y áreas¹³. En términos lingüísticos, importantes características lo distinguen de otras variedades del árabe y estas incluyen una mezcla de elementos de árabe clásico y literario, componentes dialectales, hipocorrecciones e hipercorrecciones¹⁴ estandarizadas, además de rasgos sociolingüísticos y socioculturales. Así pues, Hary concluye que el judeoárabe es el punto de encuentro entre el árabe clásico, los dialectos árabes, el hebreo y el arameo y esta mezcla de elementos lo sitúa en una posición desde la que examinar características sociolingüísticas tales como la continuglosia —término introducido por él mismo y que vendría a reemplazar al de diglosia¹⁵— y que, pese a que se consideró como una rama del árabe medio, si atendemos a su nivel estructural, es una perfecta variedad para examinar la naturaleza mixta de éste¹⁶.

Por otra parte, la naturaleza de las lenguas judías así como su naturaleza mixta mencionada anteriormente, fue puesta en cuestión. Haim Blanc, a partir de textos judeoárabes egipcios con rasgos

13. HARY 2012: 125.

14. HARY 2007; 2009: 140-141; 2007; BLAU 1970: 12-15.

15. Término acuñado por C.A. Ferguson quien, a mediados del siglo xx, la definía como «la situación en la que conviven dos o más variedades de la lengua que son usadas por los hablantes en diferentes condiciones», esto es, una variedad alta, superior o culta (a la que él llama ‘H’ –High–) y una variedad baja, inferior o vulgar (denominada ‘L’ –Low–) que se suceden al mismo tiempo en la misma comunidad. Asume, asimismo, que no es una fase que ocurra siempre y únicamente en cierto grado de evolución, sino que puede desarrollarse debido a varios orígenes y puede darse en muchas situaciones diferentes. En el caso del árabe, la variedad a la que llamamos H sería el AC en tanto que la variedad L estaría representada por los dialectos (FERGUSON 1959: 325-336).

16. HARY 2012: 127-128

occidentales, puso en duda los dialectos de los judíos ya que constató la formación de rasgos occidentales en Egipto, incluso entre los no judíos. Esto viene a poner en tela de juicio que, en realidad, los dialectos de los judíos fuesen diferentes de los de sus vecinos no judíos. Esta cuestión también fue tratada por Joshua Blau que, a tenor de sus investigaciones, mantenía que estos rasgos occidentales vinieran dados por la procedencia de sus hablantes, en su mayoría, de Occidente y que esta influencia del árabe occidental era mucho más fuerte en los judíos egipcios que entre los propios musulmanes¹⁷.

El corpus

Como se apuntó anteriormente, toda esta clarificación en torno a la caracterización de las lenguas judías y a la naturaleza del judeoárabe nos lleva a presentar los textos elegidos como protagonistas de esta obra. Estos son *Ma'āsiyyot fī šān Ḥokmat Šēlomo ha-Meleḵ* («Leyendas relacionadas con la sabiduría del rey Salomón»); *Ma'āseh Tehiyyat ha-Metim* («Leyenda de la Resurrección de los Muertos») y *Ma'āseh Eldad ha-Danī* («Leyenda de Eldad el danita») que forman parte del legado literario del judeoárabe moderno (siglos XIX y XX) procedente de Túnez que, hasta ahora, se encontraban inéditos en su versión judeoárabe. Si bien es cierto que son un legado compartido con la literatura hebrea o con aquella de otras judeoliteraturas como la judeoespañola o *yiddish*¹⁸, lo cierto es que suponen una fuente de información muy destacada a la hora de formar un panorama de la vasta producción en el norte de África, sobre todo en Túnez capital y sus dos ciudades con más

17. MARTÍNEZ DELGADO 2010: 1, 32-33; BLANC 1974: 212-215; BLAU 1957: 85 y ss.

18. En el caso del legado compartido en judeoespañol y judeoárabe y medieval, véase GARCÍA ARÉVALO 2017; 2016: 91-114.

peso editorial, Susa y Yerba, ya que en estas se publicó un alto porcentaje de los trabajos de todo el Magreb¹⁹.

En el caso de la primera obra, *Leyendas relacionadas con la sabiduría del rey Salomón*, fue publicada por la editorial Uzan Père & Fils en Túnez capital, presumiblemente, en la primera mitad del siglo XX y está compuesta por un total de ocho textos a lo largo de 42 páginas. Los siete primeros sí se ajustan a la línea temática expuesta en su título, sin embargo, a éstos se suma un último cuyo protagonista no es Salomón sino rabí Aqiba²⁰ y que también se halla en otra colección publicada en el mismo tiempo que ésta bajo el título «Leyenda del cargador Eliab»²¹. Los títulos son los siguientes: מעשה אלתלאת אוכאן «Leyenda de los tres hermanos»; מעשה קלאל אלעסל «Leyenda de los cántaros de miel»; מעשה אלקטעי אלאגל אלמליה «La leyenda definitiva del hombre bueno»; מעשה זיאנת אלנסא «Leyenda sobre la infidelidad de las mujeres»; מעשה ברהאן אלדום «Leyenda de la prueba de la sangre»; קצת שלמה «Cuento del rey Salomón»; מעשה אלאגל זוג ארום «Leyenda del hombre de las dos cabezas» y מעשה רבי עקיבא «Leyenda de rabí Aqiba». Parece ser que en la narrativa hebrea tradicional es muy abundante el número de historias que se le dedican al rey Salomón, muchas de ellas inspiradas en las tradiciones orientales, india y árabe²² aunque encontramos un antecedente directo en la literatura sefardí en los *Mešalim šel Šelomo ha-Melej*²³ así como en la literatura judeoalemana²⁴.

19. Sobre el contexto cultural de esta literatura judeoárabe moderna y contemporánea en Túnez capital y ciudades periféricas, véase GARCÍA ARÉVALO 2016: 15-19.

20. Palestina, s. I d.C. (NEUSNER 2003: 53-67; ULMER 2009: 565-568).

21. GARCÍA ARÉVALO 2016: 237 (edición) y 376 (traducción).

22. ALEXANDER 2008: 406-426; ROMERO 1992a: 209; GARCÍA ARÉVALO 2017.

23. ROMERO 1992b y GARCÍA ARÉVALO 2017 donde se dan ejemplos textuales acerca de esta relación entre ambas fuentes.

24. GASTER 1934: 2, 445-452.

De manera particular, la obra anteriormente citada incluye en la misma publicación otra titulada *Ma'āseh Tehiyyat ha-Metim* («Leyenda de la Resurrección de los Muertos»), de gran extensión comparada con el resto de las leyendas expuestas arriba —29 páginas—. Pese a que todo el corpus bajo análisis expuesto está redactado en judeoárabe tunecino moderno, ésta exhibe algunos ecos de judeoárabe marroquí, lo que la haría alejarse de las demás leyendas aunque seguiría perteneciendo al acervo cultural transmitido oralmente, hasta ser puesta por escrito, dentro del legado de la cuentística en el norte de África. Como la anterior, guarda un paralelo en la literatura judeoespañola y en la hebrea²⁵.

La última obra, *Ma'āseh Eldad ha-Danī*, consta de 32 páginas y fue publicada por la editorial Maklouf Nadjar en la ciudad de Susa. Originalmente, ésta la componen narraciones acerca de este personaje, un viajero de finales del siglo IX cuyos orígenes y personalidad siguen siendo hoy misteriosas y que visitó, al parecer, Babilonia, el Norte de África y la Península Ibérica contando extrañas aventuras acerca de sus viajes y aventuras. En el original se tratan las diez tribus perdidas y declaraba que él mismo pertenecía a la tribu de Dan. En la literatura talmúdica se encuentran algunas notas diseminadas acerca de este tema, sin embargo, Eldad hace una descripción coherente y orgánica de la vida de esas tribus²⁶. En el caso de este texto judeoárabe observamos un trabajo de una menor extensión a modo de compendio de los hechos más relevantes que se suceden en el original. Escrito en tercera persona y con la aparición del protagonista, Eldad ha-Danī, en las últimas páginas, esta versión se centra en la descripción de las tribus de Israel y, posteriormente, en el viaje que emprende Eldad. La acción avanza hasta concluir con la carta que escribe dirigida a Zemah Gaon de Sura. De manera general, recoge el legado resultante de la obra

25. GARCÍA ARÉVALO 2017.

26. NAVARRO-PEIRÓ 1988: 21-22; SHOCHAT 2007.

de ha-Danī a través de sus acontecimientos más destacados en la que encontramos una gran cantidad de hebraísmos²⁷. Este texto es posible encontrarlo en el *Ma 'āseh Ṣadiqīm* de Abraham Ḥalfon, en la edición de Rabib de 2009, aunque esta tendría una extensión menor.

Su lengua

La lengua exhibida en los textos es el judeoárabe moderno tune-cino aunque, como se apuntó en el apartado anterior, la obra de Eldad sí muestra ciertos rasgos del judeoárabe marroquí, de manera concreta en algunas partículas²⁸. Su ortografía muestra una evolución o continuación de la ortografía arabizada común con otros textos coetáneos por lo que estamos hablando de la adopción de una convención observada en todas estas obras procedentes de Túnez y su periferia²⁹, diferente de otros cuyo lugar de origen, aunque cercano, acogen otra convención como es el caso de Marruecos.

Algunas breves notas en torno a a edición y traducción

Una de las ventajas a la hora de trabajar en estos textos es la materialidad de los mismos ya que su formato es el de material impreso y no manuscrito. Sin embargo, este hecho presenta grandes inconvenientes debido, principalmente, a la baja calidad de la edición. Esto supone que la tinta haya calado el verso y el recto de algunas páginas y que se constaten errores ortográficos del editor y la no sistematización de muchos términos. Debido al tipo de letra utilizada, un factor que dificulta tanto la edición como la traducción es

27. Véase también GARCÍA ARÉVALO 2012.

28. GARCÍA ARÉVALO 2014: 51-52; CHETRIT 2007; BAR-ASHER 1998; MAMAN 1999.

29. Un análisis detallado en torno a las características que muestran estas publicaciones en cuanto a su lengua puede verse en GARCÍA ARÉVALO 2016 en el capítulo dedicado al estudio lingüístico.

la confusión de pares de letras que, en posición final, no es posible diferenciar. Aun así, en la edición que aquí se muestra, se han conservado los saltos de línea y la disposición original de la obra a fin de que pueda observarse lo más fielmente posible su aspecto original.

En cuanto a la traducción, el problema fundamental es la falta de material que sistematizara este judeoárabe; la puntuación irregular de los textos a lo largo de toda la colección o el paso del estilo indirecto al estilo directo y viceversa que no está, con frecuencia, marcado. Al igual que sucede en el caso de la edición, se han conservado los rasgos fundamentales en su apariencia para que ambos, edición y traducción, puedan seguirse sin problemas.

En estas páginas pretendemos ofrecer una muestra de la rica y vasta producción de los judíos tunecinos a comienzos del siglo XX. A través de su edición y traducción, buscamos ampliar el conocimiento de estas fuentes que, hasta ahora, se encuentran inéditas por falta de investigaciones que se basen directamente en los textos pues, si bien estamos hablando de un total de miles de obras publicadas durante más de un siglo en este área, lo cierto es que en la actualidad existen pocos trabajos dedicados a ellos. Mediante estas muestras, podemos observar el gusto de las comunidades judías de Túnez, cómo recogen la tradición anterior y moldean las de las comunidades judeoespañolas y judeoalemanas hablantes al suyo propio.