QuAderns-e
Institut Català d'Antropologia

Número 20 (2) Any 2015 pp. 126-143
ISSN: 1696-8298
www.antropologia.cat

La institución del culto a la santa-mártir judía sefardí Lalla Solika de Fez. Reflexiones desde la Historia, la Antropología y la Literatura

The institution of the cult of the Moroccan Jewish saint and martyr Lalla Solika of Fes. Reflections from history, anthropology and literature

REBUT:10.06.2015 // ACCEPTAT: 30.09.2015

Araceli González Vázquez

Laboratoire d´Anthropologie Sociale, Collège de France

Resumen

La santa-mártir judía sefardí Solica Hatchouel, cuya sepultura se encuentra en el cementerio judío del Mellah ("barrio judío") de la ciudad marroquí de Fez, es objeto de culto por parte de fieles de la comunidad judía de Fez, y de peregrinos judíos, principalmente de origen sefardí y marroquí, llegados a Fez desde otros lugares de Marruecos y del exterior del país, singularmente de Israel, Estados Unidos, Canadá y Francia. Para entender los cómos y los porqués de la institución de este culto en Fez, pero también de la revitalización contemporánea de la figura de Lalla Solika, planteamos una reflexión que hibrida el análisis histórico, antropológico y literario, y abordamos una discusión ineludible sobre la historicidad de su condena a muerte por apostasía del Islam y de su ejecución por decapitación en Fez en 1834.

Palabras clave: Marruecos, relaciones musulmanes-judíos, santidad, apostasía, antropología històrica

Abstract

The Sephardic Jewish saint and martyr Solica Hatchouel, whose grave is located in the Jewish cemetery of the Mellah (Jewish quarter) of the Moroccan city of Fes, is the object of a cult by her followers from the Jewish community of Fes and Jewish pilgrims, mainly of Sephardic and Moroccan origin, both from elsewhere in Morocco and also from foreign countries, especially Israel, the United States, Canada and France. In order to understand the hows and whys of the institution of this cult in Fes and the contemporary revitalization of Lalla Solika, it is necessary to take a hybrid approach combining historical, anthropological and literary analysis, and to take up the question of the historicity of her death sentence for apostasy from Islam and her execution by beheading in Fes in 1834.

Keywords: Morocco, Muslim-Jewish relations, sainthood, apostasy, historical anthropology

De todas las sepulturas del cementerio judío de Fez, que se encuentra en su *Mellah* ("barrio judío"), el mausoleo de la santa-mártir sefardí *Solica Hatchouel*, o *Lalla Solika* como se le conoce generalmente en Fez[1], es una de las que mayor número de visitas recibe. No sólo acuden a él fieles judíos de Fez, sino también peregrinos que llegan desde otros lugares de Marruecos y, muy especialmente, judíos que acuden desde el extranjero para visitar Fez o las sepulturas de los santos judíos del país (*saddiqim*, "los justos")[2], particularmente la sepultura de Amran Ben Diwan en Azjen, en el entorno rural de la relativamente próxima Ouezzane[3]. Estos visitantes son sobre todo judíos que residen en Marruecos, judíos marroquíes y descendientes de judíos marroquíes que residen en el extranjero (fundamentalmente en Francia, Canadá, Venezuela y Estados Unidos), y judíos de diferente origen asentados en Israel o nacidos allí, con gran importancia de los marroquíes y descendientes de marroquíes. La mayor parte de estos judíos son sefardíes, pero también visitan circunstancialmente estos mausoleos judíos asquenazíes.

En las últimas décadas, los dos mausoleos mencionados son escenario de prácticas religiosas transnacionales. Están caracterizadas por la movilidad internacional, trascienden las fronteras políticas de los estados, y atañen a una comunidad religiosa específica, en parte en la diáspora, instalada en diferentes espacios nacionales. Buena parte de los judíos que visitan la sepultura de Solica Hatchouel lo hacen en viajes realizados a Marruecos en Pascua o en verano, y con carácter principalmente turístico, religioso o turístico-religioso (Trevisan Semi 2006: 154). En lo que se refiere a la comunidad judía de Fez, se estima que en la actualidad únicamente residen allí unos doscientos judíos: la mayor parte habría emigrado en los siglos XIX y XX, básicamente a Israel, Francia y Canadá (Kosansky 2001).

Lejos de haber visto comprometida su continuidad a causa de este éxodo, el culto a Lalla Solika se habría revitalizado contemporáneamente. Solica Hatchouel y Amran Ben Diwan no son los únicos "santos" judíos que reciben "culto" en Marruecos. En realidad, la veneración de los santos es concebida como una práctica inherente a la profesión de la fe judía en el país, aunque la bibliografía que trata este tema es todavía bastante escasa, especialmente si se compara con la disponible sobre la santidad en el Islam marroquí. La primera publicación de cierta entidad es la monografía del militar francés Louis Voinot titulada *Pèlerinages judéo-musulmans du Maroc* (1948), y más recientemente se trata la cuestión en profundidad en textos como *Le pelerinage juif des lieux saints au Maroc: Histoire de tous les tsadiquimes dont les tombeaux sont éparpillés au Maroc*, de Samuel Youssef Benaïm (1980); y *Culte des saints et pèlerinages judéo-musulmans au Maroc* (1990) o *Saint veneration among the Jews in Morocco* (1998), publicado en los años ochenta en hebreo, y en los noventa en francés y en inglés por el folklorista israelí Issachar Ben-Ami. En este libro se registran 652 santos judíos, 25 de los cuáles son figuras femeninas.

En un proceso que aún no ha sido investigado en profundidad, el culto a Lalla Solika pierde acento local y gana proyección nacional e internacional. Esto último ocurre esencialmente por la promoción del culto por parte de judíos marroquíes

[1] Hablaremos de *Solica Hatchouel* para referirnos al mausoleo de Fez, ya que este es un nombre que aparece en él; de *Sol Hachuel* para referirnos a la joven sefardí de Tánger ejecutada en Fez, y de *Lalla Solika* para referirnos a la santa-mártir objeto de culto.

[2] Recibe también el epíteto *saddiqah* ó *ha-tsaddiqah*, "la justa". Otras santas marroquíes así denominadas son Lalla Tsaddiqah, en Imi n´Timouga, y Lalla Miryam Ha-Tsaddiqah, objeto de un doble culto por parte de judíos y musulmanes entre los Ntifa, Alto Atlas (Ben-Ami 1998: 21, 311).

[3] La ciudad de Ouezzane es la capital de la provincia homónima, a unos 130 kilómetros al norte de Fez. Sobre el culto a Amran Ben Diwan: Semach (1937), Eladan (1992), Trevisan Semi (2009) y Stillman (2015).

QUADERNS-E, **20 (2)**, 126-143
ISSN 1696-8298 © QUADERNS-E DE L'ICA

instalados en el extranjero, pero también por la exaltación de Sol Hachuel como símbolo de la comunidad judía marroquí, ampliamente emigrada, y de una determinada forma de entender las relaciones sociales intercomunitarias e interreligiosas históricas, entre musulmanes y judíos, en Marruecos. En este proceso, Sol Hachuel se convierte en símbolo de la resistencia de la comunidad judía frente al hostigamiento de la comunidad musulmana, y de las violencias sufridas por una comunidad religiosa. Lo fundamental es el acento en el carácter heroico, martirial y sacrificial de la muerte de la joven, en la alevosía con que sus vecinas musulmanas obtienen (o fingen) su conversión al Islam, y en la severidad de las autoridades musulmanas que la juzgan y condenan a muerte por apostasía. En un proceso harto interesante, a la afirmación de estos aspectos contribuyen de manera relevante desde 1837 no pocos textos europeos, en su mayor parte literarios, que desde diferentes países y en múltiples lenguas colaboran en la exaltación de esta figura. A través de Sol Hachuel, muchas obras ofrecen una visión interesada de las relaciones entre judíos y musulmanes en Marruecos, con un fuerte acento en la conflictividad, particularmente en momentos clave de intensificación de los intereses coloniales europeos en Marruecos. A la santa se le atribuye generalmente la condición de víctima de unas relaciones intercomunitarias conflictivas y de la severidad de la justicia islámica sobre los procesados judíos, e incluso se la presenta como víctima de la convivencia no-segregada de judíos y musulmanes en Tánger, una ciudad que se representa carente de *Mellah* (Gilson Miller 2001).

En este artículo pretendemos contribuir al análisis de algunas cuestiones antropológicas e históricas. De un lado, tenemos la intención de analizar con cierta exhaustividad varios aspectos que consideramos relevantes para un mejor conocimiento del culto de Lalla Solika en Fez, sobre todo para explicitar su carácter de "lugar santo compartido" por judíos y musulmanes. En la misma línea, este trabajo alberga el propósito de reflexionar sobre la historicidad de la ejecución de Sol Hachuel, y sobre el contexto histórico-político de la institución de este nuevo culto religioso judío en el Marruecos precolonial. En la contemporaneidad, la figura de Sol Hachuel es una suerte de "lugar de memoria", en el sentido que le confiere el historiador francés Pierre Nora al término. Nora señala que "un lieu de mémoire dans tous les sens du mot va de l´objet le plus matériel et concret, éventuellement géographiquement situé, à l´objet le plus abstrait et intellectuellement construit" (Nora 1984: XVII). La (re)vitalización actual de la figura de Sol Hachuel y del culto a Lalla Solika, caracterizada por el énfasis en la historicidad del acontecimiento –la ejecución de la joven judía por orden del sultán musulmán, sugiere una reflexión sobre la forma en que ha tenido lugar la construcción del mausoleo de Fez y de la figura de Sol Hachuel como "lugar de memoria" y de la forma en que se sostiene la historicidad. De un objeto material y concreto, el mausoleo "geográficamente situado" en Fez, nos desplazaremos, empleando las palabras de Nora, al objeto más "abstracto e intelectualmente construido", la Sol Hachuel de las fuentes escritas y la Lalla Solika del culto en Fez. En el presente trabajo, nuestro análisis pasa por el examen de la cuestión de la historicidad ¿En qué se fundamenta esa historicidad?

Solica Hatchouel en Fez: Institución de un culto compartido por judíos y musulmanes

En una lápida inserta en uno de los muros laterales del mausoleo de Solica Hatchouel en el cementerio judío de Fez se lee una inscripción en hebreo y en francés. La inscripción en francés dice: ICI REPOSE MLLE SOLICA/ HATCHOUEL/NEE A TANGER EN 1817/REFUSANT DE RENTRER/DANS LA RELIGION IS/LAMISME LES ARABES/L´ONT ASSASSINEE A FEZ/EN 1834 ARRACHEE DE

QUADERNS-E, **20 (2)**, 126-143
ISSN 1696-8298 © QUADERNS-E DE L'ICA

SA/FAMILLE TOUT LE MONDE/REGRETTE CETTE ENFANT/SAINTE (*Aquí reposa la señorita Solica Hatchouel, nacida en Tánger en 1817, rechazando entrar/volver a entrar*[4] *en la religión islamismo [sic], los árabes la han asesinado en Fez en 1834, arrancada de su familia, todo el mundo se lamenta de esta niña santa*) [5].

Los contenidos de la inscripción en caracteres hebreos son sensiblemente diferentes, como ha explicado Sharon Vance en su monografía *The Martyrdom of a Moroccan Jewish Saint* (2011b)[6]: *"The gravestone of the righteous Soliqa Ḥaguel, a virgin maiden who/Greatly sanctified the Name of Heaven and died a martyr/in the glorious city of Fez in the year 5594 (1834) [and is] buried here/May the Lord protect her/May her merit protect us/May it be God's will"*. Las inscripciones, de diferente enfoque, nos sitúan frente a una joven sefardí de dieciséis o diecisiete años, nacida en Tánger, acusada de haberse convertido al Islam y de haber apostatado, y ejecutada en Fez en 1834, en tiempos del sultán alauí Mulay Abd Al-Rahman (1822-1859)[7]. Por tanto, nos sitúan frente a un hecho histórico. La joven ejecutada se llama Sol, de ahí la forma apreciativa judeo-española Solica, y su apellido es el peninsular Hachuel (afrancesado en *Hatchouel*, y, como veremos, anglosajonizado en *Hatchuell* y *Hatchwell*), lo que nos sitúa probablemente entre los *megorashim* ("expulsados"), los judíos llegados al norte de África desde la Península Ibérica. La familia Hachuel, asentada en esta época en Tánger y Gibraltar, mantiene estrechos vínculos con los británicos, vínculos de cuya significatividad hablaremos posteriormente.

Muchos fieles de los dos principales monoteísmos presentes en Marruecos, Islam y Judaísmo, incluyen entre sus prácticas la visita a las sepulturas de los santos. La de Solica Hatchouel carece de una peregrinación anual instituida (*hillulah*), pero en la última década es visita obligada para muchos peregrinos que acuden a otros *hillulot*. En 2011, año en que hicimos trabajo de campo etnográfico en Fez, pudimos comprobar que en el nicho de su mausoleo los visitantes prenden velas, que depositan allí encendidas. Los enfermos permanecen durante un tiempo junto al mausoleo de la santa, con diferentes partes de su cuerpo en contacto con él. Uno de los fines centrales de estas prácticas, antaño como hogaño, es la sanación.

Issachar Ben-Ami afirma que *Lalla Solica* es "la santa judía más célebre de Marruecos", y que "los musulmanes también se cuentan entre sus admiradores" (Ben-Ami 1990: 185). Esta última frase nos sitúa frente a un "doble culto" o "culto híbrido" y en un "lugar santo compartido". Los fieles tienen la costumbre de invocar a la santa diciendo en hebreo: *"¡Lalla Solica! ¡Nosotros te invocamos, ten piedad de nosotros, sánanos! ¡Invocamos a todos los santos!"* (Ben-Ami 1990: 186). Piensan que al tratarse de una joven virgen, la santa protege especialmente a aquellas mujeres que tienen dificultades para concebir o para parir, y que su protección asegura la supervivencia de los recién nacidos (Trevisan Semi 2006: 156). En razón de su condición de virgen, no-casada y no-madre en la hora de la muerte, como en el caso de muchas santas musulmanas de Marruecos, Lalla Solika "confiere" fertilidad y fecundidad a las mujeres.

En la contemporaneidad, Sol Hachuel se ha convertido en un símbolo del conflicto entre palestinos e israelíes, en particular por lo que se estima que revela sobre

[4] *A priori*, el francés "rentrer dans" admite una doble traducción, como "entrar en" y "volver a entrar en", aludiendo a la conversión, pero también a la recantación. Vance traduce por "come into" (2005: 29) o por "enter into" (2011b: 7).

[5] En su obra *Malkhei Rabanan* (1931), Youssef Benaïm señala que en el año 5644 (1883-1884), el sultán Hassan I (1873-1894) cambia el emplazamiento del cementerio judío de Fez al ampliar su palacio, y que Sol es enterrada en un nuevo lugar, el que ocupa actualmente ¿Dataría la lápida de esta época?

[6] La traducción al inglés es de Vance (Vance 2011b: 7).

[7] Las fechas de nacimiento y muerte indicadas aquí son las que refiere la inscripción del mausoleo.

QUADERNS-E, **20 (2)**, 126-143
ISSN 1696-8298 © QUADERNS-E DE L'ICA

la convivencia de musulmanes y judíos en Marruecos, y por lo que se piensa que esta convivencia puede ilustrar sobre el conflicto en Palestina. Bien porque Marruecos, en relación con la cuestión palestino-israelí, se presente como modelo de convivencia pacífica (y la ejecución de Sol como lamentable excepción), o bien porque Marruecos se presente como evidencia de una hostilidad secular, y la ejecución de Sol sea entendida como ejemplo ilustrativo de las violencias frecuentes hacia los judíos por parte de musulmanes, de una violencia intercomunitaria e interreligiosa. A su vez, su figura ha generado sus propias controversias. Así, en 1933 tuvieron lugar en Alcazarquivir diversos incidentes violentos con motivo de una representación escolar sobre Sol Hachuel en la que participaban niños judíos. Fue acusado como instigador un musulmán converso llamado Abdallah Islami, cuyo anterior nombre era Hans Richter (Kenbib 2002: 80).

La primera referencia escrita sobre el culto en Fez la encontramos, al parecer, en una fuente española. En 1837, el liberal granadino Eugenio María Romero, exiliado en Gibraltar, publica en este mismo lugar una obra titulada *El martirio de la joven Hachuel o La heroína hebrea* y escribe: *"Los mismos Moros acompañaron al cadáver, y en el día acatan tanto la memoria de esta desgraciada víctima, que asisten a su tumba a tributarle homenaje de veneración y respeto como una verdadera mártir de su Ley"* (1837: 73). Un texto anónimo de 1841 dice que *"the Jews (...) consider her tomb a holy place"* y que *"the Moors, with an apparent perversity of character, also regard the memory of this interesting martyr with respect"* (1841: 334). En 1844, el francés Josué-Auguste Rey, comerciante saint-simoniano marsellés instalado en Chipre y luego en Tánger (Emerit 1941: 194), y no "viajero francés" como le caracteriza Vance (2011a: 220; 2011b: 8), escribe sobre Sol, a la que llama Loedicia, en su *Souvenirs d´un voyage au Maroc*. Rey dice que según su hermano, a su muerte la joven habría sido vista como una santa, y judíos de todo Marruecos habrían llegado a Fez para visitar su tumba. David Urquhart, un diplomático y viajero escocés, refiere, para la fecha de su viaje (1848), que ya se ha instituido en Fez un culto, y observa que *"los afligidos con desórdenes van a rezar allí, y son sanados"* (1850: 176). Es, por ahora, la primera referencia sobre las prácticas terapéuticas. Léon Godard ofrece una explicación al doble culto:

> *malgré leur intolérance, les Marocains, par une contradiction au moins apparente, honorent en certains cas les saints personnages des autres religions, ou demandent à ceux qu´ils nomment infidèles le secours de leurs prières. A Fez, ils rendent une sorte de culte à la mémoire de la jeune Sol Achouel, juive de Tanger, qui mourut de notre temps dans des supplices atroces plutôt que d´abjurer la loi de Moïse, ou de renouveler une abjuration qu´elle avait faite, en cédant aux séductions de l´amour* (1860: 83).

Doutté y Montet se harán eco de estas palabras. Doutté escribe que «*il paraîtrait qu´à Fez les Marocains rendent une sorte de culte à la mémoire de Sol Achouel, juive de Tanger*» (1900: 69), mientras que Montet menciona a la santa a propósito de los santos comunes a musulmanes, judíos y cristianos, que para él suelen ser de origen judío o cristiano, y que *"se imponen por sus méritos a los musulmanes"* (Montet 1909: 24).

Eugène Aubin también se refiere a las prácticas en el cementerio de Fez, del que dice:

> *Il possède, en effet, deux saints illustres, le rabbin Abner* (…)*, et une femme, Solica Hachuel, qui, il y a trois quarts de siècle, préfèra, dit-on, le martyre, à une conversion musulmane, destinée à lui assurer l´accès du harem impérial. Les tombes de ces saints*

QUADERNS-E, **20 (2)**, 126-143
ISSN 1696-8298 © QUADERNS-E DE L'ICA

> *son creusées de niches, où la devotion publique fait constamment brûler les juiles et les cires, et tout auprès on a construit, en plein cimetière, de petites maisons destinées à recevoir les malades qui désirent passer plusieurs jours, en contact avec les saints, sans l´espoir d´obtenir de leur intercession une guérison miraculeuse* (1904: 376).

Hasta aquí parte de la escasa información histórica disponible sobre el origen del culto a Lalla Solika y sobre su institución. No sabemos con exactitud en qué momento los judíos fesíes, que residían en el *Mellah* de la ciudad con el estatus o condición de *dhimmíes*, "protegidos" del sultán o del *makhzen*, comienzan a realizar prácticas religiosas en el mausoleo. Tampoco sabemos en qué momento preciso judíos procedentes de otros lugares comienzan a acudir a Fez para visitar la sepultura de Lalla Solika. Muy probablemente, los ritos que forman parte de los ritos funerarios dejan paso a expresiones espontáneas, ritualizantes, en parte miméticas de las que tienen lugar en otros lugares considerados "santos", que posteriormente se van consolidando.

Los "dobles cultos" judíos y musulmanes tienen algunas especificidades en Marruecos, ya que con frecuencia nos sitúan frente a la veneración de un mismo santo judío por parte de judíos y musulmanes[8]. Hasta la fecha el análisis de las prácticas que miembros de cada comunidad religiosa ejecutan en este lugar no ha despertado mucha atención, pero constituye un aspecto de saliente interés. En el mausoleo de Fez, mujeres judías y musulmanas realizan prácticas rituales semejantes que reconocen la agencia material del cuerpo muerto. La veneración de Lalla Solika por judíos y musulmanes marroquíes ofrece un ejemplo de culto compartido e híbrido que en principio no encaja bien con los discursos europeos que desde finales del siglo XVIII, y especialmente en la segunda mitad del siglo XIX y bajo los protectorados (1912-56), hacen hincapié en la conflictividad entre judíos y musulmanes en Marruecos, y que se emiten con cierta insistencia en conexión con ciertas estrategias políticas del colonialismo. Algunos autores de los siglos XIX y XX mencionan el culto compartido a Lalla Solika para señalarlo como excepción de una conflictividad que se considera generalizada, mientras que otros textos europeos del período inciden en la idea del doble culto para jerarquizar las religiones y las comunidades religiosas, para subrayar una superioridad moral de los judíos frente a los musulmanes. Sol Hachuel es ejecutada por apóstata del Islam, y tanto la conversión como la apostasía son cuestiones a las que se apela con frecuencia a la hora de representar las relaciones conflictivas entre musulmanes, cristianos y judíos en el ámbito mediterráneo[9]. Esto es así sobre todo entre los siglos XVI y XIX, por lo que, en el caso de la tradición literaria centrada en Sol Hachuel, el tema de la mujer apóstata o de "la mujer tentada por musulmanes para que apostate" (sea cristiana o judía), entronca claramente con una amplia tradición textual europea, con discursos frecuentes en el Mediterráneo, por un lado para explicitar los conflictos entre diferentes comunidades religiosas, y por otro lado para legitimar la beligerancia en términos religiosos, de cristianos hacia musulmanes. La cuestión de la apostasía es, como veremos, un buen aglutinante de la literalidad e historicidad de la figura de Sol Hachuel.

[8] Existen referencias anteriores a la existencia de cultos compartidos, como la que ofrece el cónsul francés Louis de Chénier a finales del siglo XVIII: *"Dans la montagne d´Askrou, à quelque distance de Fez, il y a un Saint que les Brebes [bereberes] et les Juifs réclament avec la même dévotion; l´opinion commune est que c´est un Juif qui fut enterré dans cette partie de l´Afrique, long-tems avant le mahométisme"* (Chénier 1787: 154).

[9] Véase García-Arenal (2001).

QUADERNS-E, **20 (2)**, 126-143
ISSN 1696-8298 © QUADERNS-E DE L'ICA

La ejecución de Solica Hatchouel : Antropología histórica e historicidad

Para poder analizar con cierta solvencia la institución del culto a Lalla Solika y la constitución del mausoleo de Fez como un « lugar de memoria » es necesario abordar la cuestión de su "historicidad", y analizar la forma en que se presenta la autenticidad histórica de la persona y del acontecimiento. Ya desde finales del siglo XVIII, los discursos sobre el estatus de las diferentes minorías judías en Marruecos, y la insistencia en el carácter conflictivo de las relaciones entre las comunidades judías y musulmanas del país, le confieren un extra de legitimidad a un instrumento de penetración imperial y colonial que probaría ser bastante eficaz: la protección consular[10]. Ésta respondía a los intereses estratégicos de algunos países occidentales, y colocaba bajo la influencia directa europea a un buen número de agentes económicos y políticos marroquíes que, estando fuera de la influencia del sultán, se convertían en causa de su debilidad (De España 1926: 16)[11]. La bibliografía que ha revisado la actuación española y francesa señala que los europeos legitimaron su injerencia en la política interna de Marruecos subrayando la debilidad del Estado y la inestabilidad política, pero también ocasionándolas. Algo similar se puede decir de la actuación británica. En el marco de las relaciones intercomunitarias e interreligiosas, este sistema de protecciones contribuye a (re)estructurar las jerarquías sociopolíticas. No sólo se (re)estructura el lugar de los llamados *hebreos*, *israelitas*, *sefarditas* o *judíos* en la sociedad marroquí, sino también se transforman las actitudes de muchos musulmanes hacia ellos.

Es cierto que, como señala Vance (2011a, 2011b), hay una diferencia fundamental entre la mayor parte de los textos sobre Sol Hachuel escritos por europeos no-judíos y por autores judíos, sean europeos o no. Esta diferencia estriba en el hecho de que el mensaje de los textos europeos no-judíos está más relacionado con la política local que con la fe. No obstante, no podemos estar más que parcialmente de acuerdo con Vance cuando se refiere a la gestación de estos textos y afirma: *"These texts were no doubt motivated by humanitarian concerns over the status of the Jewish minority in Morocco and by shock at the martyrdom of a Young Jewish girl because of her religious identity*" (Vance 2011a: 202). Esta es, a nuestro juicio, una concepción un tanto *naïve* de las políticas de reconocimiento del Otro desarrolladas en esta época de presión imperial o colonial europea sobre Marruecos. Una visión más equilibrada implicaría preguntarse, en cada caso, si el humanitarismo europeo del siglo XIX hacia los judíos funciona siempre *per se* (como acción que concierne al socorro de una minoría cuyos derechos están siendo conculcados), o en ocasiones como estrategia de legitimación de las aspiraciones europeas. Como han mostrado algunos investigadores, a veces los discursos y las acciones humanitarias contribuyeron a exacerbar las tensiones entre las dos comunidades (Green 2011: 139). Ben-Layashi y Maddy-Weitzman hablan de un *"counter-myth of unremitting hostility"* ("contra-mito de la hostilidad no remitente"), que, frente a una visión idealizada de la convivencia, consiste en afirmar que las acciones hostiles de los musulmanes hacia los judíos eran constantes y hacían urgente una intervención exterior en auxilio de una comunidad que era víctima de una violencia estructural y consuetudinaria. Un ejemplo muy notable sería el de algunos discursos españoles sobre el *status quo* de los judíos de Tetuán, con ocasión de la llamada Guerra de África (1859-60), o sobre el *Mellah* de Chefchauen, con ocasión de la ocupación española (1920 y 1926), ambas intervenciones militares. Es interesante apuntar aquí que uno de los factores que contribuyeron a transformar la convivencia entre musulmanes y

[10] Véase Ojeda Mata (2008).

[11] Hemos optado por citar aquí uno de los primeros textos que enuncian esta idea. Véase especialmente Kenbib (1996).

QUADERNS-E, **20 (2)**, 126-143
ISSN 1696-8298 © QUADERNS-E DE L'ICA

judíos en Marruecos fue precisamente el sistema de protecciones, que otorgó preeminencia a ciertos miembros de la comunidad judía marroquí, que afectó a las relaciones económicas y sociales entre musulmanes y judíos, y que potenció el histórico papel de los judíos como mediadores entre europeos y marroquíes, pronto colonizadores y colonizados (Kenbib 1994). Un aspecto muy controvertido es que las intervenciones europeas protegieron con frecuencia a muchos sujetos que aún perteneciendo a una minoría, distaban de estar en una posición débil, y que una figura de notable debilidad como Sol Hachuel, mujer joven soltera y de familia humilde, no habría suscitado ningún tipo de intervención extranjera ¿Cómo explicar esto? Más aún, la ejecución bajo acusación de apostasía del Islam de esta joven tangerina habría sido uno de los episodios violentos más relevantes de la primera mitad del siglo XIX, y aún así, parecemos contar con escasas fuentes documentales que corroboren su historicidad ¿Qué puede aportar un análisis de la cuestión desde la Antropología histórica?

Messod Salama ha señalado que el carácter histórico de Sol Hachuel está *"más allá de la duda"* (Salama 2004: 129), pero dada la relativa ausencia de fuentes documentales sobre su ejecución, no resulta fácil asumir la historicidad de algunos contenidos de las fuentes literarias (tanto de autores no-judíos como judíos), sin plantear cuestiones susceptibles de generar controversia. Pessah Shinar señalaba hace tiempo con cautela que *"les faits exacts* (…) *restent à établir"* (2004: 76). En este artículo nos gustaría plantear abiertamente algunos temas que Vance no trata de forma directa en sus trabajos y que incluso algunos escritores se niegan abiertamente a considerar[12]. En particular, analizaremos las fuentes históricas que dan cuenta de la ejecución y que han permitido afirmar que Sol es una persona "real", ya que ello nos permite repensar el origen atribuído al culto y uno de los *leit motiv* de la historiografía sobre el período: un hipotético cambio de actitud europeo hacia las comunidades judías de Marruecos, que habría tenido lugar en 1844, según Vance, y en 1859-60, a raíz de la ocupación española de Tetuán, o a partir de 1863, fecha de la visita de filántropo proto-sionista Moses Montefiore a Marruecos, según otros autores. Podemos estar de acuerdo en que este cambio de actitud explicaría por qué no parece haber habido actuación consular en el caso de Sol Hachuel, pero no explica el silencio que se cierne sobre su muerte en fuentes locales y de no-ficción. Por el contrario, nosotros estimamos que sí existe un interés europeo por la situación de los judíos de Marruecos antes de 1844[13], y que conviene repensar si la actuación consular, limitada o nula, no se debe principalmente a que se trata de una mujer joven soltera de una familia de judíos "desprotegidos", y de una cuestión de religión, y por tanto percibida como cuestión jurídica interna, ajena a los intereses europeos del momento.

En Fez, la existencia material del mausoleo y las inscripciones funerarias subrayan doblemente el carácter histórico de la muerte de Solica Hatchouel, la historicidad de una persona y de un hecho del que informarán principalmente obras

[12] Véanse los reproches dirigidos a Mohamed Kenbib en el prólogo elaborado por Abraham Bengio para la reedición de *La heroína hebrea* de Romero aparecida en España en 2012: "Evidentemente, esta historia molesta a los marroquíes musulmanes, que la evocan con reticencia: el historiador Mohamed Kenbib parece poner en duda «*el "martirio" de la joven tangerina que supuestamente aceptó sacrificar su vida en lugar de no regresar al judaísmo*». No me gusta el entrecomillar *martirio*, el demasiado prudente *supuestamente*, ni el insidioso *regresar al judaísmo,* que da a entender, implícitamente y sin discusión, que antes se había convertido al Islam". Paradójicamente, Bengio realiza algunas afirmaciones sin sostén: dice que "la prensa europea registró el trágico acontecimiento en los días siguientes", se refiere a unas "escasas fuentes musulmanas" sin citarlas…

[13] Ejemplos de ello son, entre otras, las obras de Louis de Chénier (1787), William Lempriere (1791), Samuel Romanelli (1792) y Domingo Badía y Leblich (Domènec Badia i Leblich, llamado también Ali Bey El-Abbassi) (1814).

QUADERNS-E, **20 (2)**, 126-143
ISSN 1696-8298 © QUADERNS-E DE L'ICA

literarias. Vance es una de las investigadoras que mejor conoce la tradición oral y escrita que colabora en la construcción de esta figura, y tanto en su tesis (2005) como en su monografía (2011b) ofrece un análisis de los principales aspectos de la historia tal y como los refieren textos en castellano, francés, inglés, hebreo, judeo-arábe, y judeo-español o *haquetía*, tanto en el siglo XIX como en el XX, estableciendo un límite cronológico de cien años a partir de su muerte (1934). Vance también ha estudiado una serie de textos que permiten arrojar luz sobre los discursos europeos sobre la "cuestión judía" y el colonialismo (2011a: 201). En este artículo tenemos la intención de replantear la cuestión de la historicidad y de las fuentes, y ello implica preguntarse abiertamente: ¿Por qué no parecen existir fuentes en árabe (en árabe clásico o en árabe dialectal marroquí) elaboradas por autores musulmanes, sean documentales o literarias, que transmitan la ejecución de esta mujer judía sefardí marroquí que era natural de Tánger y que fue ejecutada en un espacio público de Fez? ¿Por qué la actuación consular española y británica es tan limitada o prácticamente nula? ¿Qué textos sostienen entonces la historicidad?

Las fuentes de los siglos XIX al XXI que transmiten la historia de la joven judía son bastante diversas, tanto que es posible afirmar que no existe una historia única sobre la muerte violenta de Sol, sino múltiples versiones en distintas lenguas y en obras de diferentes géneros, desde el texto teatral al académico, pasando por la novela, la poesía o el lamento funerario. La exaltación de la santidad y de la cualidad de mártir y heroína de Sol Hachuel por parte de escritores europeos ha de ser considerado como un aspecto constituyente de la dimensión internacional y transnacional del culto que se le rinde. Su historia también ha sido transmitida a través de composiciones cercanas a los romances, y en obras que pertenecen al género de las lamentaciones (*quinot*), los poemas litúrgicos (*piyutim*) y los cantos rimados (*qsidot*), tanto de judíos marroquíes que los componían en lengua hebrea, como de sefardíes que se expresaban en *haquetía* (Salama 2004: 130; Vance 2005: 2). La mayor parte de estas composiciones han sido interpretadas y transmitidas por mujeres, casi siempre en el ámbito familiar, y han sido documentados en la tradición oral de varias localidades del norte de Marruecos, particularmente de Tánger, Tetuán, Alcazarquivir, Larache y Fez, y también de Melilla (ejemplos en Fleischer 1864; Brunot y Malka 1939: 213; Martínez Ruiz 1963; Alvar 1970, 1971 y 1973; Abensur 2000; Salama 2004; Vance 2005 y 2011b; y Paloma 2009, entre otros). Por el contrario, no se han hallado fuentes documentales en árabe que registren los procesos judiciales seguidos contra ella o alguna referencia textual a su condena y ejecución en esta lengua. Dejando de lado las fuentes documentales o de archivo, que ningún autor ha señalado haber explorado en profundidad, una evidencia notable de la ausencia de registros es el de las fuentes del período 1822-1859, años de gobierno del sultán que ordena la ejecución de Sol. En este período sí aparece ampliamente comentada en fuentes periodísticas la muerte de Víctor Darmon, agente consular judío al servicio de España en Mazagán, ejecutado en 1844, por orden del propio Mulay Abd Al-Rahman, bajo la acusación de asesinar a un musulmán. Este hecho, además, genera una intensa crisis política. A finales del siglo anterior, también se han dado a conocer ampliamente las acciones del sultán Mulay Yazid (1790-92) contra los judíos, contra los *mellahs* y también en lo tocante a ejecuciones de notables: entre otras, la de Salomon Hassan, intérprete del cónsul español en Tetuán, y la de Jacob Attal, consejero del sultán y protegido inglés ejecutado en Tetuán, de las que hablan William Lempriere (1791: 465) y el anónimo *Abregé de la vie de Muley Liezit*, impreso en Roma en 1794. También son ejecuciones, anteriores, las de otros notables judíos: Joseph Maimaran, consejero de Mulay Ismail, asesinado; Salomon Namias, comerciante e intérprete, quemado vivo por orden del mismo sultán (Pellow [1739] 1890: 216); y los consejeros

QUADERNS-E, **20 (2)**, 126-143
ISSN 1696-8298 © QUADERNS-E DE L'ICA

de Mohamed III, Samuel Sumbel, envenenado en 1782; Isaac Cardozo, descuartizado y quemado en Tánger en 1786; y Mordecai Chriqui, asesinado por orden de Mulay Yazid (Imbert 1789; Bensoussan 2010: 78, 108); varias referidas en la obra de Samuel Romanelli, *Travail in an Arab Land* (1989, edición de un original de 1792, *Masa Be-arav*, referido al período 1787-1790). Estamos además a treinta años del conocido "Safi affair" (1863), la ejecución de los judíos Jacob Benyuda y Elias Beneluz, acusados de envenenar a un oficial español retirado, residente en Safi, y para el que trabajaban como sirvientes, un asunto crucial en el desarrollo del humanitarismo hacia la comunidad judía de Marruecos (Ben-Layashi y Maddy-Weitzman 2010: 132). En 1863, el "comité de gobierno de la congregación hebrea de Tánger", a través de su presidente, Moses Pariente, escribe una carta a Jesse McMath, cónsul estadounidense en Marruecos (Pariente 1865). La carta refiere la existencia de una "persecución" contra los judíos en Marruecos, habla de las "bárbaras crueldades" cometidas por los musulmanes, y llega a afirmar que no existe una "raza tan débil e indefensa como la judía en Marruecos" (Pariente 1865: 415). Es un tanto extraño que en esta carta, redactada por un alto representante de la comunidad judía de Tánger en 1863, a treinta años de la muerte de Sol Hachuel, no se diga ni una palabra sobre su ejecución: sobre todo porque sí se habla explícitamente sobre la pena de muerte, y porque el redactor, Pariente, dice que, gracias a la intervención de los representantes de las potencias extranjeras, han pasado ya muchos años desde el cese de las torturas y los castigos bárbaros e injustos en el Marruecos, y subraya que durante muchos años no se ha aplicado la pena de muerte por parte de las autoridades moras contra la persona de ningún judío. En este caso, Sol (y la pena de muerte dictada contra ella) es olvidada por su propia comunidad de origen. Las primeras intervenciones consulares británicas son acciones de John Drummond-Hay, que en 1848 insiste en que el Makhzen debe sustituir al *ʿamil* de Casablanca a raíz de un incidente violento con un judío protegido británico, vice-cónsul, llamado Haim al-Maleh (Ben-Shrir 2005: 159), y que en 1845 ya había intervenido a favor de un joven judío, a petición de Jacob Seruya, agente consular inglés en Rabat (Bashan 2008: 173). Los casos mencionados, como vemos, implican directa e indirectamente a protegidos británicos y españoles (agentes consulares, intérpretes), y a consejeros del sultán ejecutados por él o por su sucesor.

Es cierto que las fuentes literarias sobre la ejecución de Sol Hachuel son susceptibles de contener información veraz e histórica, y así lo han explicado diferentes autores, pero en este punto nos vamos a centrar en dos textos que suelen ser mencionados como fuentes que documentan el carácter histórico de la ejecución de la joven. La primera es un informe al Foreign Office registrado en el diario oficial del cónsul británico en Marruecos, Edward William Aurial Drummond-Hay, el 9 de junio de 1834[14]. En este documento, Drummond-Hay hace referencia a una joven judía llamada Sol, de entre catorce y quince años, que habría sido decapitada en Fez por orden del sultán y tras el juicio de los *ulemas*, por haber renegado del Islam, fe a la que habría llegado no hacía mucho renegando a su vez de la fe de sus padres a consecuencia de una disputa familiar, en el transcurso de la cuál su madre la habría golpeado de forma severa. Este documento es importante. En él se llama a la joven *Sol Hatchuell*

[14] National Archives (UK), Foreigh Office, FO 174/218 (Diary, 1834–1836). La carta aparece reproducida por vez primera en un artículo de Philip Abensur (2000). Este documento también se reproduce, en inglés y en castellano, en la edición de Abraham Bengio de 2012 de la obra de Romero. Es interesante notar que Romero sitúa la muerte de Sol en los últimos meses de 1834. Por tanto, hay una ausencia de concordancia entre sus fechas y la fecha de Drummond-Hay, el 9 de junio.

QUADERNS-E, **20 (2)**, 126-143
ISSN 1696-8298 © QUADERNS-E DE L'ICA

(obsérvese la anglosajonización del apellido[15]) y se describe a su padre como un judío que había residido varios años en Gibraltar, donde actuaba como *huckster*, un término peyorativo que nos sitúa frente a un vendedor callejero[16]. Drummond-Hay le atribuye una gran responsabilidad en la muerte de Sol a los "judíos de Tánger" y al cadí o juez musulmán, del que dice que *"by all accounts, (he is said) to have used all his efforts with too much success, to obtain the death of this ill advised child"*[17]. También apostilla que *"it may be noted for recollection, is not the first time, that this chief judge of the Mohamedan Law in Tangier has most zealously dipped his hands in the blood of legalized victim, under similar circumstances"*. De este documento deben extraerse varias conclusiones: que el cónsul inglés muy probablemente registra el incidente por la conexión gibraltareña de los Hachuel de Tánger (llamados *Hatchuell* en Gibraltar), que intenta reflejar que la ejecución final es fruto de una violencia interpersonal (fruto de la inquina del cadí de Tánger) y de la ausencia de buen juicio de los judíos de Tánger que aconsejan a la menor, y que cuestiona indirectamente la forma de aplicación de la justicia islámica por parte del cadí, en este caso sobre una persona que había poseído el estatus de *dhimmi*[18]. En una obra de 1844 de John Drummond-Hay, hijo del anterior y también cónsul en Marruecos, algunos autores (Godard 1860: 83) han querido ver una referencia a la ejecución de Sol: *"During one of the late rebellions, a beautiful young girl was offered up as a propitiatory sacrifice, her throat being cut before the tent of the Sultan, and in his presence! Such sacrifices are now, happily, very rare even in this benighted land (...)"* (Drummond-Hay 1844: 74). Un viajero inglés, James Richardson (1860: 31), se posiciona claramente contra estas palabras del cónsul, pero curiosamente tampoco hace mención a Sol: *"I was greatly astonished to read in Mr. Hay's Western Barbary (p. 123) these words: "During one of the last (...)" This is an unmitigated libelo on the Shereefian prince ruling Morocco. First of all, the sacrifice of human beings is repudiated by every class of inhabitants in Barbary. Such rites, indeed, are unheard of, and, unthought of"*. John Drummond-Hay sí se refiere a Sol Hachuel en 1845, en una carta escrita a propósito de su actuación a favor del joven judío por el que intercede Jacob Seruya: *"I regret to say that the recollection of a frightful martyrdom of a young Jewess a native of Tangier a few years ago, under almost similar circumstances, led me seriously to apprehend what would be the result of this affair"* (Bashan 2008: 173-174). Esta es considerada otra fuente documental que refuerza la historicidad.

En lo que se refiere al segundo texto con valor documental que analizaremos, éste es, en realidad, un conjunto de textos, y forma parte de los fondos del archivo de la *Alliance Israélite Universelle* (AIU), que se encuentra en París[19]. Se trata de un *dossier*

[15] En Gibraltar y en el Reino Unido han residido, desde comienzos del siglo XIX, varias familias judías de apellido *Hatchuell* o *Hatchwell*. Muy probablemente se habrían desplazado a Gibraltar desde Tánger, probablemente a partir del siglo XVIII y a raíz de la firma de un tratado entre Inglaterra y Marruecos que permitía el establecimiento de judíos en Gibraltar. Otras familias judías de apellido *Hatchwell* formaban parte de la comunidad judía de la ciudad de Essaouira (Mogador).

[16] Rey dice que el padre de *Loedicia "vendait de la quincaillerie commune dans une échoppe de la rue principale"*, en Tánger (1844: 141). También dice de sí el hermano de Loedicia que ha viajado, en calidad de sobrecargo, varias veces a España y a Francia. Desconocemos si hay registros relativos a estos viajes del aquí llamado *Jousouah*, apellidado Hachuel.

[17] Romero señala, a propósito del "gobernador civil y militar Arbi Esido", que era un "hombre de carácter duro y caprichoso" (Romero 1837: 7).

[18] En un artículo reciente, Mateo Dieste (2013: 234) refiere un interesante ejemplo de conversión al Islam, en época del Protectorado español, de una joven judía marroquí de Alcázarquivir. En este caso se baraja la posibilidad de una retractación.

[19] Véase, sobre esta fuente Abensur (2006).

QUADERNS-E, **20 (2)**, 126-143
ISSN 1696-8298 © QUADERNS-E DE L'ICA

en español que corresponde a las cartas recibidas por la AIU de parte de un tal Haïm Hatchuell, natural de Tánger, "negociante" o "agente", y sobrino de *Sol Hatchuell* o *Hatchwell* (obsérvese la anglosajonización). Haïm Hatchuell se declara hijo del único hermano de Sol, Yssajar, y señala que éste falleció poco tiempo después de la ejecución de su hermana, dejando a su viuda con seis hijos, él y cinco hermanas. Las cartas de Haïm Hatchuell fueron enviadas entre 1880 y 1897, unos cincuenta años tras la ejecución de Sol, y van dirigidas al presidente de la AIU. Lo que demanda es básicamente un empleo y educación para sus hijos. En sus misivas se declara pobre, arruinado por "deudas en poder de moros y hebreos", y dice no poder sustentar a su familia, ya que tiene tres niños y cuatro niñas menores y es viudo. Las cartas nos hacen saber que es nativo de Tánger, que había residido en Rabat, en donde había trabajado como agente de los negocios de Juan Lapcen, vicecónsul británico en Casablanca, por espacio de tres años, y que se dedicaba a las transacciones derivadas de la exportación y la importación. Una carta que incluye las firmas de varios testigos que dan fe de su honorabilidad ha sido elaborada en la oficina del vicecónsul británico en Rabat, John Frost. Esta intermediación del cónsul británico es interesantísima, y se explica a partir de los vínculos laborales de los *Hatchuell* con los británicos, tanto en Marruecos (en Rabat y Salé) como en Gibraltar. Haïm también adjunta la traducción de un documento en el que hasta quince comerciantes "moros", *rabatinos* y *saletinos*, declaran sobre su honestidad.

Las cartas de Haïm Hatchuell pertenecen a un período en el que la "cuestión judía" es abordada de forma totalmente diferente por los países europeos que tienen intereses coloniales en Marruecos, y nos revelan cómo se produce la búsqueda de protección de una institución extranjera. No se trata de un consulado, sino de la AIU, un nuevo agente internacional desde el año 1860: una sociedad judía de origen francés[20]. Precisamente en una de sus cartas Haïm alude a su "falta de protección" en Tánger, sin duda refiriéndose a la protección británica. Las cartas del 23 de marzo y del 21 de abril de 1880 contienen un relato de lo acontecido a Sol, que él denomina "la verdadera historia original de mi difunta tía la heroína Sol Hatchwell". Espera con ello lograr que los miembros de la AIU se compadezcan "de la familia de la Heroína que quedaron en la mayor desolación". En sus cartas, Haïm se refiere a Sol Hachuel como "la heroína Sol Hatchuell". Escribe en una fecha en la que el proceso de heroicización de la joven está plenamente asentado en la comunidad judía, y nos permite ver cómo moviliza un símbolo comunitario para lograr la protección de la AIU.

Vance, que no menciona la existencia de las cartas de Haïm Hatchuell, considera como "fuentes históricas primarias" (*the most extensive primary historical sources available*) dos obras literarias ya mencionadas, *El martirio de la joven Hachuel o la Heroína Hebrea* (1837), de Romero, y *Souvenirs d´un voyage au Maroc* (1844), de Rey (2011b: 8-9). Vance señala que éstas *"can be considered primary historical sources because they rely on testimony from Sol´s family"* (2011a: 201), y que otros textos no deben de ser considerados *"historically accurate accounts of Sol´s martyrdom"* (2011a: 201). Romero asegura haber viajado a Tánger para conocer a los padres de Sol y habla de un hermano llamado Issachar, al que conoce en Gibraltar. Rey de uno llamado Jousouah, de quién obtiene un relato de la historia. Rey parece confirmar que se trata de un sefardí cuando dice que le habló en *"un Espagnol assez corrumpu",* lo que puede reflejar el judeo-español (Vance 2011b: 19). Rey dice de él que estaba empleado como doméstico en el consulado francés en Tánger en el momento de narrarle los hechos.

[20] Ver Laskier (1983).

Vance excluiría de la consideración de fuentes primarias, indirectamente, otras fuentes que maneja: por ejemplo, el escritor judío Israel Joseph Benjamin, que dice haber visitado a la familia de *Zuleika* en 1854 y haber hablado con testigos de la ejecución (1859: 277). Existen algunos otros textos tempranos, no citados por Vance, a los que, con los mismos criterios aplicados a Romero y Rey, habría que considerar "fuentes primarias". Uno de ellos es el relato en inglés titulado *The Vow*, publicado por Edward Maturin en una revista femenina editada en Nueva York llamada *The Ladies´companion*, en una fecha tan temprana como 1839. De 1841 data un texto anónimo, "Letters from the East", que habla de *Solekah Hashual*: su autor dice haber estado en Marruecos, y que las circunstancias le han hecho familiarizarse con los padres de la joven, *"from whom* [he has] *repeatedly heard the minutest details"* (1841: 334). Más interesante aún resulta el relato "A Jewish Martyr", cuyo autor es Edward Ledwich Mitford, un escritor que había vivido algunos años en Marruecos. Aparece publicado en su obra restauracionista *Appeal in Behalf of the Jewish Nation in Connection with British Policy in the Levant* (1845), en el *Jewish Intelligence* y en otras revistas. Aquí, el relato sirve para denunciar la indefensión de los judíos en los tribunales islámicos. En relación con la actuación de Drummond-Hay dice: *"(...) much is to be regretted that our Consul-general had not influence, or if he did possess any, that he did not exert it, to avert the horrid catastrophe"* (1846: 238). Este autor también se presenta como fuente primaria cuando dice: *"I had an account of the closing scene from an eye-witness, who was one of the guards at the execution"* (1846: 239). De 1845 data también el titulado "Zuleica. A true story of the Moors", de Ann S. Stephens, publicado en EEUU. Stephens afirma la veracidad del relato afirmando haber recibido la historia de alguien que residió algunos años en Marruecos (visitó Tánger), y cuyo nombre literario es Corinne Montgomery [pseudónimo de Jane McManus Storm Cazneau], que a su vez, habría recibido la historia del cadí, de la madre y de la viuda musulmana vecina de la joven (1845: 200). También se presenta como fuente primaria el ya citado David Urquhart, que escribe que: *"A parallel incident (...) has been introduced and falsified on the Spanish stage. I repeat it as it was narrated to me by the Jew who detailed it to the Spanish Dramatists"* (1850: 272). Lógicamente, habría mucho por investigar si se desea profundizar en la idoneidad del criterio establecido por Vance. Si para atribuir la condición de fuente primaria a un texto literario basta con observar que el autor del texto se presenta como tal, y si esta no es una estrategia de autentificación de la materia narrada.

La carta de Drummond-Hay al Foreign Office (1834) y las cartas de Haïm Hatchuell al presidente de la AIU (1880-87) nos sitúan en dos épocas distintas, pero frente a la necesidad de evaluar la intervención británica en la ejecución de Sol Hachuel. Que el cónsul británico Drummond-Hay se limite a informar al Foreign Office, *a posteriori*, sobre la ejecución de Fez, y no haya realizado ninguna otra acción, es un hecho a valorar, sobre todo porque el padre de la joven reside y comercia en Gibraltar. No extraña la ausencia de intervención si se tiene en cuenta que no nos encontramos frente a un judío británico ni frente a un marroquí judío protegido británico, sino frente a un judío tangerino que pertenece a las clases populares y que sobrevive como vendedor callejero. A finales de la década de los ochenta, tampoco Haïm Hatchuell obtendrá gran cosa de las autoridades británicas en Marruecos, y ello le hará recurrir a la AIU, de la que tampoco parece haber obtenido una respuesta satisfactoria, vistas las numerosas quejas que contienen sus cartas, algunas relativas a la ausencia de respuesta por parte de la AIU.

En muchas de las obras sobre Sol Hachuel se produce un cuestionamiento de las consecuencias que tiene para los judíos ser juzgados por la jurisdicción musulmana. Lo

QUADERNS-E, **20 (2)**, 126-143
ISSN 1696-8298 © QUADERNS-E DE L'ICA

que más sorprende, sin embargo, es que la ejecución de Sol Hachuel no forme parte, ulteriormente, de los discursos que inciden en las duras condiciones de vida de los judíos en el sistema de la *dhimma*, ni de las fuentes judías coetáneas, como ha señalado Salama, ni, sobre todo, de las posteriores, de una época en la que se recopilan los agravios.

Conclusiones

En 1983, los historiadores británicos Eric Hobsbawm y Terence Ranger editan una obra de incontestable interés e influencia ulterior: la titulada *The Invention of Tradition*. En la introducción de esta obra ("Introduction: Inventing traditions"), Eric Hobsbawm explica los fenómenos que concibe como "tradiciones inventadas" y define sus principales características. Algunas de estas "tradiciones inventadas", dice Hobsbawm, se instituyen para establecer la cohesión social y la pertenencia al grupo, tanto en comunidades reales como en comunidades artificiales. Una de las principales críticas que ha recibido la propuesta de Hobsbawm es la que señala el carácter un tanto reduccionista de la misma. Este discurso de la "invención" y de la oposición entre lo "real" y lo "artificial" obviaría que lo realmente interesante quizá reside en el análisis de la forma en que se hibridan los diferentes elementos que conforman y sostienen la historicidad del acontecimiento, y que le confieren significación en el tiempo presente.

Tal y como hemos señalado en este artículo, en el culto a Lalla Solika, la historicidad es un aspecto esencial. No sólo el momento en el que se afianza el carácter de culto compartido por judíos y musulmanes, que son las dos comunidades religiosas más relevantes de Fez en el siglo XIX, sino también en distintos períodos temporales desde 1834 a la actualidad, en los que se han ubicado en el culto diferentes aspectos de la memoria histórica y religiosa de las comunidades judías, no sólo haciendo referencia a Marruecos, sino también a un contexto global. A través de las páginas de este artículo hemos podido ver que en el lugar de memoria que es el mausoleo de Lalla Solika en Fez, podemos observar que los discursos se articulan de una manera precisa para dar lugar a una doble caracterización del mismo, como objeto etnográfico y como objeto histórico, y que las referencias históricas son esenciales para comprender la evolución del objeto etnográfico.

Bibliografia

ABENSUR, P. (2000) "Sol Hachuel (1820-1834): Histoire et généalogie", *Etsi* 3 (11), pp. 3-8.

ABENSUR, P. (2006) "La "véritable" histoire de Sol Hachuel racontée par son neveu", *Etsi* 9 (32), pp. 10-12.

ALVAR, M. (1970) *El Romancero. Tradicionalidad y pervivencia*, Barcelona: Editorial Planeta.

ALVAR, M. (1971) *Poesía tradicional de los judíos españoles*, Mexico: Editorial Porrúa.

ALVAR, M. (1973) "Contrapunto a unas canciones sefardíes", *Papeles de Son Armadans* 202, pp. 29-47.

Anónimo (1794) *Abregé de la vie de Muley Liezit, empereur de Maroc, ecrite par un temoin oculair*, Roma: P. Autheur.

Anónimo (1841) "Letters from the East. N. II. Tangier, Morocco, September 6, 1841", *The New World* vol. III, 21 (November 20), pp. 333-334.

AUBIN, E. (1904) *Le Maroc d´aujourd´hui,* Paris: Librairie Armand Colin.

BADIA I LEBLICH, D. (1814) *Voyages d´Ali Bey El Abbassi en Afrique et en Asie pendant les années 1803, 1804, 1805, 1806 et 1807*, Paris: Imprimerie de P. Didot l´ainé.

BASHAN, E. (2008) "Te´udot hadashot ´al Sulika mi-Maroqo", *Pe´amin* 117, pp. 167-76.

BEN-AMI, I. (1990) *Culte des saints et pèlerinages judéo-musulmans au Maroc*, Paris: Maisonneuve et Larose.

BEN-AMI, I. (1998) *Saint Veneration Among the Jews in Morocco*, Detroit: Wayne State University Press.

BEN-LAYASHI, S. y B. MADDY-WEITZMAN (2010) "Myth, History and Realpolitik: Morocco and its Jewish community", *Modern Jewish Studies* 9 (1), pp. 89-106.

BEN-SHRIR, K. (2005) *Britain and Morocco during the embassy of John Drummond-Hay, 1845-1886,* London: Routledge.

BENAÏM, Y. (1931) *Malkhei Rabanan*, Jerusalem: Autor.

BENAÏM, S.Y. (1980) *Le pèlerinage juif des lieux saints au Maroc: Histoire de tous les tsadiquimes dont les tombeaux sont eparpillés au Maroc*, Casablanca: S.Y. Benaïm.

BENGIO, A. (2012) "Prólogo", *in* Romero, E.M. (2012) *El martirio de la joven Hachuel o La heroína hebrea*, Alicante: Juan Ramón Roca.

BENJAMIN, I. J. (1859) *Eight years in Asia and Africa from 1846 to 1855*, Hanover: I.J. Benjamin.

BENSOUSSAN, D. (2012) *Il était une fois le Maroc: Témoignages du passé judéo-marocain*. Bllomington: iUniverse.

BRUNOT, L. y É. MALKA (eds.) (1939) *Textes judéo-arabes de Fès*, Rabat: Publications de l´Institut des Hautes Études Marocaines.

CHÉNIER, L. de (1787) *Recherches historiques sur les Maures, et histoire de l´Empire du Maroc*, Paris: Autor.

DE ESPAÑA, J. [pseudónimo de Víctor Ruiz Albéniz] (1926) *La actuación de España en Marruecos: apuntes de historia y estudios sobre la política y situación actual del problema hispano-marroquí*, Madrid: Imprenta de Ramona Velasco.

DOUTTÉ, E. (1900) *Notes sur l´Islam maghribin: Les marabouts*, Paris: E. Leroux.

DRUMMOND-HAY, J. (1844) *Western Barbary: Its wild tribes and savage animals*, London: J. Murray.

ELADAN, J. (1992) "La hilloula de Rabbi Amram ben Diwan à Ouezzane", *in* Goldenberg, A. (ed.) *Les juifs du Maroc*, Paris: Éditions du Scribe.

EMERIT, M. (1941) *Les saint-simoniens en Algérie*, Paris: Éditions Belles Lettres.

FLEISCHER, H.L. (1864) "Jüdisch-Arabisches aus Maghreb", *in Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 18, pp. 329-340.

GARCÍA-ARENAL, M. (dir.) (2001) *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen*, Paris: Maisonneuve et Larose.

GILSON MILLER, S. (2001) "Apportioning Sacred Space in a Moroccan City: The case of Tangier, 1860-1912)", *City and Society* 13 (1), pp. 57-83.

GODARD, L.N. (1860) *Description et histoire du Maroc*, Paris: C. Tanera.

GREEN, A. (2011) "Intervening in the Jewish question, 1840-1878", *in* Simms, B. y D.J.B. Trim (eds.) *Humanitarian Intervention: A History*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 139-158.

HOBSBAWM, E. y T. RANGER (1983) *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.

IMBERT, G. (1789) *La chronique scandaleuse, ou mémoires pour servir à l´histoire des moeurs de la génération présente*, Paris: Dans un coin d´où l´on voit tout.

KENBIB, M. (1994) *Juifs et musulmans au Maroc, 1859-1948*, Rabat: Université Mohammed V.

KENBIB, M. (1996) *Les protegés: Contribution à l´histoire contemporaine du Maroc*, Rabat: Université Mohammed V.

KENBIB, M. (2002) "Quelques éléments de la politique culturelle de l´Espagne au Maroc en zone nord du Protectorat", *in* Rodríguez Mediano, F. y H. de Felipe (eds.) *El protectorado español en Marruecos: gestión colonial e identidades*, Madrid: CSIC, pp. 63-84.

KOSANSKY, O. (2001) "Reading Jewish Fez: On the Cultural Identity of a Moroccan City", *The Journal of the International Institute* 8 (3), http://hdl.handle.net/2027/spo.4750978.0008.305 , acceso el 12 de mayo, 2015.

LASKIER, M.M. (1983) *The Alliance Israélite Universelle and the Jewish Communities of Morocco, 1862-1962*, New York: SUNY Press.

LEMPRIERE, W. (1791) *A tour from Gibraltar to Tangier, Sallee, Mogodore, Santa Cruz, Tarudant and thence over Mount Atlas*, London: J.Walter.

MARTÍNEZ RUIZ, J. (1963) "Poesía sefardí de carácter tradicional (Alcazarquivir)", *Archivum* XIII, pp. 79-215.

MATEO DIESTE, J.L. (2013) "Rarezas": conversiones religiosas en el Marruecos colonial (1930-1956)", *Hispania* vol. LXXIII (243), pp. 223-252.

MATURIN, E. (1839) "The Vow", *The Ladies´ Companion* 10, pp. 69-78.

MITFORD, E. L. (1846) "A Jewish martyr", *The Jewish Chronicle* 8, pp. 238-239 [original Mitford, E.L. (1845) *An appeal on behalf of the Jewish Nation, in connection with British policy in the Levant*, London: Hatchard and Son].

MONTET, É. (1909) *Le culte des saints musulmans dans l´Afrique du Nord et plus spécialement au Maroc,* Genève: Librairie Georg et Cíe.

NORA, P. (1984) "Entre mémoire et histoire: la problématique des Lieux", in Nora, P. (dir.) *Les lieux de mémoire, Tome I*, Paris: Gallimard, pp. XV-XLII.

OJEDA MATA, M. (2008) "¿Intermediarios "naturales"?: Los judíos y el colonialismo occidental y español en el Mediterráneo musulmán: El caso de Marruecos", *in* Martínez Mauri, M. y E. Rodríguez Blanco (eds.) *Intelectuales, mediadores y antropólogos. La*

traducción y la reinterpretación de lo global en lo local, San Sebastián: Ankulegi Antropologia Elkartea, pp. 187-205.

PALOMA, V. (2009) "Judeo-spanish feminine narratives in Morocco: The heritage of spanish jewry in Morocco from the expulsion to the present day", http://www.brandeis.edu/hbi/pubs/Paloma%20Working%20Pa2er09.pdf, acceso el 12 de mayo, 2015.

PARIENTE, M. (1865) "Tangier, October 27, 1863 [letter to Jesse McMath]", *in Papers relating to Foreign Affairs*, Part IV, Washington: Government Printing Office, pp. 415-416.

PELLOW, T. (1890) *The adventures of Thomas Pellow, of Penryn, mariner, three and twenty years in captivity among the moors* (edited by Robert Brown), London: T. Fisher Unwin.

REY, A. [Josué-Auguste Rey] (1844) *Souvenirs d´un voyage au Maroc*, Paris: Au Bureau du Journal L´Algérie.

RICHARDSON, J. (1860) *Travels in Morocco*, London: C.J. Skeet.

ROMANELLI, S. (1989) *Travail in an Arab land*, Tuscaloosa: University of Alabama Press (edición de Yedida K. Stillman y Norman A. Stillman del original ROMANELLI, S. (1792=5552) *Masa ba-´arav: hu sefer ha-korot*, Berlin: Hevrat hinokh ne´arim).

ROMERO, E.M. (1837) *El martirio de la joven Hachuel o La heroína hebrea*, Gibraltar: Imprenta Militar.

SALAMA (2004) "Yo, señor, he nacido hebrea/y hebrea tendré que morir": Forced conversion, religious conflict, and female martyrdom in the Judeo-Spanish ballad Sol la Saddika", *in* Pomeroy, H. Y M. Alpert (eds.) *Proceedings of the Twelfth British Conference on Judeo-Spanish Studies, 24-26 june, 2001: Sephardic Language, Literature and History*, vol. 3, Leiden: Brill, pp. 139-151.

SEMACH, Y.T. D. (1937) "Le saint d´Ouezzan Rabbi Amran ben Diwan et les saints juifs du Maroc", *Bulletin de l´enseignement public au Maroc* 152, pp. 1-21.

SHINAR, P. (2004) *Modern Islam in the Maghrib*, Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem.

STEPHENS, A. S. (1845) "Zuleica. A true story of the Moors", *Graham´s Magazine* vol. XXVII, pp. 193-200.

STILLMAN, N.A. (2015) "Amram ben Diwan", *in* Stillman, N.A. (ed.) *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Brill Online, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-jews-in-the-islamic-world/amram-ben-diwan-SIM_0001880, acceso 5 de mayo, 2015.

TREVISAN SEMI, E. (2006) "Revenir pour écrire. Le livre d´or, un nouvel espace de communication dans le pèlerinage des Juifs au Maroc", *Diasporas* 8, pp. 153-170.

TREVISAN SEMI, E. (2009) "El próximo año en Ouezzane: Usos socioculturales del culto de un santo judío", *Quaderns de la Mediterrània* 12, pp. 212-217.

URQUHART, D. (1850) *The Pillars of Hercules, or A narrative of travels in Spain and Morocco*, New York: Harper and Brothers.

VANCE, S. (2005) *Sol Ha-Saddikah: Historical figure, saint, literary heroine*, PhD Dissertation, University of Pennsylvania.

VANCE, S. (2007) "Conversione, apostasia e martirio: il caso di Sol Hatchuel", *Genesis, Revista della Società Italiana della Storiche* 6, (2), pp. 75-100.

VANCE, S. (2010) "Hatchuel, Sol (Lalla Solika)", *in* Stillman, N.A. (ed.) *Encyclopedia Of Jews in the Islamic World*, Leiden: Brill.

VANCE, S. (2011a) "Sol Hachuel, 'Heroine of the Nineteenth Century': Gender, the Jewish Question, and Colonial Discourse", in Benichou Gottreich, E. y D.J. Schroeter (eds.) *Jewish Culture and Society in North Africa*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 201-225.

VANCE, S. (2011b) *The martyrdom of a Moroccan jewish saint*, Leiden: Brill.

VOINOT, L. (1948) *Pèlerinages judéo-musulmans du Maroc*, Paris: Larose.

© Copyright Araceli González Vázquez, 2015

© Copyright *Quaderns-e de l'ICA*, 2015

Fitxa bibliogràfica:

GONZÁLEZ VÁZQUEZ, Araceli. (2015), "La institución del culto a la santa-mártir judía Lalla Solika de Fez y su revitalización contemporánea. Reflexiones desde la Historia, la Antropología y la Literatura", *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 20 (2), Barcelona: ICA, pp. 126-143. [ISSN 169-8298].