



Mellah: el barrio judío en las medinas de Marruecos. Reinterpretación del espacio de la minoría en la ciudad islámica

Julio Calvo Serrano, Fabián García Carrillo y Juan Manuel Santiago Zaragoza¹

Recibido: 28 de diciembre de 2015/ Aceptado: 8 de febrero de 2017

Resumen. Mellah, en Marruecos, es el barrio amurallado de algunas ciudades donde fue obligada a residir la minoría judía, en un contexto musulmán dominante, con libertad religiosa y cierta autonomía. De origen y características diversas, todos se aíslan de la ciudad, aunque reproducen su misma estructura urbana. Fueron efecto del ejercicio del poder en el Marruecos pre-colonial; cada nueva dinastía creó un barrio exclusivo para los judíos, minoría dhimmi, según la Ley Islámica, que quedaba bajo la protección del Sultán. La vida en el mellah (no asimilable al gueto europeo), conformó una identidad judeo-marroquí específica, tanto, como su compleja relación con la comunidad musulmana de la medina, pues ambos espacios constituyen una misma estructura de convivencia, manifestaciones, no tan diferentes, de una misma historia que afectó, de diversa manera, a ambas comunidades.

El concepto de ciudad islámica lo forjan los orientalistas franceses de Argel que, bajo el espíritu colonial, defendían que su “desorden urbano” era resultado de la desorganización social; la segregación del mellah sería un efecto más. En este esquema preconcebido y simplista, las comunidades minoritarias son marginales, excepciones a la “verdadera esencia” de la ciudad musulmana. Los siguientes estudiosos, aunque consideraron cada ciudad en su contexto, reconociendo las diferencias de las sociedades que las componían, raramente contemplaron la interacción e influencia entre mellah y medina.

La tradición jurídica islámica tuvo una influencia doble en la conformación de las medinas: regulando el espacio público y privado; y con las estipulaciones específicas para las minorías, si bien los resultados no fueron iguales en todas partes. El mellah, especificidad de las medinas marroquíes, fue uno de sus barrios constituyentes; la porosidad entre ellos reflejaba las mismas relaciones comunitarias; eran espacios de interrelación. En este trabajo se cuestiona cualquier enfoque excluyente, reinsertando el espacio de la minoría en la lectura general de la ciudad islámica del occidente mediterráneo, considerando esta como una composición de múltiples elementos conectados que evolucionan paralelamente en el tiempo, en su forma, condicionada por las necesidades y contingencias derivadas de todos sus habitantes, incluidos los grupos de las minorías que, en todo momento, han formado parte de ella.

Palabras clave: Ciudad islámica en Marruecos; barrios judíos; interacción mellah-medina; estructura urbana y minoría.

[en] Mellah: the Jews' quarter of the medinas of Morocco. A new interpretation of minority space in the Islamic city

Abstract. The mellah, in Morocco, is the walled quarter of certain cities where the Jewish minority was forced to live in a dominant Muslim context though they enjoyed religious freedom and some degree of autonomy. Of different origins and with varying features, all of them were isolated from the city, but they repeated the same urban structure. They showed the exercise of power in pre-colonial Morocco: each new dynasty created an exclusive neighborhood for Jews, dhimmis according to Islamic law, under the protection of the Sultan. Life in the mellah (which cannot be compared to the European ghetto) possessed a specific Judeo-Moroccan identity, parallel to its complex relationship

¹ Universidad de Granada

with the Muslim community in the Medina. Both spaces constitute a single structure of coexistence, manifestations, not so different, of the same story that affected, in different ways, both communities.

The concept of the Islamic city was forged by the French orientalist of Algiers who, in the colonial spirit, argued that its “urban disorder” was a result of social disorganization. In these terms, the segregation of the mellah would be one effect of this. In this preconceived and simplistic scheme, minority communities are marginal exceptions to the “true essence” of the Islamic city. Although later scholars considered each city in its context, and recognized the differences between their societies, they rarely observed the interaction and mutual influence between mellah and medina.

Islamic legal tradition had a double influence in shaping the medinas: regulating public and private space; and in the specific rules for minorities. However, the results were not the same everywhere. The mellah, a peculiarity of the Moroccan medinas, was one of its constituent districts; porosity between mellah and medina reflected inter-communal relations. They were spaces of interrelation. In this paper any exclusionary approach is questioned, and the minority is reinserted in a broad reading of the Islamic city of the western Mediterranean, considering this as a composite of multiple and parallel connected elements that evolved over time, conditioned by the needs and contingencies arising among all its inhabitants, including minority groups, over history.

Keywords: mellah; Islamic city in Morocco; Jews quarter; interaction; mellah-medina; urban structure and minority.

Sumario: 1. Introducción. 2. Los orígenes de la identidad judeo-marroquí. 3. El obligado confinamiento en barrios exclusivos. 4. La ciudad islámica. La medina y el mellah. 5. La porosidad del mellah. Las interacciones comunitarias. 6. Reinterpretación y acomodo del espacio de la minoría.

Cómo citar: Calvo Serrano, J. García Carrillo, F. y Juan Manuel Santiago Zaragoza, J.M. (2017) Mellah: el barrio judío en las medinas de Marruecos. Reinterpretación del espacio de la minoría en la ciudad islámica, en *Anaquelel de Estudios Árabes* 28, 31-50.

1. Introducción

Mellah es el nombre genérico dado en Marruecos a los barrios amurallados edificados en algunas ciudades importantes y poblaciones menores, donde, invocando preceptos religiosos, en un contexto musulmán dominante, fue obligada a residir la minoría judía local, presente en el Magreb desde la época romana, aún con libertad para sus prácticas religiosas y cierta autonomía administrativa. De origen y características diversas, todos los mellahs, o juderías, se localizan siempre aislados del resto de la medina, aunque reproduciendo su misma estructura urbana; esto es, una calle principal de carácter comercial, otras secundarias, normalmente transversales a la anterior, agrupadas por actividades especializadas —algunas de ellas solo permitidas en el barrio judío—, zonas de residencia más reservadas, y lugares de culto. Todo ordenado según una trama algo más regular, pues cada mellah suele ser resultado de un solo proyecto dirigido. El espacio disponible era limitado y sin posibilidad de expansión, lo que dio lugar al crecimiento en altura, mayores densidades de población e insalubridad. En la arquitectura residencial del mellah, como en la medina musulmana, predomina la idea de privacidad y, en lo básico, se sigue el mismo tipo arquitectónico heredado de Al-Ándalus, de casa introvertida hacia un patio central, que, oculto desde el exterior, articula y organiza los espacios vitales circundantes. La calle pública es solo el espacio mínimo restante, casi residual.

Tras la etapa colonial franco-española de principios del siglo XX y, sobre todo, después de la independencia del Reino, en 1956, los judíos marroquíes, que durante más de cinco siglos habían desarrollado una identidad propia, si bien,

cada vez más distanciada de sus conciudadanos musulmanes, abandonan los mellahs, para instalarse, primero en los modernos barrios europeos construidos fuera de la medina por los colonizadores, y después para emigrar, en una diáspora que les llevará por todo el mundo, fundamentalmente a América Latina, Canadá, países europeos y, sobre todo, a Israel. De los más de 300.000 judíos que habitaban en Marruecos antes de la fundación del estado de Israel, hoy sólo permanecen menos de 3.000, pequeños grupos familiares, testimonio de un pasado sin retorno.

Como se pretende exponer en este trabajo, los principales mellahs, hoy barrios socialmente integrados en las ciudades que los cobijaron, fueron efecto del ejercicio del poder en el Marruecos pre-colonial. Cada nueva dinastía reinante, en cada nueva capital del Imperio, creó un barrio exclusivo para los judíos que, según la ley islámica, quedaba al amparo de la protección del Sultán, proceso que le ayudaba a legitimar su autoridad. Por su parte, la vida en el interior del mellah marroquí fue determinante en la conformación de una identidad judeo-marroquí específica; pero tanto, como lo fue su compleja relación con la comunidad musulmana de la medina, siempre recelosa de su prosperidad y proximidad al poder. En definitiva, ambos espacios constituyen una misma estructura de convivencia, limitada a determinadas horas durante el día y para desarrollar determinadas actividades, manifestaciones, no tan diferentes, de una historia que afectó por igual, aunque de diversa manera, a ambas comunidades.

Los historiadores e investigadores del mundo musulmán han abordado con diferente enfoque el estudio de los espacios de la minoría. Normalmente, los han visto desde la exclusión y singularidad, excepciones de la ciudad islámica “ideal”. Pero la larga experiencia de los judíos marroquíes no puede ser ignorada, ni considerada al margen de sus convecinos musulmanes. Tampoco su espacio vital puede ser negado o afrontado desde una perspectiva parcial. Frecuentemente se ha recurrido a una mirada ideológica y llena de prejuicios, de esquemas simples que, a menudo, solo han servido para revalidar una visión preconcebida. Ciertamente los judíos marroquíes tuvieron una existencia llena de contingencias en el mellah, y en el espacio dominado por la mayoría. Pero ello no les impidió ser un componente perenne y estructural de la sociedad marroquí en su conjunto. Entender el barrio judío y su permeabilidad es imprescindible para conocer la estructura social y urbana de la medina. (Fig. 1)

2. Los orígenes de la identidad judeo-marroquí

Para el historiador judío franco-marroquí Haïm Zafrani, el Marruecos pre-moderno fue un lugar excepcional, donde judíos y musulmanes continuaron una “armónica y simbiótica” relación, recreando una antigua cultura judeo-musulmana que había existido ya en Al Ándalus. Los sefardíes encontraron en el norte de África un medio más tolerante que en Europa, cuyo antisemitismo, medieval y moderno, para este autor, es ajeno a la historia y al pensamiento musulmán en Marruecos². Las deportaciones que periódicamente sufrieron los judíos europeos estuvieron dirigidas al desarraigo, e incluso a la eliminación; mientras que en Marruecos, aunque tuvieron una existencia llena de eventualidades, siempre fueron considerados

² Zafrani, Haïm, *Juifs d'Andalousie et du Maghreb*, Maisonneuve et Larose, París, 1996. 21.

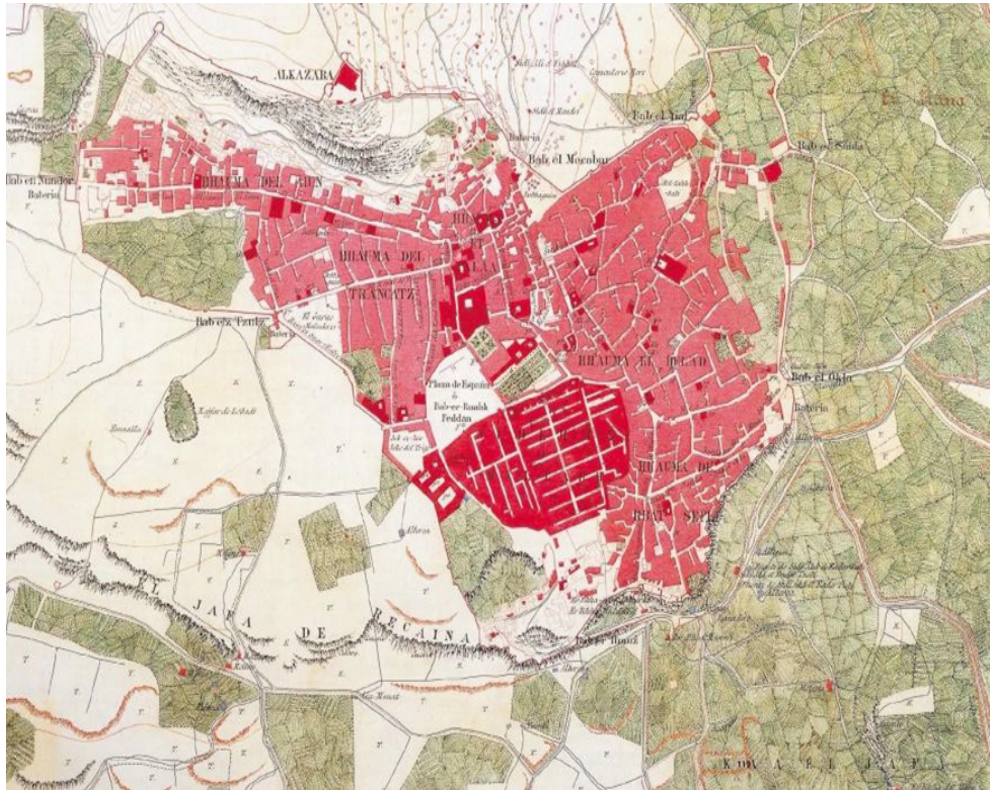


Fig. 1. Croquis de Tetuán y sus Alrededores (1888). Hoja nº 6. E 1:125000. Levantado por la Comisión Del Cuerpo de E.M. del Ejército en el Imperio de Marruecos. 50x69 cm. Archivo del Servicio Geográfico del Ejército. (Madrid). Ref. A.C.E.G / Ar.Q-T.7-C.3-142²

un componente estructural de la sociedad³. No es una teoría compartida por todos los investigadores; para Shelomo Dov Goitein esta simbiosis llegó a su fin en torno al año 1300, con un breve retorno durante el empuje otomano en el norte de África, en el siglo XVI⁴.

Tras la desaparición del imperio Almohade, con la toma de Marrakech en 1269, se asentaron en el norte de África gran número de judíos procedentes de la Península Ibérica; el Magreb y la España musulmana eran parte de un mismo ámbito cultural que atravesaba el Mediterráneo común. Sin embargo, con la reconquista cristiana de la parte europea de al-Andalus, en el siglo XV, en parte llevada a las costas atlántica y mediterránea norteafricanas, en el XVI, se creó una clara división política en

³ Zafrani, Haïm *Juifs d'Andalousie...*104.

⁴ La disminución después de 1300, tras el período de simbiosis creativa, fue propuesta, por primera vez, por: Goitein, Shelomo Dov, en *Jews and Arabs: Their Contacts through the Ages*, New York 1964, 11. Respecto al renacimiento otomano y su decadencia, véase, especialmente: Shaw, Stanford J., *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, New York, 1991.

el Mediterráneo occidental⁵. Por otro lado, la progresiva expansión del imperio otomano por el norte de África, entre los siglos XVI y XIX, excluyó a Marruecos, que siempre se mantuvo fuera de su órbita. Todo ello incidiría en el desarrollo de unas identidades propias en el occidente africano, que afectarían tanto a musulmanes, como a judíos.

Durante el transcurso del siglo XV, huyendo de la persecución religiosa, se instalaron en el Marruecos meriní miles de judíos, aumentando ostensiblemente su número a partir de su expulsión de la Península Ibérica. Desde ese momento el término hebreo megorashim fue utilizado para referirse a los expulsados, para diferenciarlos de los toshavim, o judíos autóctonos; dos categorías distintivas para referirse a los dos principales grupos de la población judía de Marruecos. Posteriormente a los megorashim se les identificaría con los sefardíes en general⁶. Aunque los judíos ya estaban asentados en el norte de África mucho antes del advenimiento del Islam al Magreb, antes de la arabización⁷, aquellos cuyos antepasados provenían de la Península Ibérica mantuvieron siempre una identidad distintiva. Pero será después de la llegada masiva, a partir de 1492, cuando crezca y se extienda la identidad judía sefardí más generalizada, cuando aumentó el deseo de aferrarse a un sentimiento y una identidad común⁸. Los rabinos procedentes de Sefarad ejercieron una gran influencia entre su comunidad, que se irradiaría desde Fez, capital del Marruecos meriní, en muchas direcciones⁹. En muchos lugares los exiliados hispanos se fueron concentrando en zonas y calles concretas de los barrios judíos, manteniendo su lengua, sinagogas separadas y ciertas instituciones comunales propias, que incluso continuaron hasta el siglo XX. Sin embargo, paulatinamente, la cultura judeo-hispana se fusionó con la de los judíos residentes, de habla árabe, idioma que se convirtió en la lengua dominante. Esta síntesis de las culturas judías, española y nativa, fue particularmente evidente en el ámbito de las manifestaciones populares, desde las prácticas cabalísticas a la alimentación. Síntesis cultural, además, progresivamente influenciada por un entorno de convivencia con la mayoría musulmana, produciéndose así, en los siglos siguientes a la expulsión, una nueva identidad cultural distintiva¹⁰. No obstante, los descendientes de los exiliados nunca olvidaron su origen hispano, incluso distanciados ya de las tradiciones culturales, religiosas y jurídicas judeo-españolas.

En definitiva, los judíos de Marruecos son un grupo social distintivo, resultado de un proceso histórico complejo que no puede ser considerado al margen de la comunidad musulmana, dado que éste es común a ambos grupos, aunque los acontecimientos, con base en las relaciones sociales establecidas, les afectaran de diversa manera (Fig. 2, 3). Al igual que sucedía con los musulmanes, los judíos no eran

⁵ Para un estudio que destaca la división política y cultural que se desarrolló en el siglo XVI, véase: Hess, Andrew C., *The Forgotten Frontier: A History of the Sixteenth Century Ibero-African Frontier*, Chicago 1978. Hess no solo se centra en la historia del conflicto político entre el Magreb y la Península Ibérica, sino también aboga por una división cultural en este periodo, desafiando la opinión braudeliana de la unidad mediterránea

⁶ Gerber, Jane S., *Jewish Society in Fez, 1450-1700*, Leiden, 1980, 42.

⁷ Villaverde Vega, N., *Tingitana en la antigüedad tardía (siglos III-VII)*, Real Academia de Historia, Madrid, 2001, 324-326.

⁸ Schroeter, Daniel J., "The Shifting Boundaries of Moroccan Jewish Identities", en *Jewish Social Studies: History, Culture, Society*. N. s. 15, nº 1. (2008) 145-164, 152.

⁹ Zafrani, Haïm, *Études et recherches sur la vie intellectuelle juive du Maroc de la fin du 15e au début du 20e Siècle*. I: Pensée juridique et environnement social, économique et religieux, Paris 1972, 164-165.

¹⁰ Zafrani, Haïm, *Études et recherches...* 154.

cultural ni lingüísticamente homogéneos, pues unos y otros llegaron al Magreb durante diferentes épocas y desde diferentes lugares. En esta diversidad, según apunta Clifford Geertz en “Suq: the bazaar economy in Sefrou”, la comunidad judía de Marruecos se podía sentir “marroquí hasta la médula, y judía hasta el mismo corazón”, en cuanto heredera de una doble e inseparable tradición que, difícilmente, puede ser considerada marginal¹¹.



Fig. 2. Famille Juive Tangéroise. A. Cavilla, 1880. Centre de la Culture Judeo-Marrocaïne (CCJM), n° 29698



Fig. 3. Famille Juive de Meknes. Anonyme, 1940. Centre de la Culture Judeo-Marrocaïne (CCJM), n° 17294

3. El obligado confinamiento en barrios exclusivos

Para denominar, a la vez que caracterizar, a los judíos de Marruecos, Shlomo Deshen habla de The Mellah Society, refiriéndose así al barrio judío, como el ele-

¹¹ Geertz, Clifford, “Suq: the bazaar economy in Sefrou” en *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis*, ed. by Geertz, Clifford, Geertz, Hildred, and Rosen Lawrence, Cambridge 1979, 123-244, 164.

mento distintivo de la cultura judía; aquello que mejor explica la especificidad de la existencia de esta comunidad en Marruecos; si bien, los barrios judíos varían mucho en sus orígenes, caracteres espaciales, y en las relaciones intracomunitarias e interindividuales, e incluso en su desarrollo social y económico. Aunque otras continuidades sean reconocibles, cada uno de los mellahs fue creado en un tiempo y lugar específicos, evolucionando de acuerdo a unas exigencias locales y regionales. La comprensión de este proceso debería comenzar con la comprensión de los orígenes de cada uno.

El primer mellah¹², como barrio exclusivo y obligatorio para la comunidad judía, fue creado en 1438 en Fez, la capital del reino Meriní. Citado por León el Africano (Hasan bin Muhammed al-Wazzan al-Fasi, 1488-1554 aprox.), en su “Descripción de África”, sería arquetipo para los barrios judíos en otros lugares de Marruecos. El rey Abu Muhammad Abd al-Haqq II (1420- 1465), emplazó el mellah junto a su palacio, pero fuera de la medina donde musulmanes y judíos habían convivido juntos hasta ese momento¹³. Al parecer, la excusa del obligado traslado fue el descubrimiento en la medina de la tumba de un santón musulmán, por lo que, al reconocerse así su carácter sagrado, la residencia en ella quedaba prohibida a los no musulmanes¹⁴. El Mellah de Fez fue erigido en unos terrenos salobres, o que eran usados como depósito de sal, de hecho, el topónimo mellah, con el que, a partir de mediados del siglo XVI, se conocería a este y a todos los barrios judíos de Marruecos, podría derivar de la palabra árabe al- milh, que significa sal.

En 1555 y en cumplimiento de la bula del papa Pablo IV “Cum nimis absurdum”, se confina a los judíos de la ciudad pontificia en el Gueto de Roma. Poco tiempo después, en la gran llanura de los Hawz, a los judíos de Marrakech les cupo un destino similar al de sus correligionarios romanos, siendo ellos también confinados en una “ciudad dentro de una ciudad”. Ubicado en el lugar antes ocupado por las caballerizas reales, el nuevo barrio judío amurallado, o Mellah de Marrakech, fue el segundo de su tipo en Marruecos, después del de Fez. Casualmente, el gueto romano también había heredado el nombre de su predecesor, el de la fundición de Venecia, Getto o Gueto¹⁵, donde la población judía local había sido reubicada a la fuerza en 1516. Los dos vocablos, gueto y mellah, mantuvieron itinerarios paralelos, llegando a ser los términos genéricos para denominar a los barrios judíos en sus respectivos entornos¹⁶.

¹² Esta es la ortografía francesa para el término, que se encuentra en la mayor parte de la literatura. En árabe es transcrito como mellah, millah, mallah. En español se traduce, en innumerables ocasiones, como judería. Para los orígenes del término, véase: Gaudefroy-Demombynes, M., “Marocain Mellah”, en *Journal Asiatique* 11, série 3, 1914, 651-658.

¹³ Miller, Susan G., Petruccioli, Attilio y Bertagnin, Mauro, “Inscribing Minority Space in the Islamic City: The Jewish Quarter of Fez (1438-1912)”, en *Journal of the Society of Architectural Historians*, vol. 60, n.º. 3, California 2001, 310-327, 312.

¹⁴ Miller, Susan G. [et al.], *Inscribing minority space...*, 313.

¹⁵ Para el Ghetto de Venecia, véase: Pullan, Brian, *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice, 1550-1670*, Oxford 1983, 155.

¹⁶ Gottreich, Emily, *The Mellah of Marrakech: Jewish and Muslim Space in Morocco's Red City*, Bloomington 2007, 11-12.



Fig. 4. Rue Gadia et porte du mellah, Fès. Bríngau, 1919. CCJM, nº 24283.



Fig. 5. Une rue du mellah, Marrakech. Levy et fils, 1916. CCJM, nº 16790.

Aunque tales concordancias pueden ser sugerentes, su correspondencia no debe extenderse más allá; pues la afinidad entre estos dos barrios judíos, a menudo trazada forzosamente, presenta grandes diferencias, que alejan la experiencia de los judíos del norte de África, entre musulmanes, de la europea entre cristianos. Baste indicar la diferencia entre los principios que se invocan para justificar su implantación; por un lado, el precepto islámico de tolerancia y protección de las minorías religiosas, o *dhimmis*, contemplado en el Pacto de Omar¹⁷, en el siglo VII; y por otro el dogmático fundamento de unidad, de la intolerante Europa cristiana, frente a las otras religiones¹⁸. Por otro lado es constatable la existencia de un *mito fundacional* de cada uno de los *mellah*, que tiene en común el incumplimiento o falta grave del Pacto de Omar de algún elemento o de la comunidad judía en general.

Con posterioridad al Mellah de Fez, y a lo largo de un dilatado periodo de tiempo, fueron edificados barrios exclusivos para los judíos en otras ciudades y pueblos marroquíes. Si bien, el origen y el contexto, en cada caso, podrían ser muy diferentes¹⁹, todos mantendrán la característica común de estar ubicados junto, o cerca del palacio real, o de la residencia del caíd local, y de estar separados del resto de la medina mediante puertas y murallas que permitirán su total aislamiento. A pesar de ser considerados inferiores por sus convecinos musulmanes, e incluso frecuente foco de sus iras contra el poder, los judíos eran un componente más del tejido social de Marruecos, y nunca habían sido obligados a vivir apartados. Sin embargo, a partir del siglo XV, siguiendo con la tradición, estipulada en el Pacto, de protección a los dhimmi, aunque las razones últimas, en cada caso, podrían ser otras, los judíos son obligados por la autoridad musulmana a vivir en un espacio específicamente delimitado y exclusivo para ellos²⁰.

¹⁷ El Pacto de Omar se inspiró en un tratado de capitulación entre el califa Omar al-Jattab (634- 644) y Sofronio, jefe magistrado de Jerusalén. Véase: Stillman, Norman A., *Jews of Arab lands in modern times*, Philadelphia 2003, 25-28, 157-158.

¹⁸ Gottreich, Emily, *The Mellah of Marrakech...*, 12.

¹⁹ Miller, Susan G., "The Mellah of Fez. Reflections on the Spatial Turn in Moroccan Jewish History", en *Jewish Topographies, Visions of Space, Traditions of Place*, ed. by Brauch, Julia; Lipphardt, Anna; and Nocke, Alexandra, Burlington, 2008, 102-103.

²⁰ Los estudios más completos sobre la fundación de los mellahs de Marruecos son los realizados por: Corcos, David, *Les Juifs du Maroc et leurs mellahs. Studies in the History of the Jews of Morocco*, Jerusalem 1976, 64-130.



Fig. 6. Quatier juif, Tétouan. Anonyme, 1920. CCJM, nº 20424.



Fig. 7. Le mellah, Salé. Anonyme, 1915. CCJM, nº 16876.

De mediados del siglo XVI, más de un siglo después del de Fez, data el segundo gran barrio judío de Marruecos: el Mellah de Marrakech, fundado por Mohamed el-Sheikh (1557-1574), primer sultán Saadí, al trasladar la capital del reino desde Fez a aquella ciudad. Como ocurrió en Fez²¹, se desconoce la razón última que impulsó la creación del mellah en Marrakech, donde los judíos habían vivido en la medina, antes de 1557, sin más limitaciones que las derivadas de su categoría de dhimmi; sin embargo, a partir de esta fecha, fueron confinados en una zona amurallada por orden del sultán²². Algunos historiadores mantienen que el nuevo mellah se promovió con el fin de reforzar el poder y la legitimidad de la nueva dinastía, demostrando así su capacidad de protección de los dhimmi, y equiparando, en ortodoxia religiosa, a la ciudad de Marrakech con la de Fez, cuyos ulemas o expertos del derecho islámico se habían opuesto al traslado.

²¹ Miller, Susan G., Petruccioli Attilio and Bertagnin Mauro, "Inscribing Minority Space in the Islamic City: The Jewish Quarter of Fez (1438-1912)" *Journal of the Society of Architectural Historians* Vol. 60, No. 3 (University of California Press, Sept. 2001): 310-327, 312.

²² Gottreich, Emily, *Mellah of Marrakech...*, 12-21.

El nuevo barrio formó parte de un complejo proceso urbano destinado a transformar Marrakech en profundidad. Impulsado por los primeros gobernantes saadíes, el proceso contemplaba la construcción de algunos edificios y espacios significativos destinados a evidenciar su poder. Tampoco se puede decir, con total certidumbre, si el mellah fue resultado de un proyecto específico, o si fue consecuencia de la construcción de la Mezquita Muwassin, un hito fundamental en el nuevo Marrakech Saadí²³. Pero sí quedó patente que el nuevo mellah, ubicado en un lugar que habían ocupado unos antiguos establos reales, permitió instalarse a numerosas familias judías, de dentro y de fuera de Marruecos, siendo un elemento cardinal de la transformación urbana de Marrakech, nueva capital de la recién instaurada dinastía real.

La hipótesis de que la construcción del barrio judío era un recurso para habilitar una nueva capital imperial en Marruecos, y para conferir autoridad a una nueva dinastía, parece reforzada con la instauración de un tercer mellah de carácter gubernamental, esta vez en Meknes. El sultán Mulay Ismail (1672-1727), creó este mellah en 1686, tras la llegada al poder de la nueva dinastía Alauita en 1666, y asimismo, tras la declaración de Meknes como capital del imperio²⁴. Este mellah se configuró, siguiendo los patrones anteriores, sobre la base de un antiguo asentamiento judío de la medina de Meknes, ciudad en cuyas proximidades se encuentra la ciudad romana de Volúbilis, donde ya hay constancia de la presencia judía.

Entre 1807 y 1808, casi cuatrocientos años después de la creación del primer mellah en Fez, el sultán alauita Mulay Sulayman (1792-1822), decretaría la construcción de nuevos barrios judíos en las ciudades de Tetuán, Rabat, Salé y Mogador (Fig. 6, 7, 8, 9). Salvo el de Tetuán, todos se emplazarían en zonas donde dicha comunidad no había residido antes. Ello implicó grandes movimientos de población y el abandono de antiguas zonas de residencia. Generalmente, el traslado forzoso al mellah se produjo contra la voluntad de los implicados, aunque también se aceptó pensando que los muros que lo aislaban y la guardia del palacio o el gobernador local, siempre cercana, ofrecerían cierta garantía de protección²⁵. A la cuestión de por qué la construcción de barrios para los judíos se convirtió en parte distintiva de la política de Mulay Sulayman, hay que señalar, una vez más, la aplicación rigurosa de la Sharia, o ley islámica, respecto al cumplimiento del Pacto de Omar sobre la protección de los dhimmi²⁶. Según una interpretación ortodoxa, esto implicaría la separación física de judíos y musulmanes en los ámbitos de convivencia, creando un espacio propio y protegido para aquellos, una población que, a pesar de ser minoría tolerada, era propensa a concitar el odio por sus actividades comerciales, y vulnerable ante las revueltas contra el poder²⁷.

Como se ha dicho, a lo largo de todo este dilatado periodo de tiempo, otras ciudades y numerosos pueblos fueron levantando sus mellahs, en un proceso extendido, pero en absoluto generalizado, que continuó hasta el final del siglo XIX²⁸. A pesar de cierta aparente uniformidad del patrón mellah como espacio de

²³ Gottreich, Emily, *Mellah of Marrakech...*, 19.

²⁴ Toledano, Joseph, *Vayehi Beet HaMellah: Toldot HaYehudim BiMaroko Mreishit Hityashvutam V'ad Yamei nu*, Jerusalem 1984, 65.

²⁵ Miller, Susan G., *The Mellah of Fez...*, 103.

²⁶ R. Cohen, Mark., *What was the Pact of Umar. A Literary-Historical Study*. Princeton University. 1999. 100-131, 100.

²⁷ Miller, Susan G., *The Mellah of Fez...*, 91.

²⁸ Schroeter, Daniel, *The Sultan's Jew: Morocco and the Sephardi World*, Stanford 2002, 91.

aislamiento y segregación religiosa, lo seguro es que cada barrio judío posee su propio relato sobre las causas de su origen y lugar de implantación; cada uno es resultado de sus propias cuestiones regionales o locales, y todos ellos responden a diferentes factores socio-ambientales, no tan uniformadores, ni tan diferentes del resto de la medina.



Fig. 8. Rue du mellah, Mogador-Essaouira. Anonyme, 1920. CCJM, n° 16853.



Fig. 9. L'entrée du mellah, Ouazzane. Anonyme, 1925. CCJM, n° 16860.

4. La ciudad islámica. La medina y el mellah

Los estudios urbanísticos más antiguos realizados sobre el espacio musulmán prestaron, en general, poca atención a los sitios de las minorías, viéndolos como excepciones irregulares en un tejido urbano, por lo demás, “racional y homogéneo”²⁹. El concepto de ciudad musulmana, o comúnmente medina o madina, fue forjado, entre 1920 y 1950, por la escuela de orientistas franceses de Argel, en particular,

²⁹ Miller, Susan G. *The Architecture and Memory of the Minority Quarter in the Muslim Mediterranean City*, (Aga Khan Program of the Graduate School of Design), ed. Susan G. Miller and Mauro Bertagnin, Cambridge 2010, 15-18.

por sus dos principales protagonistas: William y Georges Marçais³⁰ y, tras ellos, Roger le Tourneau³¹; complementado con las aportaciones de Jean Sauvaget y Jacques Weulersse, de la escuela de Damasco³². Esta búsqueda de un postulado teórico fue acompañada por una sucesión de notables monografías centradas en algunas de las grandes ciudades árabes. Así encontramos³³: la de Argel (1931), realizada por R. Lespes; Marcel Clerget trabajó en El Cairo (1934); Jean Sauvaget realizó las de Damasco (1934), y Alepo (1941); y Jacques Weulersse la de Antioquía (1934). Más próximos, en Marruecos, deben ser citados los trabajos llevados a cabo por Gaston Deverdun en Marrakech, (1959); por Jacques Caillé en Rabat (1949); y por Roger le Tourneau en Fez (1949).

Todos los citados son investigadores franceses, un hecho señalado por el historiador Stephen Humphreys, que puso de manifiesto la gran tradición francesa de los estudios urbanos islámicos y la existencia de una corriente constante de publicaciones francesas sobre diversos aspectos del tema³⁴. Esto no sólo es una característica de la sociología académica de aquel país, sino también, el reflejo de la influencia de Francia, durante este periodo, como potencia colonial, a lo largo de todo Oriente y del Magreb. Y como tal, no es de extrañar que el trabajo llevado a cabo por estos investigadores estuviese influenciado por el espíritu de la época, que llevaría a destacados miembros de “la institución -colonial- gobernante” a considerar las realidades urbanas de las poblaciones tuteladas, como “obsoletas, e incluso retrasadas”, vistas con un elevado grado de condescendencia³⁵.

Una de las características distintivas que más atrajo la atención de los estudiosos de la época fue la morfología de las llamadas “ciudades islámicas” y su patrón urbano³⁶. El citado Jean Sauvaget, de la escuela de Damasco, contrastó el plan regular de la antigua ciudad clásica, con las calles tortuosas de su sucesora islámica, alabando la primera, en tanto que condenando esta última. En su opinión, la ciudad islámica sólo era “un conjunto sin un orden urbano claro”.

La forma de las ciudades musulmanas en estos textos, era descrita con adjetivos como complicada y laberíntica, con las casas encerradas tras callejones sin salida³⁷. Le Tourneau, de la escuela del Magreb, en su libro, “Les Villes Musulmanes de l’Afrique du Nord” (1957), escribe sobre la morfología de la ciudad islámica³⁸:

³⁰ Véase: Marçais, William, “L’Islam et la vie urbaine”, en *Articles et Conférences*. Librairie d’Amérique et d’orient. Paris, 1961, Marçais, Georges, “L’urbanisme musulman”, en *Mélanges d’histoire et d’archéologie*, 2 vols., Argel 1957, 219-31.

³¹ Le Tourneau, Roger, *Les villes musulmanes de l’Afrique du Nord*, Argel 1957.

³² Sauvaget, Jean, “Esquisse d’une histoire de la ville de Damas», *Revue des Etudes Islamiques* 8. 1934; idem, *Alep: Essai sur le développement d’une grande ville syrienne*, Paris 1941; Weulersse, Jaques. “Antioche. Essai de géographie urbaine”, *Bulletin d’études Orientales* 4, 1934; idem, *Paysans de Syrie et du Proche-Orient*, Paris 1946.

³³ Lespes, R. *Alger. Etude de géographie et d’histoire urbaines*, Paris, 1930; Clerget, Marcel, *Le Caire: étude de géographie urbaine et d’histoire économique*, Cairo 1934; Deverdun, Gaston, *Marrakech des origines à 1912*, Rabat 1959; Caillé, Jaques, *La ville de Rabat jusqu’au Protectorat français*, 3 vols, Paris 1949; Le Tourneau, Roger, *Fès avant le Protectorat*, Casablanca, 1949.

³⁴ Humphreys, R. S., *Islamic History*, Princeton 1991, 228.

³⁵ Raymond, André, “The Spatial Organization of the City”, en *The City in the Islamic World*, ed. by Salma K. Jayyusi, [et al.], Boston 2008, 47-71, 47.

³⁶ Falahat, Somaiyeh, *A New Conceptualization of the Urban Logic of the “Islamic city”*, Berlín 2014, 7-46.

³⁷ Brunschvig, Robert, “Urbanisme médiéval et droit musulman”, en *Revue des études islamiques*, Paris 1947, 127-155, 155.

³⁸ Falahat, Somaiyeh, *A New Conceptualization...*, 12.

*“El resultado es que una ciudad en el norte de África aparece en general, como una serie de células yuxtapuestas y más o menos bien soldadas entre sí por calles estrechas y sinuosas. Nada más extraño a una ciudad musulmana del Magreb que las rectas avenidas de una ciudad moderna, o de una ciudad romana; es un laberinto lo que sugiere la fotografía aérea de cualquier ciudad musulmana...”*³⁹.

No resulta difícil comprender y establecer la dimensión europea de aquellos principios que sustentaron el enfoque orientalista de las ciudades árabes mediterráneas. Conceptualmente, su punto de partida es la suposición de que, en una civilización en proceso de globalización, como la musulmana, cada fenómeno debe considerarse específicamente “musulmán”, siendo el desorden urbano el resultado de la “desorganización social”. La formación inicial de los orientalistas, encaminada hacia el estudio de la religión y sus superestructuras, los condujo, finalmente, a su punto de partida, según observa Robert Ilbert: “dado que la mayoría de los orientalistas comenzaron desde una simple suposición inicial [...] el papel fundamental del Islam en la estructuración del espacio, encontraron lo que esperaban ver cuando abordaron el tema”⁴⁰. No es sorprendente, entonces, hallar el Islam mencionado en relación con las instituciones, con la organización de la vida política, con las actividades económicas y, por supuesto, sociales. Pero también, con la estructura física de la ciudad o de la casa que, desde esta perspectiva, sólo puede ser designada como “musulmana”⁴¹.

La tradición jurídica islámica tuvo una influencia doble en la conformación de la ciudad; por un lado, en el modo de enfatizar las estrictas reglas que rigen el uso de los espacios públicos y privados en la ciudad, según el Islam; y en segundo lugar, por lo que se refiere a las regulaciones específicas para las minorías que han de compartir el espacio con los fieles musulmanes. Reglas todas estas a las que los juristas de la escuela de interpretación Maliki, que prevalece en el norte de África, eran especialmente sensibles. Y en este sentido, debemos entender la ciudad a través de su contribución mediante un amplio conjunto de leyes y dictámenes, que regulan la conducta individual y social, en el hogar, el barrio, el comercio, el espacio sagrado, y en el espacio público común. Consecuentemente, la morfología de la medina estaría determinada, principalmente, por la necesidad de los musulmanes de cumplir con sus obligaciones religiosas. De este modo, una ciudad puede ser identificada como “islámica”, por la presencia de instituciones como la mezquita del viernes (yama’a), para la realización de las oraciones; los baños comunales (hammam), para el mantenimiento de la pureza ritual; y un complejo mercado (suq), en el que los gremios estarán organizados y regulados según las restricciones religiosas. Pero, si bien los preceptos islámicos fueron un factor importante en la determinación del entorno espacial y social de la ciudad, y en la conducta de las relaciones entre la minoría judía y la mayoría musulmana, también es cierto que no fue el único.

³⁹ Le Tourneau, *Les Villes musulmanes...*, 20.

⁴⁰ Ilbert, Robert, “La ville musulmane: réalité et abstraction” en *Les Cahiers de la recherche architecturale* 10–11, April 1982. 12.

⁴¹ Raymond, André, “The Spatial Organization ...”, 48. Véase también Kennedy, Hugh, ‘From polis to medina: urban change in late Antique and early Islamic Syria’, *Past and Present*, n.º. 106, Feb. 1985, pp. 3-27.

intrusión inquietante y no asimilable en la armonía de la ciudad ideal; ni siquiera estaban contempladas en el imaginario previo occidental⁴². Efectivamente, para la coherencia de este modelo es fundamental la presencia de la mezquita, el mercado y el hammam; pero no lo es menos la ausencia de cualquier injerencia “no musulmana” significativa en la vida de la ciudad. Verdaderamente incómoda una sinagoga o una iglesia en la lectura de este espacio urbano musulmán idealizado⁴³.



Fig. 12. Panorama vers le Mellah; Meknès. L.L. 1930. CCJM, n° 16822.



Fig. 13. Vue prise d'une terrasse du Mellah; Marrakech. Anonyme. 1915. CCJM, n° 16794.

Tales explicaciones, simplistas y unificadoras, de cómo son las medinas árabes y cómo funcionan, se pueden poner en cuestión, cuando se enfrentan a la larga historia de la presencia de los judíos en Marruecos. Históricamente, han constituido una parte importante de la población urbana estando, a pesar de su consideración diferenciada, altamente integrados en la vida económica, social, e incluso política de Marruecos. Si bien estas circunstancias hacen difícil, por sí solas, ignorar la importancia de los judíos marroquíes en el desarrollo histórico del país, y particularmente de sus principales centros urbanos, concurre, además, una importante institución encargada de aportar, a la corta visión occidental, un cierto grado de integridad analítica sobre la ciudad islámica, y en particular, a su insistencia en el carácter marginal de los espacios no musulmanes en las medinas marroquíes (figs. 12, 13). Esta institución es el *mellah*, el barrio amurallado de la medina, ocupado por la minoría judía discordante con el entorno netamente musulmán. El *mellah* es una iniciativa puramente marroquí, hasta el punto de que el término ha llegado a ser sinónimo de lo judío en Marruecos.

Tras los orientalistas franceses, los siguientes historiadores e investigadores empezaron a considerar a las ciudades islámicas, individualizadas, en sus propios contextos, con el consiguiente reconocimiento de las diferencias existentes en el seno de la estructura, más compleja, de las sociedades que las componían. Desde la década de 1940 en adelante, el mismo concepto de ciudad islámica fue sometido a revisión, y la perspectiva de los eruditos adquirió una nueva reorientación; una renovada atención fue prestada a estas sociedades, antes consideradas como

⁴² Miller, Susan G., *The Architecture and Memory* ..., 15-18.

⁴³ Miller, Susan G., *The Architecture and Memory* ..., 17.

atrasadas, en un esfuerzo por comprenderlas desde dentro⁴⁴. Observar la ciudad desde dentro y en su contexto, por historiadores conscientes de su complejidad, facilitó que no fuese vista a través de un formulario previo. Como ejemplo de ello, en 1967, Ira M. Lapidus argumentó que lo irregular, la torsión, y la estructura amorfa, aparentemente fluida de los zocos, debe ser entendida como el resultado de una estructura social; una respuesta a razones funcionales⁴⁵. El urbanista español Javier García-Bellido, va aún más allá, y más recientemente, ha formulado una original interpretación de la morfogénesis de la ciudad islámica, en base a una teoría racional (en realidad, crea todo un campo teórico de raíz científica: la *Coranomía*), según la cual la diversidad y la complejidad de los espacios sociales, a partir de la homogeneidad y simplicidad de sus orígenes, sería el resultado, no tanto de unas lógicas locales, como de unas “estructuras generativas universales”. Este autor sostiene que dicho patrón teórico se cumple incluso en el caso de la ciudad islámica: “uno de los modelos urbanos más sorprendentes, cargado de excepcionalidades, anomalías y singularidades, que, incomprendible a la mentalidad occidental (al menos hasta hace algunas décadas), ha pervivido durante catorce siglos y en cuatro continentes”⁴⁶.

5. La porosidad del mellah. Las interacciones comunitarias

Si los preceptos islámicos, o mejor, una determinada interpretación de los mismos, estuvieron en la base para la justificación de la determinación del entorno social y espacial de la ciudad, y de las relaciones entre la mayoría y la minoría, hay que decir que, ni fueron el único factor, ni los efectos producidos fueron los mismos en todos los lugares, ni en todas las ocasiones. Algunas fuentes históricas indican que, dependiendo del lugar, incluso de la hora, las relaciones entre las comunidades podían variar ampliamente, abarcando, desde la coexistencia pacífica, a lo profundamente conflictivo (el Pacto de Omar no tuvo una aplicación continuada. Las revueltas contra los judíos fueron esporádicas y normalmente relacionadas con la debilidad del Sultán). Otros estudios sugieren que los miembros de los grupos minoritarios con frecuencia actuaron mediante la negociación y el acuerdo con las autoridades políticas, e incluso, en ciertos momentos, ejerciendo cierta influencia sobre ellas⁴⁷.

La porosidad entre el mellah y el resto de la medina reposaba en el corazón mismo de las relaciones comunitarias. Todos los días, con la excepción del sábado y las fiestas judías más importantes, que permanecía completamente cerrado, los judíos salían de su clausura nocturna en su barrio, para desarrollar una amplia variedad de actividades toleradas en la medina, o en la kasbah, y, en su camino, se

⁴⁴ Raymond, Andre, “Urban Life and Middle Eastern Cities, the traditional Arab city”, en Youssef M. Choueiri, ed. *A companion to the History of the Middle East*, Malden 2005, 207-226, 211.

⁴⁵ Lapidus, Ira Marvin, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge 1967. 114.

⁴⁶ García-Bellido, Javier, “Una interpretación Generativa de la Morfogénesis de la Ciudad Islámica”, en: *Coranomía. Los Universales de la Urbanística. Estudios sobre las Estructuras Generativas en las Ciencias del Territorio*, Tesis Doctoral, Universidad Politécnica de Madrid, 1999.

⁴⁷ Un buen ejemplo de la acción judía a nivel político se contiene en Schroeter, Daniel J., *The Sultan’s Jew: Morocco and the Sephardic World*, Stanford 2002.

cruzaban con musulmanes que entraban en el mellah, en ocasiones, con los mismos o similares propósitos; aunque estos también para realizar algunas actividades concretas, sólo toleradas en el espacio judío. Ejemplo de las mismas eran el consumo de alcohol y la prostitución.

Al explorar los ámbitos de intersección entre las poblaciones del mellah y de la medina musulmana⁴⁸, podemos constatar en qué medida estos barrios de la minoría en realidad funcionaban, habitualmente, como espacios de interrelación entre las dos comunidades. La presencia musulmana en el mellah era muy significativa, tanto por el número de personas implicadas⁴⁹, “como por los asuntos que la motivaban, además de por el propio significado de esa presencia en el espacio renegado; en tanto que la actividad de los judíos en la medina musulmana, el espacio de opresión, igualmente profusa, estuvo ocasionada, principalmente, por cuestiones económicas”⁵⁰.



Fig. 14. Rue des Juifs Tétuan. L.L., 1900. Musée d'art et d'histoire du Judaïsme (MAHJ), inv. 0057.297.



Fig. 15. Rue du vent; Tétuan. L.L. 1er quart 20e siècle. MAHJ, inv. CP 0057.301.

Sin embargo, incluso durante los períodos de mayor calma, la protección del sultán no fue suficiente para liberar a los judíos de cierta propensión a sufrir el acoso de la comunidad musulmana. La razón de esto hay que buscarla en la misma naturaleza de la economía judía, en gran parte basada en el comercio. Un estudio de las ocupaciones de los judíos marroquíes del siglo XIX, revela que más de la mitad de los judíos urbanos masculinos se ganaba la vida viajando y mercadeando por las áreas tribales, lejos de sus

⁴⁸ Especialmente interesantes las perspectivas de análisis de este aspecto ofrecidas por Gottreich, Emily, *Mellah of Marrakech: Jewish and Muslim Space in Morocco's Red City*, Bloomington 2007; y Deshen, Shlomo, “Urban Jews in Sherifian Morocco”, en *Middle Eastern Studies*, vol. 20, n.º. 4, Oct. 1984, 212-223.

⁴⁹ Meakin, Budgett, *The Land of the Moors: A Comprehensive Description*, London 1901 (reimpresión 1986), 302.

⁵⁰ Gottreich, Emily, *Mellah of Marrakech...*, 72.

ciudades habituales de residencia⁵². Las tribus o clanes de esas regiones, tanto árabes como bereberes, aunque no negaran la soberanía del sultán, por lo general actuaban con bastante autonomía, estando en sus dominios casi todo sometido al poder de jefes locales. Por tanto, las actividades de los viajeros y comerciantes, particularmente de los desarmados y menospreciados mercaderes judíos, fueron posibles en sus territorios sólo mediante acuerdos formales y estables con los jefes tribales. Consecuentemente, la económica judía dependía de dos tipos de protección complementarias: la sultánica, en las ciudades y sus áreas de influencia, y la tribal, en el resto de zonas rurales. La protección sultánica, de naturaleza religiosa, era comunal, proporcionando seguridad colectiva a toda la comunidad judía en las zonas urbanas y particularmente en el mellah. La protección tribal, de naturaleza mercantil, era individual, y había de ser negociada particularmente.



Fig. 16. Le Souk et Palais du Sultan. L.L. 1900. MAHJ, inv. 0057.299.

⁵¹ La calle principal del Mellah (Fig. 14) y la calle del Viento (Fig. 15), confluyen en el vértice sureste de la plaza del Zoco, no existiendo, en ningún caso distinción entre ellas.

⁵² Deshen, Shlomo, *Individuals and the Community: Social Life in Eighteenth to Nineteenth-Century Moroccan Jewry*, Tel Aviv 1983.

6. Reinterpretación y acomodo del espacio de la minoría

Si bien, como hemos apuntado anteriormente, en los últimos tiempos, el modelo clásico de ciudad islámica ha sido objeto de revisión y agudas críticas, por sus deficiencias orientalistas, de generalización, ahistoricismo y eurocentrismo, aún no se ha cuestionado, globalmente, desde la perspectiva particular de la historia judía. Aun así, merecen destacarse algunas obras recientes de los estudios judíos que abordan, implícitamente, la influencia del mellah en el patrón de ciudad islámica marroquí. Estas obras, por otras causas ya citadas a lo largo de este texto, son: “Inscribing Minority Space in the Islamic City: The Jewish Quarter of Fez, 1438–1912”⁵³, de Susan Miller, Attilio Petruccioli y Mauro Bertagnin; “The Jewish Quarter and the Moroccan City” de Daniel Schroeter y “The Mellah of Marrakech: Jewish and Muslim Space in Morocco’s Red City”, de Emily Gottreich.

No obstante, sigue siendo muy normal que la excepcional experiencia urbana de la comunidad judía en las medinas marroquíes sea relegada, cuando no ignorada, incluso en aquellos estudios de las ciudades musulmanas que claramente discuten el extendido modelo de los orientalistas. El espacio judío puede ser considerado en un capítulo propio, o incluido en un apartado sobre las minorías y las singularidades, en general; pero rara vez el mellah es integrado, como un componente más, en los estudios urbanos y en la historia de la medina, interpretada en su conjunto. Tampoco suele ser contemplada su interacción e influencia, de manera significativa, en la ciudad. Es el caso del enfoque y tratamiento historiográficos que Masatoshi Kisaichi da a sus estudios sobre el urbanismo en el norte de África, en los que los barrios judíos son sólo una categoría secundaria en la conformación de la estructura de la ciudad; parte de una lista que incluye a otras instituciones con presencia urbana, como los gremios artesanales y comerciales, los legados de piadosos musulmanes, o las cofradías o *zauias* de los santones⁵⁴. Excepciones a este enfoque aestructural se contienen en el trabajo elaborado por el ya citado Daniel Schroeter, en “Merchants of Essaouira: Urban Society and Imperialism in Southwestern Morocco, 1844–1886”⁵⁵, en el que la experiencia histórica de la comunidad judía está entretejida con la historia de la ciudad en sí.

Por su parte, los mismos historiadores judíos de Oriente Medio, con una visión más nacionalista, han contribuido a reforzar la imagen de singularidad y exclusión judía en Marruecos. Bernard Lewis, Norman Stillman, y Michael Laskier⁵⁶ usaron los dos términos indistintamente; incluso Germaine Ayache usa una fusión de los dos términos, *mellah-ghetto*⁵⁷. Y ello a pesar de las diferentes circunstancias que, tal como se ha desarrollado a lo largo de este trabajo, concurren en sus orígenes, la diferente historia acumulada por las dos entidades socio-espaciales, y la diferente influencia en el urbanismo general de la ciudad común.

⁵³ Miller, Susan G. [et al.], *Inscribing minority space...*, 310-27.

⁵⁴ Kisaichi Masatoshi, “The Maghrib”, en *Islamic Urban Studies* ed. by Hanedi and Miura, New York 1994, 11-83, 52-53.

⁵⁵ Schroeter, Daniel, *Merchants of Essaouira: Urban Society and Imperialism in Southwestern Morocco, 1844-1886*, Cambridge 1988.

⁵⁶ Lewis, Bernard, *The Jews of Islam*, Princeton, New Jersey 1984; Stillman, Norman, *Jews of Arab Lands*, Philadelphia 1979; Laskier, Michael, *The Alliance Israélite Universelle and the Jewish Communities of Morocco: 1862–1962*. New York 1983.

⁵⁷ Ayache, Germaine, “La Minorité juive dans le Maroc précolonial”, en *Hespéris-Tamuda*. 1987, 25-150.

Después de la divergente evolución de las comunidades mayoritaria y minoritaria de Marruecos, y del salto de las medinas a los nuevos barrios europeos, producto de la etapa colonial de principios del siglo XX, así como tras la emigración general de los judíos a partir de los años 50, la tendencia general fue integrar estos barrios, lo más rápido posible, en el tejido urbano y hacerles, literalmente, desvanecerse en la uniformidad de la medina.

Ocuparse de las minorías en general, y del espacio discordante en particular, fue considerado como irrelevante para la tarea de construcción de la identidad nacional. El interés por las realidades, culturas y espacios ocupados por las minorías, ya se trate de judíos, bereberes, armenios o kurdos, si alguna vez existió, no fue suficientemente desarrollado por los estudiosos de la ciudad islámica. Cuando la etnia apareció en los estudios urbanos históricos, como lo hizo en la llamada escuela de Siria, fue, muy a menudo, asociada con las nociones de rivalidad y discordia. Esta vuelta a la estandarización del espacio urbano deseado, se producía evitando tomar en consideración la versatilidad socio-histórica, mucho más cercana a la realidad. De nuevo, aunque ahora desde otra perspectiva, las ciudades del pasado, de estructura compleja, se redujeron a modelos bidimensionales planos, carentes de vida y de hoscó contenido social.

Con la imagen de un barrio judío socialmente introvertido, firmemente impuesta desde dentro y desde fuera, los últimos estudios realizados han tratado de profundizar en la relación social entre los judíos del mellah y la población musulmana del resto de la medina, llegando a diferentes conclusiones. Un aspecto crucial del mellah, que debe ser analizado de manera más exhaustiva, es la forma en que el barrio judío encaja en la estructura socio-urbana más amplia de la ciudad musulmana marroquí, como parte de la totalidad de la comunidad y la complejidad urbana. En este sentido, obras recientes citadas ya en este trabajo, afrontan implícitamente, la influencia del mellah en el modelo de ciudad islámica. A saber: "Inscribing Minority Space in the Islamic City: The Jewish Quarter of Fez, 1438–1912," de Susan Miller, Attilio Petruccioli, y Mauro Bertagnin, y "The Jewish Quarter and the Moroccan City", de Daniel Schroeter, "The Mellah of Marrakech: Jewish and Muslim Space in Morocco's Red City", de Emily Gottreich.

El mellah fue una especificidad de las medinas marroquíes, sin embargo, al mismo tiempo fue uno de sus muchos barrios constituyentes y, por tanto, componente base de la propia sociedad urbana compleja. Fue además, contenedor de un segmento importante de población, en el que se concentraban gran parte de las funciones económicas, de las que dependía la existencia misma de la vida urbana colectiva.

En este trabajo se ha tratado de evidenciar este enfoque excluyente, y de reinsertar la perspectiva de la minoría, en la lectura general de la ciudad islámica del occidente mediterráneo, considerando esta como una composición de múltiples elementos conectados, que evolucionan paralelamente en el tiempo, en su forma, condicionada por las necesidades y contingencias derivadas de todos sus habitantes, incluidos los grupos de las minorías que, en todo momento, han formado parte de ella.