

El judío en la tela de araña : imágenes en conflicto en una novela africanista de Tomás Borrás

Résumé

La pared de tela de araña, premier roman de Tomás Borrás, fut considéré dès le début par la critique comme une grande œuvre d'ambiance exotique. L'action se déroule dans le Protectorat espagnol du Maroc. Le roman fut publié dans les années vingt, lors de la plus grande diffusion du séphardisme. Cependant, bien que l'œuvre partage certains des thèmes de celui-ci, elle fait étalage des lieux communs de l'antijudaïsme et pourrait même être interprétée comme étant opposée à ceux qui promulguaient de s'approcher du peuple juif.

Resumen

La pared de tela de araña, primera novela de Tomás Borrás, fue considerada desde el principio por la crítica como una gran obra de ambiente exótico. Su acción se desarrolla en el Protectorado marroquí. Fue publicada en los años veinte coincidiendo con en el momento de máxima difusión del movimiento filosefardí. Sin embargo, la obra, a pesar de compartir ciertos tópicos de éste, es un repaso a los lugares comunes del antijudaísmo, pudiendo incluso interpretarse como un enfrentamiento con los defensores del acercamiento al pueblo judío.

Abstract

La Pared de Tela de Araña, Tomás Borrás's first novel, was considered from the start by critics as a great work with an exotic atmosphere. The action takes place in the Spanish protectorate of Morocco. The novel was published in the twenties, just when the Philo-Sephardic movement was highly spreading. The book shares some topics with the movement. Yet, it makes a display of the commonplaces of antijudaism and could even be interpreted as confronting those in favour of getting closer to the Jewish people.

Juan José López Barranco afirma en su tesis doctoral que:

La presencia del judío, la otra raza que cohabita con el moro en el norte de Marruecos es, al igual que sucedía en las novelas sobre la campaña del siglo anterior, más bien escasa y su caracterización no ha experimentado apenas variación. Siguen siendo ciudadanos de segunda, cuya vecindad, aunque tolerada, no parece despertar ni siquiera mediano entusiasmo entre la mayoritaria población musulmana. Sin duda, el desmedido amor por el dinero y el exiguo escrúpulo en la

actividad comercial no resulta ajeno a esta peyorativa consideración, que también comparten los narradores y personajes cristianos de estas narraciones (2000, 378).

Poco influyeron, pues, las políticas de acercamiento prosefardíes del doctor Pulido y compañía. Poco influyen hoy en día si, en una tesis doctoral de estudios literarios, encontramos justificado el desprecio generalizado (moros, cristianos, narradores) hacia cierto grupo étnico.

Christiane Stallaert (2003) observa la falta de rigor de los historiadores (y podríamos añadir la de los estudiosos de la literatura), ante la definición de términos tales como morisco o judío. Para la autora, el término más satisfactorio para estos grupos, en particular para la España medieval y moderna es la de grupo étnico que se define citando a Schermerhorn como « collectivity within a larger society having real or putative common ancestry, memories of a shared past, and a cultural focus on one or more symbolic elements defined as the epitome of their peoplehood » (2003, 4). A los judíos de Xauen, en 1920, o de Tetuán, en 1859, les conviene esta etiqueta más que la de raza. Por encima de cuestiones antropométricas, es el pasado común (el edicto de expulsión, la diáspora) y la cultura (la religión, la lengua), lo que les distingue de marroquíes y españoles. El concepto de raza ha estado, en cambio, asociado a clasificaciones fisiológico-morales y hoy en día se demuestra inane científicamente.

Y finalmente, ¿en qué se distinguiría racialmente el moro del judío? Como veremos en la novela, el personaje judío se infiltra sin ser reconocido en una montaraz cabila rifeña, por lo que los rasgos somáticos necesarios normalmente para la concepción de raza no son notables. Será entonces cuestión de carácter: avaricia, doblez... Sin embargo, estos rasgos también están anclados en el prejuicio hispánico hacia los moros. Pero, claro, todos son semitas.

Como nos enseña E. Said (2005), para conocer Oriente (y Marruecos es Oriente) está bien haber ido, pero lo que hay que hacer es haber leído, haber recibido mucha información, para que así nuestras observaciones estén filtradas por el prejuicio, y que cuando produzcamos un texto éste sea verificable en otros textos. Efectivamente, como veremos, la caracterización del judío norafricano apenas ha cambiado desde *Diario de un testigo de la guerra de África*, de Alarcón, que no se caracteriza, digamos, por su originalidad con respecto a la imagen del judío, hasta la novela de Borrás. Sin embargo,

un movimiento de carácter político-cultural ha hecho acto de presencia entre estos años¹: el filosefardismo, que contará con un extraordinario apoyo entre intelectuales (Cansinos Assens, Carmen de Burgos, Concha Espina) y políticos. Este movimiento se inscribe en otro más amplio, el de la Hispanidad o panhispanismo, generado como reacción ante el desastre del 98 que busca una alternativa en el ejercicio de un imperio cultural a través de la lengua y de los valores espirituales. Lo que trato de mostrar con estas páginas es como Borrás no aprecia el mensaje humanista que pudiera haber en el filosefardismo, pero se sirve de sus tópicos porque, en este momento, en España, han pasado a formar parte de stock de representaciones del judío. La falta de definición ideológica del movimiento prosefardí posibilitó, o incluso podríamos decir que generó el paso (como en los casos de Giménez Caballero o de Foxá) e incluso, la combinación (como en la obra que nos ocupa) de discursos filosefardíes y antisemitas.

El autor

Si se conoce someramente la obra de Tomás Borrás (Madrid, 1891-1976), podemos preguntarnos qué es lo que hace semejante personaje en un seminario sobre *le socle et la lezarde*: pluma del *ABC*, partícipe en el volumen colectivo *Poemas de la Alemania Eterna*, Periodista de Honor y Cronista Oficial de la Villa de Madrid, podríamos afirmar que se trata de uno más entre la larga nómina de autores fieles a los valores de la tradición, un perfecto representante de la cultura oficial del Régimen.

En torno a los años veinte alcanzó una gran notoriedad² que se vio coronada, en 1939, con la popular novela sobre las satánicas truculencias del bando republicano, *Checas de Madrid*. Su compromiso incondicional con los valores de la Falange, contribuyó a su olvido con la llegada de la democracia. La desmesura cuantitativa de su obra literaria y periodística (con la trivialidad que habitualmente ello genera), unida a la

¹ La novela fue terminada de escribir supuestamente en el año de la creación de la Casa Universal de los Sefardíes (1920) y publicada el año del decreto de concesión de nacionalidad “a los antiguos protegidos españoles o descendientes de estos y, en general, a individuos pertenecientes a familias de origen español que en alguna ocasión han sido inscritos en Registros españoles” (1924).

² En 1919, se estrena en el Teatro Real *El Avapiés*, ópera con la que se inicia su rica colaboración con Conrado del Campo. Para un mayor desarrollo de la colaboración entre músico y escritor, ver Albert (2006).

dificultad de situarla en una corriente artística, justifican tal vez, la pereza de los estudiosos ante su obra. No resulta sorprendente, por tanto, su desaparición en el panorama crítico actual³.

Sin embargo, a partir del excelente estudio de Mechthild Albert (2003), no podemos despachar alegremente un autor que, si bien es innegable que forma parte de una tradición que alterna entre retrógrada y acomodaticia, tiene ciertos rasgos de interés que suponen una quiebra con los valores establecidos.

Miembro de una familia acomodada⁴, desde su adolescencia publica artículos y cuentos en la prensa derechista. Durante los estudios de Bachillerato, arriesga su vida empachándose con la lectura completa de la Biblioteca Económica Filosófica: “una congestión cerebral. Está grave, pero puede salvarse” (1237). Tras dos años de zascandileo rousseauiano en la sierra, de vuelta a Madrid, se matricula en Derecho y comienza a escribir zarzuelas y revistas para el Novedades. La quiebra de la empresa familiar le obliga a abandonar los estudios y trabajar como camarero, ayudante de albañil y vendedor. Pero a los veinte años su vocación literaria se impone y decide dedicarse en exclusiva a las letras: en 1911 publica un libro de poesía: *Las rosas de la fontana*, y entra en la redacción de *La Mañana*. De redacción en redacción (*Tribuna*, *El Sol*, *La Nación*), de estreno en estreno (*El sapo enamorado*, *El hombre más guapo del mundo*, *Fantochines...*, llega a ser el autor oficial del Teatro Apolo), asiduo de la tertulia del café Pombo⁵, alcanza durante los años de la dictadura de Primo de Rivera gran notoriedad y una posición económica desahogada, junto a su esposa Aurora Mañanos Jaufrett, *La Goya*, tonadillera de gran éxito. Contribuyó a la renovación de las artes escénicas, a través, por ejemplo, del acercamiento al teatro del Arte, a la pantomima (Jankovic, 2009), con su colaboración con artistas gráficos (Albert, 2006, 5-7) o como pionero en el teatro radiofónico (Barea Monge, 2002 y Albert, 2005). Facetas todas estas que, introduciendo su grano de innovación, no buscaban alejarse de las fórmulas comerciales.

³ E. García de Nora (1971), que lo incluye en el saco roto de los narradores de transición, observa que “un silencio realmente extraño envuelve la figura y la obra de TOMÁS BORRÁS” (377).

⁴ La información que a continuación se expone, proviene de unas pinceladas autobiográficas que el autor escribe en tercera persona para la introducción de la obra en la colección *Las mejores novelas contemporáneas*.

⁵ Se trata del primer personaje a la derecha en el célebre cuadro de Gutiérrez Solana: *La tertulia del café Pombo* (1920).

Sin embargo, la República no resultará favorable para la pareja que, con un franco reaccionarismo, se posicionará frente a ella. Su carrera se verá coronada en este momento por la llamada de Juan Ignacio Luca de Tena para ocupar las filas de *ABC*, desarrollando un periodismo más abiertamente político :

Combatió también contra la ofensiva de la República, actuando en las elecciones y en los centros monárquicos. No fue difícil hacerle dejar sus comodidades. Y un día apareció en la redacción de *ABC*. Su misión, disparar contra lo malo de la República... que era todo. Y procurar sostener a las gentes en tensión y esfuerzo para evitar el hundimiento total de España en la deshonra, el bolchevismo, el crimen y el caos, y la desmembración (1967, 1281).

Su participación en la ajetreada vida política del periodo republicano fue tal que, según el historiador Ricardo de la Cierva, sería Borrás el autor de los documentos del supuesto complot comunista de la primavera del 36 que justificaría el Alzamiento (1969, 709). Herbert R. Southworth, tras dudar de la atribución (“Borrás conocería sin duda el panorama político español de la primavera de 1936 mejor que el autor de los documentos” [2000, 160]), acaba aceptándola “a falta de otros candidatos” (181). Sin embargo, el propio Borrás rozará inconscientemente la confesión sobre la creación de los falsos documentos.

La casa de Borrás fue el último centro de reunión, coordinación y centralización de instrucciones, además de la propaganda, que se hacía a riesgo de la detención callejera. [...] Y fue su éxito extraordinario cuando lograron [él y Carlos Ruiz de la Fuente, jefe de propaganda de Falange en el Madrid de la Guerra Civil] apoderarse de tras de las instrucciones que estudiadas y redactadas por el comité de rusos y españoles instalado en el Ministerio de la Guerra, minuciosa organización y planificación del golpe de Estado que se daría el primero de agosto para implantar... ¡ desde el Poder !... la República Socialista Soviética. Todos los libros que tratan de los inicios de la Cruzada, se refieren a esas hojitas, y algunos las copian. Salieron de casa de Borrás y circularon por toda España (1967, 1283-1284).

Su fascismo, cabe situarlo en la corriente más agresiva y “revolucionaria” que encarnaron las JONS de Ramiro Ledesma Ramos, del que fue biógrafo, junto a Juan Aparicio, Guillén Salaya, Giménez Caballero... En lo estético, esta corriente manifestó

un tratamiento preferente por “los temas brutales, la violencia, el crimen, la prostitución, la enfermedad” (Rodríguez Puértolas, 1986, 501), lo que se vino a llamar tremendismo. Esta tendencia fue defendida por *El Español* y *La Estafeta Literaria*, publicaciones periódicas de “carácter militantemente fascista” (1986, 373) que, sin embargo, por este asunto, se enfrentaron a otros importantes sectores del Régimen, como la Iglesia u otros sectores de Falange. Borrás tomó partido en esta polémica, declarando en el número 16 de *La Estafeta Literaria*:

No puede ser almibarado quien sólo sabe de la miel que le untaron para que le devorasen las moscas. Se ha hablado, entre los mismos jóvenes, del *estilo brutal*, y de sus justificaciones. Si Cela, García Serrano, García Suárez (yo mismo, en *Checas de Madrid*), hemos hablado tajante y crudamente, no se tome a delectación por lo morboso, sino a propósito revulsivo (Rodríguez Puértolas, 1986, 501).

Por lo tanto, como podemos ver, Borrás no es simplemente uno más entre los autores fieles a la tradición sino que en su obra se encuentran divergencias que podrán llegar a transformarse en dominantes como es el caso del tremendismo en la narrativa de la temprana posguerra. Como dijimos, esta tendencia se encuentra presente ya desde primera hora en la obra narrativa de Borrás y, con la etiqueta de “estética de la crueldad”, es estudiada a fondo por M. Albert como rasgo que le permitiría entrar en la nómina de los autores de vanguardia. Su obra narrativa resulta un puente entre el decadentismo y la vanguardia, una vanguardia que es producto, como dice García de la Concha, de “la exacerbación de ese modernismo romántico, mezcla de naturalismo, nietzscheanismo y subversión” (Albert, 2003,151).

Escritura y publicación de la novela

Un tanto embrollado parece el asunto de la escritura de *La pared de tela de araña*: firmada en 1920, publicada en 1924, su escritura está indisolublemente unida a la experiencia como corresponsal en la Guerra del Rif.

Juan José López Barranco afirma en su tesis que Borrás fue corresponsal en Marruecos para *El Sol*, durante la campaña que va del desastre de Annual a la pacificación del Protectorado, es decir, de 1921 a 1927 (2003, 1130). Mechthild Albert dice, en cambio, que ejerció esta función de 1920 a 1921 (2003, 73).

Lo cierto es que tenemos constancia de su presencia en África desde el día 13 de octubre de 1920, en el que firma un despacho en Kerikera, camino de Xauen, ciudad a la que se dirige ante la inminente toma por el ejército colonial español. Manuel Aznar lo envía puesto que la toma de Xauen parece ser inminente y la noticia requiere una firma más prestigiosa que la del técnico militar Antonio Got⁶. Envía crónicas al periódico hasta el 30 del mismo mes, en el que desde Tánger, lejos ya de las incomodidades de la campaña y del agreste paisaje yeblí, reclamando la españolidad de la ciudad, zona internacional en la época. Después volverá a Melilla, el 21 de agosto de 1921, cuando, tras el desastre de Annual y Monte Arruit, la seguridad del presidio parece garantizada. Evidentemente, el tono y el contenido no pueden ser los mismos. Los títulos hablan por sí mismos: mientras en otoño de 1920 se alternaban telegramas y crónicas triunfalistas (“Nuestras tropas en Chefchauen” [*El Sol*, 15-X-1920, 1], “Los combates de Chefchauen” [20-X-1920, 1]) con estampas lírico-costumbristas (“El paisaje silencioso” [19-X-1920, 1], “Las Fiestas de la ciudad santa” [22-X-1920, 1]); en verano de 1921 predomina la crítica amarga (“Buscadores de muertos” [27-VIII-1921, 1], “¿Se habrá enterado el Señor ministro de lo ocurrido en Melilla?” [1-IX-1921, 1] o “La ingratitud de Melilla” [8-IX-1921, 1]).

¿Por qué si, como firma el autor, la novela ya estaba terminada en otoño de 1920 y cuando, tras el estreno de *El avapiés*, Tomás Borrás se encontraba en un momento dulce de su carrera, pasaron cuatro años hasta la aparición del volumen? La respuesta probablemente nos la puedan dar las circunstancias históricas a las que acabo de aludir, puesto que si en noviembre de 1920 las campañas del Rif marchaban viento en popa, ocho meses después, en julio de 1921, tuvo lugar el desastre de Annual que contradice su visión triunfalista de la epopeya colonial. Si tal y como aparece en el final del texto, la novela se hubiera escrito entre Tetuán y Xauen, en otoño del año veinte, es extraño

⁶ Hoy en día nos puede llamar la atención la participación de Borrás en un diario progresista como era *El Sol* en ese momento, sobre todo cuando vemos el tono de exaltación bélica y colonialista de las crónicas que después serían incorporadas a la novela. Para la evolución ideológica de este periódico, véase González i Vilalta (2006).

entonces que no hubiera publicado antes del desastre. Aunque cabe preguntarse si la fecha con la que concluye la novela: “Tetuán-Xauen, otoño de 1920”, no será una floritura de exotismo más, puesto que, a no ser que tuviera una fantasía oriental esbozada antes de su viaje africano, llama la atención que en la breve estancia de Borrás, en 1920, en Marruecos (desde el 13 al 30 de octubre, puede que una semana más) hubiera podido tomarse el trabajo de escribir una novela combinándolo con sus obligaciones como corresponsal. Quizás, si tenemos en cuenta esta hipótesis (que la novela se terminó posteriormente en España), se comprenda mejor que cuando por fin estaba preparada para ser publicada, el desastre de Annual la hiciera poco oportuna y eso le decidiera a guardarla en un cajón esperando que los ánimos estuvieran un poco menos caldeados.

Finalmente, con el golpe de estado de Primo de Rivera, en septiembre de 1923, se da carpetazo al expediente Picasso que cuestionaba la actuación del ejército español y responsabilizaba a Berenguer del desastre colonial. La situación vuelve a ser propicia para la publicación de la obra y, el primero de febrero de 1924, el semanal *Nuevo Mundo* publicitaba a toda página la próxima publicación por entregas de *La pared de tela de araña*, novela inédita de Borrás ilustrada por Bartolozzi. Las entregas comienzan el dos de mayo, llegando a su fin el catorce de noviembre del mismo año. Al día siguiente, las tropas españolas tendrán que retirarse de Xauen, pero para ese momento la novela ya era un éxito: publicada en volumen desde septiembre⁷, Valentín de Pedro, en *Nuevo Mundo* (26-IX-1924, 30), le dedica una página de crítica laudatoria; la misma revista publica en otras dos ocasiones (22-X-1924, 9; 21-XI-1924, 30) sus retratos y unas líneas elogiosas; el diario *La Voz* (24-IX-1924, 7) también la alaba y reproduce un capítulo; la *Revista de tropas coloniales*, en su número de agosto, califica la novela como “brillante producción” (VIII-1924, 16) y, al mes siguiente, publica con ilustraciones de Bertuchi un capítulo de la novela de “nuestro querido y admirado” autor (IX-1924, 11).

En cualquier caso, lo que está claro, si cotejamos la novela con la tarea como corresponsal, es que alrededor de una cuarta parte de la novela sale directamente de la

⁷ Madrid, Ed. Marinada, 1924. En 1931, la CIAP volvió a editar la novela. Curiosamente, esta casa editora pertenecía a Ignacio Bauer, presidente desde su fundación, en 1920, de la Comunidad Israelita de Madrid. No fue ésta la única obra de Borrás que publicó en esta firma, bajo la que, según Julio Caro Baroja (206), se agruparon muchos de los escritores que habían participado en campañas filosemitas.

obra periodística. Prácticamente la totalidad de la segunda parte de la novela es una ligera reescritura (y a veces, ni eso) de sus crónicas de 1920.

Veamos un ejemplo. La crónica teleografiada desde Sakia Cheruta el 14 de octubre y publicada el domingo 17, titulada ‘Escenas de los campamentos de África. –La víspera de la entrada en la ciudad sant’, acaba del siguiente modo :

El general Berenguer, mientras el te (*sic*) se elabora, habla en árabe con el jeque. Cogolludo interviene de vez en cuando. Detrás de Berenguer, un negro con nuestro uniforme sonrío. Se ven en la oscuridad sólo sus ojos metálicos y su sonrisa de azúcar.

La noche árabe, con aire perfumado, está llena por las notas de las guitarras de nuestros soldados y las canciones de nuestro Sur, que han sido antes árabes. Y estrellas que parecen remotos ojos que miran lo que hacemos, parpadean.

En la página 90 de la novela, a mitad del capítulo titulado “El paisaje sonor”, encontramos este pasaje ambientado en el mismo campamento :

El general Berenguer, mientras el té se satura de hierbabuena, habla en árabe con el bajá. Detrás de Berenguer, un negro con nuestro uniforme está en pie como un Otelo de teatro.

La noche árabe, con su aire refrescado, como el agua se refresca con azahar, está llena con notas de guitarras de soldados y cantos de nuestro sur que han sido árabes. Las estrellas están tan cerca que parece que no hay, arriba, espacio infinito.

Con este fragmento, en el que el grado de reescritura es algo superior a lo habitual, podemos apreciar que el narrador testigo de la novela, del que desconocemos el nombre y la profesión pero le sabemos español y cuya intervención en la trama es prácticamente nula (describir estampas exóticas, exaltar al ejército español y, en particular, al general Berenguer en la toma de Xauen⁸...), es lector de *El Sol*. Bromas aparte, se puede apreciar el grado de importancia que tienen las crónicas de octubre de 1920 para la elaboración de la novela y por esta razón se recurrirá a ellas cuando puedan resultar de apoyo.

⁸ El prestigio de Berenguer se encontraba en su cúspide. Incluso Lyautey considera que el Alto Comisario de España en Marruecos “procède avec une méthode, avec une sens de la politique indigène, avec une autorité qui lui font le plus grand honneur. Il a obtenu en moins de deux années des résultats incomparablement supérieurs à ceux atteints pendant les dix années précédentes”. (Courcelle-Labrousse, 2008, 52)

Argumento de la obra

Un moro rico e instruido de Tetuán, Abdala, se enamora de una muchachita, Axuxa, hija de un pobre tejedor. Abdala, a pesar de su vejez y de la oposición de su primera esposa, decide casarse con ésta. Las ceremonias y fiestas de la boda duran varios días, durante los cuales, Axuxa es instruida en el arte de amar por una *neggafa*, una “negra casamentera”. A pesar de ello, cuando al fin llega el encuentro de los esposos en el tálamo, Abdala no responde. Axuxa se siente frustrada y confusa.

Shalum, un joven y pícaro comerciante, que embelesa con su verbo y su gracia, sospecha la disfunción del viejo y urde un plan para satisfacer a la joven esposa. Primero convence a la criada de Axuxa, una “negrita” ingenua y supersticiosa, de que se trata de un embrujo y ésta se lo transmite a su ama. Para vencer el mal de ojo que recae sobre su marido, Axuxa debe realizar una serie de ritos mientras su marido duerme. Mientras los hace, llega Shalum y, haciéndose pasar por Abdala, posee a Axuxa. A partir de entonces, creyendo que la impotencia de su marido está superada, las exigencias de la joven son cada vez más acuciantes y la distancia entre el matrimonio se hace mayor.

Finalmente, tras una estancia de Shalum en casa de Abdala, el viejo descubre las intenciones del comerciante y empieza a sospechar la infidelidad de su esposa; sin embargo, antes de que su marido la castigue, Axuxa llama a su padre y solicita el divorcio alegando que sigue siendo virgen. Mientras tanto, Shalum ha huido al monte donde se refugia, casándose con una mujer de una cabila. Con el divorcio concedido, Axuxa vuelve con su padre pero, al día siguiente, es raptada sin que se sepa por quién. Abdala cree que se trata de Shalum e intenta matarlo pero, tras un intento fallido, reflexiona inseguro y envía a buscar a Axuxa a un criado suyo, Muley Idris, que contará toda esta historia al narrador durante el viaje⁹. Este narrador se limita a escuchar el relato de otros personajes con el que se teje el argumento; así pues, Muley Idris es prácticamente el narrador vicario de toda la primera parte.

⁹ Juan José López Barranco objeta, con razón, esta opción narrativa puesto que “no parece la más adecuada para dar cuenta de la intimidad de los amantes o de sus recónditos pensamientos” (2003, 388).

En la segunda parte, “Xauen”, Muley Idris, tras sus pesquisas en busca de Axuxa, acude a Xauen para contar al narrador el progreso de su investigación. Ya sabe dónde se encuentra Axuxa, en Beni Arós, un lugar santo para los musulmanes que, por lo tanto, había quedado libre del control y la influencia colonial. El narrador, al ser cristiano, no puede ir a rescatar a Axuxa por lo que piensa en recurrir a un judío. Muley Idris y el narrador acuden al *mellah* para buscar a alguien a quien encargar la misión: un platero llamado Abraham Yahuda Pinto. Los tres deciden que Yahuda irá a buscar a Axuxa y, tras esto, emprenden juntos un trecho del viaje hasta el puesto de policía de Beni Ider. Durante el camino, el moro y el judío irán alternándose para cantar las excelencias o para denostar el estado de la religión en Marruecos. La visión negativa que da el judío corresponde con lo que vemos a lo largo de la novela: prostitución, gula, bisexualidad, *kif...*, dominan los sentidos de los cabileños; los santos de Marruecos son “la guerra, la lascivia, la hostilidad a lo de fuera” (Borrás, 1972, 135).

Cuando Abraham sale para Beni Arós, el narrador y Muley Idris se quedan en el puesto de montaña. Estas páginas le sirven al narrador para mostrar la vida cotidiana de un campamento y la administración de justicia por parte de la autoridad indígena fiel al colonizador. Días después llega Abraham Yahuda al campamento, disfrazado de moro y lleno de contusiones.

Por último, la tercera parte, titulada “Yebala (La montaña)”, narra el secuestro de Axuxa a partir de un supuesto relato de Abraham aunque el punto de vista sea el de un narrador omnisciente¹⁰. Presenciamos la vida bárbara de Jálak, el secuestrador a Axuxa, contratado por la primera esposa de Abdala, y la de otros bereberes de Beni Arós. El texto se recrea en la crueldad con la que tratan a la joven y en su formación como *chettaha* (prostituta). Cuando la formación ha terminado, los secuestradores y un viejo proxeneta la llevan a Tánger para que allí ejerza. Pero la policía indígena, advertida por el narrador, les sale al paso y la rescata.

En estos capítulos reaparece Shalum que ha transmutado su interés por Axuxa por la lucha por el poder. Jefe de una cabila cada vez más poderosa, sobre la que ejerce un poder absoluto llegando a ser considerado un santo, urde el asesinato del gobernador indígena de Beni Ider.

¹⁰ De nuevo nos encontramos con las incoherencias narrativas.

Axuxa rechazará el matrimonio que nuevamente le ofrece Abdala y será despreciada por su padre cuando éste vea su aspecto de *chettaha*. La muchacha que ha tomado conciencia de sí como mujer, del embrujo que ejerce en los hombres y del placer del sexo, no quiere volver a encerrarse con el viejo Abdala. Por otro lado, sabe que después de lo vivido, con las marcas que porta su cuerpo, no se puede plantear encontrar otro esposo y, en una conclusión que podría interpretarse casi como feminista, desea, como una Teresa de Cepeda al revés, ir a “la tierra de la civilización” para vivir como *chettaha*, porque allí reina la libertad y la fiesta y “las mujeres eran servidas por los hombres” (207)¹¹.

Sin embargo las cosas no pueden quedar así y el narrador europeo ha de imponer su moral. Abdala se pregunta qué le deparará el futuro a Axuxa. El narrador se recrea sensualmente imaginándose a la jovencita jugando al cosmopolitismo, entregada a fugaces amantes europeos y rápidamente cayendo en los bajos fondos, degradándose, pasando de prostituta a alcahueta. “Yo sí sabía su destino” (212), sentencia, con doble juego, el narrador.

Crónicas africanas:¹² los hebreos.

Según señala Eva Touboul:

Aussi étonnant que cela puisse paraître, alors que, depuis près d’un demi-siècle, l’existence de Juifs hispanophones au Maroc et dans le reste du Bassin Méditerranéen est connue du grand public, les Espagnols qui s’intéressent à eux dans les années 1920 et 1930 semblent se poser sans cesse en inventeurs de cette branche éloignée de l’Espagne.(...)

Mais ce qui intéresse au premier chef ces témoins, c’est l’espagnol qu’emploient les Séphardim. À la suite de Pulido, les voyageurs s’extasient de retrouver si loin de leur terre leur langue parlée par d’autres (2006, 128-129).

En Borrás, en el artículo que le sirve de esbozo a la novela también encontramos esta agitación del espíritu:

¹¹ Téngase en cuenta el etnocentrismo que deposita el autor en la fantasía de Axuxa: en Marruecos las mujeres son secuestradas, tratadas como animales, etcétera, mientras que en Europa los hombres, caballerosos, sirven a las mujeres.

¹² Volanta de varias de las crónicas firmadas por Borrás para *El Sol*.

Al oír el hablar nuestro idioma, nosotros nos conmovimos y empezamos a abrazarles:

– ¡ No tengáis cuidado ! ¡ Ya sois libres ! (*El Sol*, 23-X-1920, 1)

En la reescritura para la novela de este episodio (la visita del narrador al *mellah*), su emoción desaparece, pero sí que nos dice que oye “hablar un recién nacido castellano, el castellano que todavía es romance” (1972, 109) que muestra el tronco común, de españoles y judíos. De ahí la piedad que genera el estado de subordinación indigna al que son sometidos por los moros y la asunción del rol de hermano mayor por parte del narrador. Y aún más cuando ese castellano arcaico es empleado para vitorear y agradecer al ejército español su liberación del yugo de los moros:

– ¡Xed bien venidos! ¡Xed bien venidos! ¡Gracias españoles! ¡ la Reina! ¡Viva la Reina Isabel! ¡Viva España! ¡Muchas mercedes! ¡Mos lo robaban todo! ¡Estábamos espantidos! ¡Dios los truxo! ¡Xed bien venidos! (1972, 109)

Estos sentimientos, tanto de piedad entre los españoles, como de alivio y alegría entre los judíos, ya se encontraban en autores del siglo XIX como Núñez de Arce o Alarcón. El recibimiento además es el mismo que medio siglo antes en la entrada en Tetuán:

– ¡Viva la Reina de España y su real compañía!

– ¡Vivan los españoles!

– ¡Viva la corona de España!

– ¡Vivan los caballeros!

El que así nos vitoreaba era el oprimido y saqueado pueblo hebreo (Núñez de Arce, 2000, cap IX).

O bien:

– *¡Bien venidos! ¡Viva la Reina de España! ¡Vivan los señores!* –gritaban en castellano aquellas gentes; pero con un acento especial, enteramente distinto del de todas nuestras provincias (Alarcón, 2000, II, cap. 4).

La fraternidad que se manifiesta a través de la lengua también está presente en los nombres propios: “Las mujeres tienen nombres preciosos: “Clara Luna”, “Sol Bello”,

“Deseada Felicidad”, “Sahara”, o “Flor de Azahar”” (Borrás, *El Sol*, 23 de octubre 1920, 1) o “Todos tenían apellidos españoles” (1972, 110).

Pero por encima de la lengua en sí, lo que conmueve a los españoles es oír un viejo romance castellano en tierra extraña. Es un elemento que no puede faltar en una obra que pretenda interesarse por los judíos. Como nos hace saber Eva Touboul (2006, I, 130s), *Los hebreos en Marruecos*, de Manuel L. Ortega, dedica 60 páginas a la presencia viva de romances en el norte de África, Giménez Caballero un capítulo de sus *Notas marruecas de un soldado*, y Foxá menciona los distintos romances que ha oído cantar durante su misión en los Balcanes. Borrás nos incluye la versión sefardita de un romance que pudo haber oído en Marruecos: se trata del *Romance de Delgadina*¹³ que los personajes oyen cantar dulcemente, a la hermana de Yahuda, desde el fondo de la casa. Este romance le sirve al narrador para tender lazos entre Xauen y Castilla. Borrás dedica casi dos páginas a la transcripción del romance que, cuando acaba, deja sumido en la emoción al narrador.

Yo tenía oprimido el corazón. Aquel romance bárbaro, aquel poema de la Edad Media española estaba vivo en Xauen desde hacía siglos. Era una llamita de nuestro espíritu alimentada, avivada, inextinguible en el fondo del barrio maldito, del barrio sembrado de sal. Era el idioma, momificado en aquel calabozo, el idioma todavía niño, pero intacto de contaminación, preservado en aquel hoyo de murallas como la flor decantada del alma (1972, 121).

A través de este romance descubre la función de España en Marruecos, que se le revela como una misión espiritual, una tarea que puede regenerar a dos pueblos unidos por el vínculo de la lengua. Así lo ve, por ejemplo, Valentín de Pedro que considera la obra como un canto amoroso y comprensivo a Marruecos, en el que se acentúan los aspectos humanos :

Y en todo el libro, ¡qué amorosa delectación al pintar personas, ciudades y paisajes! Ese maravilloso Tetuán... La emoción del poeta, al oír en la casa de unos judíos de Xauen, en los labios de una muchacha, el legendario romance de *Delgadina*... (26-IX-1924)

¹³ Es curiosa la sustitución de “sardinas saladas” de las versiones castellanas por la de “tocino” en el romance que transcribe Borrás.

También Entrambasaguas destaca la inserción del romance, interesándose por el aspecto folklórico de la novela. Sin embargo, su visión es muy otra. Si Valentín de Pedro considera que el moro (y el judío, a través del romance) aparecen tratados sin el odio característico del español por el otro, en la introducción de Entrambasaguas se destacan “*la sensualidad materialista y la crueldad innecesaria de los marroquíes*” (1967, 1308, el subrayado es mío). Es más, la descripción del carnaval moro hubiera tenido que servir “para desistir de intentar labores civilizadoras, si el hombre no tuviera la vanidad satánica de redimir a seres, dejados de la mano de Dios” (1309). Está claro que el desarrollo de la historia juega en estas dos interpretaciones: en la primera, el colonialismo marroquí español está, mal que bien, en una fase expansiva, mientras que Entrambasaguas todavía no ha asimilado la reciente independencia de Marruecos.

Por otro lado, vemos que el narrador recurre a un judío para que le sirva como ayudante en la misión de encontrar a Axuxa. Abraham Yahuda es, por lo tanto, un personaje que muestra la suficiente valentía e inteligencia como para infiltrarse entre las tribus más bárbaras de la Yebala y para que, gracias a su actuación, la heroína sea liberada. Si nos limitamos a analizar sus actos, se trata del personaje que sale mejor parado de la novela: Abdala es fatalista e impotente, Axuxa es una víctima, a Shalum le mueve la avaricia y la lujuria, mientras que Muley Idris y el narrador apenas intervienen en los acontecimientos, limitándose a denunciar a la policía indígena el paradero de Axuxa.

Sin embargo, la inteligencia y la habilidad se convierten casi siempre en defecto cuando el personaje en cuestión es judío. Éstas están movidas por la avaricia y la venalidad: cuando el narrador y Muley encuentran a Yahuda por primera vez, éste oculta la joya que estaba lustrando temiendo que quieran quitársela. El narrador, para darle confianza, le lanza un duro y le dice abiertamente, mostrándole *a priori* su visión de los judíos, que acuden a él para hacerle ganar dinero. En el trato, el narrador, primeramente, propone pagar cierta cantidad por cada día que tarde el judío en encontrar a Axuxa, pero Muley Idris considera que “con soldada moneda por día, *alijudi* tardar mucho, estar sinvergüínsa” (124). Una vez cerrado el trato, que fija una cantidad invariable, el narrador, para sellar el acuerdo, se interesa por una pulsera que vende el judío por cuatro duros. Como Abraham oye decir al narrador que le parece barata, se la vende finalmente por cinco. Tampoco la hermana de Yahuda permanece insensible al

dinero hasta el punto de que nos la presenta como a “un sediento que se ahogase en un río” ante el tintineo de las monedas.

Si la avaricia es uno de los lugares comunes en la caracterización de los personajes judíos que estudia Michäel Prazan, otro de los tópicos (que, según dicho autor, ya estaban definidos en la literatura del siglo XIX), es el de cierto tipo de entorno: “Tout ici évoque la saleté, l’impureté et la grossièreté” (2005, 40). Esta suciedad es lo primero que se nos dice de Abraham Yahuda: un judío “joven y horriblemente sucio” (Borrás, 1972, 118), del que el narrador teme “sus picores y sus piojos” (135). También su hermana hiede “como si empezase a pudrirse” (126) y al narrador en la platería le falta el aire dentro del puesto de Yahuda. Igualmente, para describir la platería y su ambiente se utilizan adjetivos tales como pobre, lívido, ralo, enfermizo, raído, negro, terroso y tosco.

La judería es una callejuela miserable y hedionda a la que se desciende por una escalera iluminada por velas. La imagen de descenso y de las velas nos da una angustiante sensación de asfixia. La situación de marginalidad habría llevado a los judíos a la degeneración física como vemos en la desoladora descripción de la judería:

El linfatismo, la anemia, decoloraban los cuerpos esqueléticos. La estatura había disminuido. Gente de labios blancos. Hombres de cuarenta kilos. Las casas, verdaderas mazmorras. La primera habitación, vestíbulo y retrete, almacenaba el estiércol humano desvaneciendo con el olor (110).

Otro de los motivos inevitables ante el tipo del judío es su descripción física desagradable; así, la dulce cantora del romance se transforma en “gorda y linfática” (125). Encontramos en Yahuda los tópicos del judío usurero, un personaje caricaturesco que, aparte de su obsesión por dinero, tiene ciertas características morfológicas. Siempre que aparece un personaje judío viene acompañado con una descripción física que acumula rasgos desagradables y ciertas constantes. Para Prazan, el judío usurero se caracteriza por “l’inclination des yeux, la forme du nez, la position des doigts, [...] ils sont les éléments convenus et indispensables à son identification” (2005, 41). En la platería encontramos “ojos desconfiados” (Borrás, 1972, 117). Pero es con una serie de hipérbolos sobre el tamaño de la nariz de Abraham Yahuda Pinto, torpe remedo quevediano, con lo que se perfila de un solo trazo el retrato de Yahuda, que se presenta

como una narizota de la que se burlan hasta los objetos. Nada menos que dos páginas dedica al “estigma” que es calificado como “monstruo”, “monte”, “islote”, “hipopótamo” ; hay numerosas asociaciones con la oscuridad y el infierno, y explica el que los judíos vayan encorvados porque quieren esconder su nariz, cosa imposible; en otras palabras, los judíos no son asimilables.

No nos encontramos, por tanto, ante el judío en vías de integración en la sociedad europea que despierta el temor de un complot universal, sino ante unos pobres diablos que viven acobardados en la ignorancia: por ejemplo, como hemos visto arriba, vitorean a Isabel II puesto que creen que sigue siendo reina. Algo semejante ocurre en el *Diario...*¹⁴ de Alarcón que sin duda había leído. Borrás también busca la risa del lector, puesto que añade al anacronismo político el del vestido :

La calle estaba llena de túnicas negras de hombres y batas blancas de mujer, batas de polisón. [...] Las túnicas negras se quitaron el gorro y las batas de polisón lloraban vitoreando a Isabel II, vago recuerdo de la guerra del 60. Las batas habían estado desde mediados del siglo anterior esperando un acontecimiento que les permitiera ostentarse. (1972,109)

Al utilizar la metonimia, deshumaniza a los hebreos transformándoles en objetos ridículos, viejos y fuera de lugar. Además, la idea de esperar indefinidamente algo que ya no va a llegar es otro de los tópicos del antijudaísmo cristiano.

La audacia de Yahuda contrasta con lo asustadizo del resto de la comunidad. Los judíos viven atemorizados y no saben hacer valer sus derechos. Tras la toma de Xauen, los españoles van imponiendo su misión civilizadora que se manifiesta en la liberación de los árabes cultos de los hostigamientos de los bereberes y en la supresión del trato denigrante hacia los judíos, pero estos, que continúan atemorizados, conservan sus viejos usos. De hecho, el narrador interviene directamente en el episodio en el que un judío se descalza al pasar ante la mezquita. El narrador le insta a que se calce, puesto

¹⁴ Cerca de la plaza hízome reír y diome que pensar el siguiente diálogo, que acabó de revelarme la historia entera y el carácter de los judíos.

– ¡Viva la Reina... inglesa! – exclamó un hebreo de diez o doce años, fingiendo un entusiasmo loco al vernos pasar.

– ¡No digas eso! – le advirtió una muchacha, o, por mejor decir, una mujer de su misma edad.

– ¡Viva la Reina... francesa! – rectificó entonces el chico con redoblada energía.

– ¡Hombre, no!... – repuso la joven, llena de miedo.

– ¡Viva la Reina... española! – exclamó, por último, el israelita, temblando, como un azogado. (II, cap. IV)

que, con la llegada de los españoles, los judíos tienen ese derecho; pero, al hacerlo, un moro que está ante la mezquita, detiene su oración y se dirige al judío insultándole. El judío se refugia tras el español e invoca la nueva ley. El español acompaña al judío al barrio hebreo “para que no tuviese miedo” (109).

Una característica más, que en un personaje normal sería positiva, es la extremada capacidad de mediación que encontramos en Yahuda. Su facultad para hablar lenguas le permite interrelacionarse con unos y otros y el narrador le confía la misión puesto que “el judío es la mitad moro” (116): en el burdel de la aldea yeblí, Yahuda es capaz de confundirse entre los pocos clientes y enterarse del destino de Axuxa. Sin embargo, cuando trata de ser amigable con el narrador o con Muley Idris, no despierta su confianza. Esta gran adaptabilidad hace que el personaje tenga una identidad vacía por lo que un judío es intercambiable con otro judío: “el judío se repetía a lo largo de la calleja, una, dos, varias veces, muchas veces, como si un judío y su tiendecilla fueran reproducción de la primera tiendecilla y del primer judío de la calle.” (117)

La astucia de Yahuda es tal que logra engañar a sus compañeros de aventura: al regresar de Beni Arós, Muley está contento al verle magullado porque consideraba que era inútil la participación del judío; pero, en realidad, se trataba de una treta. Abraham creía que el narrador tenía un interés personal por Axuxa y que, gracias a sus investigaciones, podrá encontrarla y hacer con ella lo que quiera; por eso le hace creer al criado de Abdala que ha fracasado en su misión cuando, en realidad, las magulladuras son falsas. Por lo tanto, vemos que el judío es astuto pero también malpensado; sin embargo, habría que reconocer que muestra una fidelidad extremada por el narrador contratante de sus servicios, que le lleva a adelantarse a los que supone sus deseos. Tras descubrir el pensamiento retorcido de Yahuda, el narrador muestra cara de disgusto y, con desprecio, le arroja al judío las monedas prometidas. Éste teme ser golpeado, pero coge las monedas a gatas y se retira “saludando como un animalito sumiso” (184). Fácilmente se intuye la figura de Judas que, por unas monedas, es capaz de vender a una persona: “– Ya tienes la niña a tu alcance – venía a decirme su expresión astuta y complaciente. Unas cuantas monedas y caerá en tus brazos y te la podrás llevar” (184).

De todas formas hay que tener en cuenta que, aunque esté en estilo directo, es el narrador quien proyecta estas supuestas palabras en el personaje y que tal vez correspondan a los deseos ocultos del español.

El rechazo del español ante la propuesta del judío es, en el fondo, el rechazo a la convivencia en igualdad en Marruecos, una convivencia que podría haber llegado a ser fértil. Axuxa, en la que podemos ver una alegoría del país magrebí, es maltratada por los bereberes que no reconocen su humanidad y se ve frustrada ante su marido, el árabe, impotente. Pero el narrador occidental, “pour devenir un orientaliste – au lieu d’un Oriental –, il a dû se refuser les plaisirs sensuels de la vie domestique” (Said, 2005, 190) y aunque sabe sus deseos, solo ve en ella una prostituta.

Pero volvamos a nuestro personaje, Abraham Yahuda, que sale incólume de la tienda del narrador. Muley le insulta, le llama “hijo de tus padres” (insulto muy celebrado entre los moros) y otro moro llegará a intentar matarlo, lo que evitará la providencial actuación de un sargento español. El odio entre moros y judíos aparece en repetidas ocasiones: el episodio de las babuchas; de camino a Beni Ider, cuando Muley quiere pegar a Yahuda; en la judería, donde antes de salir, Muley orina en mitad de la calle... El español se presenta entonces como civilizador frente a la violencia del moro y a la falsedad del judío: “El falso cariño de Yahuda no había desarrugado el ceño al adusto” (Borrás, 1972, 127). Este odio, que no se combate de modo real sino que se utiliza hipócritamente para hacer presentar como necesaria la intervención de un pueblo pacificador y civilizado. ¿Qué mejor país que España, unida por vínculos históricos, geográficos y espirituales con moros y judíos para llevar a cabo esta misión?¹⁵

Finalmente, el narrador siente en el fondo igual desprecio por judíos y moros. A estos últimos los divide en bereberes y árabes. Los primeros, ejemplificados por Jálak, están llenos de vigor, son individualistas y no pueden formar una nación. Son seres primitivos, brutales, entregados permanentemente al placer y a la violencia, tratando a sus mujeres como bestias de carga. Los árabes aman a su país, son cultos, y aceptan el progreso que puede aportar Occidente, pero son un pueblo decadente, sin fuerzas generadoras, como Abdala. Pero, al cabo, hay más identificación con los crueles bereberes que con los sefardíes (a los que nunca llama así, evitando recordar el vínculo) o con los moros fieles al Protectorado español¹⁶; y aunque en el breve instante de idilio con los judíos, embelesado el entendimiento por el canto del romance, el narrador

¹⁵ A lo largo de la segunda parte se insiste en las semejanzas paisajísticas de España con Marruecos (Guadarrama, Serranía de Ronda, Andalucía, huerta valenciana). También Xauen se parece por fuera a un pueblo andaluz y por dentro a Toledo.

¹⁶ Ver Mechthild Albert, (2003, 164s).

español interprete que la lucha de España es la del “poder de lo inmaterial” (1972, 121), al final no hay nada que permita entender qué hay de bueno en la presencia de España en Marruecos si no es la manifestación de una superioridad (¡y a qué precio!) bélica. Esta superioridad se pretexta como una intervención pacificadora entre dos grupos que mutuamente se desprecian y que a su vez son despreciados por el colonizador. El personaje español observa que: “Aborreciéndose, el hebreo vive a costa del musulmán y le es imprescindible a este para el comercio, para ciertas diligencias de la vida y también para tener en quien descargar sus cóleras, para disponer de un esclavo” (116).

La idea que nos transmite la novela es que los españoles, en cambio, aborreciendo a unos (parásitos, cobardes) y a otros (violentos, montaraces), encontrado en ambos grupos la doblez del semita (Shalum y Yahuda son, a su modo, traidores), viven a costa de los conflictos de los autóctonos que les son imprescindibles para justificar su presencia.

Historia de un nombre

Por último, quisiera resaltar cierto detalle que, en el momento de la salida de la novela, no pudo pasar desapercibido y que desde luego no es gratuito.

Quien esté algo familiarizado con la actualidad de principios de siglo tal vez le suene cierto nombre: Abraham S. Yahuda¹⁷. Si no es así, esta cita de las memorias de Cansinos le permitirá hacerse una idea :

—¿Sabe usted que ya soy tan conocido aquí como Galdós? Ayer fui a una sombrerería a comprarme un sombrero... y al dar mi nombre para que me lo enviaran al hotel, el comerciante se me quedó mirando estupefacto y me dijo: — Ah. ¿Pero es usted el doctor Yahuda? ¿El de las conferencias? ¡El sabio sefardí!...(I,1996, 458)

Nacido en Jerusalén en 1871, participante en el primer congreso sionista, el doctor Yahuda fue invitado por el Gobierno español, en 1913, para pronunciar una serie de conferencias sobre lengua y literatura rabínicas. La intención del Gobierno era atraerse

¹⁷ Consúltese, por ejemplo a Gonzalo Álvarez Chillida (2002, 265-267). Por si quedara alguna duda en que la coincidencia es buscada, nótese que tras la S. de Abraham S. Yahuda se esconde el nombre de Shalom. Shalum es el nombre de el otro de los personajes negativos pero inteligentes que pueblan la novela.

las simpatías de los sefardíes de Marruecos y dar a la comunidad internacional una imagen de tolerancia religiosa. Gracias a su presencia, España pudo dar una imagen de tolerancia y apertura, necesaria para la reintegración del país en el grupo de naciones que se consideraban a sí mismas como civilizadas y capaces de llevar a cabo, por lo tanto, una misión civilizadora en las colonias. El *lobby* filosefardí español se hizo eco de su presencia y las conferencias tuvieron un éxito tal que se repitieron al año siguiente con semejante resonancia. Desde la prensa parte una campaña para que se le cree una cátedra de Lengua y literatura rabínicas en la Universidad Central de Madrid, iniciativa secundada por el congreso y aprobada por real decreto, el 19 de junio de 1915. Ejerció durante los años que estuvo en España un papel notabilísimo en el movimiento sefardí, ensombreciendo al mismo Pulido, que siempre le vio con ciertos celos. Ligadas a su presencia tuvieron lugar la constitución de las comunidades judías y la inauguración de sinagogas (Sevilla, Madrid, Barcelona). Jugó un importante papel durante la I Guerra Mundial, logrando que el gobierno español defendiera a los judíos palestinos de la amenaza turca. Con el fin de la Gran Guerra, Yahuda regresa a Londres de donde solo volverá como profesor para dar cuatro meses de clases en 1920. Durante los años de la República intervendrá en el intento fallido de que Einstein acepte una cátedra en España.

Escogiendo el nombre de Abraham Yahuda para el personaje judío de *La pared de la tela de araña* Tomás Borrás está atacando, por tanto, al epítome de la causa sefardí y esto no se le podía escapar a nadie medianamente informado. Los que defendían, pues, el acercamiento hacia los judíos resultaban risibles, si no cómplices, y el mismo Gobierno español perdía dinero y fuerzas dedicándolas a la labor cultural.

Entre la nómina de escritores que participaron en causas filosefarditas, no se encuentran autores del Pombo, y eso que Ramón Gómez de la Serna había sido habitual del salón de Carmen de Burgos que, con Cansinos, eran los periodistas que mayor publicidad dieron al movimiento. Este último presentó en el salón literario de *Colombine* a importantes figuras del filosefardismo como José Farache o el mismo Yahuda.

Basta echar un ojo a *La novela de un literato* para ver que las relaciones de Cansinos con Ramón y su círculo no eran muy buenas. En la casi única aparición de Borrás a lo largo de las memorias, este hace el papel de perrillo faldero de Gómez de la Serna,

cuando en algún momento se oyen voces discordantes : “Una voz, quizás la de Tomás Borrás: ¡Ramón tiene mucho talento! ¡Ramón es muy grande!” (II, 1996, 62)

La pared de tela de araña resulta pues, además de otra de tantas obras elaborada a base de tópicos antijudíos, un ataque dirigido al grupo filosefardita del que forma parte muy notable Cansinos-Asséns. En ella, Abraham Yahuda, el prestigiosísimo sefardí, para el que se había creado especialmente una cátedra a pesar de no disponer de la nacionalidad española, presente en cualquier evento relacionado con la política o la cultura judía durante los difíciles años de la I Guerra Mundial, se transforma en un sucio y misérrimo platero del *mellah*. Ambos sirven los intereses españoles, ambos llevan a cabo su misión satisfactoriamente, ambos son vistos finalmente con ingratitud y desprecio (parece ser que Yahuda nunca cobró su salario por las clases de la universidad [El Heraldo de Madrid, 25-XI-1927, 16]).

Ares Manso, Valladolid-Lyon II-Paris III

Bibliografía

Alarcón, Pedro Antonio de, *Diario de un testigo de la guerra de África* (1860), Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2000, <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/05813863299447251867857/index.htm>.

Albert, Mechthild, *Vanguardistas de camisa azul. La trayectoria de los escritores Tomás Borrás, Felipe Ximénez de Sandoval, Samuel Ros y Antonio de Obregón entre 1925 y 1940*, Madrid, Visor Libros, 2003.

– “Tomás Borrás y los comienzos del teatro radiofónico en España”, in Albert, Mechthild (coord.), *Vanguardia española e intermedialidad: artes escénicas, cine y radio*, Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert, 2005, p. 563-584.

– “Examen crítico de los escritores fascistas: el ejemplo de Tomás Borrás”, Congreso internacional La Guerra Civil Española, Sociedad estatal de conmemoraciones culturales, 2006, http://www.secc.es/media/docs/18_1_M Albert.pdf.

Álvarez Chillida, Gonzalo, *El antisemitismo en España. La imagen del judío (1812-2002)*, Madrid, Marcial Pons, 2002.

Barea Monge, Pedro María, “70 años de *Todos los ruidos de aquel día* de Tomás Borrás”, *ZER: Revista de estudios de comunicación*, nº 12, 2002, <http://www.ehu.es/zer/zer12/barea12.htm>.

Borrás, Tomás, “Moros de Córdoba”, in *Revista de tropas coloniales*, Ceuta, IX-1924, p. 11-12.

– *Ramiro Ledesma Ramos. Fundador de las JONS*, Madrid, Editora Nacional, 1971.

– *La pared de tela de araña*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1972.

Cansinos-Asséns, Rafael, *La novela de un literato*, Madrid, Alianza, 1996.

Caro Baroja, Julio, *Los judíos en la España contemporánea*, III, Madrid, Ediciones Arión.

Cierva, Ricardo de la, *Historia de la guerra civil española. Tomo primero: perspectivas y antecedentes, 1898-1936*, Madrid, Librería Editorial San Martín, 1969.

Courcelle-Labrousse, Vincent, Marmié, Nicolas, *La Guerre du Rif. Maroc 1921-1926*, París, Tallandier, 2008.

García de Nora, Eugenio, *La novela española contemporánea (1927-1939)*, II, Madrid, Gredos, 1973.

González i Vilalta, Arnau, ““Gaziel” y *El Sol*, un proyecto periodístico imposible (diciembre 1934-enero 1935)”, *Cuadernos de historia contemporánea*, nº 28, 2006, p. 243-253, <http://revistas.ucm.es/ghi/0214400x/articulos/CHCO0606110243A.PDF>.

Entrambasaguas, Joaquín de, Introducción a *La pared de tela de araña*, de Tomás Borrás, en *Las mejores novelas contemporáneas*, VI, Barcelona, Planeta, 1967, p. 1269-1321.

“Figuras de actualidad” in *Nuevo Mundo*, Madrid, 22-X-1924, p. 9.

Jankovic, Lise, “Compte rendu de *De un teatro sin palabras, la pantomima en España de 1890 a 1939*, Emilio Peral Vega”, <http://crec.univ-paris3.fr/theatre-CR8.pdf>.

“La gente a quienes el estado español debe dinero”, in *El Heraldo de Madrid*, Madrid, 25-XI-1927, p. 16.

López Barranco, Juan José, *La guerra de Marruecos en la narrativa española (1859-1927)*, tesis doctoral de Literatura española, dirigida por Santos Sanz Villanueva, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2003, <http://eprint.ucm.es/tesis/19972000/H/3/H3063201.pdf>.

“Notas bibliográficas”, in *Revista de tropas coloniales*, Ceuta, VIII-1924, p. 16.

Núñez de Arce, Gaspar, *Recuerdos de la campaña de África (1860)*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2000, <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/35705063434358274976613/index.htm>.

Pedro, Valentín de, “Una bella novela marroquí. *La pared de tela de araña*”, in *Nuevo Mundo*, Madrid, 26-IX-1924, p. 30.

Prazan, Michaël, *L'écriture génocidaire. L'antisémitisme, en style et en discours*, París, Calman-Levy, 2005.

Rodríguez Puértolas, Julio, *Literatura fascista española (Historia)*, Madrid, Akal, 1986.

Said, E. W., *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 2005.

Southworth, Herbert R., *El lavado de cerebro de Francisco Franco. Conspiración y guerra civil*, trad. Jordi Beltrán, Barcelona, Crítica, 2000.

Stallaert, Christiane, “La cuestión conversa y la limpieza de sangre a la luz de las conceptualizaciones antropológicas actuales sobre la etnicidad”, in Joan i Tous, Pere y Nottebaum, Heike (ed.), *El olivo y la espada. Estudios sobre el antisemitismo en España (siglos XVI-XX)*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2003, p. 1-27.

Touboul Tardieu, Eva, *Le séphardisme. Avatar de l'hispanité (1920-1936)*, tesis doctoral de estudios ibéricos, dirigida por Serge Salaün, Paris, Université de Paris III-Sorbonne Nouvelle, 2006.

“Una admirable novela de Tomás Borrás”, in *Nuevo Mundo*, Madrid, 21-XI-1924, p. 30.

“Un libro nuevo. *La pared de tela de araña*”, in *La Voz*, Madrid, 24-IX-1924, p. 7.