AWRĀQ

Estudios
sobre el
mundo árabe e islámico
contemporáneo

Publicado por la

DIRECCIÓN GENERAL DE RELACIONES
CULTURALES Y CIENTÍFICAS

AGENCIA ESPAÑOLA DE COOPERACIÓN INTERNACIONAL

Vol. XXIII (2006)

A W R Ā Q

ESTUDIOS SOBRE EL MUNDO ÁRABE E ISLÁMICO CONTEMPORÁNEO

Volumen XXIII

(2006)

AGENCIA ESPAÑOLA DE COOPERACIÓN INTERNACIONAL
DIRECCIÓN GENERAL DE RELACIONES CULTURALES Y CIENTÍFICAS

DIRECTOR
Alfons Martinell Sempere

CONSEJO DE REDACCIÓN
Míkel de Epalza
Universidad de Alicante

Maribel Fierro
Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Teresa Garulo
Universidad Complutense de Madrid

Bernabé López García
Universidad Autónoma de Madrid

Víctor Morales Lezcano
Universidad Nacional de Educación a Distancia

Juan Bautista Vilar
Universidad de Murcia

Gema Martín Muñoz
Universidad Autónoma de Madrid

Helena de Felipe
Investigadora «Programa Ramón y Cajal». Universidad de Alcalá

SECRETARÍA DEL CONSEJO DE REDACCIÓN

Fernando de Ágreda
Dirección General de Relaciones Culturales y Científicas
Agencia Española de Cooperación Internacional
Avenida de los Reyes Católicos, 4. 28040 MADRID
Teléfono 91 583 84 27 E-mail: fernando.agreda@aeci.es
Fax 91 583 84 19

A W R Ā Q

ESTUDIOS SOBRE EL MUNDO ÁRABE E ISLÁMICO CONTEMPORÁNEO

Volumen XXIII

(2006)

NOTA: La revista AWRĀQ ha sido indizada en la BDISOC y admitida en el directorio de latindex.org (www.latindex.org). Figura, asimismo, en DIALNET (http:dialnet.unirioja.es) y en el proyecto ERCE (http:erce.unizar.es) (Evaluación de la calidad de las Revistas Científicas Españolas de Humanidades y Ciencias Sociales) (MCYT BFF2003-08313) y en «Cultures, Langues, Textes: *La Revue de Sommaires*» (CNRS. París) (www.vjf.cnrs.fr).

AGENCIA ESPAÑOLA DE COOPERACIÓN INTERNACIONAL
Dirección General de Relaciones Culturales y Científicas
Avda. de los Reyes Católicos, 4 28040 MADRID

ISSN: 0214-834X
NIPO: 502-06-013-0
Depósito legal: M-40073-1978
Imprime: EGRAF, S. A.

AWRĀQ
Estudios sobre el Mundo Árabe e Islámico Contemporáneo

AWRĀQ es una revista de investigación científica que publica la Dirección General de Relaciones Culturales y Científicas y que se ocupa de temas culturales relacionados con la civilización árabe e islámica, con especial atención a la Edad Contemporánea y a las relaciones de esa civilización con España y la cultura hispánica.

AWRĀQ no es el órgano oficial de expresión del Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, ni de la Agencia Española de Cooperación Internacional, ni de la Dirección General de Relaciones Culturales y Científicas, por lo que las manifestaciones contenidas en los artículos que publica son de la exclusiva responsabilidad de sus autores y no representan la opinión ni del Ministerio, ni de la Agencia, ni de la Dirección General de Relaciones Culturales ni del Consejo de Redacción de la Revista.

AWRĀQ tiene una periodicidad anual, sin perjuicio de que, si las circunstancias lo aconsejan, se publiquen suplementos o números monográficos con una periodicidad distinta.

La presentación de originales se ajustará a las normas de publicación establecidas por el Consejo de Redacción.

SUMARIO

ESTUDIOS

Rodríguez del Pozo, Laura: *La evolución del discurso identitario en Marruecos a través de los manuales escolares de Historia: las cuestiones étnica y religiosa* 11

Vilar García, María José: *España en Palestina a mediados del siglo XIX. La "Obra Pía de los Santos Lugares" en 1838, a través de un informe diplomático español* 41

Vilar, Juan B.: *Incidencia de la presencia española en Argelia sobre las relaciones hispano-francesas y sobre la cuestión marroquí (1902-1912)* . . . 73

Helly, Denise: *L'arbitrage religieux en matière familiale au Canada. Les limites à la pluralité de normes* 103

Rosander, Eva : *Sacralizing Hotels in Spain: Murid Marabuts in Motion* 131

Macías, Sergio: *Palestina y otras aproximaciones árabes en la literatura chilena* . 153

Sección monográfica
HOMENAJE A DON ALFONSO DE LA SERNA (1922-2006)

Presentación por Alfons Martinell 179

Reseña bio-bibliográfica 181

Rodolfo Gil Grimau: *Alfonso de la Serna, creador minucioso de buenas relaciones* 183

Joaquín Ortega Salinas: *Alfonso de la Serna: hombre de letras y cultura y profesional destacado*. 189

Omar Azziman: *Homenaje a Don Alfonso de la Serna* 193

Abdelhakim Gafsi Slama: *Homenaje póstumo. Tunicia acaba de perder a un gran amigo: Alfonso de la Serna* 197

Míkel de Epalza: *Breve estudio sobre el Embajador Alfonso de la Serna. Escritor y promotor de estudios hispano-árabes en el Magrib (Túnez y Marruecos, moriscos y el Estrecho)* 201

Víctor Morales Lezcano: *In memoriam (Alfonso de la Serna)* 219

Miguel Hernando de Larramendi y Bernabé López García: *Alfonso de la Serna y la edición de temas magrebíes en España* 227

Habib Burguiba, Jr.: *Homenaje al amigo* 231

NOTAS Y DOCUMENTOS

López García, Bernabé: *Abdallah Laroui: los intelectuales enjuician el reinado de Hasan II* 237

Vilar, María José: *La formación intercultural de jóvenes y menores inmigrantes en España. En torno a las IX Jornadas sobre Migraciones celebradas en Murcia en marzo de 2006*. 257

Cutillas Ferrer, José Francisco: *Centenario de la Revolución Constitucionalista iraní (1906-1911): Preludio de un siglo revolucionario* 263

Lezzi, Luisa: *Dos miradas, una ciudad: Mahmud Darwix y Adonis nos desvelan Beirut* 279

Castilla Brazales, Juan: *La Escuela de Estudios Árabes en su 75 aniversario* 289

Merino, Leonor: *Cineastas tunecinas: arrojo, denuncia, conciliación* 299

RESEÑAS

Vilar, María José: *Migraciones y relaciones internacionales* (Pedro M.ª Egea Bruno) 315

Morales Lezcano, Víctor: *Diálogos ribereños II. Conversaciones con miembros de la élite tunecina* (Juan Ignacio Castien Mastro) 317

Adonis: *Awwal al-Yasad...Ajir al-bahr (Primer cuerpo...último mar)* (Rosa-Isabel Martínez Lillo). 323

L'Alcorá: *Traducción del árabe al catalán* (Juan Pablo Arias Torres) 327

Razzuqa, Yusuf : *Ard al-sifr (Zona Cero, "The Ground Zero")* (Rosa-Isabel Martínez Lillo). 343

González, Bernardino Fr.: *Intérprete arábico. Epítome de la gramática arábiga (obras manuscritas)* (Juan Ignacio Pérez Alcalde). 347

Pérez Beltrán, Carmelo: *Sociedad Civil, derechos humano y democracia en Marruecos* (Miguel Hernando de Larramendi) 355

Vicente, Ángeles: *Ceuta: une ville entre deux langues. Une étude sociolinguistique de sa communauté musulmane* (Mohand Tilmatine) 359

*Atlas 2004 de la inmigración marroquí en España (*Lola Infante) 367

Codera y Zaidin, Francisco: *Decadencia y desaparición de los almorávides en España* (Bernabé López García) 373

*Identidad, Historiografía y memoria: en torno a las actas de la jornada sobre orientalismo, ayer y hoy (Entrecruce de percepciones) (*Aitor Manuel Bolaños de Miguel). 377

ESTUDIOS

LA EVOLUCIÓN DEL DISCURSO IDENTITARIO EN MARRUECOS A TRAVÉS DE LOS MANUALES ESCOLARES DE HISTORIA: LAS CUESTIONES ÉTNICA Y RELIGIOSA

Laura Rodríguez del Pozo
TEIM, Universidad Autónoma de Madrid

Probablemente la principal función social de la Historia en las sociedades contemporáneas sea su papel de agente creador de identidad, en tanto que materia forjadora y transmisora de ideología, y de la memoria común de las mismas, transformada en identidad colectiva a través de la conmemoración metódica del pasado[1]. Por esta razón, la Historia siempre ha sido materia sensible entre los contenidos del sistema educativo, pues otorga a la sociedad contenidos de autoexplicación y de coherencia, legitimando el poder establecido, que utiliza los agentes de socialización en su provecho, en este caso la escuela.

En el contexto europeo contemporáneo, la identidad colectiva ha sido y es, en gran medida, identificable con la idea de nación, concepto que puede ir asociado a una organización política estatal, a la lucha política por su establecimiento o al esfuerzo de ciertas colectividades por conseguir representatividad política dentro de una organización estatal y simbólica participando del discurso sobre la nación o identidad nacional.[2] En este marco, el presente artículo tiene por objetivo analizar algunas cuestiones sobre identidad y enseñanza de la Historia a través de los manuales escolares en Marruecos, un país donde múltiples discursos históricos (colonial, beréber, islamista, etc.) pugnan por participar de la identidad colectiva, de la memoria histórica oficial en la creación de un estado post-

---

[1] Ideología, en tanto que sistema de valores y costumbres de una comunidad, que determina las visiones del pasado, seleccionando los hechos que convienen a dicha comunidad formando su identidad colectiva. Ver: Correa López, Marcos J, "Función y enseñanza de la Historia. Acerca de la identidad colectiva (Reflexiones sobre individuo y sociedad), en Forcadell, Carlos, Usos de la Historia y políticas de la Memoria, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2005…pp 349-355, también Hassani-Idrissi, Mostafa, *Les manuels d'Histoire et identité nationale. Visions du passé et fonctions ideologiques dans l'enseignement contemporain de l'Histoire au Maroc*. Thèse 3ème Cycle, Université París VII, 1982, p. 102.

[2] Correa López, Marcos J, Op. cit., pp. 357-8.

colonial, mientras que otros rebaten precisamente dicha organización estatal territorial.

La Escuela Nacional, creada tras la Independencia, transmite y legitima el discurso histórico oficial de la monarquía cuyos ejes fundamentales son la propia monarquía, la unidad nacional, el Islam y la arabidad. Tanto la escuela como el discurso histórico que en ella se imparte varían y evolucionan de forma paralela al devenir político del país. En consecuencia, analizar el desarrollo de este discurso puede ayudar a dar una idea de la dinámica de un sistema político y de sus posibilidades de cambio, marco este en el que pretendo observar cuál ha sido la evolución ideológica del discurso oficial en Marruecos desde finales de los años ochenta hasta nuestros días. Para ello realizaré un breve estudio comparativo de la enseñanza de la Historia a través de los manuales escolares correspondientes a los dos últimos planes de estudios que han guiado la política educativa de Marruecos, el que comenzó a implantarse en el año 1985, por un lado, y la reciente reforma, aún en proceso de implantación, fruto del trabajo de la *Commission spéciale de éducation et formation (COSEF),* por otro, centrándome en dos cuestiones fundamentales: en primer lugar y brevemente, expondré el cambio producido en el discurso educativo y su reflejo en los manuales, y en segundo lugar realizaré un análisis comparativo del cambio ideológico en el discurso histórico oficial en torno a dos ejes, la identidad étnica y la identidad religiosa.

1. La evolución del discurso educativo y su reflejo en los manuales escolares

Los manuales escolares son sólo una pequeña parte de lo que acontece en el aula[3], pero nos ofrecen una información mucho más exhaustiva que otras fuentes disponibles en relación a la enseñanza de la Historia. En 1988[4] el manual escolar se declara obligatorio en Marruecos

---

[3] "La Historia enseñada en España a través de los manuales de Historia (enseñanza primaria y secundaria)", Valls Taberner, Rafael. En *El libro escolar, reflejo de intenciones políticas e influencia pedagógicas*. Dirigido por Alejandro Tiana Ferrer. UNED (2000) pp. 47-6, p. 49.

[4] 'Abbas el-Jirari, *Douya an al-Kitab al-Madrasi*, 1988 Mayalla *Tarbouia*. p. 7. Apud. . Maamouche, *Modèles sociaux et valeurs présentes par deux manuels scolaires de lecture* 1989-90, Memoria de D.I.E.P., p. 19.

tanto para el maestro como para el alumno, siendo el mismo para todo el país: igual contenido para todos los alumnos de un mismo nivel; tras ello, con la reciente reforma del año 2002 se produce una "liberalización" del manual escolar en Marruecos, de modo que actualmente existen varios manuales para un mismo nivel, si bien continúan siendo los mismos para todo el país[5]. Los contenidos de los manuales de Sociales, tanto en el plano pedagógico como ideológico, vienen determinados por los programas oficiales de forma tan detallada, que apenas existe variación entre unos manuales y otros más allá de la maquetación. En consecuencia, desde una perspectiva de análisis ideológico de los contenidos, los manuales escolares son una fuente preciosísima para el estudio del discurso que el régimen quiere transmitir.

Ahora bien, ¿hasta qué punto los manuales de Historia condicionan o influyen tanto en el imaginario individual del alumno como en la creación de una memoria colectiva y la de unos estereotipos culturales? De este modo, Rafael Valls[6] considera que se tiende a valorar en exceso la cuestión, tanto por parte de los investigadores como por los poderes públicos y las administraciones educativas. En el caso de Marruecos, la Historia se enseña en una lengua (árabe culto o *Fusha*) que en muchos casos, el alumno no domina, a lo que habría que añadir que el método tradicional-memorístico aplicado a esta disciplina hace que el niño se desinterese por su contenido y el mensaje quede diluido. Si bien, por otro lado, la constante repetición de un mismo mensaje religioso-político en diversas asignaturas (Historia, Geografía, Educación Nacional, Lectura, Lengua árabe y Educación Islámica) hace que el contenido básico del mensaje ideológico quede grabado en la mente del niño. En conclusión, el discurso histórico aprendido, como mínimo, supone un "lugar de la memoria" que contribuye a la formación, y puede que a la transformación de los estereotipos.

Por otra parte y desde una perspectiva basada en la Didáctica de la Historia intentaré contestar a las cuestiones que plantea Rafael Valls

---

[5] En este sentido se han producido numerosas críticas pues el Libro Blanco parecía abrir la puerta a la posibilidad de introducir variantes regionales, en el marco de la descentralización de la enseñanza. Pero, finalmente, las Academias Regionales no tienen competencias en el ámbito de los manuales escolares. Tampoco los centros eligen qué manuales van a utilizar en sus aulas, pues es la delegación ministerial quien toma esta decisión en base, hoy por hoy, a un reparto territorial de las distintas ediciones.

[6] Valls Taberner, Rafael. Op. cit. p. 49.

en su artículo *La Historia enseñada en España a través de los manuales de Historia*[7] respecto al análisis de los manuales escolares:

1. "*La finalidad primordial asignada a la enseñanza de la Historia en Primaria, así como la forma de entender el proceso de enseñanza y de aprendizaje tiene, o debería tener, su reflejo en la forma externa de organizar el contenido de los manuales.*"

El plan de Enseñanza Fundamental (ver esquema de la página 9), aprobado en 1985 y revisado en 1994, ha estado vigente hasta el pasado curso 2005-6 e implicaba la unificación de la antigua Enseñanza Primaria y Preparatoria. En él la anterior Enseñanza Primaria, que constaba de cinco cursos, era ampliada a seis, pasando a llamarse Primer Ciclo de Enseñanza Fundamental. Finalizado dicho ciclo se realizaba el examen de acceso al Segundo Ciclo de Enseñanza Fundamental (7º, 8º y 9º, antigua Escuela Preparatoria), el cual, no implicaba una selección tan dura como si ocurría en el caso del examen de acceso a Secundaria, y en teoría, todos los alumnos deberían poder finalizar la Enseñanza Fundamental. El problema se plantea en que el cambio de ciclo normalmente también implica un cambio de escuela y debido a los limitados recursos de que dispone el sistema educativo en Marruecos, especialmente en zonas rurales, este cambio puede suponer un desplazamiento considerable para el niño, lo que unido a otras causas socioeconómicas como la necesidad familiar de que el niño trabaje o a la falta de valoración de la escuela como medio de mejora social, hace que la tasa de escolarización baje considerablemente en este ciclo[8].

En realidad, la estrategia educativa del Ministerio de Educación Nacional en el Plan de Educación de 1985 se inspiraba en una durísima

---

[7] Valls Taberner, Rafael. Op. Cit. p. 49.

[8] Bulhacem, Ali, *Sociologie de l'éducation. Afrique-Orient*. Casablanca 2000, 79-93. Las cifras son ilustrativas: en 1995 sólo un 71% de los niños en edad escolar estaban escolarizados en el Primer Ciclo de Enseñanza Fundamental, cifra que disminuía aun 51% en el caso de las niñas. Respecto al Segundo Ciclo, la tasa de escolarización era del 36% y del 30% en Secundaria. A esto hay que añadir la desigualdad existente entre el ámbito rural o urbano y entre niños y niñas: según datos de 1999 un 59% de los niños en las zonas rurales asistían a la Escuela y sólo un 26% de las niñas. Fuente: División de Estudios y Objetivos. Dirección de Planificación del Ministerio de Educación Nacional. Apud. Radi, Mohammed, *Le developpement de l'éducation en milieu rural. Propositions stratégiques*. Dar Nachar al-Maarifa, Rabat (1995).

política de selección social, pues si bien este plan logró cumplir uno de sus principales objetivos que era el disminuir el número de niños no escolarizados, por otra parte, la selección no se basaba únicamente en la dificultad de acceso de ciertos sectores de la sociedad a niveles educativos superiores, sino también en la selección de los contenidos en él impartidos. En el caso de la materia de Historia, tal y como analizaré más adelante, el discurso histórico de los manuales escolares de Sociales del Primer Ciclo de Enseñanza Fundamental es profundamente tradicional en su vertiente más estrictamente religiosa , mientras que el discurso nacionalista caracteriza a los del Segundo Ciclo. En consecuencia, un alumno que abandone la escuela habiendo cursado sólo el Primer Ciclo tendrá una concepción de la Historia profundamente teológica, muy distinta del que haya logrado finalizar toda la Educación Fundamental. Como consecuencia de ello, el panorama con el que nos encontramos en Marruecos es que hasta el año 2002 han convivido dos tipos de organización del manual: manuales repletos de azoras y textos que deben ser memorizados, los cuales emplean un sistema de preguntas y respuestas explícitas y cerradas, que se correspondían con la enseñanza más tradicional del Primer Ciclo, y manuales expositivos clásicos para el Segundo Ciclo.

La reforma del sistema educativo del año 2002, última hasta el momento y aun en proceso de aplicación, vino precedida por la Carta Nacional de la Educación y la Formación (1999) y por el Documento Marco sobre las Opciones y las Orientaciones Pedagógicas (*Livre Blanc,* 2002), lo cual ha diseñado un currículo que declara desmarcarse de los programas y contenidos precedentes y que adopta la Pedagogía de las Competencias. La estructura del sistema educativo se mantiene, si bien retoma la nomenclatura anterior a la reforma de 1985, de modo que el Primer Ciclo de Enseñanza Fundamental volverá a denominarse Enseñanza Primaria (ver esquema de la página 10), mientras que el Segundo Ciclo retomará el tradicional nombre de Enseñanza Preparatoria (*Collège*). En lo concerniente a la materia de Historia la Reforma desarrolla largamente una cuestión tan importante como es la aportación didáctica de la misma. Dicha aportación consistirá, en resumen, en la capacidad de la Historia para desarrollar la autonomía de los alumnos al situarlos frente a situaciones de construcción del conocimiento[9]. Consecuentemente, los manuales de la Reforma se caracterizan por

[9] Hassani-Idrissi, Mostafa, ''Quelles réalités didactiques de la pensée historienne dans l'enseignement secondaire au Maroc?'' Communication à la Conférence de la

ser altamente complejos en su disposición paratextual, con maquetaciones que introducen múltiples informaciones paralelas, con el objetivo de que mediante el manejo de fuentes diversas los alumnos sean capaces de desarrollar la habilidad de construcción del conocimiento histórico.

2. "*La mayor o menor correspondencia existente entre las propuestas didácticas teóricas existentes en un momento determinado y los manuales o materiales escolares publicados, sea por los propios autores de las propuestas generales, sea por otros autores relacionados con las mismas.*"

El plan de 1985 introducía la denominada Pedagogía por Objetivos en Marruecos debido a la influencia de un cierto número de profesores universitarios e inspectores formados en Bélgica y Canadá durante los años 70 y 80[10]. En el caso de la Historia, esta aproximación didáctica se centraba más en cuestiones de organización del trabajo del profesor (sobre todo, acabar el programa), que en la propia materia, si bien insistía en el uso de las fuentes y en la participación de los alumnos en el desarrollo de la clase. Respecto a esta última cuestión, la participación de los alumnos en la clase es, en general, bastante activa[11] siempre en el marco de una pedagogía de corte memorístico. En cuanto al uso de los documentos, en el caso del los manuales de Segundo Ciclo, son meras ilustraciones de la narración, mientras que, curiosamente, sí existen múltiples actividades sobre mapas o árboles genealógicos en el caso de los manuales de Primer Ciclo, de contenido más tradicional.

Tal y como había mencionado en el punto anterior, la Reforma del año 2002 adopta la Pedagogía de las Competencias, lo cual implica que el objetivo de la enseñanza ya no será impartir conocimientos sino desarrollar una serie de habilidades en el alumno que le capaciten para la vida social y laboral. Habilidades, que en el caso de la Historia y según las instrucciones oficiales de 2002, serán la adquisición de conceptos históricos, la capacidad de resolver un problema a partir de una

---

Société Internationale pour la Didactique de l'Histoire. Tutzing, 15-18 de septiembre de 2003, p. 5.

[10] Ídem, p. 4.

[11] Realicé varias observaciones participativas durante el año 2003 en el marco del plan 1987 y en el año 2005 para el plan nuevo en las ciudades de Rabat y Tánger.

situación histórica seleccionando las informaciones pertinentes para ello, la habilidad para contextualizar las fuentes, analizarlas y criticarlas a partir de una pregunta y, finalmente, el aprendizaje del método histórico[12]. Objetivos todos ellos muy ambiciosos y que sólo se reflejan parcialmente en los manuales. Llegado a este punto distinguiré de nuevo entre los manuales de Primaria y los de Preparatoria.

Los primeros cumplen a la perfección su objetivo de formar al alumno en la adquisición del método histórico y familiarizarle con los conceptos utilizados en la disciplina, de hecho, los manuales de 4º y 5º[13] de Primaria son excelentes desde un punto de vista pedagógico, incidiendo en conceptos como Historia, tiempo y espacio, habituando al alumno al uso de todo tipo de documentos (testimonios, fotografías, cuadros, documentos escritos, películas, etc.), basando todas las actividades en el entorno más cercano del alumno (familia, escuela, pueblo o ciudad) y siempre por medio de ejercicios prácticos. Así, al finalizar la Enseñanza Primaria, el alumno debería ser capaz de construir el conocimiento histórico a partir de fuentes, mientras el objetivo del siguiente ciclo, según las instrucciones pedagógicas oficiales, debería ser desarrollar el pensamiento crítico del alumno mediante su habilidad para contrastar fuentes diversas. Lamentablemente, los manuales de Preparatoria no dan este paso. Los textos seleccionados forman un discurso oficial expuesto exclusivamente mediante el uso de fuentes que lo sustentan y cuyo mensaje se refuerza por medio de ejercicios que demandan del alumno una paráfrasis de dichas fuentes. La contradicción intrínseca entre una teoría pedagógica innovadora que busca desarrollar el pensamiento crítico y un férreo control de los contenidos, unido al uso reiterado de fuentes históricas, literarias y jurídicas que elevan considerablemente el nivel lingüístico de los manuales, junto al uso excesivo de herramientas pedagógicas sin un objetivo claro, tiene como principal consecuencia que los manuales de éste nivel resulten confusos y caóticos.

En cuanto al profesorado, está mal pagado, no recibe cursos de reciclaje y, por tanto, no está, en su mayoría, preparado para introducir nuevas didácticas en el aula más allá del dictado-memorización-recitación.

---

[12] Hassani-Idrissi, Mostafa, ídem, p. 6.

[13] No tanto el de 6º.

3. *La mayor o menor proximidad relativa de los manuales a la Historia investigada coetáneamente y su correlativo grado de dependencia o autonomía respecto de las corrientes historiográficas preponderantes en cada época.*

Consecuencia de los dos puntos anteriores, en esta cuestión nos volvemos a encontrar de nuevo con una mezcla de corrientes diversas e incluso opuestas. Tal y como expuse anteriormente, en el plan de 1985 desde 5º curso[14] y hasta 7º prima una concepción de la Historia de tipo tradicional (religioso-dinástica); a partir de este curso los manuales se van volviendo expositivos e incorporan conceptos de la Historia económica y social, sobre todo en lo que a Historia Moderna y Contemporánea se refiere, si bien la concepción general de los programas de Historia sigue siendo la de una historia de tipo religioso-nacionalista. En cuanto a los programas de la Reforma del año 2002, están concebidos como una Historia de las Civilizaciones, aunque manteniendo un fuerte tono positivista nacionalista en el cual la misma no será sino la Historia de la evolución de las sociedades hacia el Estado perfecto, como expondré más adelante.

[14] El quinto curso de Enseñanza fundamental es el primer año en el que se impartía la asignatura de Sociales, de la que Historia es una sección junto a Geografía y Educación Nacional. A partir de 7º, la materia de Historia se transformaba en una asignatura independiente.

SISTEMA EDUCATIVO EN MARRUECOS PLAN 1985

EDUCACIÓN FUNDAMENTAL (de 7 a 16 años)

PRIMER CICLO

Primero
Segundo
Tercero
Cuarto
Quinto
Sexto

SEGUNDO CICLO

Séptimo
Octavo
Noveno
↓
CERTIFICADO DE ESTUDIOS FUNDAMENTALES

FORMACIÓN PROFESIONAL 16-18 años	BACHILLERATO 16-19 años
↓ DIPLOMA DE CUALIFICACIÓN PROFESIONAL	Primero Segundo Tercero ↓ TÍTULO DE BACHILLER

SISTEMA EDUCATIVO EN MARRUECOS SEGÚN LA CARTA NACIONAL DE LA EDUCACIÓN Y LA FORMACIÓN (AÑO 2000)

ENSEÑANZA PREESCOLAR (de 4 a 6 años): No obligatoria

Primer Año
Segundo Año

ENSEÑANZA PRIMARIA (de 6 a 12 años)

PRIMER CICLO

Primero
Segundo

SEGUNDO CICLO

Tercero
Cuarto
Quinto
Sexto
↓
CERTIFICADO DE ESTUDIOS PRIMARIOS

ENSEÑANZA SECUNDARIA/ COLLÉGE (de 12 a 15 años)

Primero
Segundo
Tercero
↓
DIPLOMA DE ENSEÑANZA SECUNDARIA (BEC)

FORMACIÓN PROFESIONAL BREVE 15-17 años	BACHILLERATO 15-18 años
↓ DIPLOMA DE CUALIFICACIÓN PROFESIONAL	PRIMER CICLO: Primero SEGUNDO CICLO: Segundo Tercero ↓ TÍTULO DE BACHILLER

2. El discurso identitario en Marruecos a través de los manuales escolares: las cuestiones étnica y religiosa

Respecto al papel de la educación en la formación de una identidad colectiva, el profesor Marcos. J. Correa considera que *"el sentimiento de identidad compartida, experimentado por los individuos concretos, que es indefectiblemente la condición de su capacidad de actuación política y de realidad operante social, se fundamenta en el proceso de socialización, esto es, de forma fundamental, aunque no única, en el proceso educativo. Por lo que la elaboración de un relato histórico del pasado es una condición primera para establecer la legitimidad, es más la mera justificación de la existencia de una identidad correspondiente a una comunidad determinada, que se evidencia precisamente por el relato mítico de su permanencia, como comunidad, como depositaria de una esencia identitaria en cuanto colectividad propia y diferenciada, a lo largo de los tiempos*"[15]. En el caso marroquí, todos los discursos históricos giran en torno a dos cuestiones identitarias claves que impregnan los diversos relatos y que son la identidad étnica y la religiosa. Ambas dos centrarán el objeto del artículo y serán abordadas a partir del análisis de la sección de Historia de dos manuales de Sociales: el correspondiente al 5º curso de Enseñanza Fundamental[16] del Plan de Estudios de 1985 y el de 1º de Preparatoria[17] del plan nuevo. El programa de éste último abarca el Mundo Antiguo y la Edad Media (empleando esta misma periodización), mientras que el correspondiente al 5º curso del plan antiguo trata un programa que comprende desde la Revelación hasta la época Abbasí.

Se pretende observar con este análisis comparativo cuál ha sido la evolución del discurso histórico oficial en torno a estas dos cuestiones identitarias. Para ello, en primer lugar, trataré la cuestión de la identidad étnica a partir de una breve exposición diacrónica de la

---

[15] Correa López, Marcos J., Op. cit, p. 358.

[16] الإجتماعيات لسنة الخامسة من التعليم الاساسي كتاب التلميذ إفريقية- الشرق

Sociales. 5º año de Enseñanza Básica. Libro del Alumno.Ed. Ifriquia- Al-Sharq (1994).

[17] لإجتماعيات السنة الأول من التعليم الثنوي العدادي كتاب التلميذ مكتبة السلام الجديدة –

Sociales. Primero de Enseñanza Secundaria Preparatoria. Libro del Alumno. Maktaba as-Salam al-Yadida (2003).

cuestión beréber desde el Protectorado a la Reforma para, finalmente, abordar el tema de la identidad islámica y la evolución del discurso sobre el Islam en estos dos últimos planes de estudios.

a) La unidad nacional y la identidad étnica. La cuestión beréber en la escuela marroquí del Protectorado a la Reforma

Según Mostafá Hassani-Idrissi[18], la enseñanza de la Historia durante el Protectorado la escuela colonial francesa cumplía con el objetivo fundamental de glorificar la empresa colonial estableciendo para ello un paralelismo entre Francia y el Imperio Romano; consecuentemente, los manuales escolares de esta época ensalzarán la *"Pax Romana"* y sus avances "civilizadores", calificando la época romana como el período más próspero que haya habido en la Historia del Magreb hasta el establecimiento de Francia en la zona. Al abordar el estudio de la conquista romana del Norte de África calificaban a las poblaciones beréberes de romanizables y basaban esta teoría en una, a priori, fácil conquista del Magreb y en una romanización exitosa. En cambio, la llegada de los árabes era descrita como el inicio de un largo período de decadencia del que no se repondría el Magreb hasta la llegada de Francia en 1830. De este modo, los manuales escolares se hacen eco de parte de la producción intelectual producida a partir de 1830, que establecía una desvinculación entre lo árabe y lo beréber.

Como ha expuesto Mostafa Al-Qadery en su artículo *Les berbères entre le mythe colonial et la négation nationale. Le cas du Maroc*[19], si bien algunos investigadores franceses, justificaban la *"mission civilisatrice de la France*", al considerar a los beréberes como fácilmente asimilables, también la "historia nacional", creada alrededor de la identidad arabo-islámica y que se va forjando alrededor del movimiento nacionalista, utiliza el mismo discurso "asimilacionista". Tras la Independencia de Marruecos en 1956, los historiadores marroquíes se lanzaron a la escritura de una "historia nacional"[20]. En ese momento, responder a la produc-

---

[18] Hassani-Idrissi, Mostafa, Op. cit., 50-61.

[19] Al-Qadery, Mostapha, "Les berbères entre le mythe colonial et la négation nationale. Le cas du Maroc. *Revue d'histoire moderne et contemporaine*", Vol. 45, núm. 2, abril-junio 1998, pp. 425-450, p. 428.

[20] Ídem, p. 429.

ción intelectual colonial constituía el motor de la investigación, especialmente sobre todo aquello que en la época parecía urgente que era crear una visión global de Marruecos en tanto que entidad histórica homogénea. Se trataba de refutar la producción que había alimentado la empresa colonial y de minimizar la importancia de esta investigación, especialmente las disciplinas que habían otorgado una cierta preferencia a los estudios sobre los beréberes y sus modos de organización social. Para ello algunos investigadores no dudaron en condenar la Etnología, la Antropología o la Lingüística, dando como consecuencia que la temática investigada en el ámbito universitario haya girado siempre alrededor de una Historia de Marruecos compuesta de dinastías posteriores a la llegada del Islam y caracteriza por su continuidad a pesar de las diversas ideologías, los contextos históricos y los espacios geográficos. El objetivo no era otro que el demostrar la historicidad de una nación marroquí árabe estructurada por un Estado islámico con profundas raíces en la memoria colectiva de los marroquíes. Discurso universitario este que ha desarrollado así los instrumentos de una memoria que los partidos políticos surgidos del movimiento independentista no han parado de explotar en sus programas. Consecuentemente, el discurso político en Marruecos ha estado siempre relacionado con la "conciencia árabe", "la unidad árabe" frente al otro: "Occidente". Pero esta "Historia Nacional" marroquí, en cambio, no ha tenido su reflejo en los manuales escolares hasta 1973, año en el que se decide arabizar la materia. Los primeros programas de Historia arabizados y "marroquinizados" datan de 1974 y se caracterizan por un fuerte contenido etnocéntrico árabe-musulmán, en los que la dimensión Magreb-Oriente Próximo representaba un 70% de los contenidos. En ellos se va a enfatizar la unidad nacional, la mencionada "conciencia árabe" y la identidad islámica.

Comenzaré mi exposición sobre la evolución del discurso ideológico de la materia de Historia en Marruecos a través de los manuales escolares de Enseñanza Primaria y Preparatoria en torno a la idea de cómo se integra la identidad beréber en una retórica nacionalista árabe. Como se mencionó más arriba, esta unidad nacional se iba a basar en una asimilación de la identidad beréber con la identidad árabe que cobra historicidad a través de un pasado y una historia común.

Hasta 1985 lo beréber forma parte del mundo antiguo en el discurso histórico escolar, desde 1974 y a lo largo de la década de los ochenta, los beréberes son los antiguos pobladores del Magreb, cuyo origen se

situaría en Oriente Próximo[21] y su época de esplendor coincidiría con la expansión fenicia en el Norte de África. El contacto entre beréberes y fenicios daría lugar a la civilización cartaginesa, una civilización pacífica que había de hacer frente a una Roma agresiva y expansionista. Los manuales caracterizaban al Imperio Romano como un agresor colonialista explotador a la vez que aniquilador de la identidad magrebí, siendo la resistencia beréber la que hace frente a esta explotación. Se trataba, en paralelo a la arabización de la materia de Historia, de entroncar la Historia Antigua con la ideología política predominante en el Magreb en estos momentos: el nacionalismo árabe, tomando la identidad árabe-magrebí como eje vertebrador del discurso, el cual iba a hacer hincapié, por un lado, en la lucha anticolonial retomando para ello la retórica ideológica de la Historia colonial francesa que identificaba a Francia con una Roma civilizadora y portadora de un mensaje de paz para replantearlo desde el punto de vista del colonizado. De este modo Roma pasaba a ser un Imperio militar, imperialista y explotador cuyo objetivo no era otro que saquear a un Magreb pacífico y culturalmente floreciente identificado, sobre todo, con Cartago. Igualmente, otro de los objetivos de la Historia Antigua en el discurso histórico de los manuales escolares marroquíes de la época era enfatizar la unidad nacional basándose en un origen y una historia común entre árabes y beréberes.

En cambio, los programas del Primer Ciclo de Educación Fundamental pertenecientes al plan de 1985 tienen una concepción de la Historia profundamente árabo-islámica, de manera que la primera lección de Historia es titulada "La ciudad y la tribu árabe antes de la aparición del Islam[22]" narrando la situación de la Península Arábiga en la época del Profeta. En los programas de Educación Fundamental, la Historia previa

---

[21] Según analizó Mostafa Hassani-Idrissi, los manuales escolares de Historia concedían dos explicaciones distintas al origen oriental de los beréberes dependiendo del nivel de enseñanza al que iban destinados. Así ocurría que en primaria, un discurso religioso consideraba a los beréberes descendientes de Mazig, el cual a su vez era descendiente de Ham, hijo de Noé. Por otra parte, los manuales de enseñanza secundaria, vinculaban al pueblo beréber con el Egipto faraónico. Ambos discursos coincidían en la afirmación del origen oriental de los beréberes, preparando de este modo a los alumnos, a que tomasen conciencia un orígen común de árabes y beréberes tanto desde una perspectiva religiosa como étnica. Hassani-Idrissi, Mostafa, Op. cit., p. 53.

[22] "المدينة والقبيلة العربية قبيلة ظهور الإسلام "", Sociales, 5º año de Educación Fundamental, Libro del Alumno, Ifriquia- Al-Sharq (1994).

al Islam desaparece completamente de los mismos, reflejo de una opción ideológica islamizante con la que se pretendía hacer frente a la izquierda reivindicativa, tal y como expondré más adelante.

No es hasta el año 2002, con la implantación de la nueva reforma, cuándo se reintroduce el Mundo Antiguo en los programas de Historia y con él la Historia Antigua del Magreb, que cobra un fuerte protagonismo pues, si bien, Oriente sigue teniendo un mayor peso lectivo que el Magreb, éste cuenta con la proporción más elevada de todos los programas nacionales. Estos nuevos programas identifican al Magreb Antiguo, tanto con las civilizaciones fenicia y cartaginesa, como con las tribus beréberes. Según el manual de Sociales de Primero de Preparatoria, los fenicios son un pueblo oriental de comerciantes (los cananeos) que se asienta a lo largo de la cuenca mediterránea y que fundará Cartago alrededor de año 813 a. C., llegando a convertirse en una potencia comercial y marítima rival de Roma en la cuenca del Mar Mediterráneo[23]. La importancia de Cartago radica en su relación con los pueblos nativos: las tribus beréberes, cuyo origen no se menciona. Como en los programas de la arabización, Cartago vuelve a simbolizar un orden social, económico y político, es decir, una civilización alternativa a Roma, fruto de la unidad entre dos pueblos, si bien, esta vez se trata de pueblos que pueden tener un origen distinto. Según el mencionado manual, esta sociedad es epítome de una identidad magrebí originaria, posteriormente arrasada por los romanos, pero de la que han quedado restos en las tradiciones y en el folklore marroquí[24].

La introducción de estos temas es una pequeña concesión al discurso nacionalista amazig, dentro de un marco retórico nacionalista árabe muy similar al que encontrábamos en los planes anteriores a 1985, tras llegar a un pequeño consenso. Ya no se discute sobre el origen de los beréberes, simplemente se menciona que son las poblaciones nativas del Magreb, si bien hay que tener en cuenta que el discurso enfatiza que es la influencia oriental a través de los fenicios la que hace florecer a la civilización cartaginesa (como harán de nuevo los árabes con la llegada del

---

23 أسست سنة 813 أو 814 ق. م. من طرف الفنيقيين وأصبحت قوة تجارية وبحرية منافسة للرومان في حوض البحر المتوسط, idem, p. 25.

24 Así lo ilustran las fotografías y el texto que aparecen en la página 29 (ropa, cerámica, joyería beréber, dibujos de henna, etc).

Islam), reduciendo lo beréber al ámbito del folklore y excluyendo su Historia de la Historia oficial. Por otra parte el manual designa a Numidia y Mauritania como los reinos Amazig que resistirán valientemente la colonización romana (concesión al discurso histórico nacionalista beréber). De este modo, se establece de nuevo un claro paralelismo entre la Historia Antigua y la Contemporánea entorno a la idea de que hubo un Magreb, una entidad político-territorial clara, en el Mundo Antiguo que abarca los actuales países del Magreb, asociada a una identidad beréber[25], que resistió a la colonización romana, al igual que la resistencia tribal a la colonización francesa. Este discurso histórico de los manuales sobre la Historia Antigua se inscribe en una política de apropiación ideológica de la reivindicación beréber por parte de Palacio con el objetivo de demostrar que la identidad marroquí, si bien diversa como especifica claramente uno de los objetivos ideológicos del Libro Blanco de la Reforma, "*reforzar la identidad «civilizacional» marroquí llamando la atención sobre su diversidad*"[26], lo cual forma parte de la unidad del Estado que tiene su base en una monarquía sherifiana de origen árabe. Esta estrategia incluye también la enseñanza experimental de la lengua beréber, que comenzó en curso 2003-4 con el objetivo de que para el año 2013 su estudio se haya generalizado.

b) La identidad islámica y la evolución del discurso sobre el Islam

b.1) *Plan de 1985. Primer ciclo de Educación Fundamental: Una Historia Islámica tradicional*

Como se ha expuesto anteriormente, los programas de la materia de Historia del plan de estudios que comenzaba a impartirse en 1988 no incluían la enseñanza de la Historia previa al Islam en la Educación Fundamental al ser reflejo de un discurso histórico profundamente

---

[25] La existencia de una unidad cultural para todo el Magreb (lengua, tipo de arado, el uso del carro, cerámica) con una fuerte continuidad histórica es defendida por Gabriel Camps, director de la *Encyclopédie berbère*.

[26] *Libro Blanco. Selecciones y directrices educativas basadas en la revisión de los programas educativos*. Comisión de Revisión de los Planes Educativos Marroquíes para la Enseñanza Primaria, Secundaria, Preparatoria y Profesional. Ministerio de Educación Nacional. Rabat-Reino de Marruecos Junio de 2002 CD-ROM T.1. p. 4.

árabo-islámico, y en ellos encontramos una tradicionalización de la enseñanza de la Historia y su pedagogía. Pero esta tradicionalización no se va a dar por igual en toda la enseñanza básica pues encontramos una selección por contenidos: a menor nivel de instrucción, mayor tradicionalización de los mismos. En los programas de Historia existen dos concepciones muy distintas de la misma, que se corresponden también con pedagogías diferentes, de modo que en los cursos 5º y 6º de Enseñanza Fundamental encontramos una concepción islámica muy tradicional, y otra más moderna y expositiva que caracteriza a los cursos 7º, 8º y 9º, con unos contenidos de corte nacionalista que giran en torno a la dinastía ʻAlawí y la narración mítica de la lucha contra el colonialismo, si bien en este artículo no trataré estas cuestiones.

Quinto curso es el primer año en que se imparte la materia de Historia, formando parte de la asignatura de Sociales (الإجتماعيات) , la cual se divide en tres secciones: Historia, Geografía y Educación Nacional[27]. La Historia en este nivel de enseñanza es concebida como una ampliación de los estudios religiosos comenzados en el *msid* (escuela coránica preescolar) y de la asignatura de Educación Islámica, de manera que los programas de Historia de 5º y 6º de Educación Fundamental están planteados como una Historia del Islam y desde una concepción teológica de la Historia; así el programa del manual de 5º curso comienza con el surgimiento del Islam y sus fuentes principales son el Corán, la Sunna y la *Sira Nabawiyya* (Vida del Profeta). Por tanto, el programa de estos cursos es básicamente una exposición diacrónica de la formación del Estado Islámico y de la institución de las bases del poder político en el Islam, tal y como se expone a continuación.

El Estado Islámico es la *Umma* (أمة), comunidad de todo los creyentes instituida por el Profeta y regida por la Ley Islámica (الشريعة- *Shari'a)*, ley justa y divina otorgada por Dios para acabar con la injusticia provocada por las leyes de los hombres, tal y como se define en la página 12 del manual de 5º: *"Estableció el Profeta el Estado Islámico en la primera época de Medina sobre la ley Islámica (el Corán y la Sunna) en lugar de las tradiciones de las tribus y sobre los fundamentos de la Nación Islámica en lugar de la solidaridad tribal y sobre la justicia y la equidad entre los musulmanes en lugar de la injusticia y la*

[27] Educación cívica (التربية الوطنية) .

represión''[28]. El tema 5 explica que las bases del poder político en el Islam se instauraron durante el Califato Ortodoxo (الخلافة الراشدية) y son la *shura*, el califato y la *bay'a*. La fuente principal que emplea este manual para tratar este tema es *El Imamato y la política* de Ibn Qutayba. Es lógico que en un país donde la máxima autoridad de la comunidad es el jefe espiritual de la misma (*amir al-muminin*), el cual, además es, un descendiente del Profeta (*sharif*), se enfatice la teoría del Imamato, que es de hecho la que rige la institución de la monarquía marroquí. El niño aprende que la institución política que gobierna su país tiene su origen en el Califato Ortodoxo, que es el ideal político-social del Islam.

A través de este discurso el alumno afirma su pertenencia a la civilización musulmana, cuya religión, el Islam, es la religión verdadera, justa y democrática. Se trata de una historia etnocéntrica, ya que ''*faisant l'équation entre l'Histoire et l'Histoire de la Communauté elle considère celle-ci comme la trame de l'Histoire Universelle*''[29]. A esto hay que añadir que no sólo el discurso histórico escolar comienza con la Revelación, negando historicidad a cualquier época anterior a la llegada del Islam, sino que además, a lo largo del primer ciclo de Educación Fundamental, no existe ni una sola mención a otra comunidad que no sea la islámica sino es para destacar una agresión: las Cruzadas, tema al que el mencionado manual de 5º dedica tres lecciones, sobredimensionando esta cuestión por encima de cualquier otra.

Respecto a la propia religión, el Islam, es concebido como una religión liberadora que se ha extendido por el mundo, no por medio de la conquista, sino del *fath* (الفتح), es decir la apertura (la raíz *fataha* significa abrir) al Islam, tal y como ilustra la definición de la página 17 del manual de 5º de Educación Fundamental: El *fath*: es el *yihad* para extender el Islam por tierras y países nuevos, y los unifica para ampliar la superficie del país del Islam[30]. La apertura se realiza por medio del *yihad* que es la guerra que realizan los musulmanes para defender o expandir el Islam y que ha de cumplir toda una serie de condicionantes éticos: ''*No traicionéis, no seáis pérfidos... y no matéis niños, ancianos*

---

28 أقام الرسول(ص) الدولة الإسلامية الناشئة بالمدينة المنورة على الشرع الإسلامي (القران والسنة) عوض الأعراف القبلة، وعلى مبدإ الأمة الإسلامية عوض العصبية القبلية، وعلى العدل والإنصاف بين المسلمين عوض الظلم والإستبداد.

p. 12.

29 Hassani-Idrissi, Mostafa, Op. cit. p. 16.

30 الفتح: الجهاد لنشر الإسلام في أراضي وبلدان جديدة، وضمها لتوسيع رقعة بلاد الإسلام

o mujeres... y no cortéis ni un árbol frutal ni degolléis ni una vaca ni una oveja"[31].

El nombre que designa a la Historia en árabe es *Tarij* (التاريخ) que significa fecha. Por tanto, la Historia es la disciplina que se encarga de las fechas[32], y en consecuencia las obras históricas deberían ser una enumeración de acontecimientos dispuestos de una manera diacrónica. Esta concepción tradicional de la Historia es la que recoge los programas de Historia del Primer Ciclo de Educación Fundamental. En el discurso histórico de los manuales de 5º y 6º de dicho período formativo el sujeto de estos acontecimientos son las distintas dinastías islámicas que se suceden en el tiempo. Se trata, por tanto, de una historia dinástica. El tiempo histórico lo marca el paso de una dinastía a otra y el espacio geográfico coincide con el de la expansión islámica, si bien se incidirá en las dinastías que gobernaron en el Magreb y muy especialmente en al-Andalus. Las biografías de grandes personalidades como Yusuf ben Tashfin o Ibn Tumart (cierta licencia a una historia nacional) son una excepción en una lista de gobernantes, príncipes y califas, con sus árboles genealógicos. La enumeración es la forma básica de la organización de los contenidos. De este modo, cuando los manuales abordan temas como el comercio, se enumeran las rutas y los productos (en forma de mapa), o en el caso de la producción cultural, los autores y las obras. No hay explicación de los acontecimientos, ni de sus causas o consecuencias sino una mera yuxtaposición temporal de los mismos.

Tal y como especifican las instrucciones de 1974, punto en el que no han variado hasta la actual reforma, "*l'histoire exerce la mémoire de l'élève et lui fournit les moyens de son développement: la mémoire est l'un des éléments marquants de la vie intellectuelle*". A una concepción tradicional de la Historia también le corresponde una pedagogía tradicional: la memorización. Desde este punto de vista, los manuales son bastante sencillos, los textos históricos seleccionados no son excesivamente complejos, empleándose una pedagogía que se basa

---

31 "لا تخونوا، ولا تغدروا... ولا تقتلوا طفلا ولا شيخا ولا إمراة ... ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تذبحوا شاة و لا بقرة"
ابن الأثير: الكامل في التاريخ p. 17.

32 Lévi Provençal, E., *Les historiens des chorfas*, Ed. Afrique-Orient, Casablanca 1991, p. 32.

en un sistema de preguntas y respuestas cerradas. Normalmente el profesor copia las respuestas en la pizarra (que están en el libro del profesor) para que el alumno las escriba en su cuaderno y las aprenda para la siguiente clase. Al final de cada tema hay un resumen final y un vocabulario que el alumno ha de memorizar. Tanto las preguntas como los resúmenes o el vocabulario redundan en el mismo tema, de modo que no es un trabajo de memorización muy arduo. A esto hay que añadir que el vocabulario es familiar a los alumnos, pues la mayoría de ellos lo conocen a través de la asignatura de Enseñanza Islámica, especialmente aquellos que hayan ido a la escuela coránica.

b) La Reforma de 2002: El Islam, una religión de la tolerancia

Si bien las directrices educativas del Ministerio de Educación Nacional sitúan los valores de la religión islámica[33] como el eje moral de la nueva reforma, también lo son el «*espíritu de diálogo, tolerancia y aceptación de la diversidad*»[34]. Partiendo de estas indicaciones, el programa de Historia de 1º de Preparatoria ha sido concebido como *una mirada sobre la civilización humana* (الحضارة الإنسانية), de modo que, a partir tanto del conocimiento de sí mismo, como del otro, el alumno desarrolle el espíritu de tolerancia, intrínseco al Islam tal y como especifica el Libro Blanco de la Reforma[35].

En primer lugar, y en cuanto al concepto de civilización (حضارة), empleado por el manual de Sociales, éste se refiere a una formación estatal compleja en el tiempo, el cual es concebido biológicamente, de tal manera que las civilizaciones evolucionan aumentado históricamente su grado de perfección que depende de la excelencia de su sistema político. Esta teoría comienza a desarrollarse a lo largo de un amplio programa de Historia Antigua que aborda el estudio de dicho período desde una perspectiva de la *Historia de las instituciones políticas,* entorno a la idea de *estado*. Así pues, el estado tiene su origen en Mesopotamia y se caracteriza por ser una unidad territorial y política bajo una misma

---

33 قيم العقيدة الإسلامية, .- *Libro Blanco*. T.1 p. 11.

34 التشبع بروح الحوار والتسامح وقبول الاختلاف, Ídem, p. 12.

35 *Sociales*, Primero de Enseñanza Secundaria Preparatoria, Libro del Alumno, Maktaba as-Salam al-Yadida 2003, Presentación, p. 4.

لإجتماعيات السنة الأول من التعليم الثنوي العدادي كتاب التلميذ مكتبة السلام الجديدة

ley (código de Hammurabi)[36], cuyo respeto es impuesto por el gobernante, que es quien tiene derecho a ejercer la violencia legítima; se perfecciona en Egipto, a través de un estado centralizado con una administración desarrollada que vela por el progreso económico y social de la nación mediante la creación de infraestructuras, alcanzando su mayor grado de desarrollo político para el Mundo Antiguo en la Atenas de Pericles gracias al sistema democrático ateniense[37] que introduce el concepto de consulta[38]. Además, la *Historia de la Civilización* es concebida no sólo como una evolución política, sino también como una evolución religiosa del politeísmo hacia el monoteísmo tal y como ilustra el capítulo 6º, *Las religiones en las civilizaciones antiguas: entre el politeísmo y el monoteísmo*[39], tema en el que se le inculca al alumno la idea de que la religión verdadera es el monoteísmo (التوحيد), que ha pasado por distintos estadios que se corresponden con las religiones judía y cristiana, hasta llegar a la revelación última que es el Islam. La civilización islámica se caracterizaría, en consecuencia, por la perfección absoluta de su sistema político, recogiendo los avances institucionales de las civilizaciones antiguas como son ley y orden, administración centralizada y consulta, a la vez que tiene origen divino, resultando en una unión perfecta entre religión y estado (din y dawla -دين و دولة) .

Por otra parte, y respecto a los contenidos de Historia del Islam, éstos variaran considerablemente respecto al plan de estudios anterior. Si bien los temas 7º, 8º y 9º (*La formación del Estado Islámico, Los Califas Ortodoxos, El Gran Califato Islámico: Omeyas y 'Abbasíes*) siguen insistiendo en la formación de la *Umma,* definida como comunidad de todos los creyentes, gobernada por la Ley Islámica -الشريعة *Shari'a*), ésta vez no se insistirá en los aspectos teológicos sino en los institucionales, muy especialmente en el concepto de *shura*[40] (شورى) o consulta a la comunidad de creyentes, como punto de origen de un sistema democrático.

---

[36] Tres páginas de 6 están dedicadas al estudio del código de Hammurabi.

[37] La lección 3, *La Civilización griega*, está íntegramente dedicada al estudio de las instituciones políticas de Atenas y de Esparta, destacando la importancia de la democracia ateniense debido a que introduce el principio de *consulta*. De las seis páginas que componen esta lección, tres están dedicadas a las instituciones políticas de Atenas.

[38] Es irónico que en esta «Historia de la formación del Estado» Roma sólo se mencione para ilustrar el colapso del Estado con las ''invasiones bárbaras''.

[39] الديانات في الحضارات القديمة بين التعدد والتوحيد

[40] الشورى : القيام باستشارة المسلمين في احوالهم, p. 49.

En cuanto a la época Omeya y ‘Abbasí, se enfatiza la creación de una división y administración territorial centralizada, y el desarrollo de una organización militar, judicial y económica. En consecuencia, las *futuhat* (conquistas islámicas durante la expansión del Islam) serán producto de la expansión lógica de una religión que conlleva un concepto de estado justo que será bienvenido por los lugares por los que se extienda, desapareciendo totalmente de este modo el concepto de *yihad* de este manual.

Finalmente, y como exponía al principio de este punto, la a idea central en torno a la cual gira el discurso religioso del programa de Historia, es que el Islam es, ante todo, una religión tolerante. Dicho esto, habría que añadir que el concepto de *tolerancia* (التسامح) aquí empleado parte de la superioridad moral y política del Islam, a la vez que conserva un claro componente tradicional, en el sentido de que se habla de tolerancia respecto a las *religiones del libro*: en la introducción al tema 6 se explica cómo el conocimiento del otro nos hace tolerantes[41], tras lo cual se introducen dos secciones, una primera dedicada al Cristianismo y otra al Judaísmo, para finalizar con una sección dedicada al estudio de la Europa medieval.

La identidad, religiosa o no, se construye normalmente frente al que consideramos “el otro”, cuyo pasado, símbolos, rituales y todo aquello que creemos constituye su identidad es estigmatizado a la vez que se elogia aquello que consideramos define la nuestra. De este modo, y con el objetivo de poner de relieve la importancia de la civilización islámica, la lección 10, *La Civilización Islámica: producción intelectual*, argumenta por medio de azoras y hadices cómo el método científico se encuentra en la base misma del Islam, destacándose los avances científicos, culturales, políticos y técnicos realizados entre los siglos VII y XIV. Este discurso se refuerza gracias a ilustraciones que muestran bibliotecas, sabios y reyes en actitud dialogante, avances técnicos como norias y puentes, así como monumentos significativos del arte islámico. Por el contrario, la lección 11, *El orden feudal en Europa durante la Edad Media*, sitúa el origen de la Europa medieval en las invasiones bárbaras, haciendo especial énfasis en el salvajismo de estos pueblos: ‘‘*Este es el drama que sucedió a los ataques: Se intensificaron las incursiones de los bárbaros sobre el Imperio Romano y también se extendió la peste. Los almacenes fue-*

[41] Introducción, p. 2.

ron saqueados por el ejército y el hambre se volvió muy cruel lo que hizo que las personas se comieran las unas a las otras; las mujeres se alimentaron de los cuerpos de sus hijos y los animales que solían comer cadáveres empezaron a atacar a los vivos"[42].

Esta violencia engendrará el período feudal, que se caracteriza por la ausencia de ley y de orden[43], y que es fruto de la descomposición de un fuerte poder centralizado, el Imperio Romano[44]. Por esta razón, y siguiendo una antigua concepción de la Historia de Europa que ancla sus raíces en el Humanismo, la Edad Medía, más concretamente el período denominado como Alta Edad Media, es abordada como una *ausencia de civilización*[45], cuya consecuencia última será la agresión contra la *Civilización Islámica*: las Cruzadas, definidas como un enfrentamiento a la vez que una *fricci*ón (إحتكاك) entre civilizaciones[46]. Expresión esta con la que los autores del manual intentan ilustrar la idea de que el contacto entre civilizaciones, el conocimiento mutuo, consigue transformar en convivencia lo que comenzó como una agresión: "*Nos hemos convertido en orientales. Los habitantes de Reims y Chartres nos hemos vuelto de Siria o de Antioquía hasta el punto de olvidar los lugares donde nacimos. Hemos comenzado a utilizar el dialecto de este país. La confianza genera el acercamiento de los pueblos*"[47].

---

42 ماسي التي خلفتها الهجمات:
اشتدت غارت الشعوب المتبربرة على الإمبراطورية الرومانية وإنتشر وباء الطاعون ايضا، ونهبت مخازن الغلال من طرف الجنود. وأصبحت المجاعة أشد قسوة جعلت الناس يأكلون لحم غيرهم من البشر. تغذت النشاء من أجساد أبنائهن ، اما الحياوانات التي اعتادت تناول الجثث، فإنها أصبحت الان تهاجم الأحياء.
p., 65.

43 No sólo los términos empleados en esta lección redundan en la violencia, también las ilustraciones reproducen miniatura cruentas que muestran la recreación en la violencia de los señores feudales.

44 El manual designa a los reinos europeos como pequeños estados: (دويلات).

45 Si bien el manual lo amplía a 1000 años de Historia de Europa, considerando el periodo comprendido entre el año 495 y 1450 como una ruptura en la *Historia de la Civilización*.

46 الحروب الصليبية: المواجهة وإحتكاك الحضارات es el título de la lección 12.

47 إننا أصبحنا شرقيين، فتحول ساكن رانس أو شارتر إلى سوري أو أنطاكي حتى نسينا أماكن ازديادنا و عدنا نستعمل لهجات البلاد، فالثقة ترقب الأجناس مهما تباعدت في الأصل...

Se cita la fuente como de «un cristiano», mencionando que la cita procede del libro de segundo de secundaria. Se trata, en realidad, de la famosa crónica de la Primera Cruzada de Foulquer de Chartres. Curiosamente, en este caso se hace uso de un fragmento que justifica el establecimiento de los estados latinos de Oriente en base a su superioridad religiosa y, por lo tanto, su capacidad para "civilizar"a los "orientales", para ejemplificar justo lo contrario.

La idea implícita es que el contacto entre cristianos y musulmanes[48] ''civiliza'' a los europeos al abrirles las puertas del conocimiento científico, tecnológico y artístico. La lección concluye con un dossier de dos páginas en el que se expone cómo ''*el diálogo de civilizaciones*''[49]. es la solución que evitará el enfrentamiento cultural[50], cuyo origen se encuentra en las mismas bases del Islam: "*El origen del diálogo en la cultura árabo-islámica se basa en la capacidad de respuesta en todo aquello que tenga que ver con acogida, la tolerancia y la comprensión (...). El diálogo connota la habilidad para adoptar e interaccionar con todos los puntos de vista diferentes. El diálogo en nuestra lengua y tradición tiene refinadas implicaciones con modernos conceptos civilizacionales y está en el origen de la civilización árabo-islámica (...)*[51]*. Hoy en día el diálogo de civilizaciones se ha convertido en una gran necesidad. Fue el Islam el primero en abogar por el diálogo cultural y la interacción entre civilizaciones y pueblos. (...)¿Cuáles son sus bases y objetivos y cuáles son los campos de interacción entre los paí-*

---

[48] Los cruzados dejan de ser denominados como "europeos" y pasan a ser ''cristianos''.

[49] Esta teoría tiene el aval de Naciones Unidas pues en su resolución GA/RES/53/22, a propuesta por la República Islámica de Irán, invita a los "*gobiernos, al sistema de Naciones Unidas, incluyendo a la UNESCO, a planificar y llevar a cabo los planes culturales, educativos y sociales necesarios para promover el concepto de diálogo entre civilizaciones, los cuales incluyen la organización de conferencias y seminarios así como el reparto de información y material académico sobre la cuestión*". Una resolución posterior, la GA/RES/53/22 de febrero de 2000, reafirma esta cuestión nombrando al año 2001 como «*Año del Diálogo entre Civilizaciones*». A partir del mencionado año, y especialmente durante el mismo, se desarrollaron toda una serie de debates y coloquios entre intelectuales de diversos ámbitos procedentes de las mas variadas partes del mundo que tenían por objetivo estimular el intercambio de ideas para facilitar el reconocimiento de los valores compartidos con el objetivo de fomentar el respeto y la tolerancia por la diversidad.

[50] En respuesta al choque de civilizaciones de S. Huntington.

[51] الإصل في الحوار في الثقافة الإسلامية العربية هو التجاوب بما يقتضي ذلك من رحابة الصدر و سماحة النفس و رحابة العقل... وما يرمز إليه من القدرة على التكيف و التفاعل، التعامل المتحضر مع الأفكار والاراء جميعا. فاحوار في لغتنا وتراثنا معان رفيعة القدر تكسوها مسحة حضارية راقية، وهو أصل ثابت في الحضارة العربية الإسلامية(...)

Se trata de un fragmento del libro del actual director de la ISESCO (Islamic, Educational, Scientific and Cultural Organization) Muhammad ben 'Uzman al-Tawayyari, *El diálogo y la interacción de civilizaciones desde el punto de vista islámico* محمد بن عثماي التويجري، الحوار و التفاعل الجضاري من منظور الإسلامي p. 76, en el cual está probablemente inspirado este dossier.

ses de los mundos islámicos y cristianos durante la Edad Media[52]*?* Este manual, en síntesis, recurre a un uso continuado de la producción intelectual europea, fundamentalmente, para autoafirmarse en un discurso, que intenta demostrar la superioridad de una abstracta civilización islámica (الحضارة الإسلامية) respecto a un estereotipado Occidente (الغرب), que se identifica con Europa en la mayoría de los casos.

Sólo queda preguntarse quién es el destinatario real del manual, teniendo en cuenta la complejidad de su discurso y de las fuentes empleadas: ¿es el alumno el destinatario del mismo o acaso es el investigador universitario? Si bien cabría preguntarse igualmente si no sería la UNESCO, inspiradora a la vez que destinataria. Como ejemplo, citaré la creación de una comisión en la mencionada organización internacional, de la que forman parte España, Francia y Marruecos y cuyo objetivo no es otro que el análisis de los manuales escolares en el Marco del programa de la Alianza de Civilizaciones. También se han producido numerosas iniciativas procedentes de la sociedad civil marroquí, como es el caso del trabajo publicado por la OMDH (Organisation Marocaine des Droits Humains) sobre grado de aplicación de los Derechos Humanos en los manuales escolares. En esta línea, incluso se han publicado informes promovidos por el propio Ministerio de Educación Nacional, caso de *La lectura de los manuales escolares*, en el que se analiza principalmente la cuestión de la discriminación de la mujer. Trabajos, todos ellos, críticos respecto de las nuevas publicaciones, hecho muy positivo sin duda, pero que obvia los contenidos de un plan de estudios que ha estado vigente hasta el pasado año y con el que se ha educado toda una generación de marroquíes.

Actualmente (abril de 2006) se hayan publicados todos los manuales correspondientes a los niveles de Primaria y Preparatoria. Considerando que el Documento Marco, que contenía los objetivos pedagógicos y parte de los programas, no se acabó de redactar hasta 2002 podríamos obtener una visión de la premura con la que se han elaborado, redactado y publicado los manuales. Como conclusión, podríamos decir, sin miedo a equivocarnos, que los autores de los programas se han visto influidos por cuestiones ideológicas en mayor medida que por

---

[52] أصبح الجديث عن الحوار بين الحضارات اكثر إلحاحا في الوقت الراهن، وقد كان الإسلام سباقا إلى الدعوة للحوار والتفاعل الثقافي بين الحضارات الشعوب؟ وما هي مطلقاته و قواعده و اهدافه؟ وما هي مجالات الإحتكاك الحضاري بين بلدن العلمين الإسلامي و المسيحي خلال العصر الوسيط؟ Introducción al dossier p. 76.

las propiamente pedagógicas[53], siendo su objetivo exponer la ideología del nuevo régimen con todos los medios a su alcance. Posiblemente la falta de una verdadera perspectiva pedagógica de este manual sea debida a la urgencia con la que se quiso poner en práctica la reforma tras el efecto de desenmascaramiento de una cierta realidad social marroquí tras los atentados de Casablanca ocurridos el 16 de mayo de 2003.

[53] Si bien es cierto que algunos reputados profesores de Didáctica de las Ciencias Sociales han participado en la redacción tanto de los programas como de los manuales, su capacidad de actuación, ha sido en muchos casos, limitada. A ello habría que añadir la presión a la que se vieron some Enseñanza Primaria.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez Osés, José Antonio, Cal Freire, Ignacio, Haro Sabater, Juan y González Muñoz, Mª Carmen, *La guerra que aprendieron los españoles. República y guerra civil en los textos de bachillerato (1938-1983)*. ICE de la UAM. Ediciones La Catarata, Madrid, (2000).

Al-Ayadi, Mohammad, *Le modèle social marocain à la lumière du discours scolaire*. Tesis doctoral. Sorbona(1981).

Al-Ayadi, Mohammad, *La jeunesse et l'Islam, tentative d'analyse d'un habitus religieux cultive*, en La jeunesse et les valeurs religieuses.Ed. Eddif. Casablanca (2000), 87-157.

Bulhacem, Ali*, Sociologie de l'education*. Afrique-Orient. Casablanca (2000).

Correa López, Marcos J, "Función y enseñanza de la Historia. Acerca de la identidad colectiva (Reflexiones sobre individuo y sociedad), en Forcadell, Carlos, *Usos de la Historia y políticas de la Memoria*, Prensas Universitarias de Zaragoza, (2005), pp. 349-363.

Charte nationale de l'Education et la Formation. Publicaciones del Ministerio de Educación Nacional. Secretaría general. Dirección General de Asuntos Educativos.

Al-Dariy, Muhammad, *La enseñanza como objetivo*, Ed. Matba a al-Yadida, Casablanca (1995).

Dijk, T.A. van, A., *Estudios sobre el discurso*, 2 Vols. Gedisa, Barcelona (2000).

Hassani-Idrissi, Mostafa, *Les manuels d'Histoire et identité nationale. Visions du passé et fonctions ideologiques dans l'enseignement contemporain de l'Histoire au Maroc*.Thèse de 3ème Cycle, Université París VII, (1982).

Hassani-Idrissi, Mostafa*, Quelles réalités didactiques de la pensée historienne dans l'enseignement secondaire au Maroc?* Communication à la Conférence de la Société Internationale pour la Didactique de l'Histoire. Tutzing, 15-18 de septiembre de 2003.

Ibaaquil, Larbi, L'école *marocaine et la compétition sociale. Estratégies, aspirations*. Fundación K. Adenauer. Rabat (1996).

Lemruni, al-Makki, *La reforma de la enseñanza en Marruecos 1956-1994*, Serie, *Buhut wa Dirasat* nº 17, Ediciones de la facultad de Letras y Ciencias Humanas, Rabat (1996).

المروني،المكي، الإصلاح التعليمي بالمغرب 1956- 1994 سلسلة بحوث ودراسات رقم مبشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية 996| الرباط

Lévi-Provençal, E. *Les historiens des chorfas*, Ed. Afrique-Orient, Casablanca (1991).

Libro Blanco. Selecciones y directrices educativas basadas en la revisión de los programas educativos. Comisión de Revisión de los Planes Educa-

tivos Marroquíes para la Enseñanza Primaria, Secundaria, Preparatoria y Profesional. Ministerio de Educación Nacional. Rabat- Reino de Marruecos. Junio de 2002. CD-ROM.

الكتاب الأبيض، الاختيارات والتوجهات التربوية العامة المعتمدة في مراجعة المناهج التربوية
لجان مراجعة المناهج التربوية المغربية للتعليم الابتدائي والثانوي الإعدادي والتأهيلي
وزارة التربية الوطنية ربيع الأول 1423 يونيو 2002

Lugan, Bernard, *Histoire du Maroc des origines a nos jours*, Ed. Perrin/Critérion. Paris (2000).

Maamouche, *Modèles sociaux et valeurs présentes par deux manuels scolaires de lecture* 1989-90, Memoria de D.I.E.P., (1990).

Martín Rojo, Luisa, *Análisis crítico del discurso*, Ariel, Barcelona, (2003).

Moatassime A., *Arabisation et langue française au Maghreb. Un aspect sociolinguistique des dilemmes du développement*. Paris P.U.F.-I.E.D.E.S. (1992).

Objetivos e indicaciones pedagógicas para el Primer Ciclo de Enseñanza Básica. Programas y objetivos didácticos.
Años 1997, 1996, 1995, 1993, 1992 y 1990. أهداف وتوجيهات تربوية

Al-Qadery, Mostapha, "Les berbères entre le mythe colonial et la négation nationale. Le cas du Maroc. *Revue d'historie moderne et contemporaine*", Vol. 45, núm. 2, abril-junio 1998, pp. 425-450, p. 428.

Radi, Mohammed, Le *developpement de l'education en milieu rural. Propositions strategiques*. Dar Nachr al-Maarifa Rabat (1995).

Tiana Ferrer, Alejandro (Coord.) *El libro escolar, reflejo de intenciones políticas e influencias pedagógicas*. UNED. Madrid (2000).

Vermeren, Pierre, *École, élite et pouvoir. Maroc et Tunisie au XXe siècle*. Alizés, Rabat (2002).

Manuales analizados:

لإجتماعيات السنة الأول من التعليم الثنوي العدادي كتاب التلميذ مكتبة السلام الجديدة –

Sociales. Primero de Enseñanza Secundaria Preparatoria. Libro del Alumno. Maktaba as-Salam al-Yadida (2003).

الإجتماعيات لسنة الخامسة من التعليم الاساسي كتاب التلميذ إفريقية- الشرق

Sociales. 5º año de Enseñanza Básica. Libro del Alumno. Ed. Ifriquia-Al-Sharq (1994).

RESUMEN

El objetivo de este artículo es abordar el estudio de la enseñanza de la Historia en Marruecos, a través de los manuales escolares, desde una perspectiva comparada de los dos últimos planes de estudios que han guiado la política educativa de este país. Por un lado el aprobado en el año 1985 y la reciente reforma, aún en proceso de implantación, por otro. Para ello me centraré en dos cuestiones: el cambio producido en el discurso educativo, con su correspondiente reflejo en los manuales, y la evolución del discurso histórico oficial en torno a dos ejes, la identidad étnica y la religiosa.

Palabras clave: Marruecos, identidad, manuales escolares, educaión.

ABSTRACT

The aim of this article is to analyze the evolution of the teaching of History in Morocco through the study of school textbooks by comparing the two last curricula, the one approved in 1985, on the one hand, and the latest educative reform currently in process of implementation, on the other, focusing on the ideology expressed in the historical discourse as well as its pedagogical methods. The ideological analysis will be centered in two questions: ethnic and religious identities.

Key words: Morocco, identity, school textbooks, education.

ESPAÑA EN PALESTINA A MEDIADOS DEL SIGLO XIX

La "Obra Pía de los Santos Lugares" en 1838, a través de un informe diplomático español

María José Vilar
Universidad de Murcia

Planteamiento

La Corona de España, y hoy el Estado español, ha ejercido y ejerce desde sus orígenes mismos a finales del siglo XV una doble función sobre los establecimientos franciscanos de Palestina, y por extensión del Próximo Oriente: *patronato* y *protectorado*. La primera es económica y consiste en supervisar la administración de los fondos asignados oficial o privadamente en España a tales fundaciones, así como la transferencia de su producto a las mismas. En cuanto a la segunda, tiene una dimensión política, consistente en proporcionar una eficaz cobertura diplomática a esos establecimientos, al objeto de ponerlos a cubierto de posibles abusos de las autoridades constituidas en los puntos de residencia, de actos hostiles de las poblaciones autóctonas o de injerencias de los cristianos ortodoxos.

Esa doble misión fue realizada por mediación de la Santa Sede primero, y directamente a través de la legación española en Constantinopla cuando a finales del siglo XVIII quedaron normalizadas las relaciones de España con Turquía. Al desaparecer el Imperio otomano al término de la I Guerra mundial, iguales funciones fueron ejercidas por las representaciones diplomáticas españolas acreditadas en Ankara, Atenas, Nicosia, Damasco, Beirut, Tel Aviv, El Cairo y cerca de la Autoridad Palestina, en la medida en que estas fueron abiertas en el curso del siglo XX.

La presencia de España en los establecimientos católicos regentados por los religiosos franciscanos (principalmente españoles) en la conocida como Custodia de Tierra Santa ha sido ininterrumpida en el último medio milenio. Su intensidad ha dependido de los avatares políticos experimentados por esa región, del acontecer internacional, y sobre todo de la propia evolución de la realidad interna de España. Pero en ningún caso cesó tal presencia, aunque no ha dejado de conocer momentos difíciles.

El peor, sin duda, en la década de 1830, como consecuencia de la traumática y tenaz crisis interna conocida por España (guerra civil de siete años entre 1833 y 1839) y de las profundas transformaciones que conllevó el definitivo triunfo de la revolución liberal. Revolución que en el plano eclesiástico se tradujo en distanciamiento de Madrid respecto a la Santa Sede y en creciente secularización de la sociedad española, transformaciones culminantes en la exclaustración de las comunidades religiosas y en la desamortización de sus bienes entre 1835 y 1837. Tan fundamentales cambios no podían dejar de tener negativa incidencia sobre los establecimientos franciscanos españoles del Próximo Oriente, reducidos a presencia casi testimonial como consecuencia de la desaparición de comunidades conventuales, despoblación de otras e interrupción casi total de las fuentes de financiación de las sobrevivientes. Realidad tan precaria es reflejada fielmente en un informe diplomático remitido a Madrid en 1838 por el encargado de negocios español en Estambul, testimonio de singular interés, inédito hasta el momento, y cuya publicación y análisis constituye la aportación básica de este estudio.

Antecedentes

La presencia de religiosos franciscanos en Palestina se halla documentada desde el siglo XIII. En la siguiente centuria Roberto de Anjou y su esposa Sancha de Mallorca, reyes de Nápoles, y autotitulados también de Jerusalén por recaer sobre ellos los derechos sobre el ya entonces desaparecido estado cristiano surgido en torno a esta ciudad durante las cruzadas, obtuvieron del impropiamente llamado soldán de Babilonia (gobernador turco de Egipto) que un número determinado de religiosos de san Francisco (Orden de Frailes Menores –O.F.M.–) pudieran residir en los lugares santos del cristianismo, edificar a sus expensas en ellos determinados conventos, iglesias y ermitas, y celebrar en las mismas el culto cristiano. Así lo hicieron en efecto, confirmada tal concesión y privilegios por bula del papa Clemente VI, dada en Aviñón en 11 de diciembre de 1342. Esa bula introdujo a favor de los monarcas napolitanos el conocido en adelante como Real Patronato de los Santos Lugares, vinculado a la Custodia franciscana de Tierra Santa. Para entonces esos religiosos regentaban al menos dos santuarios conocidos como del Cenáculo y del Santo Sepulcro.

Dos años más tarde (1344), al recaer la sucesión del reino de Nápoles en la Corona de Aragón, y un tiempo después al ser ocupado ese reino por el monarca aragonés Alfonso V, el teórico reino de Jerusalén, y las concesiones reconocidas en el mismo por la bula clementina, quedaron vinculados a la dinastía catalano-aragonesa. Finalmente, sucedió lo mismo respecto a España, al surgir esta como nuevo estado con la unificación de Castilla y Aragón realizada por los Reyes Católicos en el último tercio del siglo XV, y sobre todo tras la incorporación de Nápoles a la Corona española a comienzos del XVI.

En adelante las comunidades franciscanas de Palestina celebraron funciones, preces y sufragios por España y sus monarcas[1]. Estos, por su parte "...se sintieron siempre en la obligación –que cumplieron fielmente– de salvaguardar mediante convenios políticos, negociaciones diplomáticas y tratados militares, los derechos de los franciscanos de la Custodia, y de ayudarlos económicamente"[2]. Consta, en efecto, que en 1489 los Reyes Católicos establecieron a favor de aquellos un fondo de 2.000 ducados anuales, mantenido por esos monarcas y sus sucesores, e incrementado en varias ocasiones, aparte de ser engrosado de continuo con legados testamentarios, donativos y limosnas de particulares. Con tales fondos fueron edificados y mantenidos los santuarios y conventos de Jerusalén, San Juan in Montana (Ain-Karen), Jaffa, Ramala, Damasco y Constantinopla, todos ellos de exclusiva propiedad española, sujetos a patronato de los reyes de España y dirigidos por superiores españoles.

La "Obra Pía de los Santos Lugares"

Iniciado el siglo XVII Roma pretendió controlar directamente los asuntos de la Custodia y la designación de sus cuadros. Por ello los ministros generales de la O.F.M., a quienes incumbía tales competen-

---

[1] SINOPOLI, M.: *L'Opera della Terra Santa. Contributo storico-giuridico*. Roma. 1950; VV.AA.: *Custodia di Terra Santa,* 1342-1942. Jerusalén, 1951; PICCIRILLO, M. (dir.): *La Custodia di Terra Santa e l'Europa. Roma.* 1983; EIJÁN, S.: *España en Tierra Santa. Barcelona*. 1910; EIJÁN, S.: *Relaciones mutuas de España y Tierra Santa a través de los siglos. Santiago de Compostela,* 1912; ARCE, A.: *Miscelánea de Tierra Santa*, s.d. (¿Jerusalén?), 1950 ss.

[2] VÁZQUEZ, I.: *Tierra Santa, en* Q. Aldea Vaquero et al. (dirs.): *Diccionario de Historia eclesiástica de España*. Madrid, 1975, IV, p. 2.563.

cias bajo la exclusiva protección de España, se quejaron reiteradamente entre 1629 y 1649 a la Corte española de esas intromisiones.

Felipe IV no dejó de practicar insistentes gestiones cerca de la Santa Sede (papas Urbano VIII, Inocencio X y Alejandro VII) para que no fuera introducida alteración alguna en los dispuesto por la bula de Clemente VI, y se procediese a la derogación de cualquier acuerdo que alterase lo dispuesto por este pontífice. El mismo monarca en Real cédula de 10 de abril de 1658, invocando el Patronato regio que ejercía en virtud de su título de rey de Jerusalén heredado de sus antepasados y derechos sobre el expresado reino, dispuso que los fondos destinados a las comunidades franciscanas de Tierra Santa fueran administrados y distribuidos por el limosnero mayor del reino de España de acuerdo con el rey y con los expresados religiosos.

Es así como surgió dos años más tarde (1660) la llamada "Obra Pía de los Santos Lugares", fundada por el mencionado monarca español, quien puso a su frente un "Comisario General de Tierra Santa", franciscano residente en Madrid y con sede en el convento de San Francisco el Grande. En realidad el cargo se remontaba a 1583, pero desprovisto de tan amplias competencias, figura española que la Santa Sede hizo extensiva a los demás estados católicos interesados por Palestina al establecer una Comisaría de Tierra Santa encomendada a los franciscanos. Desde 1660 el de España tuvo cierta primacía en su condición de supervisor general de la Obra Pía, recaudadora de buena parte de los fondos remitidos desde Europa y América a sus hermanos de religión que tenían a su cargo los establecimientos católicos de los Santos Lugares. De la importancia de las sumas recaudadas baste decir que en el expresado año de 1660 alcanzaron el montante de 679.763 reales de vellón[3].

Así permanecieron las cosas hasta mediados del siglo XVIII en que, a petición del ministro general de la O.F.M., la bula *In Supremo* de Benedicto XIV de 7 de enero de 1746, redactada, según el proyecto presentado al monarca Felipe V cinco años antes por el procurador general de los franciscanos fray Pedro Antonio de Oteiza, dispuso que la Santa

---

[3] EIJÁN, S.: *Documentos relativos a la Obra Pía de los Santos Lugares*. Santiago de Compostela, 1939; EIJÁN, S.: *El Real Patronato de los Santos Lugares en la historia de Tierra Santa*. Madrid, 1945, t. I. (2 vols.). Véase también SINOPOLI, *L'Opera* ..., op. cit., p. 165 ss.

Sede y más exactamente las autoridades centrales del expresado instituto religioso, deberían actuar en lo referente a Palestina de acuerdo con la romana Congregación de Propaganda Fide, y tendrían el control de la Custodia de los Santos Lugares. En adelante ésta debería regirse por unos estatutos emanados del ochenta y dos capítulo general de la orden franciscana en cuanto a organización y funcionamiento, provisión de cargos y distribución del gasto, desconociéndose por tanto el patronato que hasta el momento habían disfrutado sobre Tierra Santa los monarcas españoles. En cuanto a los fondos recaudados en España y sus dependencias coloniales con destino a la Obra Pía de los Santos Lugares, fueron intervenidos y redistribuidos desde Roma, asignándoseles con frecuencia destinos ajenos para los que habían sido recaudados. Por ejemplo en Egipto, Siria y otros países de dentro y fuera del Próximo Oriente, donde Propaganda Fide y los propios franciscanos tenían abierta obra o misiones[4].

La expresada bula creaba formalmente la Custodia de los Santos Lugares, confiada a la Orden de Frailes Menores de san Francisco, ya establecidos en el país. La fuerte presencia desde siempre del componente español entre los franciscanos de Palestina no podía dejar de reflejarse a la hora de repartir competencias. El cargo de Guardián de Jerusalén, y por tanto superior de la comunidad situada en la expresada ciudad, sería designado por la Santa Sede y correspondería necesariamente a un italiano. Al ser Francia la potencia católica con máxima influencia en el Imperio otomano, a un religioso francés era reservado el puesto de Vicario General, y a España, que de hecho venía manteniendo desde tiempo atrás los establecimientos católicos en Tierra Santa, le era adjudicado el de Procurador General, que controlaba con amplia autonomía la administración de esas instituciones, su funcionamiento y cuanto tuviera que ver con los aspectos financieros.

El Procurador era asistido por un Discretorio de cuatro miembros: español, francés, italiano y austro-alemán, que con aquel formaban el Consejo Superior de la Custodia, máximo organismo ejecutivo de la misma, al tiempo que serían también españoles los superiores de los conventos de San Juan in Montana, Jaffa, Ramala, Damasco, Nicosia y Constantinopla, en tanto alternaban con italianos y franceses igual cargo en los santuarios del Santo Sepulcro, Belén y Nazareth[5]. Este acuerdo

---

[4] EIJÁN, *El Real Patronato* ..., op. cit., t. I.

[5] Ibídem.

pontificio fue asumido por el Estado español, con los consiguientes compromisos diplomáticos y financieros que conllevaba.

Pero como quiera que la Corona española no quiso renunciar por entero a las regalías y privilegios exclusivos de que venía disfrutando en relación con los establecimientos católicos de Tierra Santa desde tiempo casi inmemorial, sobre todo en cuanto se refiere a los fondos recaudados en España con tal destino, y las negociaciones abiertas con la Santa Sede sobre este particular se prolongaron durante años sin llegarse a un acuerdo enteramente satisfactorio para ambas partes, una R. cédula de Carlos III de 17 de diciembre de 1772 reiteró el Real Patronato sobre la Obra Pía de los Santos Lugares[6], al tiempo que ratificaba los estatutos por los que continuaría rigiéndose de acuerdo con el breve fundacional de Clemente VI. Todo ello con referencia a su organización, funcionamiento y a la recaudación de fondos en las dependencias españolas, así como al control en la inversión de ese dinero.

El comisario general de la Obra Pía continuaría siendo franciscano español y con residencia en Madrid, que no en Roma u otro lugar y sus atribuciones serían las de siempre. En la designación de los restantes cargos, incluido el de "comisario español de Jerusalén", debería actuar de acuerdo con el ministro general de la orden, el comisario general de la Familia [franciscana] de España y de los de Indias y los Santos Lugares. Los cargos designados recaerían necesariamente sobre franciscanos, a su vez españoles, excepto el de contador mayor, que necesariamente sería seglar (como también sus colaboradores más inmediatos), de ahí su nombre de "Contador secular", con competencias exclusivas en el control de lo recaudado en los dominios españoles de Europa y América y en la supervisión del gasto.

Se pretendía garantizar así que "...por ningún concepto se convirtieran –sic[7]– los efectos y limosnas de la Obra Pía en otros usos que los del culto y veneración de los Santos Lugares, sustento y manuten-

---

[6] *Real Cédula en que Su Magestad, conformándose con el dictamen de su Consejo de Cámara, es servido declarar de su Real y efectivo Patronato e inmediata Protección la Obra Pía de los Santos Lugares de Jerusalén, sus conventos e iglesias, estableciendo varias reglas para su gobierno temporal, [y] buena cuenta y razón de sus efectos y limosnas. Madrid.* MDCCLXXIII.

[7] Inviertan.

ción de los Religiosos [Franciscanos] Observantes Españoles que sirvan en ellos, y que para executar esto con el debido conocimiento lleve el Comisario de los mismos Santos Lugares correspondencia puntual (...), y que según sus noticias (...),Yo conceda mi Real permiso para las remesas que fuesen necesarias"[8].

La expresada R. cédula preveía, también, una conveniente selección de los religiosos destinados a Tierra Santa[9]: "Que (...) vayan instruidos en las lenguas y en lo demás que necesitan saber para desempeñar sus cargos", y a tal fin "... se disponga su enseñanza en una casa de estudios de la Observancia de S. Francisco en estos Reynos, y en ella se eduquen aquellos que parezcan más apropósito, procurando traer a esta misma casa los Religiosos que, después de haber servido en aquellos Santuarios, se retiren con licencia a España, para que puedan facilitar con sus experiencias y noticias la más útil educación de los que han de sucederles ...".

Dado que la Real cédula carolina no interfería el organigrama organizativo diseñado para Tierra Santa por Benedicto XIV en su bula y sólo incidía sobre la contribución española tanto humana como económica al sostenimiento de los establecimientos católicos allí existentes, que en todo caso interesaba fomentar, la Santa Sede aceptó y confirmó la Obra Pía de los Santos Lugares, una vez introducidos en sus estatutos varios ajustes secundarios[10]. La experiencia no tardó en probar que Roma no se equivocó en sus previsiones. La nueva institución posibilitó que en adelante la asistencia española a la obra franciscana en el Próximo Oriente fuera más estable y efectiva.

La dimensión diplomática: del enfrentamiento con Turquía a la normalización de relaciones. Su eco en Palestina

El choque en el Mediterráneo de dos imperialismos enfrentados, el español y el otomano, por espacio de tres siglos entre 1500 aproximadamente y el tercio final del XVIII en que el conde de Floridablanca,

---

[8] *Real Cédula* ..., op. cit., p. 9.

[9] Ibídem.

[10] ARCE, A.: *Expediciones de España a Jerusalén (1673-1842) y la Real Cédula de Carlos III sobre los Santos Lugares en su ambiente internacional*. Madrid, 1958.

ministro de Carlos III, impulsa y logra la normalización de relaciones con Turquía y sus dependencias norteafricanas, una etapa que en la historiografía turca y árabe es conocida como "Guerra de los Trescientos años", expresión desde luego hiperbólica dado que ese tiempo fue en gran parte de treguas y paz fáctica, no impidió que en Palestina se diera la presencia española ya referida. Una presencia subordinada en alguna medida a la mediación de Francia, desde la primera mitad del siglo XVI la potencia católica más vinculada al Imperio otomano por acuerdos diplomáticos e intereses económicos, y de la propia Santa Sede, al no existir relaciones directas entre Madrid y Estambul.

Se comprende que cuando a finales del siglo XVII la Francia de Luís XIV, que además era entonces la primera potencia continental europea, tomó a su cargo el protectorado de los cristianos católicos en las dependencias de la Puerta otomana, Roma expresara su entero asentimiento y apoyo a tal iniciativa. Aunque España retuvo atribuciones y privilegios relacionados con su antiguo patronato y protectorado sobre determinadas funciones franciscanas en el Próximo Oriente, su presencia pasó a un segundo plano. Tan sólo recuperó su protagonismo como protectora de los católicos del Imperio turco cuando la nueva República francesa abandonó esas funciones en la década final del XVIII bajo los efectos de la Revolución. Tal situación perduró hasta 1830 en que la Francia de la Monarquía burguesa rescató *in totum* sus antiguas competencias[11].

El protagonismo español, aunque transitorio, fue posibilitado también por la aproximación de España a Turquía, perceptible desde finales de la década de 1770, impulsada por Carlos III, y más exactamente por su ministro José Moñino, conde de Floridablanca, interesados en normalizar las relaciones con las potencias musulmanas del Mediterráneo, y muy especialmente con las del norte de África, las más próximas al territorio español, todas las cuales, excepto Marruecos, eran dependencias autónomas del Estado osmanlí. Por tanto tal normalización debería comenzar por Turquía.

El objetivo básico de este cambio en la política internacional era doble: diplomático y económico. Se pretendía así un reforzamiento del

---

[11] EIJÁN, S.: "Protectorado de España en Tierra Santa (1789-1830)", *Archivo Ibero-Americano,* 10 (Madrid, 1943), 199-218; EIJÁN, S.: *Hispanidad en Tierra Santa. Actuación diplomática*. Madrid. 1943; ARCE, A.: *Documentos y textos para la historia de Tierra Santa y sus santuarios*. Jerusalén. 1970.

Estado otomano y de su proyección externa en aras del equilibrio europeo frente a la creciente presión de Rusia sobre el Mediterráneo oriental, y de otro lado poner fin al corso magrebí, que tanto daño hacía al tráfico marítimo español en el Mediterráneo occidental y al propio tiempo abrir a nuestro comercio los mercados del norte de África y el Próximo Oriente. Designio secundario, aunque muy digno de tenerse en cuenta, era proteger los intereses de la Obra Pía en Palestina confiada a los franciscanos españoles.

La consecución de tales objetivos fue la compleja y difícil misión confiada al comerciante alicantino Juan de Bouligny, muy familiarizado con los asuntos del Próximo Oriente. Enviado por Floridablanca a Constantinopla (o Estambul) sin comisión oficial para evitar en lo posible los recelos de los representantes diplomáticos de Francia y el Reino Unido, únicos allí acreditados por potencias de la Europa atlántica, Bouligny se presentó en la capital otomana con el doble carácter de representante de la española Obra Pía de los Santos Lugares, cuyos intereses era necesario proteger, y como negociador oficioso de un acuerdo comercial con Turquía. Sin embargo su misión real era más amplia: negociar un tratado de paz, amistad y comercio, con la consiguiente normalización de relaciones, la apertura de una legación diplomática en la capital otomana y también establecer una red de consulados, viceconsulados y agencias comerciales en ese país y sus dependencias.

Conocemos en sus detalles las gestiones realizadas por el alicantino desde su llegada a Constantinopla en abril de 1779 hasta la firma del expresado tratado de paz y comercio en septiembre del 82 por un *Diario* del propio Bouligny[12]. Las dificultades que hubo de superar fueron incontables. Ante todo por las continuas interferencias de los representantes diplomáticos franco-británicos, recelosos de que sus respectivos países perdieran el protagonismo político y los monopolios mercantiles que venían detentando en el Imperio otomano, pero al propio tiempo, como hace notar Mª. H. Sánchez Ortega[13], por los obstáculos suscitados por los negociadores turcos y la lentitud de su *modus ope-*

---

[12] AHN, Estado, leg. 2.912: J. de BOULIGNY, *Diario de mis operaciones desde el día de mi arrivo a Constantinopla, que fue a las quatro horas de la tarde del día 30 de Abril de 1779*. [1779-1782].

[13] "Las relaciones hispano-turcas en el siglo XVIII", *Hispania. Revista Española de Historia,* t. XLIX, nº 171 (Madrid, 1989), 155-61 [pp. 151-95].

randi en el curso de las conversaciones, y por las limitadas competencias otorgadas por Madrid a Bouligny, negociador casi clandestino y en todo caso de bajo nivel oficial.

Finalmente el tratado fue suscrito en Constantinopla en 14 de septiembre de 1782 por el negociador español y el visir Metmet Pachá, en el nombre respectivamente de Carlos III y de Abdul Hamid I. Al parecer[14] el principal modelo seguido fue un tratado previo firmado con Nápoles, aparte de los acuerdos vigentes de antiguo con Francia y Gran Bretaña, pero sin duda Bouligny debió tener también muy presente el tratado de paz y comercio de 1767 entre España y Marruecos, (renovado y ampliado en 1780), dos años antes del convenido con Turquía[15].

Sobre el proceso negociador del tratado hispano-turco, así como sobre sus contenidos y valoración existe nutrida bibliografía que va desde estudios clásicos, aunque de interés desigual, como los de E. Conrotte[16], C. Alcázar Molina[17], J. M. Sánchez Diana[18], P. Voltes Bou[19] y E. Garrigues[20], a los más recientes de M. de Epalza[21], J. Hernández

---

[14] Ibídem, p. 157. Véase también BONO, S.: "Il Regno delle Due Sicilie e il Maghreb (1734-1799)", *Levante,* nº 24 – II y III (Roma, 1977), 27-35.

[15] Sobre ambos tratados hispano-marroquíes, véase CAILLÈ, J.: *Les accords internationaux du sultan Sidi Mohammed b. Abdallah, 1757-1790*. Tánger, 1960; ARRIBAS, PALAU, M.: "El texto árabe del Convenio de Aranjuez de 1780", *Tamuda,* VI (Tetuán, 1958); LOURIDO, R.: *Marruecos en la segunda mitad del siglo XVIII..., 1757-1790*. Madrid, 1978; LOURIDO, *Marruecos y el mundo exterior en la segunda mitad del siglo XVIII. (Relaciones político-comerciales del sultán Sîdî Muhammad b. 'Abd Allâh, 1757-1790, con el exterior)*. Madrid, 1989; LOURIDO, "El Imperio 'alawí de Marruecos", en J. B. Vilar y R. Lourido, *Relaciones de España y el Magreb. Siglos XVII y XVIII*. Madrid. 1993, pp. 272-76 y 326-29.

[16] *España y los países musulmanes durante el ministerio de Floridablanca*. Madrid, 1909.

[17] *El conde de Floridablanca. Su vida y su obra*. Murcia, 1934.

[18] "Relaciones diplomáticas entre Rusia y España en el siglo XVIII: 1780-1783", *Hispania. Rev. Esp. de Historia*, t. XXI, nº 49 (1952), 590-605.

[19] "Rusia, Turquía y la política de Floridablanca en 1779", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. CXLVII (Madrid, 1960), 61-99; SHOP SOLER, A. Mª.: *Las relaciones entre España y Rusia en la época de Carlos IV*. Prólogo de C. Seco Serrano. Barcelona, 1971.

[20] *Un desliz diplomático. La paz hispano-turca (1779-1799)*. Madrid, 1962.

[21] "Intereses árabes e intereses españoles en las paces hispano-musulmanas del XVIII", *Anales de Historia Contemporánea,* 1 (Murcia, 1982), 7-17.

Franco[22], J. Pradell Nadal[23] o la ya mencionada Mª. H. Sánchez Ortega. No es el caso entrar aquí en ello salvo en lo concerniente a Palestina y la Obra Pía, asunto sobre el que se hallan frecuentes referencias en la documentación conservada relacionada con la negociación del tratado[24].

En cualquier caso la ratificación del mismo se dejó esperar seis años, hasta 10 de mayo de 1788, siéndolo en Madrid por Floridablanca y el enviado especial Ahmed Vasi Efendi, expresamente desplazado a España en misión extraordinaria, al frente de un pintoresco y llamativo cortejo cuya apariencia y andanzas cuando menos resultaron ser espectáculo singularísimo para los españoles de la época, a juzgar por los testimonios coetáneos[25]. Estancia con todo discreta si se compara con el enorme revuelo suscitado por la llegada de otro embajador turco siglo y medio atrás, en tiempos de Felipe IV[26], aunque sólo fuera por haber sido hospedado por las monjas calatravas en su convento madrileño, en el cual el representante del Gran Señor, nada prudentemente, se dio en entretener sus ocios recibiendo frecuentes y no siempre recomendables visitas femeninas.

Efecto inmediato, y por lo demás el más buscado, del tratado hispano-turco de paz y comercio fueron otros similares suscritos con las Regencias magrebíes de Trípoli, Argel y Túnez en 1784, 1786 y 1791 respectivamente[27]. De ellos el más relevante el firmado con Argel, sin

---

[22] *La gestión política y el pensamiento reformista del Conde de Floridablanca*. Murcia. 1984, pp. 265-328 ["Política mediterránea"]; HERNÁNDEZ FRANCO, J.: *Aspectos de la política exterior de España en la época de Floridablanca*. Murcia. 1992, pp. 129-44.

[23] *Diplomacia y comercio. La expansión consular española en el siglo XVIII*. Alicante. 1992, pp. 540-52 ["El proyecto consular con Turquía: la quimera del comercio con Levante"].

[24] AHN, Estado, legs. 3.380, 4.734, 4.763, 4.681, 4.717, 4.748, 4.763, 4.781-4.788.

[25] Ibídem, leg. 4.788.

[26] ESPADAS BURGOS, M.: "Andanzas madrileñas de un embajador turco", *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, XII (1966).

[27] EPALZA, M. de: "Algunas consecuencias de Tratado de Paz hispano-argelino de 1786", *Homenaje a Guillermo Guastavino*. Madrid. 1974, pp. 443-49; SABATER GALINDO, J.: "El Tratado de Paz hispano- argelino de 1786", *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea,* 5 (Madrid, 1984), 57-82; EPALZA, M.: "El primer Tratado de Paz hispano-libio de 1784 (1198 de la Hégira)", *Hispania. Rev. Esp. de*

duda el que más interesaba por la proximidad de ese país, y que conllevó además la evacuación de los enclaves de Orán y Mazalquivir, trescientos años bajo soberanía española desde los tiempos de Cisneros, y la normalización plena de relaciones[28].

El tratado hispano-turco de 1782, inicialmente publicado por A. del Castillo[29], en su capítulo 4º establece y garantiza tolerancia religiosa, seguridad personal y jurisdicción de los respectivos cónsules a los súbditos españoles y otomanos residentes en el otro país. En lo que a los españoles se refiere tales garantías se hicieron extensibles a los peregrinos a Tierra Santa, los cuales podrían beneficiarse de igual trato y concesiones que "los demás [viajeros] de las potencias amigas"[30].

La aplicación del tratado fue lenta, entre otros motivos porque los intereses mercantiles de España en el área, al menos en el punto de partida, resultaban ser escasos por no decir nulos. De otro lado el tráfico marítimo no resultó seguro hasta la normalización plena de relaciones con los estados magrebíes, que no fue completa, según ha quedado refe-

---

Historia, t. XLIV, nº 157 (1984), 277-319 (sobre lo mismo Epalza tiene un artículo más breve en árabe en la *Revue d'Histoire Maghrebine,* nº 17-18 –Tunis, 1980–, 33-68); sobre el tratado con Túnez, amplias referencias en VILAR, J. B.: *Mapas, planos y fortificaciones hispánicos de Túnez (1500-1881)/ Cartes, plans et forteresses hispaniques de la Tunisie (1500-1881)*. Madrid, 1991. El contexto general de estos acuerdos puede verse en AL-MADANI, T.: *Harb thalâtha mi'a sana baina Al-Yazâ'ir Wa-Isbâniyâ (1492-1792)*. Alger, 1968; TEMIMI, A.: *Études d'Histoire Arabo-Ottomane, 1453-1918*. Tunis. 1994; VILAR, J. B. y LOURIDO, R.: *Relaciones de España y el Magreb. Siglos XVII y XVIII*. Madrid, 1993, pp. 63-180.

[28] VILAR, J. B.: "Relaciones comerciales hispano-argelinas en el período 1791-1814", *Hispania. Rev. Esp. de Historia,* t. XXXIV (1974), 435-42; VILAR, J. B.: "Relaciones diplomáticas y comerciales hispano-argelinas en las postrimerías de la Argelia otomana (1814-1830)", *Hispania,* t. XXXVI (1975), 623-38; VILAR, J. B.: "La sociedad española en la Argelina otomana (1791-1814)", *Almenara,* 9 (Madrid, 1976), 63-72; VILAR, J. B.: "Los judíos de Argel, Orán y Gibraltar, intermediarios del tráfico hispano-argelino entre 1791 y 1830: Asunto Bacri", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos,* XXIV, facs. 2 (1975), 67-73.

[29] CASTILLO, A. del: *Tratados, convenios y declaraciones de paz y de comercio que han hecho con las potencias estranjeras –sic– los monarcas españoles de la Casa de Borbón desde el año 1700 hasta el día*. Puestos en orden e ilustrados muchos de ellos con la historia de sus respectivas negociaciones por Don (...). Madrid, 1843, pp. 568-72.

[30] Ibídem, p. 569.

rido, hasta entrada la década de 1790, aparte de que la apertura y consolidación de mercados también llevaría su tiempo. Se comprende que Bouligny tardase en diseñar una red consular capaz de garantizar la seguridad de personas e intereses en ese inmenso país comprendido entre los Balcanes, los confines de Persia y el Océano Índico de un lado, y que por el otro cubría todo el arco mediterráneo desde Albania a las fronteras orientales de Marruecos, dejando dentro la entonces muy dilatada Turquía europea, Grecia, Anatolia, Siria, Mesopotamia, Líbano, Palestina, Arabia, Egipto, Libia actual, Tunicia y Argelia. El diseño de referencia no quedaría ultimado hasta 1790.

Aparte de la legación en Constantinopla, fue previsto un consulado general en Esmirna y consulados ordinarios en Salónica, Alepo y un puerto de Chipre a determinar, principales escalas de la navegación en el área. Esa red consular sería servida por diplomáticos profesionales, y se preveía reforzarla con tres viceconsulados (Atenas, Artha y Alejandría), atendidos por agentes locales interesados en ello[31]. El proyecto sólo pudo aplicarse en parte, y por el propio Bouligny, designado ministro plenipotenciario de España en el Imperio otomano, cargo que desempeñó hasta su marcha en 1793. Para entonces, a falta de cónsules, cuyos nombramientos no parecían justificados en Madrid, habida cuenta el elevado coste de su mantenimiento y los escasos intereses a proteger en sus respectivos distritos, Bouligny había provisto por propia decisión viceconsulados servidos por agentes del país en los puntos mencionados, aparte de Scuttari, Dardanelos, islas Scíes y Filípolis, nombramientos que sí ratificó la Secretaría de Estado en atención al bajo coste del sostenimiento de esas oficinas.

Como puede verse, en principio no fue previsto establecimiento consular alguno en Palestina, dado que la inseguridad de los tiempos hacía técnicamente casi imposible la llegada a los lugares santos del cristianismo de peregrinos españoles por tierra, y por mar no dejaba de ser empeño muy arriesgado. Pero los franciscanos españoles en Tierra Santa no podían quedar sin protección, tanto más por cuanto Bouligny, muy vinculado a ese instituto religioso, detentaba además la representación de la Obra Pía de los Santos Lugares ante el sultán otomano. Por ello, y aduciendo además la necesidad de ofrecer alguna cobertura consular al corto

---

[31] AHN, Estado (Turquía), leg. 3.443[1]: J. de Bouligny al conde de Floridablanca, Constantinopla 1 abril 1790.

comercio existente en esa región con España, abrió sendos viceconsulados en San Juan de Acre y Haifa[32]. Para este último puerto, que lo era de entrada a Palestina, designó vicecónsul de España al franciscano Gabriel de Lamadrid, procurador de la Obra Pía en Tierra Santa[33], lo que indica cuales eran, finalmente, los intereses prioritarios a defender e impulsar en la región.

Ambos viceconsulados fueron mantenidos por el hijo de Bouligny, José Heliodoro, encargado de negocios en Constantinopla entre 1793 y 1799, y luego por varios de sus sucesores, si bien rebajados de viceconsulados a simples agencias servidas por vicecónsules honorarios de escasa o nula retribución, y con frecuencia religiosos franciscanos con destino en alguno de los conventos de Palestina. Estos, a sus obligaciones ordinarias, sumaban la atención de los contados buques españoles que se acercaban de tarde en tarde a aquellos apartados puertos, o a los escasos peregrinos de igual nacionalidad que se aventuraban hasta allí.

Como puede verse negocios y religión se hallaban en Palestina estrechamente conectados, lo que por lo demás hasta cierto punto resulta lógico. Pero al final, por extraño azar del destino, los intereses espirituales fueron los que prevalecieron, dado que el comercio con el Imperio turco nunca alcanzó verdadera relevancia por más que se esforzaran en incentivarlo gente tan experimentada como el menorquín Juan Soler, destacado como encargado de negocios en Constantinopla con esa finalidad expresa, y perteneciente a una conocida dinastía de intérpretes y hombres de negocios (los Soler, Camps Soler, Creux Soler ...) resellados como diplomáticos, especializados en los asuntos del Mediterráneo islámico, y que entre 1790 y 1830 acapararon como titulares y subalternos no pocos de los destinos disponibles en la legación y consulados de España en Turquía y sus dependencias[34].

---

[32] PRADELL NADAL, *Diplomacia y comercio* ..., pp. 544-45.

[33] GARRIGUES, *Un desliz diplomático*..., op. cit., p. 320. Sobre los establecimientos de Tierra Santa entre 1790 y 1830 véase AMAE, Santa Sede, legs. 2.653-2.680 (a. 1750-1929); Ibídem, Obra Pía (Archivo antiguo), Correspondencia, legs. 1-169 (s. XVIss.); Id. (Comisaría General), legs. 177-225 (a. 1729-1929); Id. Comisarías y Vicecomisarías, legs. 226-260 (a. 1813-1914); Institutos religiosos, Misiones, Legaciones y Consulados conectados a la Obra Pía, legs. 261-348 (a. 1617-1922).

[34] EPALZA, M. de: "Los Soler menorquines en el Mediterráneo islámico (Magreb-Oriente) y la expansión mediterránea de los menorquines (siglos XVIII-XIX)", *Revista de Menorca,* LXXI (Mahón, 1980), 106-12.

La exclaustración de 1835-1837: su incidencia sobre las fundaciones franciscanas españolas del Próximo Oriente

El gradual restablecimiento en España del sistema constitucional tras la muerte de Fernando VII a finales de 1833, y el consiguiente triunfo de la revolución liberal, tuvo entre otros efectos una serie de disposiciones de carácter marcadamente punitivo contra una institución (la Iglesia católica) decantada mayoritariamente por la opción carlista en la guerra civil suscitada por la sucesión de la Corona tras el fallecimiento de Fernando. Contienda que fue de enfrentamiento entre los partidarios de Isabel II, hija del monarca difunto, y su tío don Carlos, representantes respectivamente de las opciones liberal y tradicional.

La política secularizadora practicada por los sucesivos gobiernos isabelinos durante la regencia de Mª. Cristina de Borbón tuvo uno de sus objetivos preferentes en la supresión del clero conventual, por considerarlo socialmente inútil, y para aplicar su importante patrimonio a enjugar en lo posible la Deuda pública, tanto interna como exterior, agravada por los empréstitos concertados para hacer frente a la insurrección carlista. Esas disposiciones culminarían en un decreto de exclaustración parcial en 1835, en otros dos de desamortización de los bienes del clero suprimido de 1836 y 1837, y en una ley de exclaustración general de este último año.

Obviamente de esas disposiciones no fueron exceptuados los religiosos de san Francisco en sus diferentes ramas y obediencias. Por lo mismo aquellas no podían dejar de incidir negativamente sobre la Obra Pía de los Santos Lugares, y muy especialmente sobre los establecimientos a cargo de franciscanos españoles en Palestina y aledaños.

De entrada, las revueltas anticlericales, más o menos inducidas, desencadenadas en Madrid en el verano de 1834 bajo la absurda acusación de haber envenenado los jesuitas las aguas potables y ser por ello los causantes de la mortífera epidemia de cólera que por entonces asolaba España, tuvo entre sus más dramáticas manifestaciones el asalto de conventos. Entre ellos varios de franciscanos, incluido el de San Francisco el Grande, donde según informes remitidos a Roma por el nuncio Luigi Amat, contrastados y verificados con otras fuentes, el número de religiosos asesinados sobrepasó los cuarenta por haber aquellos opuesto resis-

tencia[35], y en donde los asaltantes, entre otros daños ocasionados, sustrajeron medio millón de reales depositados en las arcas de la Obra Pía[36].

Una serie de Reales órdenes, decretos y disposiciones contra el clero regular, so pretexto de su reforma unas veces o de supresión por su adhesión total o parcial a la causa carlista en otras, culminaron en el de 25 de julio de 1835[37] suprimiendo cuantos monasterios y conventos tuvieran menos de doce religiosos profesos (mínimo canónico establecido) o, de hecho, estuvieran ya cerrados. Los religiosos afectados podrían optar entre reagruparse en los establecimientos conventuales sobrevivientes o bien secularizarse. Como quiera que se dejaran oír numerosas peticiones desde toda la nación para que la supresión decretada fuese más amplia, alegando la inutilidad de numerosas casas no afectadas por el decreto y la necesidad de destinar sus bienes a la defensa nacional frente a la insurrección carlista, en el texto definitivo la exclaustración se hizo extensiva a todos los monasterios y conventos con muy contadas excepciones.

En efecto, quedaron suprimidos todos los monasterios, conventos y casas de religiosos, sin otra excepción que los colegios de misioneros para Asia (léase Filipinas y sus dependencias insulares en el Pacífico) a cargo de dominicos, franciscanos y agustinos en Valladolid, Ocaña y Monteagudo, las casas-colegios de escolapios y los conventos de hospitalarios de san Juan de Dios. Los primeros por considerarse que su presencia en los dominios españoles del Sureste asiático era imprescindible para la conservación de esos territorios, y en cuanto a escolapios y hospi-

---

[35] ASV, SS, 249: L. Amat a T. Bernetti (secretario de Estado), San Lorenzo del Escorial, 24 julio 1834, cfr, CÁRCEL, V.: *Correspondencia diplomática de los nuncios en España. Nunciatura de Amat, 1833-1840*. Edición, introducción y notas de (...). Pamplona. 1982, p. 119.

[36] CÁRCEL, V.: *Política eclesial de los gobiernos liberales españoles, 1830-1840*. Pamplona. 1975, p. 261. (La misma fuente aporta más información sobre estos luctuosos sucesos, que no dejaron de ser imitados en otras localidades de España, ocasionando numerosas víctimas, y daños materiales y culturales incalculables. Solamente en Barcelona 25 conventos incendiados o destruidos –incluidos varios franciscanos– y 200 religiosos asesinados).

[37] *Decretos de la Reina nuestra Señora doña Isabel II, dados en su Real nombre por su Augusta madre la Reina Gobernadora, y Reales órdenes, resoluciones y reglamentos generales expedidos por las Secretarías del Despacho universal desde 1º de enero de 1834*... Madrid. 1836, t. XX, p. 335-37.

talarios, por estimarse que su labor educativa y asistencial, siquiera por el momento, resultaba ser no ya necesaria sino insustituible, en tanto la Administración pública no se hallara en condiciones de afrontar esas funciones.

Las excepciones apuntadas fueron recogidas en otro decreto más amplio de 9 de marzo de 1836[38], extensible a los institutos femeninos, exceptuados varios establecimientos concretos, pero con la limitación de no poder recibir novicias y despedir a las religiosas que no hubieran pronunciado sus votos definitivos, aparte de expropiar sus patrimonios. Estos, así como los correspondientes a los suprimidos institutos masculinos, convertidos en bienes nacionales, salieron a pública subasta, esperando que de su privatización y mejor explotación se seguiría un incremento de la riqueza pública, al tiempo que el producto de esas ventas era aplicado a reducir la Deuda estatal, disparada por causa de la guerra civil.

Era prevista la asignación, en su caso, de templos y otros edificios conventuales a funciones parroquiales o a instituciones educativas, filantrópicas y otras de interés público (institutos de bachillerato, hospitales, cuarteles, ...). Se tomaron medidas para conservar archivos, bibliotecas y objetos de arte, si bien poco o nada eficaces, dado que el expolio de los mismos fue generalizado, como por lo general tampoco fueron abonadas las pensiones prometidas a los frailes y monjas exclaustrados, abandonados a su suerte y que quedaron reducidos a una situación miserable[39].

Ahora bien, en lo que se refiere a los establecimientos franciscanos españoles del Próximo Oriente, el decreto de marzo de 1836, en su apartado 3º, establecía que "... el Gobierno adoptará las disposiciones convenientes para la conservación de los Conventos y Colegios de los Santos Lugares de Jerusalén y sus dependencias". Ello representaba para la O.F.M., que tenía esos centros a su cargo, la esperanza de su restauración en España. Punto de arranque de la misma sería el colegio o cole-

---

[38] *Decretos... 1836*. Madrid. 1837, t. XXI, pp. 120-21. Publicado inicialmente en *Gaceta de Madrid,* 10 marzo 1836.

[39] Véase REVUELTA GONZÁLEZ, M.: "Vicisitudes y colocaciones de un grupo social marginado: los exclaustrados del siglo XIX", *Hispania Sacra,* 32 (Madrid, 1980), 323-51.

gios de misioneros, implícitamente autorizados por ser necesarios semilleros de religiosos para mantener abiertos los establecimientos españoles existentes en Palestina, y por extensión en Marruecos, a su vez permitidos. Un acuerdo que se dejaría esperar dos décadas, hasta 1855[40].

De momento la Comisaría franciscana de España quedó suprimida como consecuencia de la exclaustración, y una Junta Protectora de los Santos Lugares, dependiente de los Ministerios de la Gobernación y Hacienda tomó a su cargo la Obra Pía, que fue mantenida, encargándose aquella de supervisar y administrar los bienes de la misma y las aportaciones de los fieles. Ello posibilitó la permanencia de las seis fundaciones en el Próximo Oriente atendidas por españoles y financiadas íntegramente desde España. Las de San Juan in Montana, Jaffa, Ramala, Damasco, Nicosia y Constantinopla. Establecimientos a su vez respetados por Ley general de exclaustración y desamortización de 29 de julio de 1837[41], o Ley Mendizábal por ser autor de la misma el entonces líder liberal progresista Juan Álvarez Mendizábal, que tampoco tocó la Obra Pía, y en cuyo artículo 7º mantendría los conventos y demás establecimientos religiosos españoles existentes en el Imperio turco, pues como bien refiere M. Revuelta[42], "... Hubiera resultado absurdo decretar la supresión de aquellas comunidades establecidas

---

[40] Una Real orden de Isabel II de 10 de octubre de 1855 autorizó con tal finalidad la reapertura del suprimido convento de Priego (Cuenca), en el cual los franciscanos Sebastián Vehil y Manuel Malo establecieron un colegio de misioneros, al que siguió otro similar en Santiago de Compostela. Para P. RIQUELME OLIVA *(Iglesia y liberalismo. Los Franciscanos en el Reino de Murcia, 1768-1840*. Prólogo de M. Revuelta González. Murcia, 1993, p. 476) ambos conventos "... pueden ser considerados como piezas claves en el mantenimiento de la unidad histórica entre la exclaustración de 1836 y la restauración de 1878". Véase también CALVO, G.: *La restauración de la Orden franciscana en España, 1836-1856. Santiago de Compostela,* 1985; BUFFON, G.: *Les franciscains en Terre Sainte. Religion et politique. Une recherche institutionelle*. París, 2005. En cuanto a los establecimientos franciscanos españoles de Marruecos en la etapa de referencia es preceptiva la consulta de GARCÍA BARRIUSO, P.: *Los derechos del gobierno español en la Misión de Marruecos*. Madrid, 1968; ALDEGUNDE, F. (coord.): *Misión Franciscana Española en Marruecos, 1860-1959. Tánger,* 1961; LOURIDO, R. (coord.): *El cristianismo en el norte de África*. Madrid, 1993, quienes además remiten a la amplia bibliografía disponible.

[41] REVUELTA GONZÁLEZ, M.: *La exclaustración* (1833-1840). Madrid, 1976, pp. 436-71.

[42] Ibídem, p. 464.

fuera de los dominios españoles, y en las que existían religiosos de varias nacionalidades".

Una supervivencia al borde del colapso: el informe de 1838

En la primavera de 1838 el cónsul español en Alejandría remitió a Madrid en uno de sus despachos al Ministerio de Estado[43] las más alarmantes noticias sobre la precaria situación de los establecimientos de los franciscanos españoles en Palestina y otras dependencias del Imperio turco, que consideraba próximas a su extinción.

Habiendo sido suprimida en España la Orden de Frailes Menores de que aquellos dependían, así como los restantes institutos religiosos, los franciscanos españoles destacados en el Próximo Oriente, y los santuarios por ellos regentados, habían pasado a depender directamente de la Santa Sede. En opinión del cónsul, Roma proyectaba reformas importantes para eliminar todo vestigio del patronato ejercido sobre aquellos por la Corona española, y entre tanto tales reformas eran aplicadas, prescindía por entero de la Obra Pía de los Santos Lugares, por lo demás languideciente y por tanto inoperante. En cuanto a las comunidades de religiosos, en su informe las consideraba prácticamente extinguidas, bien por haberse acogido sus miembros a los decretos de exclaustración y regresado a España, o bien por haber marchado a las nuevas repúblicas de la América hispánica, en donde sus servicios pastorales eran muy solicitados.

Por todo ello a mediados de junio el ministro de Estado, conde de Ofalia, en sendos despachos fechados en 18 y 19 de ese mes[44], ordenó al encargado de negocios de España en Constantinopla, Antonio López de Córdoba, que verificase esas informaciones para saber que había de cierto en las mismas. Practicadas las pesquisas oportunas cerca de la legación de Francia en Turquía (protectora oficial de los católicos en ese país), del patriarca latino de Constantinopla, y del propio Comisariado general franciscano en Jerusalén, nada pudo averiguar sobre las intenciones de la Santa Sede respecto a los establecimientos franciscanos en

---

[43] AHN, Estado (Santos Lugares), leg. 4.752.

[44] Ibídem.

cuestión, que para el Estado español continuaban siendo legalmente de su propiedad en virtud del derecho de patronato sobre los mismos reconocido por Roma a la Corona española. Refería también que en su opinión, no obstante cambios percibidos por causa del semiabandono en que últimamente tenía España los asuntos de Palestina, "... Creo asimismo infundada la especie de una reforma administrativa [excluyente para los intereses españoles] en los referidos conventos, fondos e individuos de Tierra Santa, según le ha indicado a V.E. nuestro cónsul en Alejandría". Así lo transmitió a Madrid en un interesante despacho fechado en 3 de septiembre de 1838 en Buyukdere sobre el Bósforo[45], residencia veraniega de los representantes españoles ante la Sublime Puerta.

Sin embargo, López de Córdoba aporta en su despacho informaciones tan interesantes como precisas. De un lado sobre la situación real de los establecimientos españoles de referencia, y de otro sobre la incidencia en ellos de los derechos y leyes de exclaustración y desamortización promulgados en España entre 1835 y 1837. Los seis existentes con anterioridad a esos decretos continuaban siendo exclusivamente españoles. A saber: San Juan in Montana o de Judea (en las inmediaciones de Jerusalén); los de Ramala y Jaffa, también en Palestina, y otros tres en Damasco, Constantinopla y Nicosia. Todos ellos eran también parroquias para atender pastoralmente a los residentes cristianos de rito latino, y en sus hospederías conventuales a viajeros y transeúntes católicos de paso o durante su estancia en Tierra Santa.

A esos seis conventos eran destinados los fondos aportados desde España por la Obra Pía de los Santos Lugares, de los cuales se habían beneficiado también en mayor o menor medida los restantes catorce establecimientos católicos existentes en Palestina y regiones inmediatas, dado que las limosnas y donativos procedentes de Italia, Francia, Portugal, estados alemanes católicos y del Imperio austriaco, siempre habían sido de muy inferior cuantía a las aportaciones españolas. Pero desde 1834, por causa de la revolución liberal y guerra civil en nuestro país, esas remesas se habían interrumpido casi por completo. Y como los gastos de mantenimiento eran los mismos, en octubre de 1837 el déficit registrado por la Caja de España, dependiente de la Obra Pía, se estimaba ya en 847.832 piastras turcas, deuda incrementada en los once meses siguientes, hasta el momento (septiembre del 38) en que López de Córdoba fecha su informe.

---

[45] Ibídem.

A la vista de esa situación, las atribuciones otorgadas al superior general y su Consejo o Discretorio por los estatutos que venían rigiendo la Custodia franciscana de Tierra Santa desde 1746, redactados de acuerdo con la ya mencionada bula *In Supremo* de Benedicto XIV, de hecho se habían reforzado a costa del patronato de la Corona española y del procurador español que controlaba los fondos remitidos desde España (ahora casi inexistentes), este último en teoría la segunda autoridad franciscana en Palestina. De forma que, en la práctica, custodio y Discretorio reunían todas las competencias. El primero, necesariamente italiano, era el representante máximo del papa en la región, en tanto el segundo se hallaba formado por religiosos italianos y españoles elegidos por las veinte comunidades franciscanas de los Santos Lugares. Contra lo que sucediera anteriormente, en ese Consejo ahora no figuraba ningún francés, dado que en las respectivas comunidades ya no existían frailes de esa nacionalidad.

Ambas instituciones manejaban los fondos reunidos en una caja común, nutrida con aportaciones de diversa procedencia y supervisada desde Roma por el general de la orden y por la Congregación de Propaganda Fide. Como quiera que las remesas procedentes de España eran escasas, la presencia del procurador representante de la española Obra Pía resultaba ser ahora casi testimonial. Con ello el *protectorado* español (fundamentalmente económico) había dejado de existir, al tiempo que se cuestionaba el pretendido *patronato* de los monarcas españoles sobre las seis fundaciones más vinculadas a España de entre las veinte existentes.

Esa es la versión que recoge López de Córdoba en su despacho y que transmite en estos términos[46]:

> "... estos seis conventos se han erigido y conservado, no con fondos especiales de la España, sino con la cuota que salía de la masa común de la Obra Pía, en la que entraba todo lo remitido por varios países en beneficio de los Santos Lugares. Que aun cuando la Corte de España haya alguna que otra vez favorecido aquellos seis santuarios con donativos particulares, por estar servidos por nacionales suyos, estas ofrendas entraban a hacer parte de la masa común de Tierra Santa, no dando a

[46] Ibídem: A. López de Córdoba al conde de Ofalia, Buyukdere sobre el Bósforo, 3 septiembre 1838.

> nuestra Corte prerrogativa o derecho general de propiedad o jurisdicción, porque todo los Santos Lugares no forman más que un cuerpo que está regido por un Discretorio o Consejo de religiosos [italianos y españoles] residentes en Jerusalén, (...) y este cuerpo reconoce como Superior General al titulado Reverendísimo, que es siempre un italiano ..."

En suma, de acuerdo con la versión transmitida por el encargado de negocios en Turquía, que era sin duda la de la Santa Sede, en la Custodia franciscana de Tierra Santa, el pretendido patronato y protectorado de la Corona española sobre los establecimientos católicos en modo alguno conllevaba propiedad sobre los mismos en todo o en parte, ni jurisdicción ninguna. Ni siquiera sobre los seis establecimientos que tradicionalmente había estado vinculados a la Obra Pía por beneficiarse de sus aportaciones. Unos fondos procedentes básicamente de las limosnas de los fieles y otros legados particulares, que no de prestaciones oficiales del Estado español, que en efecto se habían dado en el pasado pero de forma esporádica. Y no necesariamente en relación con las seis fundaciones reivindicadas como españolas, sino aplicados también a las otras catorce existentes, incluido el Hospicio de Jerusalén y los templos de Santa María y San Antonio en Constantinopla. Por tanto, –concluye López de Córdoba[47]– "... del mismo modo que aquellos donativos no nos dan título ninguno de propiedad ni de preeminencia sobre estos tres edificios, sucede con los demás templos o santuarios de Tierra Santa". Ganado López por las tesis de sus informantes, en extremo críticas para España, es posible que al desalentar a Madrid para que no presentara reclamaciones oficiales, lo que trataba era evitarse a sí mismo trabajo y complicaciones por considerarlo tiempo perdido. En cualquier caso, en su informe, reputará "... infundada la aserción de nuestro cónsul en Egipto [sobre la pretendida propiedad del Estado español en relación con los seis centros de referencia, y en particular] cuando supone que los conventos de Damasco, Rama[la] y Jaf[f]a han sido edificados con fondos de España, y con total dependencia de los de Tierra Santa".

En cuanto a los religiosos de nacionalidad española residentes en los Santos Lugares, refería haberse reducido drásticamente su número. Sin duda efecto lógico de la forzada exclaustración en España, del corte casi total de las remesas monetarias de la Obra Pía, y del

---

[47] Ibídem.

enrolamiento de no pocos de esos religiosos por eclesiásticos llegados de Iberoamérica ofreciéndoles asumir en México, Perú y Chile funciones similares en las mejores condiciones, lo cual les brindaba así la posibilidad de escapar a las tribulaciones e incertidumbres inseparables de su penosa situación:

> "... el número de religiosos españoles [en el Próximo Oriente] –refiere[48]– ha disminuido muchísimo, no ascendiendo a veynte el de los que residen aun en los Santos Lugares y sus dependencias. Que todos o la mayor parte son ancianos y algunos inválidos. Que la parroquia tan célebre de Damasco está casi para cerrarse por no haber allí más que un religioso y un lego españoles, cuando antes era la más populosa de frailes nuestros, después del Convento del Salvador de Jerusalén. Que por la triste condición y abandono en que ahora se encuentran dichos santuarios, han marchado para Italia unos veynte y cinco frailes españoles, y otros tantos, poco más o menos, se han embarcado a mediados del año pasado para el Perú y Chile, aconsejados o seducidos por las promesas lisonjeras que les hizo un padre peruano que vino a Jerusalén para reclutar religiosos. Que después de aquel, dos o tres mejicanos han visitado dichos Lugares Santos, dejando buenas limosnas a la Comunidad, y aconsejando a los españoles que se trasladasen a Méjico, induciéndoles con las esperanzas más seductoras ...".

Desbandada por lo demás natural y previsible, habida cuenta la desconfianza y recelo por no decir profundo rechazo y rencor que entre esos religiosos suscitaban las autoridades españolas de entonces por causa de su abierta política anticlerical. Aspecto este que, desde luego, el encargado de negocios en Constantinopla no ocultaba a sus superiores en Madrid[49]: "... los sentimientos y opiniones de nuestros religiosos con respecto a las cosas presentes de España son fáciles de inferir (...;) son suspicaces y reservados (...;) recelan mucho de viageros de nuestro país, mirándolos como espías o agentes de nuestra Corte", etc.

Desconfianza y recelo tanto mayor por cuanto era evidente que la titulada Junta Protectora de los Santos Lugares, establecida en España tras la exclaustración, nada resolvía ni podía resolver por ubicarse en el extranjero los establecimientos de ella dependientes. Pero aún en el caso de haberlo podido hacer, resulta harto improbable que

---

[48] Ibídem.

[49] Ibídem.

entre las prioridades de ese ente estatal hubiese figurado el destino de unos pocos frailes residentes en tan apartadas regiones, habida cuenta la escasa o nula atención prestada a los millares de exclaustrados en territorio nacional. De otro lado en Palestina era sabido que quienes regresaron a España para acogerse a la exclaustración no merecieron reconocimiento ni protección alguna, ni se les abonaron las pensiones a que tenían derecho, en tanto los fondos que continuaba recaudando la Obra Pía, intervenidos y administrados por el Ministerio de Hacienda, siquiera en parte eran asignados de orden gubernativa a destinos filantrópicos ajenos a aquellos para los que habían sido recaudados.

Epílogo: la reactivación posterior

La plena restauración de la Obra Pía de los Santos Lugares, y por tanto de la presencia de los franciscanos en Palestina, se dejó esperar tres lustros. Ello no fue posible hasta la normalización de relaciones entre el reino de España y la Santa Sede en el marco del Concordato de 16 de marzo de 1851[50].

Aunque franceses, italianos y la propia Santa Sede han intentado modificar a su favor en varias ocasiones el estatuto de esa institución, establecido en tiempos de Carlos III, los primeros sobre todo en el siglo XIX y la segunda en el XX, no lo han logrado por causa de la tenaz resistencia de los religiosos españoles, apoyados por los gobiernos de Madrid (a partir de 1851), que al margen de las ideologías ha mantenido en todo momento una línea coherente en la defensa de intereses y derechos históricos considerados irrenunciables[51]. Sin duda la

---

[50] "Concordato entre la Santa Sede y el Reino de España de 16 de marzo de 1851", *Gaceta de Madrid,* 12 mayo 1851. El mejor estudio sobre el mismo continúa siendo el de J. PÉREZ ALHAMA, *La Iglesia y el Estado español. Estudio histórico-jurídico a través del Concordato de 1851*. Madrid. 1967.

[51] AMAE, Política (Turquía), legs. 2.691-2.704 (a. 1846-1927); Id. (Santa Sede), legs. 2.653-80 (a. 1750-1929); Id. Política (Francia), legs. 2.449-2.481 (a. 1768-1929); Id., id. (Gran Bretaña), legs. 2.492-2.515 (a. 1789-1929); Id. Correspondencia consular (Beiruth), leg. H 1.836 (a. 1846-1929); Id. (Constantinopla), leg. H. 1.876-1.877 y 1.926 (a. 1862-1931); Id. (Damasco), leg. H. 1.881 (a. 1866-1924); Id. (Jerusalén), leg. H. 1.927 (a. 1854-1931); Id. (Obra Pía –Archivo antiguo–), Real Patronato y Protectorado de Cristianos, legs. 170-173 (a. 1836-1928); Id., id., Organización general, legs. 174-175 (a. 1836-1928); Id., id., Expedientes varios, leg. 176 (a. 1876-1918); Id., id.; Comisaría

Siguiente

creación del Patriarcado latino en Jerusalén mermó de hecho la influencia en Palestina de los franciscanos españoles, pero *de iure* permanecieron invariables las competencias que les atribuía el estatuto vigente. En 1913 Pío X, cediendo a presiones diversas, quiso limitar las atribuciones del procurador general de la Obra Pía y suprimir el que fueran necesariamente españoles los superiores de los seis centros mencionados, pero hubo de renunciar a ese proyecto ante la enérgica oposición de un gobierno Romanones, por cierto de signo liberal, y por tanto nada filoclerical[52].

Aunque la presencia española fuera específicamente eclesial, no dejó de traducirse en propiedades e intereses acogidos a la protección oficial de España. De ahí la existencia de un consulado español en Palestina desde 1854, cuyo titular llevaba el título de "Cónsul General y Comisario regio en Jerusalén". Dependían del mismo varios viceconsulados, el más importante el del puerto de Haifa, uno y otros subordinados a la legación de España en Estambul[53].

Misión fundamental de esas representaciones consulares en Palestina era proporcionar cobertura diplomática en un país inseguro y presa de todo tipo de agitaciones a las instituciones y personas dependientes de la Obra Pía de los Santos Lugares; asistir a los peregrinos españoles en Tierra Santa, sobre todo las peregrinaciones colectivas y diocesanas cada vez más frecuentes después de 1900, y proteger y fomentar los intereses mercantiles de España en la región. No obstante, antes de 1917, en que tuvo lugar la ocupación británica de Palestina, esas tareas no debieron resultar especialmente arduas, dado que el colectivo español en el mismo pocas veces sobrepasó el centenar de personas.

General, legs. 177-225 (a. 1729-1929); Id., id., Comisarías y Vicecomisarías, legs. 226-260 (a. 1813-1914); Id., id., Misiones, Legaciones y Consulados conectados a la Obra Pía, legs. 261-348 (a. 1617-1922).

[52] VILAR, Mª. J.: "Una percepción desde España de la cuestión palestina. Aproximación a las fuentes documentales y bibliográficas en español", *Anales de Historia Contemporánea,* 19 (Murcia, 2003), 290 [pp. 285-325].

[53] AMAE, Correspondencia (Jerusalén), leg. H 1.927: Despachos del cónsul de España en Jerusalén al ministro de Estado. Véase también EIJÁN, S.: *Hispanidad en Tierra Santa. Actuación diplomática*. Madrid. 1943, y EIJÁN, *El Real Patronato de los Santos Lugares...,* op. cit., t. II; CAMPO REY, Conde de: *Historia diplomática de España en los Santos Lugares, 1877-1980*. Madrid. 1980.

Los dos tercios de la colonia la formaban religiosos franciscanos adscritos a la Obra Pía, y el resto comerciantes y hombres de negocios, en su mayoría judíos sefardíes en posesión de pasaporte español o inmigrantes llegados desde otros puntos del Imperio turco, Grecia, Egipto, Marruecos e Iberoamérica, ciudadanos españoles de pleno derecho unos o acogidos a la protección de España los demás. También religiosos y profesionales diversos procedentes de la América hispana, dado que la representación de sus respectivos países se hallaba confiada al cónsul español[54].

Durante el mandato británico de 1917-1948 los residentes españoles, sin sobrepasar nunca un modesto techo cifrable en torno al millar de individuos, experimentó un estimable incremento, sobre todo por la llegada de varios centenares de sefardíes de procedencia balcánica, norteafricana e iberoamericana con pasaporte español, aparte de otros tantos con derecho a protección española, al tiempo que el siempre débil comercio con España experimentaba un ligero incremento para permanecer después en punto muerto tras la creación del Estado de Israel en 1948.

En cualquier caso, sin duda por la destacada presencia de la Obra Pía española, fue mantenida en Palestina una representación diplomática de cierto nivel: consulado general, desempeñado con entrega y eficacia por funcionarios competentes, en ocasiones en muy difíciles circunstancias. Así en el caso de Antonio Lacierva y Lewita, único diplomático que permaneció en Jerusalén durante toda la I Guerra mundial. En su condición de representante de una nación neutral hubo de hacerse cargo de los asuntos de varios de las potencias beligerantes. Su comportamiento, en ocasiones con riesgo de su vida, le hizo acreedor de general gratitud[55].

Tras la partición de Palestina en 1948 y creación del Estado de Israel fue mantenido el consulado de España en Jerusalén, como siem-

---

[54] VILAR, Mª. J.: "Una percepción desde España de la cuestión palestina ...", op. cit., pp. 290-91. El contexto internacional con referencia a la Custodia de Tierra Santa con posterioridad a 1917 puede verse en GIOVANELLI, A.: *La Santa Sede e La Palestina. La Custodia di Terra Santa tra la fine dell'Imperio otomano e la guerra dei sei giorni*. Roma. 2000.

[55] TERRANOVA, Duque de: "Acción española en Tierra Santa", en Villuendas, L. (et al.): *La huella de España en Tierra Santa*. Madrid, s.d., pp. 41-48 (monográfico de la *Revista Geográfica Española*); BELLOBAR, *Conde de: Diario de Jerusalén,* 1914-1919. Edición, intr. y notas de E. Manzano Moreno. Madrid, 1996.

pre en estrecha conexión a la española Obra Pía. Sin duda en aras de una mayor operatividad el Vaticano intentó modificar en varias ocasiones el estatuto de la expresada Obra en beneficio propio, chocando siempre con la oposición de los gobiernos de Franco, que por su parte no dejaron de servirse de esa institución como instrumento de proyección en Oriente Medio en momentos de creciente aislamiento del régimen franquista. Con tal objeto la Obra Pía fue convertida –decretos de 3 de junio de 1940 y 31 de diciembre de 1945– en ente autónomo dentro del Ministerio de Asuntos Exteriores, situación en la que, con algunos cambios, ha permanecido hasta hoy. Pero Madrid terminaría cediendo en este asunto ante las pretensiones de la Santa Sede, con los Estados Unidos principal aliado de la España de Franco desde 1953[56], al tiempo que asumía los puntos de vista del Vaticano a favor de la internacionalización de Jerusalén[57]. Un estatus ese que no ha experimentado variaciones reseñables con el restablecimiento del sistema democrático en España en el marco de la vigente Constitución de 1976.

ABREVIATURAS UTILIZADAS:

AHN : Archivo Histórico Nacional (Madrid
AMAE: Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores
ASV : Archivo Secreto Vaticano
OFM : Orden de Frailes Menores

---

[56] Véase al respecto los estudios de A. Viñas, F. Morán, A. Marquina, M. Espadas, J. Tusell, V. Cárcel, B. López García, V. Morales, J. C. Pereira, M. Hernando de Larramendi, I. González, o F. Portero, entre otros.

[57] Sobre la actitud española ante la cuestión palestina antes y después del reconocimiento del Estado de Israel por la nueva España democrática existe bibliografía inabarcable. Para una aproximación a la misma y su correcta valoración con economía de tiempo existen varios útiles repertorios, aparte del nuestro ya mencionado ("Una percepción desde España...", op. cit.). Entre otros los de J. Rodríguez Trobajo (con A. Cobos), T. Parfitt, B. Wasserstein, G. Gilbar, J. U. Martínez Carreras, D. Solar o A. Velloso.

APÉNDICE DOCUMENTAL

Declive y semiabandono en 1838 de la española "Obra Pía de los Santos Lugares", resentida de la escasez de recursos humanos y económicos por causa de la exclaustración y de la obra desamortizadora, por el olvido gubernativo, la miseria inseparable de la guerra civil, y la propia reducción de España a potencia secundaria en el tercio inicial del siglo XIX[1]

"Excmo. Sr.,

Muy Sr. mío: No hallándome yo con datos suficientes para dar, como quisiera, la debida y circunstanciada contestación a los oficios que V.E. se ha servido dirigirme en 18 y 19 de junio último, pidiéndome varios informes sobre el estado actual de los Santos Lugares, de los religiosos establecidos en Tierra Santa, de sus relaciones con la Corte de Roma y con nuestras antiguas Colonias, sobre los conventos servidos por españoles, y sobre cierta reforma que parece se trataba de hacer en Jerusalén, he practicado aquí las oportunas diligencias para indagar con certeza los detalles requeridos por V.E. Han sido hasta ahora vanos mis esfuerzos, porque nada o muy poco saben sobre tales materias la Embajada francesa, aunque es la protectora de dichos Santos Lugares, ni este señor Arzobispo[2]*, ni el mismo P. Comisario de Tierra Santa*[3]*, ni otras personas seglares o eclesiásticas de esta capital, que tienen relaciones con aquellos religiosos.*

Lo único, pues, que desde luego puedo elevar a conocimiento de V.E. es que el estado actual de los Santos Lugares, por lo respectivo a fondos, es bastante estrecho por faltarles, cuatro años ha, las limosnas de España, que era el recurso principal con que se sufragaba el culto y se sostenían todos los conventos de Tierra Santa, siendo comparativamente insignificantes las ofrendas de los demás países católicos que como la Italia, Francia, Portugal y Alemania contribuyen a aquellas atenciones. Que la Caja de España se halla adeudada en 847.832 piastras turcas,

---

[1] AHN, Estado (Santos Lugares), Leg. 4.752: Despacho nº 474 del encargado de negocios español en Constantinopla al ministro de Estado, Buyukdere sobre el Bósforo, 3 septiembre 1838.

[2] Arzobispo greco-católico de Constantinopla.

[3] El franciscano Comisario General de Tierra Santa, con sede en Jerusalén.

según aparece en la carta del P. Procurador General que remití a su Ministerio en 20 de octubre de 1837, anexa a mi despacho nº 372. Que los conventos, hospicios o parroquias de Tierra Santa son veynte, de los cuales seis están siempre servidos por religiosos españoles, y están en San Juan de Judea, vulgarmente de la Montaña, en Rama[la], en Jaf[fa], en Damasco, en Nicosia de la isla de Chipre[4] *y en Constantinopla*[5]*. Que estos seis conventos se han erigido y conservado, no con fondos especiales de España, sino con la cuota que salía de la masa común de la Obra Pía, en la que entraba todo lo remitido por varios países en beneficio de los Santos Lugares. Que aun cuando la Corte de España haya alguna que otra vez favorecido aquellos seis santuarios con donativos particulares, por estar servidos por nacionales suyos, estas ofrendas entraban a hacer parte de la masa común de Tierra Santa, no dando a nuestra Corte prerrogativa o derecho general de propiedad o jurisdicción, porque todos los Santos Lugares no forman más que un cuerpo que está regido por un Discretorio o Consejo de religiosos residentes en Jerusalén, compuesto antes de las tres naciones italiana, española y francesa, y ahora solo de las dos primeras, porque la francesa ya no tiene allí religioso alguno suyo, y este cuerpo reconoce como Superior General al titulado Reverendísimo, que es siempre un italiano y egerce toda autoridad espiritual y temporal como Delegado del Santo Pontífice.*

La Corte de España ha contribuido en ciertas épocas, y con sumas no indiferentes, a la construcción o reparación del Hospicio de Tierra Santa, y de las Iglesias de S. Antonio y de Sta. María Constantinopla. Pero del mismo modo que aquellos donativos no nos dan título ninguno de propiedad ni de preeminencia sobre estos tres edificios, sucede [igual] con los demás templos o santuarios de Tierra Santa. Y así es infundada la aserción de nuestro Cónsul en Egipto cuando supone que los conventos de Damasco[6]*, Rama[la]*[7] *y Jaf[f]a*[8] *han sido edificados con fondos de España, y con total independencia de los de Tierra Santa.*

También se me ha asegurado que el número de religiosos españoles ha disminuido muchísimo, no ascendiendo a veynte el de los

---

[4] Iglesia de la Santa Cruz, Nicosia.

[5] Iglesia-hospicio.

[6] Iglesia parroquial de Bab Toma, Damasco.

[7] San Nicodemo, de Ramala.

[8] San Pedro, de Jaffa.

que residen aun en los Santos Lugares y sus dependencias. Que todos o la mayor parte son ancianos y algunos inválidos. Que la parroquia tan célebre de Damasco está casi para cerrarse por no haber allí más que un religioso y un lego españoles, cuando antes era la más populosa de frailes nuestros, después del Convento del Salvador de Jerusalén. Que por la triste condición y abandono en que ahora se encuentran dichos santuarios, han marchado para Italia unos veynte y cinco frailes españoles, y otros tantos, poco más o menos, se han embarcado a mediados del año pasado para el Perú y Chile, aconsejados o seducidos por las promesas lisonjeras que les hizo un padre peruano que vino a Jerusalén para reclutar religiosos. Que después de aquel, dos o tres mejicanos han visitado dichos Lugares Santos, dejando buenas limosnas a la Comunidad, y aconsejando a los españoles que se trasladasen a Méjico, induciéndolos con las esperanzas más seductoras y alagüeñas.

Esto es cuanto, por de pronto, está a mi alcance informar a V.E. Excuso decir que los sentimientos y opiniones de nuestros religiosos con respecto a las cosas presentes de España son fáciles de inferir de las dos cartas del P. Procurador General que remití a V.E. con mis despachos nº 372 y 452. En la última de ellas promete enviarme un estado de sus cuentas y otros informes que parece haberle pedido ese Sr. Presidente de la Junta Protectora de los Santos Lugares, y este documento podrá satisfacer mejor que ningún otro los deseos del Gobierno, si está hecho con exactitud y buena fe. Aquellos religiosos son suspicaces y reservados. Me consta que se recelan mucho de viageros de nuestro país, mirándolos como espías o agentes de nuestra Corte por lo que será tal vez difícil averiguar la verdad.

Creo asimismo infundada la especie de una reforma administrativa en los referidos conventos, fondos e individuos de Tierra Santa, según la ha indicado a V.E. nuestro Cónsul en Alejandría, por concurrir en mi dictamen varios motivos que la harían impracticable. Sin embargo, para cumplir con acierto el encargo de V.E. he escrito al mismo Cónsul, y a su colega en Alepo. Creo que este último podrá suministrarnos detalles auténticos por sus muchas relaciones personales en Jerusalén, y por la circunstancia de que el nuevo Reverendísimo, o Superior General que acaba de nombrar el Santo Padre, es casualmente el Guardián del Convento de Alepo.

De todo daré a V.E., a su debido tiempo, cuenta puntual. Y entre tanto quedo rogando a Dios gu[ard]e su vida m[ucho]s a[ño]s. Buyukdere sobre el Bósforo, 3 de setiembre de 1838.

Excmo. Señor, b[esa] l[a] m[ano] de V.E. su más rendido servidor, ANTONIO LÓPEZ DE CÓRDOBA.

Excmo. Sr. Conde de Ofalia".

[Minuta adicional de la Secretaría de Estado:]

"28 octubre 1838. Antecedentes.

Excmo. Sr.:

Los informes que contiene este despacho se pidieron a consecuencia de una comunicación, fecha 10 de junio último, que hizo a este Ministerio el de Hacienda con motivo de haber acudido allí la Real Junta Protectora de la Obra Pía de Jerusalén para conseguir la adquisición de los fondos del producto de la cuestación para los Santos Lugares, en el Reyno de Méjico.

En la contestación dada al expresado Ministerio se dijo que se pedían informes al Encargado de Negocios en Constantinopla. Este los evacua en el presente despacho, cuyo contenido cree la Mesa que debe trasladarse al Sr. Secretario del Despacho de Hacienda para que lo tramita a la referida Junta, donde deberá obrar los efectos oportunos. Va adjunto el antecedente. V.E. se servirá resolver".

"3 noviembre 1838. Traslado a Hacienda."

"Hecho en 5 de id."

RESUMEN

La Corona de España ejerció desde finales del siglo XV una doble función sobre los establecimientos católicos de Palestina, y por extensión del Próximo Oriente, a cargo de religiosos franciscanos españoles: *patronato* financiero y *protectorado* político. Una y otra fueron reguladas en el marco de la "Obra Pía de los Santos Lugares" establecida en 1772 por Carlos III de España de acuerdo con la Santa Sede. Esta institución ha conocido vicisitudes diversas, las más reseñables las derivadas de los decretos y leyes de exclaustración y desamortización de los bienes del clero conventual de 1835-1837, que suprimió las órdenes religiosas en España, incluidos los franciscanos. No obstante, la "Obra Pía" fue mantenida bajo control directo del Estado Español, situación que ha llegado hasta el momento presente. La autora examina ese momento crítico, apoyándose en documentación coetánea, y muy especialmente en un interesante informe diplomático español de 1838, que analiza y publica.

Palabras clave: Palestina, España, Turquía, Jerusalén, Santa Sede, Obra Pía, Santos Lugares, franciscanos, siglo XIX.

ABSTRACT

Since the end of the XVth century, the Crown of Spain played a double role in relation to the Catholic settlements in Palestine, and by extension, in the Near East. Franciscan Spaniards were in charge of those establishments: a financial council and a political protectorate. Both of them were regulated within the framework of the so-called "Obra Pía" of the Holy Places, established by Charles III of Spain, allied with Rome, in 1772. This institution has known several difficulties such as the ones derived from 1835-1837 laws and decrees of confiscation of the clergy's property, that banned the religious orders in Spain, including the Franciscan one. Nevertheless this "Obra Pía" would be kept under the direct control of the Spanish State until our days. The author examines this critic moment on the basis of some contemporary documentation and above all, of the analysis of a very interesting Spanish diplomatic report dated in 1838.

Key words: Palestine, Spain, Turkey, Jerusalem, Rome, "Obra Pía", Holy Places, Franciscan, XIXth century.

INCIDENCIA DE LA PRESENCIA ESPAÑOLA EN ARGELIA SOBRE LAS RELACIONES HISPANO-FRANCESAS Y SOBRE LA CUESTIÓN MARROQUÍ (1902-1912)

Juan B. Vilar
Universidad de Murcia

Planteamiento

La etapa colonial de Argelia, es decir la comprendida entre los comienzos de la ocupación de ese país por Francia en 1830 y la descolonización en 1962, salvo contadas excepciones, ha merecido escasa atención de la historiografía francesa coetánea de ese proceso colonizador. Dado que Argelia en fecha temprana dejó de ser considerada colonia por haber sido integrada en el territorio metropolitano, o lo que es lo mismo, transformada en tres departamentos franceses, los de Argel, Orán y Constantina, el acontecer argelino fue contemplado invariablemente como un eco más o menos lejano de los eventos de la metrópoli. Como algo susceptible de tratamiento secundario dentro de un área marginal, reservada a unos pocos especialistas.

Una verdadera eclosión historiográfica sobre la Argelia contemporánea se ha dejado esperar a la descolonización de 1962, y ha sido doble: de un lado francesa, y de otro argelina. La primera, como es lógico, tiende a legitimar la gestión realizada por Francia en Argelia durante los 132 años de ocupación. La argelina obviamente es mucho más crítica con la gestión francesa, tiende a rescatar los valores autóctonos, y los conecta al pasado argelino anterior a la ocupación europea.

Existe también una historiografía española referida a Argelia, pero esta incide especialmente sobre la fase precedente a la ocupación francesa. Sobre una larga etapa de tres siglos, entre 1530 y 1830 aproximadamente, en que el actual territorio argelino, con el nombre de Regencia turca de Argel, fue un estado semiautónomo dependiente del Imperio otomano. Esa preferencia española se explica en parte por coincidir con la presencia de España en los enclaves de Orán y Mazalquivir durante casi trescientos años, desde su ocupación en tiempos de Cisneros en 1504-1508 a la evacuación de los mismos por Floridablanca en 1791 en

el marco de la normalización de relaciones de España con Turquía y las otras potencias musulmanas del Mediterráneo, convenios y tratados que pusieron fin a lo que en la historiografía árabe se conoce un tanto hiperbólicamente como "Guerra de los Trescientos Años".

Pero también la historiografía española se ha interesado por la Argelia colonial. Como en el caso francés, se trata de una historiografía fundamentalmente tardía, que arranca de la descolonización en 1962. Ahora bien, a diferencia de la francesa, incidente sobre todo en el doble proceso de conquista y ocupación, la española se centra en la emigración hispana a ese país. Y es que si la conquista y ocupación europea de Argelia la hacen franceses, la colonización básicamente corrió a cargo de inmigrantes europeos no franceses. Españoles en primer lugar, pero también italianos, malteses y otros procedentes de la Europa meridional, que en su conjunto sobrepasaron en número a la inmigración metropolitana, de la que fueron elemento auxiliar imprescindible[1].

Como puede verse la presencia española en Argelia se anticipa a nuestra proyección sobre Marruecos, condicionó en no pocos aspectos las relaciones hispano-francesas en general y las referidas a nuestro vecino meridional en particular, y por tanto ese factor no dejó de influir sobre lo que se ha dado en llamar la *cuestión marroquí* y en su desenlace entre 1902 y 1912.

* * *

Mi aportación se centrará precisamente en la temática apuntada: *Incidencia de la presencia española en Argelia sobre las relaciones hispano-francesas y sobre la cuestión marroquí (1902-1912)*.

La crisis bélica hispano-norteamericana de 1898 supuso, como es sabido, la pérdida de los dominios españoles en el Caribe y Sureste asiático (Cuba, Puerto Rico y Filipinas), restos todavía importantes de su

---

[1] Sin demérito de valiosas aportaciones puntuales precedentes, algunas de las cuales se remontan al tercio final del siglo XIX, acaso la primera aproximación global a esta temática fue mi tesis doctoral *Emigración española a Argelia (1830-1900),* publicada en Madrid por el C.S.I.C. en 1975, cuya 2ª ed. ampliada apareció en 1989, también en el C.S.I.C. –en colaboración con la Universidad de Murcia– con el título *Los españoles en Argelia francesa, 1830-1914*, y prólogo de J. Mª. Jover Zamora.

antiguo Imperio colonial, ello tuvo entre otros efectos el que España dejara de ser potencia americana (durante todo el siglo XIX el objetivo prioritario de su proyección exterior había sido mantener la españolidad de Cuba y de sus otros dominios ultramarinos, objetivo al que fue subordinada cualquier otra consideración) posibilitándose ahora la reafirmación de su vocación europea y mediterránea.

Directriz básica en la nueva orientación de la diplomacia española fue la aproximación a la República francesa (y subsidiariamente al Reino Uno), que si bien no llegó a traducirse en formal alianza, generó entre los dos países un franco entendimiento o "leal colaboración". En lo que a Francia se refiere, su fruto más visible fue el definitivo arreglo de cuestiones pendientes en África occidental y ecuatorial en virtud del Convenio hispano-francés de 1900 sobre delimitación de áreas de soberanía de los respectivos estados en Guinea y Sahara atlántico[2], y un principio de acuerdo en 1902 sobre el reparto de áreas de influencia en Marruecos, asunto que por causa de la escasa o nula predisposición de los gobiernos de Madrid a adquirir nuevos compromisos coloniales y por los complejos intereses internacionales en juego no pudo ser cerrado hasta el definitivo Convenio franco-español de 1912.

La aproximación al Reino Unido y Francia sacó a España de su aislamiento, pero sin llegar a integrarse en la "Entente Cordiale" formada por ambas potencias o en cualquier otro sistema de alianzas. Ello explica, por ejemplo, la neutralidad española en la I Guerra mundial. Por tanto, después de 1898, no obstante la reactivación de la proyección internacional de España, en lo fundamental subsistirán por largo tiempo las dos premisas básicas señaladas por Canovas a la política

---

[2] VILAR, J. B.: "Las bases histórico-jurídicas de la conformación territorial de Guinea Ecuatorial y Sahara Occidental. (Los orígenes del Convenio franco-español de 1900)", en A. Bullón de Mendoza y L. E. Togores (eds.): *Canovas y su época. Actas del Congreso. Madrid, 20-22 noviembre 1997*. Madrid. 1999, t. II, pp. 1151-79. Remite a las fuentes disponibles y a la bibliografía precedente sobre esta temática, entre otra el texto del Convenio estudiado y publicado inicialmente en VILAR, J. B.: "El Convenio franco-español de 1900", *Anales de la Universidad de Murcia (Filosofía y Letras)*, t. XXIX, fasc. 3-4 (1970-71), 43-95, y VILAR, *El Sahara Español. Historia de una aventura colonial*. Madrid. 1977, pp. 83-106 ("Negociaciones con Francia: Convenio de 1900"). En cuanto al caso concreto de Guinea, véase también CARRASCO GONZÁLEZ, A.: "La negociación del Tratado de París de 1900. Los límites definitivos de Guinea", *Estudios Africanos. Revista de la Asociación Española de Africanistas*, vol. XII, n°s. 22-23 (1998), pp. 73-111.

exterior española del tercio final del siglo XIX: el recogimiento respecto al acontecer europeo cuando este no nos afectaba directamente y el mantenimiento del *statu quo* territorial, que con posterioridad al 98 quedaría circunscrito al doble ámbito europeo y mediterráneo[3].

Entre los mayores obstáculos que debieron ser remontados para llegarse a ese entendimiento figura el que pudiéramos conceptuar como *cuestión argelina*. Ofrece una triple dimensión:

Predominio demográfico hispano en el conjunto de la colectividad europea de Argelia occidental (160.000 españoles en 1900), contrarrestado con fuertes presiones asimilistas (ley de naturalización automática) y restricciones en materia migracional, laboral y asociativa ("affaire" Villanueva).

Mal entendimiento entre colonos franceses y los de origen peninsular (*neos*) por disparidad de intereses y por rivalidades políticas.

Reivindicación de Orán y su región por una parte de la clase política madrileña, alegando derechos históricos y compensaciones por la drástica reducción de la zona española de Marruecos (Canalejas, 1912).

El triple contencioso, que llegó a representar una amenaza nada desdeñable para las cordiales relaciones hispano-francesas, quedó zanjado al filo de 1914.

---

[3] Véanse, entre otras aproximaciones globalizadoras a la temática de referencia: JOVER, J. Mª.: "Caracteres de la política exterior de España en el siglo XIX", en J. Mª. Jover: *Política, diplomacia y humanismo popular en la España del siglo XIX*. Madrid, 1976, pp. 83-138; SALOM COSTA, J.: *España en la Europea de Bismarck. La política exterior de Canovas (1871-1881)*. Prólogo de J. Mª. Jover. Madrid, 1967, pp. 105-17, 414-23; PEREIRA, J.C.: *Introducción al estudio de la política exterior de España (siglos XIX y XX)*. Prólogo de J. Mª. Jover. Madrid, 1983, pp. 138-43; MARTÍNEZ CARRERAS, J. U.: "Política exterior española bajo la Restauración, 1875-1931", en J. B. Vilar (ed.): *Las Relaciones internacionales de la España contemporánea*. Prólogo de J. Mª. Jover. Murcia-Madrid, 1989, pp. 79-100; TORRE DEL RÍO, R. de la: "Entre 1898 y 1914: la orientación de la política exterior española", en VV.AA.: *Política española y política naval tras el Desastre (1900-1914). Cuadernos Monográficos del Instituto de Historia y Cultural Naval*, 15 (Madrid, 1991), 7-21; Id., "Recogimiento, crisis del 98 y nueva orientación internacional (1875-1914)", en J. C. Pereira (dir.): *La política exterior de España (1800-2003)*. Barcelona, 2003, pp. 421-35.

1. Predominio demográfico español en el colectivo europeo de Argelia occidental

Argelia occidental, es decir la región de Orán, Oranesado u Oranie, limítrofe con Marruecos, fue el principal polo de atracción de la emigración española a ese país, y por extensión al norte de África, desde que se iniciara la ocupación francesa en 1830. Como causas principales de tal preferencia cabe señalar su proximidad al Sureste peninsular, la tenaz reticencia de la población musulmana de la región a colaborar con los ocupantes franceses con la consiguiente demanda de mano de obra extranjera, y la presencia de un colectivo hispano en Orán desde tiempos de la dominación española por haber permanecido allí tras la evacuación del enclave en 1791.

De la relevancia de esta corriente migratoria baste decir que se anticipa en medio siglo a los grandes flujos dirigidos a Iberoamérica; que retuvo su protagonismo durante cuarenta años, hasta que en la década de 1880 pasaron a un primer plano las migraciones dirigidas al hemisferio occidental (países del cono sur americano y del área caribeña principalmente), y que perduró hasta la descolonización de Argelia en 1962. Y sin embargo las dirigidas al norte de África son las menos conocidas de nuestras migraciones contemporáneas. En tanto las orientadas a América y Europa han sido objeto (y lo siguen siendo) de numerosos estudios, habiendo generado cuantiosa y selecta bibliografía, no ha sucedido así con las proyectadas hacia los países del otro lado del Mediterráneo.

Ese silencio cabe atribuirlo a su propia singularidad. Como ha quedado referido, se anticipan en medio siglo a los grandes flujos encaminados a la América hispana, por remontarse a 1830, en que se inicia la conquista francesa de Argelia; sus momentos de máxima intensidad se sitúan entre ese año y 1882, y por tanto se ubican en la fase pre-estadística española (la peor datada), y tratándose de una corriente migratoria fundamentalmente temporal, mereció escasa atención de los poderes públicos por entenderse de forma errónea que no conllevaba pérdida definitiva de población. Y sin embargo las propias series oficiales publicadas prueban lo contrario por cuanto hasta bien entrada la década de 1880 el norte de África, y más exactamente la Argelia francesa, fue el principal punto de destino de la emigración española, continuó reteniendo un lugar destacable hasta 1914, y ese país ha sido hasta su

tardía descolonización asiento de uno de los colectivos españoles en el extranjero más numeroso y dinámico.

Habiendo alcanzado su independencia Marruecos y Argelia en 1956 y 1962, la realidad magrebí interesa hoy considerada en sí misma y no como mera proyección o eco del acontecer de sus antiguas potencias colonizadoras. Entre las cuestiones replanteadas ocupa un lugar destacado el de las emigraciones europeas (básicamente francesa, española, italiana y maltesa, por ese orden) a ambos países, y por extensión a Túnez y los territorios que conforman Libia actual. Desde los años de 1970 se percibe un esfuerzo en tal dirección[4]. Ello por dos causas: de un lado los destacados efectos demográficos, sociales y económicos de tales flujos sobre las regiones de emigración (en el caso español la Comunidad Valenciana, Murcia, Baleares y la Andalucía penibética), y de otro por su importante contribución al proceso modernizador de los países de destino. En el caso de Argelia, del alcance de esta influencia, que traspasó el estrecho círculo de la colectividad europea para trascender al más amplio de los ambientes musulmanes, baste decir que la impronta hispánica se ha dejado sentir profundamente sobre los géneros de vida del país, hasta el punto de que en algunos aspectos ha sobrevivido a la descolonización, siendo todavía perceptible.

---

[4] Útiles aproximaciones de conjunto a la temática propuesta, así como a la bibliografía disponible, pueden hallarse, entre otros, en: VILAR, J. B.: *Emigración española a Argelia (1830-1900). Colonización hispánica de la Argelia francesa*. Madrid, 1975; Id.: *Los españoles en la Argelia francesa, 1830-1914*. Murcia-Madrid, 1989; DÉJEUX, J. y PAGEAUX, D. H.: *Espagne et Algérie aux XX siécle. Contacts culturels et création litteraire*. París, 1985; JORDI, J. J.: *Les Espagnols en Oranie, 1830-1914. Histoire d'une migration*. Montpellier, 1986; FLORES, Ch.: *Le voleur d'huile. L'Espagne dans l'Oranie français (1830-1962)*. Montpellier, 1988; BONMATÍ ANTÓN, J. F.: *Los españoles en el Magreb (siglos XIX y XX)*. Madrid, 1992; MORALES LEZCANO, V. (coord.): *Presencia cultural española en el Magreb*. Madrid, 1993; VILAR, J. B. y VILAR, Mª. J.: *La emigración española al Norte de África (1830-1999)*. Madrid, 1999, obras todas ellas especialmente incidentes sobre Argelia, con Marruecos como destino alternativo de esa emigración. La orientada a Túnez y Libia, menos conocida, numéricamente resulta casi testimonial, pero no por ello deja de ser interesante. Sobre la mencionada en último lugar, véase la reciente monografía de Mª. J. VILAR, *Migraciones y Relaciones internacionales. La Colonia española de Trípoli de Libia, paradigma de colectivo europeo en el África mediterránea en el siglo XIX (1784-1870)*. Presentación de J. C. Pereira. Madrid, 2005.

Es de señalar que, iniciada la conquista de Argelia en el mencionado año de 1830, y completada la ocupación del territorio en torno a 1848, en tanto Francia vacilaba sin acertar sobre el régimen administrativo más conveniente para su nueva dependencia norteafricana, los inmigrantes españoles, impulsados por propia iniciativa y sin ayuda oficial alguna, colonizaban con eficacia amplios espacios argelinos. Al tomar cuerpo una emigración francesa estatalmente dirigida, nuestros compatriotas mediterráneos, y en inferior proporción otros italianos y malteses, se hallaban asentados firmemente en el país.

En 1841 la espontánea emigración española había hecho ascender a 9.748 el número de sus colonos en Argelia, frente a los 11.322 franceses atraídos por todos los procedimientos imaginables, incluidos los deportados políticos. Un bienio más tarde, siempre según estadísticas oficiales, en Orán vivían 6.025 españoles y 1.741 ciudadanos franceses. La penetración hispana prosiguió a ritmo acelerado. De los 181.000 extranjeros residentes en Argelia en 1881, eran españoles 114.320, número que se incrementó en 30.000 en los cinco años siguientes. No obstante el carácter asimilista de la legislación francesa, en particular a partir de la Ley de naturalización automática de 1889, el colectivo español en Argelia alcanzó en 1900 la cifra aproximada de 160.000. Ahora bien, los progresos de la asimilación (adopción por los inmigrantes de la nacionalidad francesa) y la desviación migracional hacia la América latina desde la década de 1880, y luego hacia la propia Francia (siglo XX) impondría una drástica reducción de esos efectivos.

En las dos décadas finales del XIX los retornos predominarían ligeramente sobre las salidas, con un saldo negativo de 8.504 unidades[5]. Una tendencia que no dejó de acentuarse en los primeros años de la siguiente centuria, para culminar en la repatriación masiva de emigrantes españoles que acompañó a la beligerancia francesa en la guerra del 14.

El predominio de retornos sobre salidas ofrece un saldo de 11.715 unidades. Para entonces la emigración española se orientaba de forma aplastante a Iberoamérica. El caso de Argelia es, en cierta medida, un fenómeno atávico. Su carácter temporal –tipo golondrina– difiere de las emigraciones transoceánicas, de alcance más bien permanen-

---

[5] VILAR, *Emigración española a Argelia…*, op. cit., p. 480; VILAR, *Los españoles en la Argelia francesa…*, op. cit., p. 213.

TABLA 1

EMIGRACIÓN ESPAÑOLA A ARGELIA (1990-1914)

Años	Entrada en España	Salida de España	Diferencia
1900	16.204	17.020	–816
1901	16.734	14.668	+2.066
1902	20.171	20.171	–48
1903	18.792	16.482	+2.310
1904	21.872	21.301	+ 571
1905	23.062	26.458	–3.396
1906	24.231	21.723	+2.508
1907	18.425	17.726	+699
1908	20.843	23.596	–2.753
1909	21.307	17.468	+3.839
1910	21.266	24.560	–3.294
1911	20.523	22.825	–2.302
1912	26.338	29.928	–3.590
1913	29.184	28.269	+915
1914	34.386	19.381	+15.005

Fuente: J. B. VILAR, *Los españoles en la Argelia francesa, 1830-1914*. Murcia-Madrid, 1989, p. 214.

te. Como siempre, Almería, Alicante y Murcia, provincias españolas de mayor proximidad al territorio argelino, continuaban aportando el máximo número de emigrantes. Áreas pobres, superpobladas y con graves problemas de infraestructura. Singularmente en el caso de Almería.

La escapada a Argelia y aún a la América latina continuaba resultando irresistible. "La miseria derivada de la alternancia de terribles sequías y desastrosas inundaciones –subraya J. Nadal[6]–, la rapidez y baratura del viaje, la facilidad del regreso, la seguridad del emigrante de hallarse rodeado de compatriotas y conocidos, la analogía del paisaje, explica el desplazamiento de importantes contingentes de almerienses, murcianos y alicantinos (en un menor grado, también valencianos y castellonenses) a tierras del Norte de África".

[6] NADAL, J.: *La población española*. 2ª ed. Barcelona, 1971, p. 160.

A juzgar por las estadísticas publicadas por la Dirección General de Emigración sobre pasajeros con Argelia (tipificados según el sexo, la edad y la profesión) para el período 1901-1914, el predominio de entradas en España sobre las salidas, denota la repatriación de hombres solteros que marcharon a Argelia de temporada. En el sector femenino se da un fenómeno de signo opuesto, consecuencia de la irrupción de la mujer en el mercado del trabajo. En cualquier caso se evidencia que la emigración temporal sedimenta otra definitiva. El temporero que ha logrado hacerse en el vecino territorio de un trabajo estable llama a la familia y echa raíces en el país.

De ahí que, en cuanto a la edad, el número de niños que salen de España aventaja (antes de 1914) al de aquellos otros que fueron repatriados. Por el contrario, los adultos y ancianos que regresaron a la Península superarán a quienes marcharon a la posesión francesa. Por profesiones el dominio de los agricultores es incontrastable. El saldo resulta ligeramente favorable a quienes pasan a Argelia. Igual ocurre con artesanos e industriales. No así con los representantes de las restantes actividades económicas, área donde priman los retornos.

En 1913 el movimiento de pasajeros con Argelia tan sólo sería superado en cuanto a cifras absolutas por el mantenido con la República Argentina. Ahora bien, en tanto esta nación, y en menor medida Cuba, Brasil y otros estados iberoamericanos, absorbían sustantivos contingentes de inmigrantes españoles, vemos cerrarse en ese año el movimiento de pasajeros por mar con Argelia con un saldo negativo de 915 unidades.

Un año más tarde, iniciada la guerra en Europa, las repatriaciones alcanzarán la cifra sin precedentes de 15.000 individuos. En adelante, el signo migratorio con Argelia será siempre negativo, salvo en el segundo lustro de la década de 1930, como consecuencia del éxodo republicano que acompañó y siguió a la guerra civil de 1936-39, emigración política que no dejó de representar un refuerzo importante para el declinante colectivo español[7], pero que nada tiene que ver con los flujos laborales aquí estudiados.

---

[7] Las dos obras de referencia básica son: RUBIO, J.: *La Emigración de la Guerra Civil de 1936-1939. Historia del éxodo que se produce con el fin de la II República española*. Madrid, 1977, 3 vols., y DREYFUS-ARMAND, G.: *L'Exil des Rèpublicains Espagnols en France. De la Guerre civile à la mort de Franco*. París, 1999, que remiten además a la cuantiosa bibliografía disponible. Para el caso argelino en el contexto gene-

2. La presencia española a comienzos del siglo XX

Iniciado el siglo XX, el censo de 1901 consignó para Argelia una población ligeramente superior a los 4.700.000 habitantes, de los cuales 640.000 europeos. Entre estos, 421.000 ciudadanos franceses (de origen y naturalizados) y el resto extranjeros. En este último grupo el dominio español resultaba aplastante: 160.000 sobre un total de 219.000 unidades[8].

El número de extranjeros tendía a disminuir por la adopción de la nacionalidad francesa y por los matrimonios mixtos. A. Bernard[9] insiste en que tales enlaces fueron entonces más frecuentes que nunca, representando entre el 20 y 25 por 100 de los esponsales celebrados. Según el expresado autor, tenían lugar "sobre todo entre franceses y muchachas españolas".

El grueso de la colectividad hispana (aproximadamente dos tercios de sus efectivos) se localizaban en la región occidental, donde era el grupo europeo predominante. El marcado carácter hispánico de la Oranie atraía poderosamente la atención de quienes por vez primera recorrían el país. Si Argel pareció a cierto viajero español[10] una ciudad francesa de magníficos bulevares y "arte arquitectónico de grandeza extrema", Orán semejaba, por el contrario, una urbe mediterránea española. Algo así como Málaga o Alicante, pero mayor y mejor urbanizada, "con jardines frondosos, con amplias calles [y] movimiento grandiosísimo". No faltaban en ella barrios enteramente españoles, cuyas calles parecían arrancadas de Toledo o Cuenca, pero pobladas de andaluces y alicantinos.

---

ral del exilio español de 1936-39 véase VILAR, J. B. y VILAR, Mª. J.: *Emigraciones españolas al norte de África…*, op. cit., pp. 27-32; y SOLDEVILLA ORIA, C. (con la colaboración de G. RUEDA), *El exilio español (1808-1975)*. Madrid, 2001, pp. 52-54. También resulta útil la reciente y bien documentada aportación de A. BACHOUD, "Exilios y migraciones en Argelia. Las difíciles relaciones entre Francia y España", en E. Lemus (ed.): *Los exilios en la España contemporánea*, nº 47 –monográfico– de *Ayer* (Madrid, 2002), 81-102.

[8] VILAR, J. B.: "Argelia en las relaciones hispano-francesas, 1898-1914", en M. Espadas Burgos y D. Ozanam (coords.): *Españoles y franceses en la primera mitad del siglo XX*. Madrid, 1986, p. 327 (pp. 323-43).

[9] BERNARD, A.: "L'Algèrie", en VV.AA., *L'Histoire des Colonies françaises et de l'expansion de la France dans le monde*. París, 1930, t. II, p. 451.

[10] PITA, F.: *Un viaje por Argelia. Apuntes e impresiones*. Madrid, 1908, pp. 10-37.

La "Cámara de Comercio Española", el "Círculo Hispano-Francés" y la populosa asociación "Protección Española", de la que dependían otras varias de tipo recreativo, cultural y benéfico, encauzaban el esfuerzo e iniciativa de los españoles[11], que contaban además con prensa propia en castellano. Las individualidades más sobresalientes en la colonia eran por entonces el diplomático Sáez de Tejada, al término de una dilatada y fructífera gestión al frente del Consulado; el filántropo Vives Valero y el millonario José Bastos. Este último daba trabajo en sus factorías tabaqueras a media ciudad.

A su vez, en el resto de la región la impronta peninsular se manifestaba por doquier. Singularmente en Sidi-bel-Abbés, emporio agrícola, en donde 20.000 de sus 32.000 habitantes habían nacido en España[12]. Las estadísticas mejor que nada reflejan esa realidad palmaria a escala departamental.

La medida exacta del peso hispano entre los europeos la da el hecho de que los naturalizados eran casi en bloque españoles de nacimiento. Incluso entre los tipificados como "franceses de origen" eran frecuentes los apellidos oriundos de la Península Ibérica, por presentar tal procedencia alguno de sus progenitores.

En Argel la presencia española resultaba más diluida, pero no hasta el punto de pasar inadvertida. La populosa urbe contaba con barrios netamente hispanos (Kuba, Pedrera…), en donde tenían su asiento toda suerte de gentes llegadas de Alicante, Baleares y Valencia. Un turista español halló en la capital, así como en El Biar, Arbá, Maison Carré, Blida, Boufarik y demás localidades del Argerois numerosos españoles, en su mayoría catalanoparlantes, ocupados en toda suerte de oficios, negocios y tratos. Desde hortelanos y cantineros a terratenientes e industriales, y desde canteros a pasteleros. "Valencianos, alicantinos y de la Plana de Castellón. Otros de Almería y Murcia. Los hay catalanes, mahoneses, mallorquines, de toda Andalucía y aun vascuences y gallegos"[13].

---

[11] LANGLE, P.: *Por tierra argelina. Crónica de un viaje*. Almería, 1911, pp. 35-124; ESTEBAN, D.: *Allende el mar. Crónica de un viaje a Orán*. Almería, 1911, p. 117ss.

[12] LARA, J. F. de: *De Madrid a Uxda*. Madrid, 1913, p. 48.

[13] CANTÓ BLASCO, F.: *Por tierras argelinas*. Valencia, 1913, p. 139. Sobre la presencia hispánica en la sociedad argelina de la época colonial véase VILAR, J. B.: "La presse espagnole en Algérie (1880-1931)", en J. Déjeux y D. H. Pegeaux, *Espagne et l'Algerie*…, op. cit., pp. 53-65; Id., "Inserción de los españoles en la sociedad urba-

TABLA 2

POBLACIÓN DEL ORANESADO (1906)

Musulmanes	765.481
Españoles	98.518
Franceses de origen	92.324
Naturalizados e hijos de naturalizados	74.063
Otros extranjeros	8.234
Total	1.039.320

Fuente: DECHAUD, *Le peuplement espagnol en la Oranie*, Orán, 1908, p. 64, cfr. VILAR, *Los españoles en la Argelia francesa*…, op. cit., p. 216.

Diferentes reformas administrativas en 1900 y años inmediatamente posteriores, entre las cuales la concesión a Argelia de amplia autonomía administrativa en 1902, potenciaron el desarrollo económico del territorio. Pese a las medidas restrictivas en materia de inmigración introducidas a raíz de la crisis vinícola de comienzos de siglo, una vez más los españoles fueron pieza clave en el relanzamiento de la economía argelina. Sobre todo al evidenciarse el fracaso de varios intentos de colonización oficialmente dirigida, tan costosos como parcos en resultados prácticos.

Esa destacada intervención hispana en la reactivación económica del país, y en definitiva en su modernización agrícola, resulta lógica habida cuenta el elevado componente español del campesinado europeo de la colonia, según veremos seguidamente. Hay que decir que en 1910 los europeos cultivaban 2.200.000 hectáreas, de las cuales algo más de la mitad se hallaban en pleno rendimiento. Una superficie superior a la controlada por cultivadores musulmanes, privados entre 1900 y 1910, por expropiación, de un promedio anual de 60.000 hectáreas.

En las 2.200.000 hectáreas apuntadas vivían 217.582 colonos, masa rural en un conjunto de 752.043 europeos residentes en territo-

---

na y en la sociedad rural de la Oranie (1880-1930)", *Africa. Rivista di Studi e Documentazione dell'Istituto Italo-Africano* (Roma), XLII, 4 (1987), 557-69; Id., "La cultura española en Argelia (1830-1962)", en V. Morales Lezcano, *Presencia cultural*…, op. cit., 111-18; Id., "Las relaciones culturales de España con el Magreb en la época colonial: el caso de Argelia", en E. Viana y M. Hernando de Larramendi (eds.): *Cooperación cultural en el Occidente mediterráneo*. Bilbao, 1995, pp. 219-16.

rio argelino. De aquellos, 103.379 en el departamento de Orán, 77.153 en el de Argel y solamente 36.627 en el de Constantina[14]. Por tanto, la población europea dependiente del sector primario tendía a concentrarse en las dos regiones centro-occidentales, más feraces, con mayores espacios libres por ser inferior la densidad de su demografía autóctona (sobre todo en la Oranie), y en donde se localizaban los trabajos de infraestructura más importantes, y por tanto una mayor oferta laboral.

En 1911, un censo francés de ese año tipifica a los agricultores europeos de Argelia en propietarios, arrendatarios, aparceros y obreros o jornaleros, con expresión de su número y procedencia (véase tabla 3).

Según esos datos estadísticos, los franceses controlaban la propiedad rural europea en Argelia, hecho por lo demás lógico. De cada 100 propietarios, 71 eran franceses, 13 naturalizados, 12 españoles, dos italianos y uno maltés. La mitad de los arrendatarios y aparceros eran franceses y un tercio españoles. Por el contrario entre los jornaleros primaba el elemento hispánico con un 41,7 por 100, seguido de franceses –34– y nacionalizados –17,4–. No obstante, las profundas transformaciones conocidas por el agro argelino en las dos décadas precedentes a 1914, podía afirmarse todavía que la agricultura europea de Argelia era el resultado de una sabia asociación de capital francés y mano de obra española.

Una masa laboral tipificada de menor a mayor cualificación por un observador coetáneo[15] en roturadores, atocheros, temporeros, arrendatarios y propietarios. Los primeros afrontaban las durísimas labores de descuaje y roturación de terrenos. El trabajo era realizado por grupos de jornaleros agrupados en *cuadrillas*, quienes se reservaban la madera de palmitos, lentiscos y demás arbustos, la *thuya*, para fabricar carbón. "Trabajo penoso, pero rentable para esos obreros endurecidos, laboriosos y sobrios", refiere el mismo observador[16]. Los marroquíes (rifeños sobre todo) inmigrados en crecido número desde mediados del

---

[14] FRANC, J.: *La colonization de la Mitidja (1830-1930)*. París, s.d., p. 654ss.; FERNÁNDEZ FLORES, A. L.: "Argelia y los españoles", BDGE, II (1929-1930), pp. 534-39.

[15] HUERTAS, R.: *Les populations espagnoles et d'origine espagnole en Oranie*. Orán, 1950, f. 22 (A0, ejemplar dictalografiado).

[16] Ibídem, f. 23.

TABLA 3

AGRICULTORES EUROPEOS EN ARGELIA (1911)

FRANCESES

Categoría	Franceses de origen Número	%	Franceses naturalizados Número	%
Propietarios	62.467	70,9	11.639	13,2
Arrendatarios	14.423	43,6	6.089	18,3
Aparceros	4.498	49,3	1.131	12,4
Obreros	29.651	34,0	15,156	17,4

EXTRANJEROS

Categoría	Españoles Núm.	%	Italianos Núm.	%	Malteses Núm.	%	Otros Núm.	%
Propietarios	10.640	12,0	1.586	1,8	1.067	1,2	741	0,9
Arrendatarios	10.360	31,2	1.356	4,0	689	2,0	302	0,9
Aparceros	3.110	34,0	208	2,0	120	1,3	111	1,0
Obreros	36.263	41,7	3.673	4,2	1.028	1,1	1.299	1,5

Fuente: J.B. VILAR, *Los españoles en la Argelia francesa*…, op. cit.

XIX[17] y los propios argelinos en la medida en que fueron deponiendo su actitud de rechazo hacia los ocupantes franceses, terminaron relevando a los españoles en tan ásperas tareas.

Por su parte la recolección del esparto en las mesetas oranesas continuaba siendo una especialización propia de obreros españoles llegados del Sureste peninsular, procedencia a su vez de la mayor parte de los temporeros que, individualmente o en grupos o cuadrillas, llegaban todos los años para ocuparse durante unos meses en las más diversas

[17] VILAR, J. B.: "Los orígenes de la inmigración laboral marroquí en la Argelia francesa. Los rifeños en la Oranie (1855-1863)", *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, VI (Madrid, 1985), pp. 117-45. [Reproducido con apéndices en *Actes du IIIe. Congrés d'Histoire et Civilization du Maghreb "Le monde rural maghrebine"*. Alger, 1988, II, pp. 405-27]; VILAR, J. B.: "Los rifeños en Orán, una emigración alternativa a la española", en B. López García et al. (coords.), *Atlas de la inmigración magrebí en España*. Madrid, 1996, pp. 27-29.

faenas. Agrícolas principalmente (cultivo y recolección de cereales, vendimia, recogida de aceituna y de frutas, poda de árboles…), pero también en trabajos de desmonte, obras públicas, acarreo e incluso en las minas. Con frecuencia se instalaban definitivamente en el país si lograban asegurarse una continuidad laboral, y en no pocos casos accedían a la propiedad, después de una experiencia más o menos prolongada como asalariados, aparceros y arrendatarios.

En 1914 eran numerosos los propietarios españoles entre Argel y la frontera marroquí. Entre ellos había terratenientes importantes, sobre todo en las comarcas de Orán y Sidi-bel-Abbés, pero en mayor medida vivían de pequeñas y medianas parcelas de regadío, donde su experiencia resultaba fundamental. Su número fluctuaba en torno al 25 por 100 de los hacendados rurales europeos, frente a un 65 de franceses y el 10 por 100 restante de italianos, malteses y otros extranjeros llegados de la Europa meridional.

Presión asimilista francesa y respuesta española: La Oranie, región conflictiva. Asunto Villanueva

La Ley de naturalización automática de 1889 necesariamente tenía que tener importante repercusión en la comunidad española de Argelia, la extranjera más numerosa, y por tanto, la más directamente afectada por esa normativa[18]. Pero sus efectos no se dejaron sentir de lleno hasta el lustro final del siglo XIX y muy especialmente en los primeros años de la siguiente centuria, en que esa restrictiva legislación francesa en materia de extranjería fue aplicada por la Administración colonial de forma más contundente y expeditiva. Si a ello sumamos el que los residentes españoles o de origen español adoptasen partido (al objeto de proteger sus intereses) en las agitaciones políticas francesas de la época, por cierto bastante virulentas en la Oranie u Oranesado, se explica que las relaciones intercomunitarias y con las autoridades coloniales resultasen más bien tensas y conflictivas.

Fracasada una primera experiencia autonomista ensayada en Argelia en 1897-1899, los partidarios de la asimilación total a Francia

---

[18] Sobre la Ley del 89 y su aplicación en Argelia véase VILAR, J. B.: *Los españoles en la Argelia francesa*…, op. cit., 187-232.

(radicales de Clemenceau) reorganizaron sus huestes para lanzarse a la ofensiva. Apoyados en los judíos, en los propietarios rurales y en la burguesía adinerada de las ciudades, barrieron a sus oponentes en los comicios generales. Pero en Orán, núcleo más refractario, las huestes radicales resultaron derrotadas poco después en las elecciones municipales por una pintoresca conjunción de elementos socialistas, filoclericales y antisemitas que controlaban el voto de los populosos arrabales europeos de la ciudad.

Sin duda la incorporación al electorado de naturalizados de ascendencia hispana, los *neos*, fue uno de los factores más profundamente desestabilizadores en el panorama político oranés. "Impulsivos, entusiastas, impregnados todavía de un vago complejo de inferioridad –apunta R. Huertas[19]–, esos electores han sido durante el período comprendido entre 1890 y 1936 la clientela en la que los hombres políticos, por interés electoral, se aplicaron a reactivar el antisemitismo y la solidaridad de origen".

Las polémicas de prensa mantuvieron exacerbadas las pasiones políticas. Ante todo se reprochaba a los españoles haberse inmiscuido en asuntos privativamente franceses. Al término de un breve paréntesis de calma, *L'Union Republicaine d'Oran*, órgano radical, desencadenó en 1901 una violenta campaña contra el régimen español, criticando ásperamente la persecución que decía haberse desatado en España contra Lerroux y Bonafulla por parte de la "horrible austriaca"[20]. Eran denunciados como inductores de la misma elementos tachados de "reaccionarios", que, sin embargo, un año más tarde, con Maura en Gobernación, hicieron posible el triunfo republicano en Madrid, Barcelona y Valencia en el curso de unas elecciones que, para C. Seco[21] se caracterizaron por una honestidad sin precedentes en nuestra historia parlamentaria.

El cónsul, marqués de Pedroso, halló tan intolerable el agravio inferido a la Reina Regente, que solicitó autorización de Madrid para demandar al periodista y su periódico. El ministro de Estado le ordenó[22],

---

[19] HUERTAS, R.: *Les populations espagnoles*…, op. cit., fol. 78.

[20] *L'Union Republicaine d'Oran*, 19 marzo 1901.

[21] SECO SERRANO, C.: *Alfonso XIII y la crisis de la Restauración*. Barcelona, 1969, p. 62.

[22] AMAE, Política (Argelia), leg. H2.312.

por el contrario, olvidar el asunto en momentos en que convenía salvaguardar las cordiales relaciones existentes con la República Francesa.

Cuando un año más tarde, Alfonso XIII alcanza la mayoría de edad e inicia su formal reinado, las relaciones con Francia mejoran sustantivamente, como si al fin se disolviera el iceberg de resentimientos y recelos hacia España que dejase en pos de sí la guerra franco-prusiana. Tanto es así, que se abriría camino un arreglo amistoso de la crucial cuestión de Marruecos –seguida siempre con vivo interés por la prensa oranesa[23]– cuya solución final todavía se dejaría esperar al no cuajar un proyecto de Convenio elaborado en 1902.

En Orán, por el contrario, la convivencia continuó siendo difícil, sobre todo desde que Prefectura y Consulado adoptasen actitudes beligerantes poco compatibles con sus funciones. La exquisita neutralidad de los funcionarios consulares en las agitaciones argelinas de 1897-1899 dio paso (por razones de afinidad ideológica y hasta cierto punto también de oportunismo político) a una abierta identificación con la derecha. En particular con el Comité Antijudío de Orán, que desde 1904 –acaso antes– venía difundiendo en la prensa y mediante octavillas violentos ataques en francés y castellano contra "franc-masones" y hebreos, al objeto de ganarse el voto *neo*[24].

Como puede verse la compleja problemática referida al todavía no bien definido sistema administrativo francés en Argelia, sumada al eco en el norte de África del *affaire* Dreyfus, dado que en la colonia existía un nutrido e influyente colectivo judío en posesión de la nacionalidad francesa, tornó la situación en explosiva. Así estaban las cosas cuando en 1904 una ruidosa intervención parlamentaria sacó en España a la luz pública la, al parecer, deplorable situación de los ciudadanos españoles en Argelia. El diputado liberal Miguel Villanueva interpeló[25] al ministro de Estado, exigiendo una investigación sobre el comportamiento de la Administración colonial francesa respecto a nuestros emigrantes.

---

[23] Véanse interesantes crónicas en diferentes periódicos oraneses de la época. Muy acertados los enfoques y previsiones sobre el futuro marroquí publicados en *El Eco Español* (Orán, 7 mayo 1911), de orientación independiente.

[24] AO, Serie F, leg. 3.099, exp.: *Les Espagnoles en Oranie. Mouvements d'opinión (1903-1908)*.

[25] DSC, 6 julio 1904.

Según noticias recogidas por Villanueva, aquellos eran objeto de un trato arbitrario, resumible en los siguientes puntos: A) *Pasaportes*. Abolidos por el Convenio de 1862, habían sido restablecidos unilateralmente en el territorio norteafricano. B) *Hospitales*. Contra el espíritu y letra de las convenciones vigentes, los españoles eran rechazados en los centros sanitarios o se les admitía de acuerdo con criterios selectivos discriminatorios. C) *Beneficencia*. Les estaba prohibido organizar sus propias instituciones benéficas. D) *Escuelas*. La apertura de colegios españoles dependía del talante de las autoridades locales. "En este punto –subraya Villanueva[26]–, como en todo lo relativo al empleo del idioma español, se ha llegado a extremos verdaderamente deplorables, que contrastan con la benévola acogida que en España se otorga a las escuelas francesas y al uso del francés en todo momento".

Otra serie de reivindicaciones expresadas por el diputado incidían sobre los siguientes asuntos: A) *Servicio militar*. Eludirlo resultaba poco menos que imposible, ante la dificultad de recuperar la ciudadanía española por parte de quienes la habían perdido en virtud de la ley francesa de nacionalización automática; "… se les obliga –apunta[27]– a presentar una documentación tan extensa y numerosa, y además traducida, que sólo puede reunirla el rico; y como remate de este calvario, está establecida el *acta de repudiación*, que es la coacción moral más repugnante e increíble". B) *Expulsiones*. Villanueva no ponía en tela de juicio el derecho francés a practicarlas en su territorio, sino el abuso en el ejercicio de tal derecho. "Por simples faltas de policía y por penas de ocho a quince días de arresto, después de cumplidas y sin que medie la circunstancia de reincidencia, se decreta la expulsión hasta de menores de edad y de huérfanos de padre y madre. La amenaza de expulsión tiene sus consecuencias hasta en las relaciones privadas y en los negocios de toda clase[28]. C) *Nacionalidad*. Tipifica las presiones practicadas sobre españoles residentes para forzarles a adquirir la ciudadanía francesa. Desde su exclusión en las actividades mejor remuneradas, hasta la negativa o demora en satisfacerles indemnizaciones aprobadas en caso de siniestro o calamidad pública, pasando por las consabidas amenazas de expulsión.

Por último, Villanueva toca estos tres puntos: A) *Accidentes laborales*. Los españoles, a diferencia de otros extranjeros, se veían excluidos

---

[26] AMAE, Política (Argelia), leg. 2.312: *Exp. M. Villanueva, 1904*.
[27] Ibídem.
[28] Ibídem.

de la previsión social, resultando tal medida tanto más injusta por cuanto representaban el máximo porcentaje de obreros europeos en Argelia. B) *Defensa por pobre*. "Establece el Convenio de 1862 –apunta[29]– perfecta igualdad de derechos ante los respectivos tribunales para españoles y franceses, pero en 1885 se firmó un convenio especial sobre la defensa por pobre, aplicable solamente a Francia, no a Argelia. Los españoles quedaron abandonados a las maquinaciones de los que por no pagar, ni aun las cantidades de los seguros cuyas primas se les han satisfecho religiosamente, les obligan a sostener pleitos imposibles, con casación en París". C) *Justicia*. El diputado denunciaba toda suerte de arbitrariedades, fundadas en los recelos despertados por una colectividad extranjera más numerosa de lo que desearan determinados funcionarios.

En suma, el político liberal reclamaba la denuncia por España del obsoleto Convenio de 1862. Debería ser sustituido por otro en consonancia con los nuevos tiempos y sobre la base del principio de igualdad entre ambas partes contratantes, que asegurase a los ciudadanos españoles una protección eficaz.

Un año más tarde Villanueva volvió sobre el tema en una conferencia[30] que halló amplio eco. Insistió en la misma sobre la violación sistemática en el ámbito argelino del Convenio franco-español vigente, aportando nuevos detalles sobre atropellos inferidos a ignorantes trabajadores con argucias leguleyas y sobre abusos cometidos por los tribunales de justicia entre españoles residentes en el Oranesado. Como subraya Villanueva, uno de esos abusos había merecido recientemente una intervención de la "Liga de Derechos del Hombre"[31].

Las manifestaciones de hispanofobia denunciadas por el diputado liberal no dejaron de suscitar interés e indignación en ambientes próximos al Partido Conservador, entonces en el poder, y cuyas preferencias en política internacional no eran precisamente francófilas, sino más bien lo contrario. De la investigación abierta por el gobierno Maura se siguió que las denuncias formuladas por Villanueva se circunscribían, casi por entero, al departamento de Orán.

---

[29] Ibídem.

[30] VILLANUEVA, M.: "Intereses de España en Marruecos y en el Norte de África", *Derecho Internacional. Colección de Conferencias*. Madrid, 1905, pp. 313-56.

[31] Ibídem.

En efecto, del informe remitido por el cónsul destacado en esa ciudad[32], se seguía lo que sigue: A) en la demarcación oranesa no existían asociaciones españolas de beneficencia. Una "Sociedad de Socorros" para auxiliar indigentes sin distinción de nacionalidad, constituida en julio de 1894 en Sidi-bel-Abbés bajo la presidencia del vicecónsul de España, el subprefecto y el alcalde, con participación inicial de 150 socios españoles, no llegó a funcionar por haber sido prohibida por orden superior. B) La apertura de colegios en Orán se veía frenada por obstáculos legales insalvables. Por ejemplo, la exigencia de titulación francesa al profesorado español. C) Imposición de la lengua de Moliére en la enseñanza privada. El cónsul alude a gestiones practicadas por el obispo de Orán cerca de las congregaciones religiosas españolas establecidas en la diócesis para que impartieran sus enseñanzas en francés. Pretextaba el prelado evitar así peligrosas fricciones con el poder civil en momentos de tensas relaciones entre París y el Vaticano. D) Se confirmaba el trato discriminatorio de que los españoles eran objeto en materia migratoria, de beneficencia e incluso en la administración de justicia[33].

En el resto de Argelia, donde la presión demográfica española era inferior, incluido el departamento de Argel, la situación de la colectividad hispánica resultaba normal o casi normal. Al menos así se infiere de un informe del cónsul general en esta última ciudad[34]. Referirá en el mismo que durante los quince meses en que venía desempeñando el cargo "… las autoridades locales no han obrado de la misma manera que las de Orán, y hasta ahora no tengo ningún motivo de queja contra ellas". Si bien no faltaban fricciones en la calle entre franceses y españoles, que el propio cónsul no ocultaba en su informe, entendía no ser nada serio, y de alguna forma las normales entre dos comunidades diferentes. Eso sí, también en Argel faltaban colegios españoles; igual que en Orán estaba prohibido enseñar y predicar en castellano, y aun cuando funcionaban dos asociaciones, "La Amistad Española" y el "Ateneo Español", sus fines eran meramente recreativos.

---

[32] AMAE, Política (Argelia), leg. H2.312: *Informe del cónsul en Orán sobre la situación de la colonia española en ese distrito consular, 1905*.

[33] VILAR, J. B.: "Crisis hispano-francesa de 1904-1907 en Argelia. Su incidencia sobre la emigración peninsular, la cuestión marroquí y el proceso de aproximación franco-española", *Awrāq. Revista editada por el Instituto Hispano-Árabe de Cultura*, nº 1 (Madrid, 1978), 88-103.

[34] AMAE, Política (Argelia), leg. 2.312: *Informe del cónsul general en Argel sobre la situación de los residentes españoles en ese departamento. 1905*.

De la investigación realizada se siguió que las autoridades francesas en Argelia actuaban respecto a los españoles de dos formas diferentes según las circunstancias de cada lugar. Allí donde estos eran minoría recibían trato correcto. No así en el departamento de Orán, donde ciertos funcionarios, afectos al credo irredentista de Clemenceau, veían con recelo la superioridad numérica del elemento hispano entre el colectivo extranjero.

A la vista de esos informes, en Madrid era señalado como responsable de las tensiones oranesas el prefecto de la región, cuya marcada hostilidad al régimen alfonsino, y muy especialmente a los gabinetes españoles de signo conservador, le inducía a tergiversar las órdenes recibidas, actitud poco compatible con las, en general, cordiales relaciones existentes entre ambos países. Se recordaba que tal prefecto fue la única autoridad argelina importante que no pasó su pésame oficial al cónsul con ocasión del fallecimiento de la ex-reina Isabel de Borbón y, últimamente, de la princesa de Asturias[35].

Desde el Ministerio de Estado fue indicado[36] al entonces embajador en París, Fernando de León y Castillo, que con las precauciones de rigor, hiciera llegar al Quai d'Orsay las quejas españolas. Le fue encomendado también que negociase la aplicación a los españoles residentes en Argelia del derecho de "defensa por pobre", de que disfrutaban sus compatriotas en Francia, así como los franceses en España.

En Orán se desató una nueva campaña de prensa contra los funcionarios del Consulado en cuanto se tuvo noticia del negativo informe evacuado a Madrid. Esta vez con participación de *La Voz de España*, uno de los periódicos oraneses publicados en castellano. El marqués de Pedroso insistirá en comunicación pasada a su superior en Argel sobre el hecho de que el Consulado jamás se inmiscuyó en los asuntos internos del departamento; que en todo momento había desarrollado una acción

---

[35] VILAR, "Crisis hispano-francesa de 1904-1907…", op. cit., p. 95.

[36] Ibídem. Sobre la actuación del diplomático canario en relación con este y otros asuntos durante su embajada en París, véase LEÓN Y CASTILLO, F. (Marqués del Muni): *Mis tiempos*. Las Palmas. 1978, 2 vols. (reedición). Un ajustado análisis sobre tal gestión puede verse en: MORALES LEZCANO, V.: *León y Castillo, embajador (1887-1918). Un estudio sobre la política exterior de España*. Madrid, 1998.

pacificadora entre la colonia española, ni reconocida ni agradecida por los franceses, y que se limitaba a mantenerse vigilante para denunciar abusos sufridos por sus nacionales. El cambio de actitud de *La Voz de España* era atribuido a la iniciativa de su nuevo director, cierto Cristóbal Soriano, acusado por el cónsul de venderse al mejor postor[37].

El propio cónsul general hubo de convenir con Pedroso en uno de sus despachos a Madrid "… que el prefecto, si no iniciador, ha sido cómplice consciente de la campaña de prensa en contra del Consulado; que su salida de Orán sería un gran beneficio para el sosiego público; que nuestras reclamaciones serían atendidas, [y] que el odio fomentado por él entre españoles y judíos se apaciguaría…"[38]. Me pregunto si, aparte la hostilidad de determinados dignatarios franceses contra el régimen imperante en España, la representación consular española en Orán manipulaba con fines políticos poco o nada transparentes los prejuicios y los sentimientos religiosos de una masa de inmigrantes, por lo general ágrafos y fácilmente impresionables, contra judíos y funcionarios anticlericales.

Conexión de la "cuestión oranesa" a la marroquí. La reivindicación de Orán para España

Desde mediados del siglo XIX, en que se completa la ocupación francesa de Argelia, el numeroso colectivo español residente en este país, concentrado principalmente en la Oranie u Oranesado, la región más occidental y próxima a España, y también limítrofe con Marruecos, mostró un especial interés por cuanto se refería al futuro marroquí. Como es sabido, Canovas del Castillo había logrado aplazar un cuarto de siglo la discusión final de ese futuro en la Conferencia internacional de Madrid de 1880, debiendo respetarse entre tanto la independencia e integridad territorial de Marruecos, como en efecto así se hizo.

---

[37] En efecto, el expresado periódico era controlado por Cristóbal Soriano Herrero, periodista republicano refugiado en Argelia, quien desde 2 de enero de 1905 venía publicando en la misma ciudad *El Pueblo Español*, y luego *La Voz de España*, de subido tono anticlerical, alineado con la izquierda radical francesa, cuyos órganos de expresión en la Oranie eran *L'Echo d'Oran, La Liberté, L'Avenir, L'Union* y *Le Petit Oranais*. Véase *El Pueblo Español*, 2 y 4 enero 1905.

[38] Cfr. VILAR, *Los españoles en la Argelia francesa*..., op. cit., p. 223.

Francia no dejó de aprovechar ese tiempo de espera para reforzar desde Argelia su presencia política y económica en el Imperio alauí, al objeto de jugar una función esencial en el momento de replantearse el futuro del mismo, momento que llegaría en torno a 1900. Un acuerdo bilateral con España, el otro estado más directamente implicado en los asuntos de Marruecos, aunque más por vecindad geográfica y razones históricas que por intereses económicos tangibles, que desde luego eran más bien escasos, parecía ser viable por cuanto a Madrid le resultaba imprescindible el apoyo de Francia, y alternativamente del Reino Unido, para reinsertarse en Europa, una vez liquidados en 1898 los restos de su antiguo imperio colonial extraeuropeo.

Es así como se llegó en 1902 a un proyecto de Convenio de reparto de Marruecos en dos zonas de influencia asignadas a Francia y España, Convenio negociado en París por el embajador León y Castillo, que resultó ser muy favorable a esta última por corresponderle en el mismo todo el norte del país con Fez, la capital, así como el litoral mediterráneo y atlántico entre las desembocaduras de los ríos Muluya y Sebú, incluido Tánger, el principal puerto marroquí. Pero el Convenio no fue ratificado en Madrid por entenderse que ello conllevaba excesivos compromisos internacionales para un estado todavía convaleciente de la grave crisis colonial del 98, y por tanto nada afanoso de nuevas adquisiciones territoriales y de los compromisos internacionales que ello suponía, actitud de la que recientemente se había dado pruebas inequívocas en la venta a Alemania en 1899 de los archipiélagos del Pacífico sobrevivientes a la quiebra colonial del 98,y luego con el Convenio de 1900 sobre límites en África occidental y ecuatorial, muy favorable para Francia. Reajustes que deben ser contemplados en lo que J. Mª. Jover ha llamado "redistribución colonial"[39] en torno al cambio de siglo, acorde con el peso real de las respectivas potencias, ahora sin concesión alguna a condicionantes de orden histórico.

El retraimiento español a llegar a un acuerdo bilateral con Francia sobre Marruecos de espaldas al Reino Unido y otras potencias interesadas determinaron la aproximación franco-británica en igual dirección. En ese contexto tuvo lugar un segundo proyecto de Convenio hispano-francés en 1904, en el que la zona de influencia española en Marruecos experimentó sustantivos recortes respecto a la asignada dos años antes, no obstante lo cual tampoco mereció la ratificación de Madrid por iguales razones que no lo fuera el de 1902.

---

[39] JOVER, J. Mª.: *Teoría y práctica de la redistribución colonial*. Madrid, 1979.

La entrada en escena de Alemania para impedir un *desenlace francés* de la cuestión marroquí, antes bien exigiendo su total internacionalización que pusiera a salvo los intereses de todas las partes implicadas, determinó la Conferencia de Algeciras de 1906. No es el caso exponer aquí su desarrollo y conclusiones, bien conocidos uno y otras tanto por fuentes coetáneas[40] como por estudios posteriores[41]. Lo cierto es que todas las partes vieron satisfechas sus reivindicaciones básicas[42]. Marruecos, siquiera sobre el papel, conservó su independencia e integridad territorial bajo la dinastía alauí; Francia, una situación prominente; España vió respetados sus intereses en la cornisa norteafricana inmediata a la Península y en el litoral frente a Canarias, y el Reino Unido evitó que una gran potencia (léase Francia) se instalase frente a su enclave de

---

[40] TARDIEU, A.: *La Conferencia de Algeciras*. París, 1907; GÓMEZ GONZÁLEZ, M.: *La penetración en Marruecos. (Política europea de 1904 a 1909)*. Madrid, 1909; LIMPIAS, Conde de: *Las alianzas y la política exterior de España a principios del siglo XX*. Madrid, 1914. Véase los antecedentes en MAURA GAMAZO, G.: *La cuestión de Marruecos desde el punto de vista español*, 1902-1904. Madrid, 1905, y el contexto general en MOUSSET, A.: *La política exterior de España, 1837-1918*. Madrid, 1918.

[41] SOLÉ ROMEO, G.: "La Conferencia de Algeciras de 1906: una solución europea al conflicto marroquí y a la crisis internacional de 1905", en *Homenaje a D. Jesús Pabón*. Madrid, 1958, t. III, pp. 261-79. Véase el contexto general en MIÉGE, J.-L.: *Le Maroc et l'Europe*. París, 1961-1963, 4 vols.; GARCÍA FIGUERAS, T.: *La acción de España en Marruecos en torno al 98 (1860-1912)*. Madrid, 1966, t. II (2 vols.); MORALES LEZCANO, V.: *El colonialismo hispano-francés en Marruecos (1898-1927)*. Madrid, 1976; BERRAMDANE, A.: *Le Maroc et l'Occident*. París, 1987, que remiten a las fuentes disponibles. Para aspectos puntuales es de interés la consulta, entre otros estudios, de: AYACHE, G.: "Sur les rapports entre l'Allemagne et le Maroc de 1870 à 1905", en G. Ayache, *Études d'Histoire Marocaine*. Rabat, 1979, pp. 293-306; Mc GEOCH, L. A.: "British Foreign Policy and the Spanish Corollary to the Anglo-French Agreement of 1904", en M. N. Baker & M.L. Brown (eds.): *Diplomacy in the Age of Nationalism*. La Haya, 1971, pp. 209-22; TORRE DEL RÍO, R. de la: "Los acuerdos anglo-hispanos-franceses de 1907: una larga negociación en la estela del 98", *Cuadernos de la Escuela Diplomática*, 2ª época, nº 1 (1988), 81-104; ROBLES MUÑOZ, C.: "España y Marruecos: antecedentes de los acuerdos con Francia (1898-1904)", en A. R. Díez Torre (ed.): *Ciencia y Memoria de África. Actas de las III Jornadas sobre "Expediciones científicas y africanismo español, 1898-1998"*. Madrid, 2002, pp. 197-225.

[42] Las conclusiones de la Conferencia de Algeciras, recogidas en un acta final, pueden verse en AGA, Sec. África, caja 41 (Marruecos), exp. 3: *Conferencia de Algeciras, 1906*. Véase también: AMAE, Tratados y Negociaciones, caja 68: *Acta de la Conferencia de Algeciras y Protocolo adicional, 1906; Documentos presentados a las Cortes en la Legislatura de 1905-1906 por el ministro de Estado. Conferencia de Algeciras*. Madrid, 1906.

Gibraltar y le arrebatara el control del Estrecho, al tiempo que pudo utilizar a Marruecos como moneda de cambio respecto a otros intereses que le eran prioritarios en otras áreas coloniales, cosa que por lo demás también hicieron Francia, e incluso Alemania, que también quedó satisfecha con los acuerdos de Algeciras. Por el contrario Marruecos, no obstante su teórica independencia e integridad territorial, quedó enteramente mediatizado por Francia y España (control de sus finanzas y de sus puertos, permanencia del abusivo derecho de protección de potencias extranjeras –Francia en particular- sobre sus súbditos y sus bienes,… etc.). Como hace notar C. Seco[43], el definitivo Convenio de Protectorado franco-español sobre Marruecos suscrito seis años más tarde (1912) con el asentimiento de todas las partes implicadas, vendría a completar el principio de acuerdo suscrito en Algeciras.

Ha quedado subrayado el vivo interés con que el colectivo español de Argelia siguió los acontecimientos de Marruecos desde antes de 1900. Un interés que se remontaba cuando menos a la década de 1860, en que el desenlace de la crisis bélica hispano-marroquí reservó a España un lugar preferente en los asuntos de ese país[44]. Este interés no hizo sino incrementarse cuando a partir de 1900 la cuestión marroquí entró en su recta final. En la medida en que creció la presión asimilista francesa en Argelia desde que fuera promulgada en 1889 la Ley de naturalización automática, no pocos de los españoles residentes comenzaron a ver en Marruecos un posible destino alternativo a la opción migratoria por ellos representada. Tanto más si ese país en todo o en parte pasaba a estar bajo control de España.

Algunos vislumbraban incluso la posibilidad de una incorporación del Oranesado al área de influencia española en el N. de Marruecos. Como quiera que en alguna ocasión se manifestaran en tal sentido, la Administración colonial francesa, en particular en la Oranie, la región objeto de esa pretendida transferencia, vio en ello una amenaza muy real y tangible en razón del peso incontrastable de los colonos españoles y de origen español (*neos*) en el conjunto de la población

---

[43] SECO SERRANO, C.: *La España de Alfonso XIII. El Estado y la política (1902-1931). I. De los comienzos del reinado a los problemas de la posguerra, 1902-1922*, en *Historia de España* fundada por R. Menéndez Pidal y dirigida por J. Mª. Jover. Madrid, 1995, p. 238ss.

[44] VILAR, J. B.: "El futuro del Rif visto por un colono español residente en Orán (1866)", *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán,* 12 (1976), 63-70.

europea de la colonia. Es así como surgió lo que se dio en llamar el *peligro español*, fuente de incertidumbres y temores para los círculos gubernativos parisinos, que no dejaron de dictar a sus agentes en Argelia instrucciones estrictas para conjurar tal peligro.

De todo ello no dejaban de hacerse eco tanto los cónsules españoles en sus despachos al Ministerio de Estado como, sobre todo, la prensa europea de la colonia. La francesa en primer lugar, pero también la española, según ha quedado ya referido. No obstante, el asunto no trascendió a la opinión pública peninsular hasta que el diputado M. Villanueva lo expuso con toda claridad en su antes mencionada conferencia madrileña de 1905 (*Intereses de España en Marruecos y en el norte de África*)[45], llamada a tener amplio eco.

La novedad de la conferencia respecto a su anterior interpelación parlamentaria estriba en que el diputado entrevé una cierta correlación entre el nerviosismo de los franceses del departamento fronterizo con Marruecos y el inminente establecimiento de España en el área marroquí colindante. Se habían filtrado noticias referentes a negociaciones franco-españolas sobre el establecimiento de un Protectorado conjunto en el Imperio alauí, según las cuales, se daba por seguro que la zona de influencia adjudicada a los españoles alcanzaría por el E. la raya argelina. Algunos temían, incluso, que la diplomacia española hubiese llevado a la mesa de conversaciones el tema del futuro del Oranesado.

Sobre este asunto tampoco faltaron en España rumores y especulaciones. Así las de Federico Obanos[46] y Manuel González Hontoria[47]. Sin embargo parece improbable, o al menos no existe evidencia documental alguna, de que tan espinosa cuestión nunca fuera incluida en la agenda de las diferentes negociaciones sobre Marruecos que precedieron al acuerdo final de 1912. Francia no lo hubiera tolerado[48].

---

[45] Véase nota 30 supra.

[46] OBANOS, F.: *Orán y Mazalquivir*. Cartagena, 1912, pp. 212-14.

[47] GONZÁLEZ HONTORIA, M.: *El protectorado francés en Marruecos y sus enseñanzas para la acción española*. Madrid, 1915, p. 88ss.

[48] VILAR, "Crisis hispano-francesa de 1904-1907 en Argelia…, op. cit., pp. 88-103.

No obstante, el Partido Liberal, rompiendo con la línea de recogimiento y *statu quo* que propugnase Canovas desde el conservadurismo dominante años atrás, línea reafirmada respecto a Marruecos en la Conferencia de Madrid de 1880, no desestimó por entero la posibilidad de una actuación más comprometida en relación con la cuestión marroquí, siempre que ayudase a afianzar las ya excelentes relaciones franco-españolas[49]. Pero de entre sus filas algunos iban más allá. Por ejemplo, el diputado Villanueva cuando en 1904 y 1905 dejó oír su voz en ese sentido. No solo propugnaba una política exterior con mayor nervio, sino que presentaba la anexión del Oranesado como aspiración nacional, por más que sus recomendaciones nunca fueran tomadas en consideración. Musset[50], al analizar poco después los argumentos de Villanueva, no dudaría en reputarlos de ampulosos y frágiles.

Lo cierto es que el liberalismo de oposición fue consecuente con esas declaraciones una vez en el poder. En 1912 un consejo de ministros presidido por Canalejas, aprovechando la circunstancia de ir por buen camino las negociaciones sobre Marruecos, consideró la posibilidad de reclamar a Francia todo el litoral de la región de Orán, entre cabo del Agua y Mostaganem, penetrando por el sur hasta las inmediaciones de Mascara, Sidi-bel-Abbés y Tremecén. Sin duda el sector más rico y poblado de la región. Se filtró la noticia y se produjo tan rotundo rechazo por parte de la prensa francesa y del embajador francés en Madrid, que el asunto fue inmediatamente olvidado. El Reino Unido, por su parte, aunque no desestimaba la legitimidad de la reivindicación, la consideró "prematura"[51].

De la evolución posterior de esta cuestión me ocupo en otro lugar[52], si bien nunca llegó a ser planteada al más alto nivel. Antes al contrario Francia procuró alejar el riesgo de una posible confrontación imponiendo en el definitivo Convenio de 1912 sobre Marruecos un

---

[49] La actitud de los políticos liberales ante las tesis africanistas puede verse en MORALES LEZCANO, *El colonialismo hispano-francés en Marruecos*…, op. cit., p. 21ss. También en la obra del mismo autor: *España en el Norte de África. El Protectorado en Marruecos (1912-1956)*. Madrid, 1984.

[50] MUSSET, *Política exterior de España*…, op. cit., p. 151.

[51] AREILZA, J. Mª. y CASTIELLA, F. Mª.: *Reivindicaciones de España*. Madrid, 1941, pp. 204-206) recogen la noticia y sus repercusiones. Más sobre lo mismo en VILAR, "Argelia en las relaciones hispano-francesas…", op. cit., p. 340ss.

[52] VILAR, "Argelia en las relaciones hispano-francesas…", op. cit., p. 340ss.

corredor bajo administración francesa entre la zona española de Protectorado y el departamento oranés. Ello no impidió que la reivindicación de Orán fuera suscitada después en varias ocasiones. Unas veces como irredentismo histórico y otras con argumentos más prácticos a modo de compensación por el recorte de la Zona española de influencia en Marruecos. Reivindicaciones que en alguna ocasión merecieron cierta cobertura oficial (durante el primer franquismo, por ejemplo), pero que en ningún caso tuvieron éxito.

Conclusiones

El predominio demográfico español entre la colectividad europea del departamento argelino de Orán, el mal entendimiento en el mismo entre colonos franceses y *neos* (de origen peninsular) por disparidad de intereses y rivalidades políticas, y la ocasional reivindicación del Oranesado como contrapartida a la drástica reducción de la Zona N. del Protectorado español en Marruecos en el definitivo Convenio de 1912, se manifestó como un triple obstáculo llamado a dificultar el proceso de aproximación franco-española durante los tres primeros lustros del siglo XX. Sin embargo esas dificultades no llegaron a revestir nunca caracteres de formal contencioso, ni impidieron una plena normalización de las relaciones hispano-francesas entre 1898 y 1914.

ABREVIATURAS UTILIZADAS

AGA : Archivo General de la Administración (Alcalá de Henares)
AMAE : Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores (Madrid)
AO : Archives d'Outre Mer (Aix-en Provence)
BDGE : *Boletín de la Dirección General de Emigración*
DSC : *Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados*

RESUMEN

La presencia en la Argelia colonial de un numeroso colectivo español (predominante en la región de Orán), su disparidad de intereses y rivalidades políticas con los colonos franceses, y la ocasional reivindicación por España de la Oranie como contrapartida a la reducción por Francia de su zona de influencia en Marruecos, fueron tres obstáculos que dificultaron el proceso de aproximacion franco-española a comienzos del siglo XX. Ello no impidió una plena normalización de las relaciones hispano-francesas entre 1898 y 1914. Estudio fundamentado en fuentes diplomáticas originales.

Palabras clave: Relaciones internacionales, España, Francia, Argelia, Marruecos, 1898-1914.

ABSTRACT

The presence of a numerous Spanish group in colonialist Algeria (especially in the region of Oran), its difference in political interests and rivalries with the French settlers, and the occasonal claim to the Oranie y Spain as a compensation for the reduction of its influence on Morocco, were three obstacles that made the process of Franco-Spanish rapprochement rather difficult in the XXth century. Something that did not prevent a full normalization of Hispano-French relations between 1898 and 1914. The present study is based on primary diplomatic sources.

Key words: International relations, Spain, France, Algeria, Morocco, 1898-1914.

L'ARBITRAGE RELIGIEUX EN MATIÈRE FAMILIALE AU CANADA LES LIMITES À LA PLURALITÉ DE NORMES

Denise HELLY
Institut National de Recherche Scientifique,
Montréal, Qué, Canadá

INTRODUCTION

En 1978 une femme au foyer, de confession musulmane, vivant dans une bourgade du nord de l'Inde, Shah Beno Begum, âgée de 65 ans apprend que son mari la répudie. L'époux, un avocat, a une autre épouse, cause en partie de la mésentente conjugale depuis des années. Shah Beno dépose une demande en cour pour obtenir une somme mensuelle de son ex-mari. Sept ans après la Cour suprême ordonne au mari le versement de 40$ par mois, car argumente la Cour, la loi indienne oblige au versement d'une pension alimentaire (*alimony; pension alimenticia*) aux femmes divorcées sans moyens financiers. En Inde il existe des lois civiles en matière de mariage et de divorce auxquelles tout Indien peut recourir, mais il existe aussi depuis 1947 le droit pour tout membre d'une communauté religieuse d'être jugé selon la loi de sa religion, il existe un droit musulman, un droit hindou. La décision de la Cour, présidée par un Hindou, au printemps 1986 est violemment refusée par des Musulmans[1] qui manifestent par centaines de milliers dans la rue, et des dirigeants musulmans parlent d'atteinte à leur culture. Le gouvernement passera une loi pour renverser la décision de la Cour suprême et R. Gandhi perdit une partie du vote féminin, 'conservateur' et 'libéral'. Le conflit tient à un fait. Selon la loi islamique lors de son mariage une femme reçoit de son époux une *maher* (dot, *dote*), généralement de l'argent, qui doit lui être remise s'il y a divorce. Shan Beno avait reçu sa *maher* avant de porter plainte contre son mari mais la Cour considéra ce paiement non valide et, en sus, ne tint pas compte que l'entretien d'une femme divorcée selon la loi coranique doit être assumé par sa famille (Bumiller, 1990:166-169).

---

[1] Au nombre de 100 millions environ, soit 10% d'une population de 1.2 milliard.

Les pays développant actuellement un pluralisme juridique intégral sont peu nombreux, l'Inde et le Liban demeurant des exemples types. La présence de plusieurs systèmes de normes, droits et sanctions juridiques au sein d'une même société étatisée semble inacceptable en Occident où la tradition de la centralité de l'État comme source de droit et agent de sanction est très fortement ancrée. Dans ce contexte comment traite-t-on des demandes de traitement juridique différent au nom de la liberté de religion? Comment traite-t-on des pratiques coutumières de sanction différentes? On les ignore, on les réprime, on les accommode? L'Ontario, la plus importante province de la patrie du Multiculturalisme et la première terre d'immigration au Canada, a aboli en février 2006 la possibilité qui existait par loi depuis 1991, d'un règlement privé de disputes familiales. Le Parlement ontarien a décidé que l'arbitrage dans le domaine familial devra suivre les normes des droits canadien et ontarien.

UNE POLÉMIQUE CANADIENNE

Il existait depuis le 19è siècle la possibilité d'arbitrage privé en matière familiale en Ontario et dans d'autres provinces canadiennes anglaises à la différence du Québec où, selon le modèle français, pareil arbitrage est interdit[2]. En 1991 une loi ontarienne a réactivé cette possibilité afin de réduire les causes devant les tribunaux, notamment en matière de conflits entre patrons et salariés. La loi ouvrait la possibilité d'arbitrage privé pour les matières civiles de juridiction provinciale, soit la séparation entre conjoints, le soutien financier des conjoints et enfants, la division du patrimoine (propriété) mais non le mariage et le divorce civils, de juridiction fédérale (depuis 1966 afin de contrer la juridiction catholique qui refusait le divorce). Des arbitrages ont été prononcés au Canada depuis plus de dix ans par des responsables judaïques, ismaéliens et évangéliques sans qu'un juge ne soit intervenu (Saris, 2005). Il faut rappeler qu'arbitrage n'est pas médiation, l'arbi-

[2] Craignant un recours en inconstitutionnalité de l'article 2639 du code civil québécois interdisant l'arbitrage, l'Assemblée nationale à l'instigation de la députée Fatima Houda-Pépin a adopté unanimemement une motion interdisant l'implantation de tribunaux islamiques au Québec et au Canada. Une motion en soi discriminatoire puisqu'elle ne traite que de la confession musulmane.

trage a valeur légale sous condition que la décision respecte la loi canadienne et ne contrevienne pas aux droits des personnes. De plus demeure le droit d'un juge d'ordonner une revue de la décision et de la procédure suivie pour l'atteindre.

En octobre 2003 un groupe dénommé *Islamic Institute of Civil Justice* annonce avec force visibilité son intention de créer une instance canadienne musulmane d'arbitration en matière familiale. Syed Mumtaz Ali (2003), un membre connu, parle du IICJ comme de l'amorce d'un tribunal islamique au Canada (''the begininng of a Sharia court in Canada'') et avise tous les musulmans du Canada de leur obligation de recourir au futur 'tribunal'. Il est d'avis que les musulmans doivent être traités comme les Autochtones qui disposent de quelques éléments d'un système de sanction particulier[3] (Ali, 1991).

La publicité faite par le IIJC de sa volonté de création d'une instance d'arbitrage montre la lutte d'influence entre personnalités et groupes religieux et intellectuels pour se faire reconnaître des autorités politiques comme représentant légitime des musulmans ontariens. Elle montre aussi l'ambition autoritaire du IIJC de surplomber la scène musulmane en imposant son interprétation des textes sacrés islamiques, vu l'absence de corps institutionnalisé de théologiens dans l'islam[4]. La loi ontarienne de 1991 permet des arbitrages par des individus, des responsables religieux, sans création d'instance centrale et jusqu'en octobre 2003 aucun responsable d'arbitrage judaïque, ismaélien ou évangélique ou groupe de ces confessions n'avaient demandé la reconnaissance publique d'une instance provinciale d'arbitrage, évitant toute controverse publique sur les diverses interprétations des textes sacrés au sein de leurs communautés. La demande de l'IIJC provoque au contraire le débat sur le droit appliqué par l'éventuel 'tribunal' d'arbitrage et rend publique la question des droits des femmes selon le droit islamique. Cette lutte d'influence politique au sein du secteur communautarisé d'un flux migratoire gagnant de l'importance depuis dix ans au Canada a été peu pointée par les médias et les divers acteurs non musulmans participant à la controverse sur le dit 'tribunal islamique' (on ne peut parler de tribunal islamique, car il n'existe pas au Canada

---

[3] Il défend aussi le droit des Québécois à l'indépendance.

[4] Ce qui explique les débats autour de la formation des imams, notamment en Europe.

de système juridique autre que celui étatique). Notons un autre fait non mentionné par les journalistes et les analystes de la demande d'arbitrage islamique. En France, en Belgique et en Espagne c'est l'État qui a initié la création d'une instance représentant les musulmans du pays (Helly, 2005a).

Cependant, entre 2003 et 2004 l'annonce du IICJ suscite une campagne de presse étendue et une mobilisation de défenseurs d'une séparation rigide de l'État et de la religion à la française, d'opposants au multiculturalisme, de responsables et groupes musulmans appuyant ou refusant l'initiative, ainsi que de mouvements féministes canadiens s'y opposant, dont au premier rang le Conseil Canadien des femmes musulmanes. Le Conseil craint que l'établissement d'une instance provinciale, d'arbitrage islamique soit le premier pas vers l'application de la 'sharia' à tous les musulmans du Canada. Il dépose un rapport aux Communes qui explique comment l'application de préceptes islamiques réduit les droits à l'égalité des femmes, notamment de celles peu scolarisées ou n'ayant pas la force de s'opposer à la pression communautaire et familiale.

Vu l'ampleur de la réaction par le monde des médias et les groupes féministes, le gouvernement ontarien décide de tempérer et confie à Monica Boyd, ex-ministre de la Justice d'Ontario, le soin d'évaluer les effets de l'arbitrage privé en matière familiale sur des personnes vulnérables. Le Comité formé à cet effet reçoit 50 soumissions de groupes et individus et entend 250 personnes; il rend public son rapport le 20 décembre 2004. Ce rapport (Boyd, 2004) décrit les effets et les modalités d'application de la Loi d'arbitrage de 1991, les positions des opposants et partisans de l'initiative du IICJ et propose des recommandations. Pour Marion Boyd les questions importantes soulevées par la proposition du IICJ sont: Comment assurer à la fois le respect des différences culturelles et des droits des membres des minorités culturelles[5] (Boyd, 2005: 72)? Comment assurer le droit de tout individu de ne pas appartenir à une communauté de culture et de religion ou, en d'autres mots, comment respecter les droits d'un membre d'une telle communauté, même au prix de la dissolution de celle-ci?

---

[5] La Charte canadienne des droits par l'article 27 fait du respect du multiculturalisme canadien une clause d'interprétation des droits individuels mais n'accorde aucun droit collectif de reproduction et de protection d'une culture et aucun système juridique multiconfessionnel ne peut exister au Canada.

Des interrogations et craintes existent à propos des procédures suivies par les 'tribunaux religieux'. La plupart ne dispose pas de recours en appel[6] et dans le cas ontarien trois appels seulement ont été portés depuis 1991. En outre, les parties n'ont pas accès à leur dossier et on craint des traitements différenciés défavorables aux femmes et enfants[7] (Saris, janvier 2006). Le dilemme mentionné par M. Boyd et de multiples auteurs entre droits collectifs, ou droit d'un groupe à sa reproduction, et droits individuels est résolu dans le *Pacte international relatif aux droits civils et politiques*[8]. Le Pacte requiert des États d'assurer "le droit égal des hommes et des femmes de jouir de tous les droits civils et politiques énoncés dans le Pacte" (article 3) et affirme le droit des minorités de professer et de pratiquer leur religion (article 27). L'article 5.1.tranche le dilemme en stipulant qu'aucune disposition du Pacte ne peut être interprétée comme impliquant pour un État, un groupement ou un individu un droit quelconque de se livrer à une activité ou d'accomplir un acte visant à la destruction des droits et libertés reconnus dans le Pacte [par ex. le droit à l'égalité mentionné par l'article 27] (Saris, *idem*).

Pour répondre aux craintes et interrogations M. Boyd propose d'introduire des amendements à la Loi d'arbitrage, tels que l'obligation de fournir des arguments pour expliquer les décisions prises, d'en garder preuve écrite, d'organiser le recrutement des arbitres et de s'assurer que les parties concernées par les décisions comprennent quels sont leurs droits et obligations selon la loi canadienne et consentent librement à recourir à un aribtre et à en respecter la décision. La question d'un consentement libre est problématique car en exigeant une simple déclaration des intéressées elle renvoie à une définition formelle, a-sociologique, de l'autonomie et de la volonté. Des pressions familiales, financières, communautaires peuvent contraindre un consentement, comme le manque d'accès aisé à des informations et conseils au travers d'un service public ou communautaire d'aide juridique. Comme nous l'avons mentionné, le Parlement ontarien abolira la possibilité d'arbitrage, ne tenant pas compte de ces propositions.

---

[6] Les tribunaux rabbiniques aux États-Unis en disposent.

[7] Les articles 15 et 18 de la Charte canadienne des droits et libertés protège l'égalité des droits des hommes et des femmes.

[8] ratifié par le Canada.

L'"ISLAM", LE RÉEL ENJEU?

La controverse canadienne renvoie aux débats autour de l'"Islam" comme menace pour les droits individuels du fait d'une dite difficulté de cette religion, sinon impossibilité, de penser l'autonomie et la liberté de choix de l'individu et de détacher religion, morale et pouvoir politique, sphères privée et publique.

"Avant d'aborder ce point on peut faire quelques remarques. En Syrie, en Turquie, en Indonésie et en Tunisie, l'État ignore ou contrôle les autorités religieuses, en 2002 la Turquie qui a aboli la loi islamique, a modifié ses lois pour reconnaître l'égalité des femmes et des hommes (Rohe, 2005). Il existe des conceptions individualisées de la doctrine islamique par les enfants d'immigrés, l'influence des imams et institutions musulmanes les plus conservateurs recule (Roy, 1992, 2002; Werbner, 1996; Babés, 1997; Khosrokhavar, 1997; Cesari,1998; Mandaville, 2001; Tietze, 2002; Martin Muñoz, 2003; Amir-Moazami and Salvatore, 2003; Frégosi, 2004; Peter, 2006) et l'"Islam" se prête au bricolage (Khosrokhavar, 2004) et même au consumérisme télévisé (Haenni, 2005)[9].

Autres remarques. Pourquoi des pratiques actuellement dites porter atteinte à la liberté individuelle ont-elles été ignorées durant des décennies en Occident et sont-elles demeurées légales sans provoquer ni débat, ni scandale? Pourquoi ce pluralisme juridique de fait, non officiel, connu de quelques juristes, est-il ignoré lors des débats autour de l'islam immigré? Pour exemples de telles pratiques: au Canada et aux États-Unis la polygamie des Mormons; en Europe le droit personnel des pays d'origine, dont de pays musulmans, appliqué aux immigrés non naturalisés (mariage[10], divorce, garde des enfants, répudiation); en France excision ignorée jusqu'aux années 1990, répudiation

---

[9] De plus, selon l'argument de Buruma et Margalit (2004), la contestation de la philosophie moderne occidentale n'est en rien spécifique à des musulmans.

[10] En France et en Belgique un certificat de coutume est exigé lors d'un mariage entre un citoyen et un étranger. Cette mesure vise à permettre aux autorités de connaître et d'appliquer les règles en matière de mariage dans le pays étranger d'où provient le conjoint non naturalisé, comme aux autorités étrangères de vérifier que les prescriptions coutumières ou légales en usage dans leur pays seront respectées dans le cadre d'un mariage contracté en France ou en Belgique. Si l'un des conjoint est musulman, les autorités étrangères peuvent refuser de délivrer un certificat de coutume, car

prononcée à l'étranger reconnue jusqu'à récemment le 17 février 2004 et effets reconnus d'un mariage polygame contracté à l'étranger (droits successoraux des épouses, droit à pension alimentaire).

On reproche à l'"Islam" son traitement des femmes (droit limité de divorcer et d'obtenir la garde d'enfants, excision, polygamie, vêtement éliminant toute identité publique) mais on oublie que ces traitements et d'autres similaires tiennent à des systèmes patriarcaux présents dans des sociétés musulmanes et non musulmanes comme la Chine et l'Inde, deux pays où se pratique encore couramment l'infanticide des filles. On pointe le conversatisme politique et moral de nombre de musulmans et leur absence de débats. Nombre d'élites musulmanes, notamment européennes, font preuve d'une faible capacité à penser l'émigration et la modernité mais leur influence est maintenue, sinon renforcée, par les États européens qui ont confié depuis parfois les années 1950-60 le contrôle des plus importantes mosquées (Klausen, 2005[11]) et organisations musulmanes à des personnes et groupes liés aux gouvernements de pays, Algérie, Arabie saoudite, Turquie, Maroc, où prime une version conservatrice officielle de l'islam. Par ailleurs les gouvernements européens n'ont pas facilité l'émergence d'élites culturelles et intellectuelles au sein des populations immigrées, n'assurant qu'un financement minime du secteur associatif ethnique alors que ces populations, notamment celle musulmane, ne disposent ni de capital, ni d'expertise (Klausen, 2005) pour créer associations, lieux de culte et écoles et insufler en leur sein une dynamique de concurrence d'idées, de débat, de conflit[12]. L'islam euro-

---

selon le droit islamique une femme ne peut épouser qu'un musulman. Une solution est la conversion du conjoint non musulman.

[11] À la suite de terrains d'observations et d'entrevues avec 300 dirigeants musulmans en Allemagne, Danemark, Pays Bas, France, Royaume Uni et Suède, l'auteure décrit le manque de moyens financiers des organisations musulmanes et les conditions médiocres d'exercice des imams (formation réduite, très faible ou non-rémunération, non connaissance des langues officielles). Par exemple selon des accords entre la France, l'Allemagne et les Pays Bas et la Turquie, 1200 imams turcs sont envoyés et payés par la Turquie et en général disposent de visas de séjour temporaire. En France, la moitié des imams travaille à temps plein et 45% est payée régulièrement, dont 80 par l'Algérie, 60 par la Turquie, une douzaine par l'Arabie saoudite et 2 par le Maroc.

[12] Conséquence, en partie, de la faiblesse du secteur communautaire ethnique et des élites associatives issues des milieux immigrés défavorisés, il n'existe guère de médiateurs et de représentants provenant de ces milieux, une culture du ghetto s'installe et des mouvements conservateurs refusant toute négociation de valeurs et prônant une

péen est pauvre et la différence du cas nord-américain, surtout des États-Unis, est parlante. Aux États-Unis et au Canada où l'immigration de confession musulmane se retrouve aux plus hauts échelons de la hiérarchie socio-occupationnelle, dispose de capital et où le secteur associatif est autonome de pressions gouvernementales directes, les disputes entre conservateurs, fondamentalistes et libéraux (*Progressive Muslims* par exemple; Karim Karim, 2003; Cesari, 2004 chapitre 6, partie 3) sont vives comme en atteste l'épisode de l'arbitrage religieux en matière familiale en Ontario (Canada).

La religion musulmane semble soulever des débats qui ne concernent que de loin ses préceptes puisque des effets dits inégalitaires ou liberticides de ces préceptes ont été admis, sinon reproduits, par des États occidentaux durant des décennies et le demeurent parfois encore. On peut penser que des faits empiriques, l'établissement définitif des immigrés en Europe à partir des années 1980, l'arrivée à l'âge adulte de leurs enfants et leurs demandes religieuses et des évènements internationaux, sont les facteurs premiers des polémiques qui enflent autour de la confession musulmane à partir des années 1990. Les attentats de septembre 2001 aux États Unis ne signent pas l'hostilité à la religion musulmane, ils l'étendent.

On peut aussi penser que la présence et les demandes des musulmans en terre occidentale révèlent des mutations et des conflits socio-culturels peu discutés et situer les controverses au sujet de l''Islam' dans le contexte de mutations culturelles et de luttes sociales qui dépassent cette religion et lui assignent un statut négatif. Des mutations culturelles qui ont créé de nouveaux antagonismes et alignements politiques et qui questionnent de maintes manières le précepte universaliste, fondement et invention de la modernité occidentale il y a trois siècles. Ces mutations sont au nombre de trois: l'affirmation des mouvements féministes modernistes, la nouvelle présence du religieux sur la scène publique, dont le monde politique, et le retour des ethno-nationalismes.

---

identité musulmane globalisée (Tabligh, salafisme) y détiennent une influence. Autre conséquence, les revendications d'égalité sociale et des propositions concrètes de solution en matière de création d'emplois et de lutte contre les discriminations ne sont guère portées par des mouvements ethniques, musulmans et non musulmans. Là réside une des raisons des émeutes de jeunes des banlieues pauvres françaises en novembre 2005.

3. TROIS MUTATIONS CULTURELLES

En termes de philosophie politique libérale et de droit, le respect de la différence religieuse ne soulève pas plus de difficultés ou d'enjeux que le respect d'autres différences de culture. Dans les deux cas la limite au respect de la différence est l'atteinte aux libertés et à la démocratie. D'ailleurs le religieux fait partie de la vie publique des pays européens puisque religion et État sont intimement liés dans les monarchies britanniques et scandinaves, que des États subventionnent l'enseignement confessionnel, des cours sur la religion dans le secteur public ou/et le personnel religieux. La France censée détenir un mode de séparation très strict de l'État et de la religion subventionne le principal réseau d'écoles confessionnelles privées.

Des auteurs dont Michaël Walzer (1997) ont avancé que l'affirmation de différences religieuses soulèverait des difficultés. Il distinguait entre différence culturelle 'fine', peu problématique (*thin*) et 'épaisse', forte (*thick*), et plaçait la religion dans la seconde catégorie. Relevant de la définition d'une philosophie de vie recouvrant l'ensemble des gestes et décisions d'un individu, les valeurs d'une religion permettraient moins de négociations et d'accommodements qu'une différence culturelle comme un mode d'habitation en famille étendue, un costume (vêtement noir des femmes veuves ou âgées de la Méditerranée européenne), une moindre valorisation de la scolarité, etc.

3.1. Féminismes et religion

On ne peut que douter de l'affirmation de Walzer à se souvenir que la polygamie mormone (Utah, Colombie britannique[13]), les écoles séparées amish et le caractère sacré de terres amérindiennes sont toujours admis aux États-Unis ou encore que des signes religieux (kippa,

---

[13] Interdite comme délit au Code criminel du Canada depuis 1892, non poursuivie depuis 1937, elle est présente au sein d'une communauté mormone établie à Bountiful, en Colombie britannique. Un débat sur la polygamie a été lancé en 2004-2005 par les opposants au mariage des homosexuels. Ils avancèrent que si la définition du mariage comme union entre personnes de sexe opposé pouvait être modifiée, la polygamie pouvait être permise.

turban sikh, croix chrétienne, foulard islamique) sont portés depuis des décennies dans les écoles et autres institutions publiques occidentales. Similairement lorsque les flux migratoires portugais, espagnol, grec ou est-asiatiques, confucéens (chinois, vietnamien, coréen), ont gagné l'Europe et l'Amérique du Nord durant les années 1950-60, leurs pratiques sexistes et patriarcales n'ont provoqué aucun débat. Les mouvements féministes n'étaient pas encore implantés en Amérique du Nord et en Europe, et les revendications ethniques nullement à l'ordre du jour. Aux États-Unis les revendications féministes concernaient les femmes des classes moyennes blanches, non celles des classes pauvres, immigrées et/ou noires. Les conflits sur la hiérarchie des sexes demeurèrent au sein des familles pauvres.

En revanche, quand des musulmans canadiens demandent la reconnaissance officielle d'une instance d'arbitrage en matière familiale en Ontario en 2004, le débat s'enflamme, mené par des mouvements féministes. Ces mouvements sont désormais implantés sur la scène politique et influents. En matière de conflits de valeur, le statut des groupes porteurs de différences est essentiel, car ce sont des groupes sociaux qui s'affrontent dans la défense d'intérêts immédiats et d'interprétations morales et éthiques. Pour un journaliste il est actuellement de l'ordre de l'évidence de ne plus insulter les femmes, les Noirs et les Juifs mais il demeure de l'ordre du possible, sinon du succès, d'insulter des musulmans. L'épisode des caricatures au Danemark le montre puisque l'une fait de la tête du Prophète Muhammad une bombe. Les musulmans ne sont nullement assez puissants politiquement pour imposer qu'on les respecte. Toute inaliénable qu'elle soit, la liberté d'expression n'est pas un trait d'êtres désincarnés, abstraits, mais d'humains et elle s'exerce dans des contextes historiques particuliers. Le formalisme universaliste est inégalitaire.

Les porteurs de l'islam, quel que soit leur positionnement religieux, se retrouvent en position illégitime face aux mouvements féministes occidentaux porteurs de la rationalité moderniste qui fait de toute croyance religieuse un archaïsme et une aberration. Des féministes musulmanes[14] les accusent de biais orientaliste vu leur essentialisation de la femme musulmane comme une femme aliénée, irrationnelle. Elles

---

[14] Pour un autre point de vue Haideh Moghissi (2000). *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, Oxford, Oxford UP.

les accusent également de contrevenir au principe universaliste au nom duquel ils veulent défendre les droits des femmes musulmanes. À leurs yeux les féministes modernistes ne veulent en rien envisager une diversité des expériences des femmes, dont celles des féministes musulmanes militant contre les religieux conservateurs et fondamentalistes pour délier doctrine islamique et patriarcat (Lamrabet, 2006[15]). Pareil projet de désimbriquer religion et système patriarcat et pareille affirmation sur l'instrumentalisation du patriarcat par les institutions religieuses afin d'asseoir leur pouvoir ont été le fait de féministes judaïques et catholiques (denise couture Livre). Rappelons à ce propos que les féministes chrétiennes ne furent pas toujours accueillies avec ferveur dans les mouvements féministes occidentaux. (Denise Couture livre demander).

3.2. La permanence de la religion et le retour du conservatisme religieux

Dans les débats sur l''Islam' une autre mutation culturelle depuis les années 1960-70 est peu mentionnée, ce sont les interrogations et les luttes latentes sur le retour du 'religieux' sur la scène publique. La France, les Pays Bas et l'Espagne, des pays où les conflits culturels et politiques entre croyants et non croyants ont été aigus, sont emblématiques de ces questionnements. Encore une fois on note une différence avec l'Amérique du Nord où certes la présence démographique de l'islam est moindre. Aux États Unis la pratique religieuse est valorisée depuis la fondation du pays. Au Canada les débats sur le fait religieux concernent essentiellement les deux majorités culturelles (débats sur la confessionnalité d'écoles québécoise en 1998 par exemple), la polémique publique sur l'arbitrage religieux en matière familiale n'a duré que quelques mois (décembre 2004- juin 2005). La certitude positiviste du recul de la croyance religieuse que partageaient les élites de gauche ou de droite, a été mise en échec. Contre le paradigme moderniste de la sécularisation, le pourcentage de personnes croyant en une transcendance divine demeure élevé. En septembre et octobre 2004, selon une enquête dans 19 pays européens, aux États-Unis et en Turquie (GfK

[15] Avançant par exemple que selon l'histoire des premières décennies de l'islam et les textes sacrés les femmes peuvent être imams, érudits et muftis. De fait des femmes imams sont formées au Maroc actuellement.

Custom Research Worldwide, 2004), 75% des répondants européens et 86% des répondants aux États-Unis[16] croient en Dieu ou en une créature surnaturelle et le pourcentage est supérieur en Roumanie (97%), en Turquie (95%) et en Grèce (89%). Le pourcentage de non croyants est fort en Tchéquie (63%), aux Pays Bas (53%), en Belgique et Allemagne (40%), dans les pays scandinaves et au Danemark (50%). Des sondages en France (TNS Sofres, en ligne le 10 janvier 2006) illustrent aussi la fausseté du discours des élites politiques sur le consensus 'laïc', la laïcité n'est en rien l'ennemie de la religion. 65% des répondants étaient favorables à l'enseignement de l'histoire des religions dans les collèges et lycées publics en septembre 1998, 58% en novembre 1999 et 63% en novembre 2004. Aux mêmes trois dates, 42%, 44% et 57% pensaient que pareil enseignement aiderait les jeunes à comparer les religions et les rendrait plus tolérants et 14%, 19% et 28% qu'il contrevenait au principe de la laïcité de l'école publique. Cette minorité, en hausse, confondait sécularisme et agnosticisme.

Ce n'est tant la permanence de la foi religieuse qui soulève question pour les groupes anti-cléricaux que les prises de position d'institutions religieuses, très souvent conservatrices[17] selon une évolution amorcée par la Papauté durant les années 1980. Les majorités religieuses, chrétiennes et judaïque[18], ne sont plus silencieuses et leurs institutions prennent part aux débats de moralité, d'éthique et de politique: euthanasie, clônage, guerre, avortement, protection des réfugiés, inégalités, guerres, conflit israélo-palestinien. Aux États-Unis la droite chrétienne met en cause la séparation de l'État et de la religion, la primauté de la Cour suprême sur le Congrès et des droits acquis lors de luttes précédentes (avortement; légitimité du divorce et de l'homosexualité, définition du mariage; théorie évolutionniste). En Italie, face à leur échec prévu aux élections de mars 2006, les droites ont créé un parti religieux pour sauvegarder les valeurs nationales en péril; en Espagne l'Église catholique revient sur la scène publique pour défendre l'enseignement religieux dans les écoles publiques et la définition chrétienne du mariage. En sus, parallèle à cette évolution, s'affirme l'influence de courants religieux non

---

[16] Selon un sondage en 1999 par Gallup aux États-Unis, International Millenium Survey, 62% des répondants croyaient en un dieu personnel.

[17] Ces positions sont très médiatisées à la différence d'autres taxées de gauche (boycott des invrestissements en Israël,

[18] Majoritaires au sens sociologique et non démographique.

liés à l'État: courants protestants minoritaires, sectes syncrétiques, religions 'immigrées' (bouddhisme, sikkhisme, islam).

3.3. La rupture des majorités culturelles libérales

Autre évolution qui fait de l'affirmation de l'islam en Occident un enjeu dépassant tout débat sur ses valeurs intrinsèques: la mutation et la différenciation des majorités culturelles. Durant les années 1970-1980 en Amérique du Nord des débats ont entouré le statut de la différence culturelle en démocratie pour se clôre par un consensus des élites libérales en faveur de l'accommodement du pluralisme culturel. Ces débats concernaient la différence des Noirs américains, des femmes, des homosexuels et des membres des flux migratoires issus du Tiers Monde. Dès les années 1980 des groupes et les courants néo-libéraux refusèrent cette évolution mais, fait plus significatif, à partir des années 1990 des membres des classes ouvrières et moyennes laminées ou appauvries par la concurrence internationale (*Rust belt* aux États-Unis par ex.) les rejoignent. Désormais ces catégories sociales réaffirment contre les élites libérales cosmopolites et les élites néo-libérales mercantilistes nationalisme culturel, moralisme familial, sinon conjugal, conformisme social, vie locale, préférence nationale. Elles rejettent libéralisme des mœurs, immigration, ouverture des frontières, valorisation des différences culturelles, indifférence ou scepticisme religieux. Aux États-Unis la droite chrétienne est la facette visible de ce changement culturel qui voit les classes perdantes de la mondialisation chercher protection socio-économique et identité sociale dans une réactivation de valeurs ethnocentriques, localistes, familiales, religieuses. Au Canada le parti qui a gagné les élections en janvier 2006, le Parti Conservateur, remet en cause les choix moraux qui semblaient faire consensus depuis plus de vingt ans: droit à l'avortement, définition du mariage, condamnation de l'homosexualité, port d'armes.

L'évolution est similaire en Europe où néanmoins les contestations de la mondialisation de la production et des politiques de l'Union Européenne prennent une forme plus sociale et ethnonationaliste que morale[19]. Les demandes musulmanes (ouverture de mosquées, port du

[19] Alors que s'accroissaient les inégalités sociales et que s'amoindrissaient les consensus culturels, les corps politiques européens et canadien ont tenté de réactiver

foulard, lutte anti-discriminatoire) sont perçues par les perdants de la mondialisation et les sécularistes militants de gauche et de droite comme des menaces sur les identités nationales et des bases culturelles fondatrices (rapports entre État et religion, recul historique de la religion sur la scène publique, égalité des sexes). Elles réactivent aussi des mémoires coloniales et montrent la perte de puissance des ex-États coloniaux. L''Islam' incarne et rappelle cette mutation culturelle qui depuis les années 1980 transforme les stratifications sociales, les identités nationales et des référents historiques culturels, moraux et religieux.

Cependant, au-delà de ces éléments de contexte, la différenciation culturelle et morale croissante des sociétés occidentales et les conflits de valeurs qu'elle induit, questionnent des notions cardinales de l'idéologie moderrne, liberté de choix de vie, égalité des droits, universalisme et les demandes religieuses, évangéliques, catholiques intégristes, musulmanes posent la question de limites de la tolérance et du moniste juridique étatiste qui caractérise l'idéologie moderne occidentale.

LA TOLÉRANCE

4.1. Les deux formes principales

Il est dans la philosophie politique moderne deux voies pour penser le pluralisme des valeurs en société démocratique (pour rappel Gray, 2000, chapitre 1). On affirme des valeurs dites bénéfiques pour tous, universelles, l'autonomie personnelle et la liberté individuelle, et on tolère d'autres valeurs tout en les considérant erronées. Cette philosophie présente dès le 16è siècle s'ancre à la conviction que la tolérance de l'erreur est inévitable, car la persécution est irrationnelle et inefficace. Selon John Locke (*Letters on Toleration*), on ne peut pas imposer ou transformer une croyance par la force, et l'État ou une Église majoritaire ne peuvent éradiquer une foi ''fausse''.

---

l'idéologie de la cohésion sociale et de valeurs communes durant les années 1990 (Helly, 1999, 2002b). Aucune idéologie de cohésion sociale ou d'un corps de valeurs communes réinventées ne saurait résoudre les antagonismes créés par un creusement des inégalités et des différences de modes de vie.

Une autre voie a été retracée par Isaïah Berlin (1959; 1969; Gray, 1996), un auteur ayant réfléchi aux limites du libéralisme universaliste face au pluralisme des valeurs. La tolérance comme acceptation de conceptions de l'humain différentes de l'humanisme optimiste des Lumières est un leurre. Aucun consensus sur une conception de l'humain n'est en réalité possible, car les différentes philosophies de vie sont aussi légitimes les unes que les autres. Il n'existe aucun modèle universel de vie, aucun modèle pour tous contre la conviction libérale qu'il existe un idéal de vie supérieur à d'autres et offert à chacun. De plus le conflit culturel ou moral ne ressort pas seulement de la rencontre d'univers culturels différents. En dépit d'une même définition du Bien, il peut exister un conflit entre paix et justice ou encore l'idéologie égalitariste crée un conflit quand elle veut rétablir justice pour des catégories sociales dominées historiquement, comme dans le cas des programmes de discrimination positive. Le pluralisme et le conflit de valeurs tiennent au caractère contradictoire des besoins humains, des besoins non complémentaires (Gray, 2000: 7, 9).

La notion libérale de tolérer des philosophies de vie différentes relève de sociétés culturellement homogènes et d'une croyance en la supériorité de la vision moderne occidentale; elle appartient à un mode de pensée et à une période révolus. Il n'existe pas et il ne saurait exister de définition unique de l'humain et la coutume est une source de droit. Aussi la culture et la morale sont-elles des sources de conflit permanent que les institutions publiques et surtout les systèmes juridiques doivent sans cesse négocier afin de permettre une coexistence pacifique de choix culturels, moraux, éthiques, différents. La tolérance n'est pas affirmation de la valeur de l'autonomie individuelle et de la rationalité mais compromis, retenue, indifférence ou scepticisme bienveillants.

Ce sont des conflits religieux européens qui conduisirent à l'invention des libertés de culte et de conscience et des divers régimes de relations entre État et église en vue de réduire l'influence politique d'une religion majoritaire. Grâce à ces libertés et à ces régimes et en dépit de violentes disputes publiques sur l'islam depuis vingt ans, les sociétés occidentales assurent depuis un siècle une coexistence pacifique entre groupes religieux et en dépit d'une relative pluralité de normes.

La sphère familiale et les relations personnelles, soit le domaine désigné de statut personnel[20], sont un espace où se confrontent des normes juridiques du fait de la circulation des personnes entre États. Des instances de médiation islamiques, dont en Grande Bretagne les connus *Sharia Councils,* et aussi judaïques, évangéliques, catholiques résolvent des conflits entre croyants en matière commerciale et le plus souvent familiale. Mais leurs décisions n'ont aucune valeur légale aux yeux des États occidentaux.

Nombre de dispositions et de lois étrangères en matière de statut personnel sont inconnues des normes et des lois occidentales et leur statut diffère selon l'objet et le pays. Le statut personnel est rattaché à la loi du pays de citoyenneté de la personne par la Belgique, l'Allemagne, la France, le Québec, les Pays Bas, le Luxembourg, la Grèce et l'Italie, et à la loi du domicile par les pays de Common Law comme la Grande-Bretagne, et par les pays scandinaves. L'Espagne donne le choix entre les deux sources de loi.

4.2. Les voies d'appréciation de normes étrangères

La question de l'appréciation d'une loi ou d'une coutume eu égard à un système de normes juridiques qui lui sont étrangères constitue un champ de débat des juristes de droit privé international. Plusieurs modalités d'appréciation semblent offertes à un juge.

Les voies offertes au conflit de valeurs sont:

— La réaffirmation de la norme occidentale universaliste qui consiste en une ignorance voulue de toute pratique y contrevenant et en sa répression quand elle gagne la scène publique. Les juges refusent de prendre en considération des normes et institutions juridiques étrangères et appliquent les droits nationaux. Dans des cas de divorce de

[20] En France seules les relations personnelles font partie du domaine du statut personnel, en Allemagne, en Espagne et Italie s'y ajoutent les relations patrimoniales (régimes matrimoniaux et successions inclus). Les pays musulmans où le statut de la personne est lié à la religion, incluent les relations patrimoniales des époux et les successions (Rude-Antoine, 2005: 30).

conjoints musulmans, la prise en considération de la dot accordée à l'épouse par l'époux peut être refusée au nom de la qualité religieuse de cette pratique (Ontario Court of Justice, Kaddoura v. Hammoud, 1998, O.J. no 5054, in Saris, 2005) ou de l'obligation de pension alimentaire qui contraint l'époux à contribuer au maintien de son ex-femme (cas allemand in Fournier, 2005). La loi marocaine qui interdit le mariage d'une musulmane avec un non-musulman est évincée en France, Allemagne, Pays Bas et Belgique au nom du respect de la liberté de conscience et au prix de la non reconnaissance du mariage au Maroc. Autre exemple: la loi portugaise permettant le mariage d'un garçon à 16 ans est contraire à l'ordre public français et aucun officiel français ne peut célébrer un tel mariage (Rude-Antoine, 2005) et en Espagne un amendement à l'article 107 du Code civil qui porte sur le divorce, permet aux femmes résidant en Espagne de divorcer même si la loi de leur pays de citoyenneté ou du pays où elles ont contracté mariage, ne le permet pas.

— L'application de la loi du pays de citoyenneté et non du domicile, laquelle soulève la question de la primauté des droits et libertés individuels. Jusqu'en 2004 la répudiation était assimilée à un divorce en France et la loi étrangère appliquée, laquelle pouvait permettre le mariage avant 18 ans. Cette situation a été annulée par des arrêts du 17 février 2004 au nom de l'égalité des sexes pour les femmes résidant en France. Mais pour une femme vivant à l'étranger, la répudiation prononcée par son époux dans un État qui l'admet, est reconnue sur le sol français (Rude-Antoine, 2005: 30).

— L'instauration d'un pluralisme juridique, soit la reconnaissance d'institutions particulières (justice, école) qui permettent la reproduction et la transmission de corps de valeurs différents, un mode de régulation existant en démocratie, en Inde, et qui semble peu acceptable en Occident. Pareil cas ne concerne en Europe que les Turcs de Grèce qui vivent sous le régime de la loi coranique.

— L'interprétation des pratiques étrangères selon leur sens ou leur fonction par une comparaison avec des pratiques connues. Dans ce cas le juge ne cherche pas une conformité à sa règle, il cherche une proximité ou une compatibilité entre la règle étrangère et la règle qu'il connaît en vue d'appliquer cette dernière (Delmas-Marty et Izorche, 2001)). La dot du régime matrimonial musulman peut être considérée

comme une clause de contrat privé, de mariage (Québec, Cour supérieure, F.. versus Ajabi, 11 mars 2002, 500-12-254264-009; Colombie britannique N.M.M. versus N.S.M, 2004, B.N.J. no 642 et autres causes, in Saris, 2005: III.1113) ou comme une donation entre époux, un douaire, une part du patrimoine matrimonial (France), une indemnité en cas de séparation. La polygamie peut être assimilée à un mariage (France). Cette modalité implique éventuellement l'invention de nouveaux standards de jugement (Saris, 2005), l'égalité des droits n'étant pas forcément la norme de toutes les cultures par exemple mais la dignité de la personne pouvant l'être. Elle suppose cependant une marge d'interprétation des juges qui comporte un risque de dénaturation du sens socioculturel des normes étrangères.

— L'accommodement. Des États européens ont adopté des dispositions légales permettant de respecter des préceptes islamiques (Aluffi and Zincone, 2004; Rohe, 2004). En Grande Bretagne et au Canada des organisations musulmanes peuvent enregistrer les mariages; en Grande Bretagne selon l'Acte sur le divorce (*Divorce Act*) de 2002 les cours peuvent exiger l'annulation d'un mariage religieux avant d'accorder un divorce et l'Acte sur l'adoption et les enfants de 2002 (*Adoption and Children Act*) inclut la notion de garde spéciale (*special guardianship*) comme responsabilité légale de parents, car l'adoption est interdite ou inconnue dans l'islam. En Espagne depuis 1992 il est permis aux musulmans de se marier suivant leurs arrangements légaux mais les mariages doivent être enregistrés. Cependant le Canada demeure une figure de proue par son invention de l'obligation d'accommodement raisonable qui permet d'éviter les effets de la discrimination indirecte sur la liberté et la pratique religieuses, en autant néanmoins que des droits fondamentaux ne soient pas remis en question (Helly, 2005b; Woehrling, 1998).

Les deux dernières modalités que Saris (2005) nomme pluralisme intégré et Delmas-Marty et Izorche (2001) pluralisme ordonné, paraîtraient les plus adaptées à la résolution de conflits de valeurs, notamment dans le cas de minorités issues de l'immigration, dont les minorités musulmanes. Les demandes d'instances juridiques autonomes sont surtout le fait de minorités nationales, notamment autochtones. Les organisations musulmanes européennes acceptent la primauté des lois nationales en matière de statut personnel à l'exception de l'*Union of Muslim Organizations of UK and Eire* qui demande l'adoption d'une loi

permettant aux musulmans de disposer de leurs propres lois et institutions juridiques en matière familiale et de succession (Rohe, 2005: 41). Et le refus du parlement ontarien de créer une instance d'arbitrage musulman n'a pas soulevé de contestation organisée et étendue au sein de la population musulmane du Canada ou des États-Unis.

Cependant cette demande d'arbitrage a montré la limite primordiale, fondatrice, culturelle du multiculturalisme canadien et du libéralisme historique. Quand une différence culturelle peut porter atteinte à un droit individuel, elle n'est plus acceptable. Pareille situation fait dire à certains que tout accommodement de réelles différences culturelles et religieuses est un leurre, est impossible (Fallers, 2005).

Les manquements des États au principe des droits individuels que constitue toute application de normes étrangères dites les dénier ne sont guère publicisés par les autorités publiques, les politiciens et les médias, pas plus que les solutions possibles aux conflits de normes non connues des opinions publiques ou encore que les positions positives de la majorité des musulmans d'Occident en matière de respect des lois de leur pays de résidence. Le conflit entre 'Islam' et Occident s'alimente en partie à ces occultations.

5. LE MONISME CULTUREL ET JURIDIQUE

5.1. Le droit à la différence = droit à l'"erreur"

Si la légitimité de diverses philosophies de vie et éthiques est admise, tout choix contraire à des préceptes culturels majoritaires ne peut être assimilé à une aliénation ou une contrainte par une communauté, une institution, une famille, un individu. L'invocation de la liberté individuelle et de la rationalité pour refuser des normes et pratiques perd de sa puissance et la défense de l'autre valeur cardinale de la modernité, l'égalité[21], devient le plus souvent le fondement du refus d'autres normes. De ce fait, l'égalité des sexes et les droits des femmes sont depuis plus de dix ans emblématiques du conflit généré par les

[21] Comme droit à un traitement égal ET à suivre des préceptes et de normes particulières dans sa vie privée et en groupe.

demandes de respect de traditions 'non modernes', en l'occurrence patriarcales. Notons que la dépendance et le statut inférieur des jeunes garçons dans tout système patriarcal n'est jamais abordé.

L'invocation des droits des femmes convoie deux écueils qu'illustrent les derniers conflits portés par des identifications religieuses minoritaires, le port d'un foulard par des musulmanes (Europe) et l'arbitrage religieux de conflits conjugaux (Canada). Premier écueil. Le droit à l''erreur' des femmes acceptant les règles patriarcales au nom de la protection qu'elles leur attribuent et d'une conception de l'identité féminine est interdit. Seul est affirmé le droit de refuser des coutumes et valeurs taxées d'archaïques, de contraires à l'autonomie, à la liberté et à l'épanouissement de l'individu, et à l'égalité des droits. Mais, faute de preuve d'une contrainte subie par les femmes pareil jugement n'est que partial, il n'est que celui d'une majorité culturelle. Le qualificatif d'aliénation utilisé pour parler des femmes se 'soumettant' à l'ordre dit sexiste et répressif des patriarches (oulémas, imams, époux, pères, frères) parle de cette incapacité à voir la différence profonde de valeurs en cause et ce faisant l'inefficacité de toute répression comme écrivait Locke.

Second écueil. La condamnation de traditions 'archaïques' a des effets contraires à l'égalité des droits. Le port du foulard est interdit aux jeunes filles le choisissant librement comme un signe d'appartenance religieuse et/ou de contestation culturelle. L'interdiction d'arbitrage en matière familiale en Ontario renvoie cette pratique à la clandestinité et rend les femmes qui en sont éventuellement victimes, sans défense. L'interdiction apparaît une position d'acteurs, notamment féministes, appartenant à des catégories sociales privilégiés et nullement exposés à des contraintes familiales ou communautaires ou disposant de moyens d'y faire face. Un dialogue des associations féministes musulmanes avec les imams rendant des décisions d'arbitrage et la 'surveillance' de ceux considérés misogynes, ainsi qu'une aide juridique publique rendue disponible aux femmes défavorisées auraient constitué une meilleure défense des droits de ces dernières.

L'affirmation de la supériorité et de la seule légitimité des normes de l'État libéral vu sa défense des droits est inefficace quand les définitions du Bien diffèrent radicalement (autonomie versus contrôle patriarcal par exemple). Les droits et libertés sont définis en fonction de besoins humains culturellement définis et il demeure cet impensé de

la multiplicité inéluctable et conflictuelle des valeurs et de la nécessité de tracer des solutions par un accommodement, voire un métissage de normes et de droits (Colom, 2005).

5.2. Une pluralité de sources de droit

Des demandes et des pratiques musulmanes révèlent des univers juridiques, culturels, moraux réfutant des valeurs cardinales de la modernité occidentale (égalité, liberté de choix culturel, autonomie de choix). Elles mettent en cause le monisme juridique occidental, soit l'affirmation qu'il n'existe qu'une source de droit, l'État[22]. Un monisme ou étatisme qui renvoie les sociétés sans État au non-droit et qui nie que le droit soit une réalité sociale extérieure à l'État. Cette logique de pensée ressort de la légitimation de l'État au nom de la puissance dont il est seul investi, la souveraineté, et conçoit l'État comme la seule source de contrainte et de sanction. Le droit apparaît avec lui.

Cette vision totalisante ignore la complexité des sociétés pour imposer une image de celles-ci comme des touts cohérents et homogènes, surplombés et régis par l'État. Il existe au sein de toute société une diversité d'organisations sociales créatrices de droit concurrentes ou dépendantes. Il existe un droit en dehors de l'État (Belley, 1986) et se posent deux questions: celle des sources du droit (Rouland, 1988; Pospisil, 1985) et celle du partage de la régulation juridique entre les différentes organisations sociales ou en d'autres mots des relations possibles entre diverses sources de droit: ignorance, autonomie, complémentarité et interdépendance, intégration, répression, hiérarchie et subordination (Romano, 1975).

Néanmoins, si les sociétés sans État disposent de leur système juridique et si une pluralité de systèmes de normes et de sanctions existe au sein d'une société, la prééminence du droit étatique est un fait historique, aussi la seconde question présente-t-elle plus d'intérêt. Il

---

[22] Les sociétés monothéistes valorisent le droit comme mode de régulation sociale car elles partagent une idée: un Dieu a créé le monde et les humains et il leur a révélé ce qu'il attendait d'eux par des messagers. Aussi même si en Occident l'humain s'est accordé le privilège de devenir source de droit, les législateurs et juges gardent quelque chose de cette aura divine. L'islam par contre refuse toute idée de l'humain comme source de droit.

s'agit de savoir si quelques valeurs (dignité, sécurité, intégrité physique et morale) peuvent traverser différentes cultures.

5.3. Neutralité de l'État et religion sur la scène publique

Des univers culturels, religieux ou non, mettent en cause le dogme de la neutralité culturelle de l'État comme refus de toute cosmogonie autre que celle de l'autonomie individuelle dans le débat politique. La distinction entre sphères publique et privée qui sous-tend la valeur de la neutralité culturelle de l'État démocratique, est un construit politico-culturel que, par exemple, les mouvements noirs américains et féministes ont démonté durant les années 1950-60 en pointant les effets discriminatoires des cultures majoritaires (Helly, 2002; Helly et Cesari, 2005). Aussi la neutralité religieuse de l'État peut-elle être définie comme une idéologie séculière radicale, s'opposant à toute manifestation sur la scène publique et politique d'opinions ancrées dans des convictions religieuses. Pareille neutralité s'ancre à une conviction illusoire: toute délibération publique sur le Bien commun s'opère sans égard aux croyances religieuses des citoyens. Elle suppose que toute délibération ressort d'une rationalité a-religieuse et que les organisations religieuses et leurs orientations philosophiques sont radicalement différentes d'autres organisations participant ouvertement à la vie politique, syndicats, entreprises, personnalités. Elle suppose un individu dont l'autonomie de pensée et de décision efface toutes croyance et conviction culturelles. Heyd (1996: 7-8) a montré la faiblesse de cette définition: l'éducation dispensée par les Amish, dans les kibboutz en Israël et par les Juifs orthodoxes ne valorise nullement l'autonomie individuelle, mais pourquoi taxer cette éducation d'intolérante et pourquoi l'État devrait-il intervenir pour faire des membres de ces groupes des acteurs rationels et autonomes?

Dans des pays comme la Grande Bretagne, les Églises participent activement à la vie politique[23]. Le sécularisme n'a pas pour fondement de dénier l'influence publique des religions mais l'identification de l'État à une ou plusieurs religions. Aussi pour certains, face aux contestations légitimes des minorités religieuses d'être exclues

[23] 26 sièges sont réservés à des évêques anglicans à la Chambre des Lords.

de la scène publique, faut-il pluraliser l'État en le déclarant non seulement multiculturel mais multireligieux. Au-delà de la simple prise en compte de valeurs particulières par les institutions publiques (école, justice), telle que réclamée par des courants religieux, évangéliques, musulmans, hindouistes, catholiques et sikhs, T. Modood (2002, 2005) propose une multiconfessionnalisation des États et institutions publiques afin d'insérer les minorités religieuses comme les politiques de pluralisme culturel ont permis d'y insérer des minorités racisées ou ethnicisées au nom de leur non appartenance à la culture de la majorité nationale.

Références

Ali, Syed Mumtaz (1991): *Oh! Canada - Whose land? Whose dream?*, The Canadian Society of Muslims. En ligne: http://muslim-Canada.org/ocanada.pdf (2003). *Islamic Institute of Civil Justice and Muslim Court of Arbitration*, Muslim Society of Canada.

Aluffi, Roberta and Giovanna Zincone (eds.) (2004): *The Legal Treatment of Islamic Minorities in Europe*, Peeters.

Amir-Moazami, Schirin and Armando Salvatore (2003): ''Gender, Generation, and the Reform of Tradition: From Muslim Majority Societies to Western Europe'', in S. Allievi and Jorge Nielsen (eds.*). Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*, Leiden, Brill, pp. 52-77.

Babès, Leila (1997): *L'Islam positif: la religion des jeunes musulmans de France*, Paris, Les Éditions de l'Atelier.

Belley, Jean-Guy (1986): ''L'État et la régulation juridique des sociétés globales. Pour une problématique du pluralisme juridique'', *Sociologie et sociétés* vol. XVIII, no 1: 11-32.

Berlin, Isaïah (1959; *The Crooked Timber of Humanity):* Français (1992) *Le Bois tordu de l'humanité*, Paris, Albin Michel (1969). *Four Essays On Liberty*, Londres, Oxford University Press.

Boyd, Monica (2004*). Dispute Resolution in Family Law: Protecting Choice, Promoting Inclusion,* 20 décembre. En ligne http:/www.attorneygeneral.jus.on.ca/english/about/pubs/boyd (2005). ''Religious-Based Alternate Dispute Resolution: A Challenge to Multiculturalism'', *Diversité canadienne /Canadian Diversity*, Fall 4 (3): 71-74.

Bumiller, Elisabeth (1990): *May You Be The Mother of A Hundred Sons*, Londres, Penguins Books.

Buruma, Ian and Avishai Margalit (2004): *Occidentalism. The West in the Eyes of Its Enemies,* New York, Penguin Books.

Cesari, Jocelyne (1998): *Musulmans et républicains: les jeunes, l'islam et la France*, Bruxelles, Complexe. (2004). *L'Islam à l'épreuve de l'Occident*, Paris, la Découverte.

Colom, Francisco (2005): "Justicia intercultural. Reflexiones sobre la traducibilidad cultural de las normas morales", Madrid, CSIC. Delmas-Marty, Mireille et Marie-Laure Izorche (2001). "Marge nationale d'appréciation ert internationalisation du droit¨réflexions sur la validité formelle d'un droit commun pluraliste", *Revue de droit de Mc Gill* 46: 923-954.

Fallers, Winnifred (2004): *The Impossibility of Religious Freedom*, Princeton Univerrsity Press (sur interdiction municipale de décorations de tombes dans un cimetière de Boca Raton, Floride, et plaintes par des personnes de diverses confessions).

Fournier, Pascal (2005): "The Adjudication of Otherness in Constitutional Liberal States A Critique of the (Multi)Cultural Encounter in the Enforcement of *Mahr",* Présentation, Séminaire, Faculté de droit, Université McGill,16 février

Frégosi, F. (2004): "L'imam, le conférencier et le jurisconsulte: retour sur trois figures contemporaines du champ religieux islamique en France*", Archives de Sciences sociales des Religions* 125: 131-146.

Gray, John (1996): *Isaiah Berlin*, Princeton, Princeton University Press. (2000). *Two Faces of Liberalism*, The New Press.

Haenni, Patrick (2005). *L'Islam de marché. L'autre révolution conservatrice*, Paris, Le Seuil, 110 pages.

Helly, Denise (1999): "Une injonction: appartenir et participer. Le retour de la cohésion sociale et du bon citoyen", *Lien social et Politiques* 41: 35-46. (2002a). "Minorités ethniques et nationales: les débats sur le pluralisme culturel", *L'Année sociologique* 52 (1): 147- 181. Anglais: "Cultural Pluralism: An Overview of the Debate since the 60's", *Ethnopolitics, Studies in Ethnicity and Nationalism*. (2002b). "Les limites de la notion de cohésion sociale", *The Tocqueville Review / La Revue Tocqueville*, Vol. XXIII, no. 1: 73-101. Anglais: "Social Cohesion and Cultural Plurality", *Canadian Journal of Sociology/Cahiers canadiens de sociologie*, Vol. 51, no. 4: 19-42. Espagnol: "Cohesión Social, democracia, participación social y lazo social. El caso de las minorías étnicas y nacionales en Canadá", *Revista Internacional de Filosofía Política,* volumen 20: 91-111. (2005a). "Pourquoi créer une instance unitaire musulmane en Belgique, Espagne et France?" In Solange Lefebvre (dir.): *Religion et sphère publique,* Montréal, Presses de l'Université de Montréal, pp. (2005b). La gestion de la diversité reli-

gieuse au Canada et le cas de l'Islam'', *Revue marocaine d'études internationales* 13: 62-87. À paraître en espagnol in Enrique Raya (dir.) (2006): *Laicidad e Islam*, Granada, Maristan.

Helly, Denise et Jocelyne Cesari (2005): ''Ostracisme, tolérance ou reconnaissance: les musulmans en Europe'', in Altay Manço et Spyros Amoranitis (coord.) *Reconnaissance de l'islam dans les communes d'Europe. Actions contre les discriminations religieuses*, Paris, L'Harmattan, pp. 163-182.

Heyd, David (1996) (ed.): *Toleration. An Elusive Virtue*, Princeton University.

Karim, Karim (2003): ''Muslim Scholars and Their Muslim Audiences in the Diaspora: Voices in the Intellectual Wilderness?, Communication, 32nd Annual AMSS Conference, Eat Meets West: Understanding the Muslim Presence in Europe and North America, September 26th, Indiana University, Bloomington, Indiana.

Khosrokhavar, Farhad (2004): *L'Islam dans les prisons*, Paris, Balland, 284 pages. (1997*). L'Islam des jeunes*, Paris, Flammarion.

Klausen, Jytte (2005): *The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe*, Oxford, Oxford University Press.

Lamrabet, Asma (2006): *Le Coran: une lecture de libération,* Lyon, Éditions Tawhid.

Mandaville, Peter (2001): *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma*, Londres, Routledge.

Martín Muñoz, Gema et al. (2003): *Marroquies en España: Estudio sobre su integracion*, Madrid, Fundacion REPSOL YPF.

Modood, Tariq (2005): *Multicultural Politics: Racism, Ethnicity, and Muslims in Britain*. Minneapolis, University of Minnesota Press. (2002). ''The Place of Muslims in British Secular Multiculturalism'', in Nezar AlSayyad and Manuel Castells (eds.). *Muslims in Europe or Euro-Islam*, Oxford, Lexington Books, pp. 113-130.

Moghissi, Haided (2000): *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, Oxford, Oxford UP.

Peter, Frank (2006): ''Individualization and Religious Authority in Western European Islam'', *Islam and Christian-Muslim Relations* 17 (1): 105-118. Janvier.

Pospisil, L.J. (1985): *The Ethnology of Law*, New Haven, Human Relations Area Files.

Rohe, Mathias (2004): ''The Formation of an European Sharia'', in Malik (ed.). *Muslims in Europe*, Münster. (2005). ''The Application of Islamic Norms in Europe'', *Diversité canadienne - Canadian Diversity* 4 (3) automne: 39-44.

Romano, Santi (1975): *L'Ordre juridique*, Paris, Dalloz.

Rouland, Norbert (1988): *Anthropologie juridique*, Paris, PUF.

Roy, Olivier (1992): *L'Échec de l'islam politique*, Paris, Le Seuil. (2002). *L'Islam mondialisé*, Paris, Le Seuil.

Rude-Antoine, Edwige (2001): ''La coexistence des systèmes juridiques différents en France: l'exemple du droit familial'', in Kahn (ed.). *L'Étranger et le droit de la famille*, Paris (2005). ''Dans le dédale des lois nationales*'', Le Monde diplomatique* novembre p. 30.

Saris, Anne (2006): ''L'État face au pluralisme juridique'', manuscrit, janvier. (2005*). La compénétration des ordres normatifs. Étude des rapports entre les ordres normatifs religieux et étatiques en France et au Québec*, Doctorat de thèse, droit international privé, Montréal, Université Mc Gill

Shahid, W.A.R. and P.S. van Koningsveld (2003): ''Religious Authorities of Muslims in the West'', in Shahid, W.A.R. and P.S. van Koningsveld (eds.*). Intercultural relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union*, Paris, Dudley.

Tietze, Nikola (2002): *Jeunes Musulmans de France et d'Allemagne*, Paris, L'Harmattan.

Walzer, Michael (1997): *On Toleration*. New Haven, Yale University Press.

Werbner, Pnina (1996): ''The Making of Muslim Dissent: Hybridized Discourses, Lay Preachers and Radical Rhetoric among British Pakistanis'', *American Ethnologist* 23 (1): 102-122.

Woehrling, José (1998): ''L'Obligation d'accommoderment raisonnable et l'adaptation de la société à la diversité religieuse'', *Revue de droit de McGill* 43: 325-401.

RESUMEN

Durante los últimos treinta años Canadá ha sido siempre presentado como una sociedad abierta al respeto de las diferencias culturales. El Programa del Multiculturalismo vigente desde el 1971 ha permitido numerosos avances en término de derechos de las minorías culturales, pero no se ha eliminado el racismo. Desde los años 80 ha sido criticado por grupos de opinión neo-liberal por ser una forma inútil de intervención del Estado en el campo de la cultura y por poner en peligro los valores comunes de los canadienses. Un conflicto reciente, en el año 2004, a propósito de la petición de un grupo de musulmanes de establecer un consejo de mediación familial cuyas decisiones tendrían valor legal ha ilustrado como esta crítica no tiene en cuenta uno de los principios fundamentales del multiculturalismo canadiense: toda costumbre que no respete la igualdad de los derechos esta prohibida, no hay posible relativismo cultural, ya que prevalece en Canadá la cultura de los derechos individuales.

Palabras clave: Multiculturalismo, Canadá, derechos de las minorías, minorías religiosas, pluralismo jurídico.

ABSTRACT

For the last 30 years Canada has been heralded as the most open society to cultural diversity in the West. The Multiculturalism Program adopted in 1971 has indeed conveyed positive results for cultural minorities and reduced, but not erased, racism. The Program has been attacked by neo-liberal groups as a useless State intervention in cultural matters and as a factor of erosion of the liberal values common to all Canadians. One of its primordial characteristics has always been omitted by these detractors of the Program, that is to say the illegitmacy of any cultural pratice not respecting individual rights. A recent conflict about the right for a Muslim group to create an arbitration committee in matters of family disputes illustrates this principle of the Canadian Multiculturalism. But the conflict raises one question: is the refusal of traditions refusing the norms of individual autonomy and rationality illiberal?

Key words: Multiculturalism, Canada, minorities rights, religious minorities, law pluralism.

SACRALIZING HOTELS IN SPAIN: MURID MARABUTS IN MOTION

Eva Ever Rosander
Universidad de Uppsala Suecia

INTRODUCTION

For decades there has been an ongoing discussion about modernity within the social sciences, followed by an even more intense interest in globalization as a concept and a current phenomena. Sometimes these thoughts are combined with the theme of cosmopolitanism. Lately religion has been integrated into this research field (cf Diouf 2000, Englund 2004, Evers Rosander 2005). The question of whether regional cults, groups or movements spreading transnationally are to be seen as global or local, modern or traditional, fundamentalistic or reform-oriented, occupies more and more space and evokes increasing engagement among researchers. *Mobility* is the key concept in these discourses, be they geographical, spiritual, social or economic.

One uprising global religious movement is Muridism (*el Muridiyya*), a Sufi order or path (Arab. *tariqa*) originating in Senegal more than one hundred years ago, now divulgating all over the world through Murid migrants and religious specialists. This particular group of Senegalese Sufis have been extensively described both in their homeland and abroad by political and social scientists[1]. Nowadays they

---

[1] In Senegal: O'Brien, Donal Cruise: *The Mourid of Senegal: The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*. Clarendon Press, Oxford (1971) Coulon, Christian: *Le marabout et le prince: Islam and pouvoir au Sénégal*. Pédone, Paris (1981); Copans, Jean: *Les marabouts de l'arachide*. Le Sycomore, Paris (1989); Gueye, Cheikh: *Touba*. L'Harmattan, Paris (2003).

Outside Senegal: Salem, Gérard: "De Dakar à Paris; des diasporas d'artisans et de commercants: Étude socio-géographique du commerce sénégalaise en France". Ph D dissertation. École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris (1981); DIOP, A. M: "Le mouvement associatif islamique en Île-de-France", *Revue Europénne de Migrations internationales* 7 (1991) pp 91-117; Ebin, Victoria: "Á la recherché de nouveaux poissons: Stratégies commerciales mourides en temps de crises". *Politique Africaine* 45 (1991) pp 91-117. "Making room versus creating space: The Construction

are often referred to as an example of African cosmopolitanism, or, as Mamadou Diouf names it, of ”vernacular” and even ‘‘native” cosmopolitanism (Diouf 2000). Muridism is found to combine, not dissolute, the global and the local, offering an Islamic form of modernity which is at the same time tainted by regional - West African, Senegalese, Wolof - religious expressions and customs reaching beyond main stream Islam. The Murid diaspora in the world is interpreted as participating in a plural representation of *cosmopolitanisms* because it presents itself in the mode of a ritual community by the display of a unique identity added to global temporality. Thus, the Murids can be said to act ‘‘in an international geography completely foreign to the political and intellectual elite, pursuing the enterprise of modernization through practices sanctioned by an economic success that is not only compatible with globalization but also an integral part of the process” (ibid 2000:702). One essential ingredient in the economic success is definitely a religious engagement, according to the Murids themselves. That is why a generous and devote reception of the travelling Murid marabuts is a *sine que non* for these traders, in need of moral and mystical support in their business. Don’t let us forget that whatever is said about Muridsm inside and outside Senegal has to be imbued with the idea that the relationship between religion and economy is deeply intertwined. Up to now, little concern has been dedicated to the study of the visits of the marabuts in relation to the lives of the diasporic Murid traders. However, if we are to pay serious attention to concepts like mobility, globalization and cosmopolitanism, the role of the religious experts in the extension, maintenance and conservation of the Murid ritual community in the diaspora has to be fully recognized.

The aim and theoretical approaches of the paper

This chapter deals with the Murids in the diaspora. Also the travelling Murid marabuts, who visit their disciples, will be in focus. These religious experts, as they call themselves, constitute an important and sacred link between the religious centre (Touba) and the peri-

---

of spatial categories by itenerant Mourid Traders’’. Barbara Daly Metcalf (ed.) *Making Muslim Space in North America and Europe*. University of California Press, Berkeley and London (1996); Eva Evers Rosander: “Cosmopolites et locales. Femmes sénégalaises en voyage”. *Afrique et Culture,* 4 (2005).

phery (in this research project Madrid and Tenerife). I will describe the encounters with the travelling *shaykhs* or marabuts who visit the male and female traders to collect *addiyya* (gifts of money offered by the disciples) in exchange for marabutic prayers and blessing. My field data go back to the Summers of 1998, 2000 and 2001, when I followed how some of the visiting marabuts were received by the Murid communities in a few big hotels in Madrid and Playa de las Américas, Tenerife. The tendency today among the Murids is to invest in the building or a special house for the reception of the marabouts in each city, a so called House of Islam or House of *Shaykh* Amadou Bamba, the founder of Muridism. This will make the marabouts' visits cheaper for the receiving disciples. The secular Spanish influence diminishes and the interaction with the Spaniards is reduced, which is of importance because of religious ideas about purity and impurity.

I focus on the hotels as loci where Western-dominated international and national tourism meet transnational religious (Sufi) practices and practitioners, thereby opening up spaces, traditionally closed for African men and women in Spain for racial reasons. Sacralizing these tourist spaces is a temporary concern, a kind of improvisation. Their sacredness comes and goes with the charismatic religious leader who occupies the space. Through his performance the space is permeated with religious meaning. In Touba, the sacred city of Muridism, "everything" is holy – the tomb of *Shaykh* Amadou Bamba and the big mosque; their sacredness being perceived as stabile, as grounded in the earth, in the sand of Touba. A gift of sand from Touba carries with it the blessing of its founder, transmitted by the travelling marabuts who most of the times are relatives of *Shaykh* Amadou Bamba.

The Spanish hotel, on the other hand, is a multipurpose building in which the visitors can be tourists, conference participants, reception guests, concert and ballet audience and participants in religious meetings. It lacks any religious paraphernalia. No *khassaids* (religious poems in Wolof, written by the Murid founder, who based them on his reading of the Quran) are sung anywhere around the hotel, no wall

---

[2] Awa Ba, Ph D student at Uppsala University, has described in detail *Serigne* Mourtada's visit to New York in 2002 in her paper, presented at the Department of Cultural Anthropology, Uppsala University, Jan. 26th 2004, called "Localizing New York: Public sphere and gendered religious practices in a Murid transnational context".

paintings of well known Murid symbols and of the founder exist, no "coffee Touba" (a bitter coffee-like beverage typical for Murids) is served anywhere. The Senegalese Murid women who assist the hotel reception for Serigne Murtada can only come back to the hotel as room maids or hotel cleaners. They will not see the cleaning of the hotel as a sacred act, equivalent to praying, which would be the case when cleaning a religious building in Touba or working on the marabutic millet or peanut fields.

In accordance with Simon Coleman and Mike Crang I have chosen to think of places as fluid and created through performance (2002:1) or as events (ibid 2002:2), but the places are not, as in tourism, related to expectations or demands on "authenticity". Murid cultural expressions are improvised and adapted to circumstances in Tenerife or in Madrid. "Authenticity" is given another significance in this case. Local culture constructing itself through performances does not make them less "real" but part of a dynamic "where the very idea of authenticity is part of a reflexive poetic and political field – a term to be contested and used" (ibid 2002:6).

"Between place and performance" is another key sentence; and "temporary, transient and fluent" are essential adjectives in this context. A similar approach is found in Simon Coleman's and John Eade's book on secular and religious pilgrimage (2004). They state in the introduction that "both movements *to* and movements *at* sites (and sometimes *from* sites as well) in certain cases trace the way in which mobile performances can help to construct – however temporarily – apparently sacredly charged places" (ibid 2002:3). This view fits well together with Diouf's vision of a "vernacular" variant of cosmopolitanism as an instrument and a modality of the incorporation of the local into the global (Dious 2002:681). The global scene is set by the Spanish hotels; the local ritual community enters the scene and fills it with a local sacred presence, so that sanctity is embodied in this new place. Its sacred character ends as soon as the meeting is over and the marabuts and his disciples have left the hotel lounge or room.

I am also inspired by Pnina Webner's analysis of the Sufi Pakistanis in Great Britain (1996, 2002, 2003) and I can see many parallels with the Murids in their diaspora. Sufism is performative and embodied in ritual practice, even when it appears to construct an abstract highly

integrated cosmology, based on the dualism of body and soul. When Werbner illustrates how sanctity is embodied into the new place, she shows how it is perceived to be essentially *transformative* of the substance and quality of the lived-in space (cf. Werbner 2003:29).

In the hotels, sanctity is transient and seen as a temporary solution to an extreme situation. Many "great" marabuts (those closely related to the founder of Muridism) want to visit their disciples abroad but few of the immigrants have a home they consider worthy of receiving the marabuts. The hotels with their big and luxury lounges and reception halls are the natural place of public cultural events in Tenerife such as ballet performances, concerts, and public events for tourists as well as for private family events such as weddings and funeral receptions for Spaniards living in Tenerife. Individual disciples' apartments of modest size, mostly allocated in the outskirts of Playa de las Américas and other tourist centres in Tenerife, and the apartment used for the Murid *daira* meetings (the religious association of the Murids, in Tenerife situated in Santa Cruz), are sometimes housing the "smaller" marabuts´ visits (those who are not closely related to the founder of Muridism).

In my chapter I also want to compare the imaginative and real centre of Muridism, namely the city of Touba, with the Spanish hotels as religious rooms. As a matter of fact, we here deal with both place, person and performance. The marabuts represent the founder of Muridism, its sacred city Touba and the only "true" Islam, revealed through the Prophet. This total unification of regional Sufi ideas and main stream Islam is not to be forgotten, and explains in the Murid context why this Sufi order is gaining adherents in the whole world. To be able to better understand Muridism and the sacred and symbolic character of Touba, I will dedicate a few lines to its description.

Muridism

El Muridiyya is a large Sufi order, most prominent in Senegal and the Gambia, with headquarters in the holy city of Touba, Senegal. The followers are called Murids, from the Arabic word *murid* (literally "the one who desires"), a term used in Sufism to designate a disciple of a spiritual guide (Arab. *murid*). The Murids have their biggest mercantile communities in Paris and New York (cf. Wikipedia.org/wiki/Mourides).

The Murid order was founded in 1883 by *Shaykh* Amadou Bamba Mbacké (1850-1927). The founder was a Muslim mystic and ascetic marabut who is best known for his emphasis on work, generosity, and obedience. His disciples are famous for their industriousness. The agricultural work they carry out for their marabut is said to be equivalent to praying and consequently a religious act. Salvation, *Shaykh* Amadou Bamba said, comes through submission to the marabut and hard work. His opinion signified a departure from conventional Islamic teaching.

The French colonial rulers in Senegal worried about Bamba's growing power and potential to wage war against them. The French sentenced him to exile in Gabon (1895-1902) and in Mauritania (1903-1907). By 1910, the French realized that Bamba was not a threat to them, but was in fact cooperative to a certain extent. His doctrine of hard work served French interests in their cash crop cultivation of peanuts and millet. After his death (1927) he has been succeeded by his sons as hereditary leaders of the Murids with absolute authority of the followers. Many main stream Muslims consider the extreme adulation of Amadou Bamba and his lineage of successors to be blasphemous, since the latter gets more attention in the cult than the Prophet Muhammad and Touba seems to be ranked over Mecca.

The Murids aim at religious and political dominance in Senegal and want increased international influence. Outside Senegal, the Murids are mostly street peddlers, who earn their money with the hope of the support of the marabuts. Profit is deemed holy. Thus, the migrants send back large sums of money (*addiyya*) to the Murid leaders in Touba through their religious associations or the travelling marabuts collect the money on their visits to different countries where the disciples are working.

Touba

Touba was founded by *Shaykh* Amadou Bamba in 1888 and the founder lived there himself from 1887 to 1895 (Roberts and Roberts 2003:233 f). In 1926 he began the construction of the great mosque in Touba, where he is buried. His identification with Touba was total. For his followers his charisma can be said to be "objectified" in the city

through its inscription in space (cf. Werbner 1996:108). The different urban quarters have been constructed around the mosque; each quarter belonging to one member of the family of the founder.

The Murids see Touba as their cult centre, where they want to be buried to be sure to come to Paradise. Visiting Touba once a year to celebrate the Murid founder (the so called *magal* of Touba) is regarded by some Murids just as important as the *hajj* to Mecka. Touba's sacred character is marked by the big and beautiful mosque and the impressive tomb of the founder. The city is seen as a miracle in itself, not obeying under any rules other than the ones of the *khalifa,* the Murid top leader. Touba still maintains administrative village status, although it by now have more than 500 000 inhabitants. It is believed that *Shaykh* Amadou Bamba is the only Sufi saint to bring forth "a modern city ex-nihilo through osmosis between the spiritual and the temporal" (N'Diaye 1998:8).

After the death of Bamba in 1927 the Murids began to move to Touba in increasing numbers. They wanted to profit from Touba's growing economic opportunities, as goods were sold both duty and tax free. People also wanted to live close to the tomb of Bamba. Even today Touba attracts thousand of people each year. The soil of Touba is said to have miracle potentials. As a very special blessing the current Murid leader may offer sand from the saint's tomb to be mixed with holy water from the Spring of Mercy near the mosque. In this way, not only the *barke* of Bamba but also something of the *place* where he lies can be taken elsewhere.

This was the case when an envoy of *Serigne* (wolof title of religious leader) Saliu, the *khalifa*, brought sacred sand from Touba to Los Angeles in 2001 for distribution to faithful Murids residing there. The founder's conjunction of sacred place and person also includes his descendants and people announce the visit of a by saying ''Touba is coming to town" (Ebin 1996:100). Victoria Ebin writes: "For Murid travellers, Touba is the central point to which they always return, yet this centre is infinitely reproducible. Throughout their travels, Murid say Touba is always with them. They carry this sacred place in their hearts. As a young Murid marabut said: ''Touba is a state of mind." (ibid 1996:10).

The Murid disciples in the diaspora

In my research the ethnographic encounter between the Murid disciple and his or her marabut took place in Madrid and in Tenerife. The majority of disciples I met in Spain where analphabets from Baoul, a poor region (the men often called 'Baoul-Baoul', the women in analogy 'Fatou-Fatou'). One find them in Dakar, the Senegalese capital, but also in other places in Senegal and Africa and in the US, in Europe, Asia and Australia (Ndiaye 1998:411, Ebin 1996:96). Originally, only men left their country for a tough life abroad, in a foreign place. Women were supposed to stay at home, behaving decently, avoiding public spaces. They should not be seen too far away from the husband's and his family's household.

Religion offered Muslim women the possibility to travel internationally, developping their trade activities and networks. Khadija, the wife of the Prophet, became an example for the women traders. She is often used to legitimize women's commercial activities. Her whole life is an example of the fact that women's place is not only at home but also outside, in a professional framework. One of the women traders that the Senegalese sociologist Fatou Sarr has interviewed said that trade is recommended by the Prophet and that God had blessed it (Sarr 1998:114). Morocco seems to have been the first country that received women pilgrims/traders already in the 1970ies, when the charter flights started. With Fez as the final destination the women left Senegal to visit the tomb of the founder of Tijanism, *Shaykh* Ahmed Tijane. The women brought Senegalese products which they sold in Fez and Casablanca, buying Moroccan goods (jewelry, cloth and dresses) which was commercialized at home (ibid 1998:114).

Other people, and especially some Senegalese 'bourgoisie' women, went on holiday to the Canary Isles, which are situated comparatively close to Senegal. They have combined their journeys with trading. What attracted them was the short geographical distance from Senegal and the fact that the Canary Isles are free ports which offer comparatively cheap duty free goods in abundance. Pilgrimages to Mecca permitted women to travel far and get a global commercial network. However, it was not until in the 1990ies that the female family members and neighbours of the poverty stricken areas of Senegal (the former 'peanut belt' in Diourbel and the Louga province) began to emi-

grate to Spain. Many of them got their income through selling African handicraft products and cheap clothes in the under ground stations of Madrid. However, since the Metro stations were closed for all kinds of commerce in 1997 and the peddlers were expulsed from the under ground corridors, many women traders who used to live and work in the Spanish capital went to Gran Canaria and Tenerife to exploit the tourist markets and enjoy the less rigid attitude of the Canary authorities towards the migrants and their activities.

The majority of the Senegalese men and women in Tenerife are 'griottes' (*guewel* in Wolof), belonging to a low-ranked professional status group (praise singers, musicians) which forms part of the Senegalese "caste"-like social system. They are Wolof, the greatest ethnic group in Senegal. The women I know live in and around Playa de las Américas in Tenerife, the Canary Isles, where they work as peddlers and hairdressers (braid-making), wholesale traders, house maids, hotels cleaners and dancers

The Murid community in Tenerife totally dominates the religious and social activities of the Senegalese. All the griots that I met in Tenerife were Murid. The Murids stress shared identity, piety and economic generosity towards the Murid leaders in Senegal and towards the Senegalese diasporic brothers and sisters in case of illness and death. The few non-Murids who live there, such as Tijans (members of the *Tijaniyya tariqa* or the Layennes, another Muslim brotherhood), socialize with the dominating Murids, pay contributions to their congregation and their religious leaders and attend some of their religious activities, to be part of their community and to get access to their prosperous commercial networks (cf. Kane 1997).

Economic and social status is seen as important elements in the generation of respectability, which provides women with a prestigious position. To be the owner of a car and a house is particularly prestigious for a man. A woman can successfully invest her money in family ceremonials back in Senegal to increase her own and her family's prestige in the local community. In the case of the griottes in Tenerife, material resources, if converted into immaterial resources through gifts of money for religious and family purposes, constitute a form of moral capital which to a certain extent increases the women's social status and prestige in Senegal. Being married, having

children, being the only wife of one's husband are certainly prestigious factors compared to the unmarried, divorced or widowed woman traders. The women without men will particularly stress their religious 'careers' as pious Murids by making pilgrimages, attending the marabuts on their visits to Tenerife and giving gifts for religious purposes. They will also underline their close contacts with and their economic generosity towards their families in Senegal. Everybody who can goes home to Senegal at east once a year – if they have their visa in order, the money for buying tickets and enough money for presents to take home. They actually live "translocally", in close contact with Senegal and not only with their families but also with the latest news about the events concerning the Murid sacred places and the religious leaders.

Money and marabouts

Everything in the Senegalese Murids' life in Spain is concentrated around money: earning it, saving it, investing in it. The Murids all participate in the collection of money for the leader Serigne Saliu, and for other holy purposes such as gifts of money for the improvement of the mosque in Touba or for the yearly pilgrimage to *Shaykh* Amadou Bamba's tomb in Touba. The great religious leaders are equipped with magic powers; they give – and they take. Their magic capacity is said to vary, but one has to avoid any unnecessary complications with them or with their most devote disciples.

The daily activities are concentrated around accumulating as big an income as possible and having as little expenses as possible. To spend one single euro which is not absolutely needed is considered stupid. Money earned in Spain is to be spent in Senegal, according to the traders. There the spending of money has a significance which it lacks in Spain. In Tenerife, the Senegalese traders and street peddlers display the image of being poor Africans to the tourists and the Spaniards to wake up a merciful and tolerant attitude towards them, which also is good for their business. At home the situation is the opposite: the returning migrants are regarded as heroes and as blessed multi millionaires in the local currency. They have to live up to their reputation and, as said above, see to it to increase or maintain their social status in society. Houses, cars, family ceremonies, pilgrimages to Touba and parties in

connection with the return from the *hajjjat* to Mecca – all those investments make sense as they contribute to social advancement for the individuals and their families in Senegal.

Money is also communication, as it constitutes the link between the centre, which for the traders in Tenerife is the Senegalese home town and Touba, the sacred city, and the periphery, which is the Spanish diaspora. Money forms part of the religious universe and, for the women, a necessary thing without which they would not get in any contact with the great male marabuts. As it is now, the religious leaders come to visit their Murid diasporic 'periphery', which from the leaders' perspective, is both centric and utterly important for the successful existence of Muridism. The capital accumulated by the Murids in the diaspora is a crucial financial contribution for the Murid leaders and for the extension of the Murid activities in Senegal.

Marabutic visits

When the marabuts arrive to Tenerife to visit their disciples the griottes take on their traditional roles as messengers and helpers in all kinds of practical matters. The religious experts, as they call themselves in Spain, are put up in expensive hotels at the cost of the Murids in Tenerife. Food is prepared in the home of a griotte woman known to be a good cook and brought to the hotel suite of the marabut. There he has his reception, usually sitting in a comfortable chair surrounded by his accompanying family members, his most eminent disciples and other marabuts who may join him on his journeys. The visitors sit on the floor in front of the Murid leader, presenting him with their problems and needs one by one. The marabut receives their gifts of money, gives advice in religious and practical questions and distributes his blessing to the people present. Often he knows the Tenerife Murids by name and asks for people who have not come to see him. Some Murids just leave an envelope with a gift of money for him to be handed over by someone else. The money is used for his personal expenses but also for the Quranic schools, and for distribution of books among the poor people in the mosques in Senegal.

The women often take time off from their commerce to see the visiting religious leader for a couple of hours. Usually he is occupied

with the men during the day, when religious, political and economic issues are discussed. In the evening there is time for the women to join. This is a unique occasion for all the women to be in the presence of and in close contact with the holiest and most prestigious Murid leaders beside *Serigne* Saliu, the most powerful of all. In Senegal women would never get this chance, as the religious associations at home are many and mostly without any financial significance at all, especially compared to what people are offering as gifts of money in the diaspora. Also, the marabutic blessing which they receive in the end of the reception fills them with *barke* (Wolof; from Arabic: *baraka;* from blessing, grace and power), something which they think they could benefit from in their further commercial and other activities. Poor and insignificant men and women certainly do not enjoy this kind of close marabutic contact in Senegal. So the relationship is definitely reciprocal: the marabuts need their diasporic disciples for economic and religious and political reasons. The presence of the Senegalese religious leaders strengthens the Murid identity of the migrants and makes them feel connected with the Murid centre in Touba. Just earning money without a religious framework is no good; it creates hate and envy back home and could be considered almost immoral. This is the case especially for the women, who are used from their African background to define themselves and their activities in relation to a religious context (Ekuè 1998). The marabuts' visits and the money they get from their disciples in Tenerife improve the prestige of the diasporic migrants in the eyes of the Senegalese men and women back home.

Serigne Mourtada: A Mourid marabout in motion

When Serigne Mourtada Mbacké died on the 8th of August 2004, all Senegalese mass media paid great attention to his death, presenting very appreciating obituaries about him in the radio, the television and the Senegalese newspapers. Also on an international level this piece of news attracted the attention in wide circles. A letter of condolence from the American Embassy in Dakar to the family, represented by the *khalifa*, leader of the Sufi order *Muridiyya,* bears witness of *Serigne* Mourtada's fame and importance. The president of Senegal, Abdoulaye Wade, himself a Murid and a disciple of *Serigne* Saliu paid a visit of condolence in Touba, the sacred city of Muridism, spending 30 minutes with the leader of the Murids to express his sympathy. The deceased was the youngest

son of *Shaykh* Amadou Bamba (1850-1927). *Serigne* Mourtada had 28 sisters and 22 brothers, five of whom in chronological order became Murid *khalifas* after their father. The present leader, *Serigne* Saliu, is the last of the founder's sons still alive.

Serigne Mourtada became known as the ambassador of Muridism because of his many journeys to the US and Europe but also to other places in and outside Africa, where he visited Murid disciples. His annual participation in the celebration of the "*Shaykh* Amadou Bamba's Day" in Harlem, New York, as well as in Washington, Los Angeles, Atlanta and other cities, were well-known and popular events for the Senegalese immigrants. In Europe he mostly went to France, Italy and Spain, where the majority of the Murid immigrants lives. The epithets as "universalist" and "aristocrat of religion and knowledge" refer to his activities as "missionary" and teacher of Islam outside the borders of his home country. Inside Senegal he promoted the construction and creation of Franco-Arabic schools, Islamic institutes and low-price bus communications for the Senegalese people in the countryside, living in isolation from most urban religious and economic activities. *Serigne* Mourtada worked for the possibility of creating *Keur* (wolof: house, home) *Shaykh Amadou Bamba* in several countries outside Senegal as meeting places for visiting Murid marabouts and the disciples in the diaspora.

No wonder *Serigne* Mourtada served as an example for many Murid local leaders and as an ideal for the disciples; he was the "travelling marabout" par excellence. First time I was in Madrid to do fieldwork among Senegalese immigrants within the framework of my project about multilocal Islam (in 1998) I went to one of the big hotels, centrally situated in Madrid, close to the Atocha railway station, to attend the reception for him. The hall was situated in the basement store, where around one hundred people were assembled. One fifth of them were women and some children. Two big flowerpots were adorning the elevated scene or stage in the front of the big room, probably put there by the hotel staff, for whom the Murid reception was like any other of many conferences and meetings they were used to arrange. No religious images were to be seen in the walls or elsewhere, but the majority of the people were dressed in Senegalese clothes: colourful boubous (wide dresses) and women wearing head scarves in the same material.

The hall was gradually filled with men seated in the front of the room and women in the back. A path in the middle was dividing the hall and led to the stage in the front, where six men were sitting in a row, while a tape with *khassaid*s, the religious songs written by *Shaykh* Amadou Bamba, was being played. More people arrived and sat on the steps in the back of the room leading down to the reception hall. One of the marabouts who formed part of the twenty men's delegation which had followed *Serigne* Mourtada from Paris to Madrid started to make a speach in Wolof. As I could not follow, I asked a Spanish woman, converted into Muridism and a disciple of *Serigne* Mourtada, if she could translate some of what was said. However, she got more and more intensely emotionally involved and unwilling to dedicate herself to me. I could understand from others that the speach was about the glory of *Shaykh* Amadou Bamba and the qualities and merits of a religious life. The audience was asked to endure the difficulties and sufferings of the diaspora with patience. Hard work, regular prayers and gifts of money for religious purposes would provide the disciples with the help and guidance needed in life and the promise of a happy continuation in Paradise after death. After a while another marabout gave his speach and a third one followed. They were all related to the Mbacke family to which Serigne Mourtada belonged, but not as closely as him, the son of the founder.

Finally the old marabut came into the room. He walked down the steps helped by two younger men attending him on both sides. He limped as he continued his walk on the path until he reached the scene, which he did not climb. He was placed in a comfortable big chair on the floor in front of the stage, facing all the people. The other marabuts left the elevated scene to sit beside him on the floor. *Serigne* Mourtada wore a brownish, simple long shirt and on one foot he had a shoe, on the other a stocking only. One could see that he was suffering from an aching foot. Still, his eyes were alert and when he spoke, greeting all the disciples, his voice was clear and distinct. According to my Senegalese informants, he promised to pray for the Murids assembled and he reminded them of the importance of Islamic values and to live a life according to the rules provided by the Prophet in the Qoran.

Now the moment had arrived for each and everybody to approach the marabut, asking for his support and prayers and giving him the *addiyya*, the gift of money for religious purposes. As Senegalese Murids had come from all over Spain to this reception, they were asked to pro-

ceed in groups according to geographical destination in Spain to sit down on the floor close to *Serigne* Mourtada. They started with the people living in Madrid and then the present Murids from a number of Spanish cities and towns were called upon. Each member of the group prostrated him-or herself at the feet of the marabout, received the promise of prayers and the hope about the blessing of God through Serigne Mourtada's mediation, left the *addiyya* and want back to his temporary place on the floor. This procedure was repeated until all the group members had had the same opportunity to meet the great marabout. The blessing, mediated by the marabout, was received with the arms stretched forward, the palms of the hands upwards. The palms were then moved to cover the face and further downwards over the body as if the sacred gift of blessing or the hope of blessing could be transferred by the hands over the body and incorporated. People then went back to their former places and left space for the next group to come forward.

Some people were overwhelmed by happiness to be able to come so close to the marabout, the son of the founder of Muridism. Others who had come to the reception because they did not want to be illoyal or show indifference to their country fellows. They did not like to give away money and were complaining about the time consuming procedure. The reception took more than four hours, and Serigne Mourtada left his armchair to go to his hotel suite in the same building together with his delegation around ten o'clock at night.

A short discussion

Muridism is a *tariqa* with universal missionary ambitions, connected globally and transnationally through rapidly expanding religious, economic, social and political networks. The Murids' strong religious identity and their efficiently coordinated global networks certainly works for a Murid expansion, facilitated by the financial resources that emigration offers, not least because of the contributions of the diasporic associations to the Murid establishment in Touba. From a well-organized centre in Touba the Murid leader and his collaborating disciples coordinate the *tariqa*'s activities in Senegal and follows the diasporic activities. This is done through frequent and distant travels by the *marabutic* visits to the Murid diasporic associations in different parts of the world, giving advice, blessing disciples and collecting money (cf. Evers Rosander 2004:73).

In this paper, Serigne Mourtada has been mentioned as an example, as he was known to be the most famous and distinguished of the travelling and visiting Murid marabuts. I have described how Spanish hotels temporarily become sacred places for the Murid disciples, who transgress partly muted racial and religious borders to ask for the marabut's prayers. He is believed to mediate the blessing between the disciple and God through these prayers. It is the presence and the performance of *Serigne* Mourtada, in collaboration with the disciples, who make the reception hall a sacred space in which religious activities can take place in a proper Murid way. "Authenticity" is thus created by marabut(s) and disciples together, who share a common vision and tradition of Muridism. The ritual performance – speeches, prayers, presentation of gifts of money – all is the same as in Senegal and still so different. In Spain the sums of money given to the marabuts are bigger and "ordinary" people get a chance of coming into direct contact with the marabuts. This is is not the case in Senegal, particularly not for the women.

The marabut himself carries with him holiness embedded in his body through his close kinship ties with *Shaykh* Amadou Bamba, his father. He is also part of Touba, because he lives there and has a compound there close to the mosque. Touba is thus metaphorically present, even without that bucket of sand which was sent to disciples in the US as a gift from Touba (see above) to indicate presence in its US setting. Still, *Serigne* Mourtada or any other marabut cannot provide blessing themselves for their disciples; only God can, according to the Islam taught in Sufi Senegal. The marabut is the means by which people get access to God's help and divine power in the form of blessing and always through his prayers.

In Touba the Murid disciple finds his/her sacred city and the mere fact of *being there* is a religious act of a great merit, according to the believers. As signs of being in a sacred place women have to cover their hair and are not allowed to use trousers of a modern kind. No restaurants or hotels exist. People who are visitors are thought of as disciples who have their marabuts' houses in Touba offering room and food to the follower. The idea of a secular visitor, a tourist, is alien to the Touba mind and thus to the infrastructure of the city. In Madrid and Tenerife, tourist bars, restaurants, hotels and pensions abound. The hotels have a function as housing spaces for people who may have no

links –religious, emotional, political, private– to anyone. The absence of meaning makes them neutral spaces, but they are nonetheless mainly secular spaces for mainly white people. That is why it is so fascinating to see how the hotel halls for a short while and with an interim character get loaded with other ideas and values as reception halls for Sufi activities, concentrated around the performance of visiting Mourid marabuts and their disciples in the diaspora.

Conclusion

I started by referring to Mamadou Diouf's article on Senegalese traders and the so called "vernacular" cosmopolitanism they were said to represent (Diouf 2000). Diouf divides the construction of the Murid community into three phases in terms of space, relations with the outside world and formulas of financial accumulation and economic reproduction. The first one took place in the end of the nineteenth century during French colonialism. The formation of the Murid "brotherhood" depended on peanut cultivation, which became very successful indeed. The Murids occupied a space for themselves within the colonial system and its economy. The disciples were peasants who worked parts of their time for the religious leaders on their marabutic fields, offering manpower free of financial charge.

The second phase was characterized by rich rural Murid merchants' and marabuts' gradual move from the countryside into the cities and a general exodus by landless people from the rural to the urban arena. From this epoque on the Murid disciples gathered in urban religious associations (Wolof with Arabic influence: *daira)* created in the name and to the honour of certain charismatic Murid marabuts. The disciples shared a well founded Murid identity centered around the activities of the ritual community.

The third phase started with the disciples' work migration from Senegal to other countries in Africa, Europe, to the US of America and further on to Asia and Australia. The Senegalese Murids travelled in search for business and labour, dedicating themselves mainly to both small and big commerce. *Money* and *religion* became their main focus. "Self identification with the community through commerce is now the central theme in the new Murid trajectory", Diouf claims (2000:694) and

my own research confirms his statement. Touba – symbolically and metaphorically the centre of Muridism - and the memory of the Murid founder *Shaykh* Amadou Bamba form an integrated spiritual part of the migrants' diasporic minds. Trade, products and prices have invaded the rest of the minds. A material orientation, not to say obsession is strongly noticeable, which especially the Murid male migrants often feel uncomfortable with, as it contradicts the ideal of the Murid disciple as humble and modest.

The importance of the visiting marabuts is decisive in this process of coordinating the encounters and clashes between global and local influences into a coherent Murid diasporic identity. The marabut is a moral agent and a spiritual guide who provides economic legitimation and moral motivation for the Murids in their daily work. He collects some of the Murids' money and transform them into sacred investments. He constitutes the link between Senegal and Spain, making his coming and going a familiar and comforting contribution to diasporic life. By his presence he offers stability in mobility. Uniting Touba with the Spanish hotels he sacralizes Spanish secular ground and gives hope to migrants in trouble or pain. *Serigne* Mourtada is a good example of such a visiting marabut, a Murid cosmopolitan, who brought "home" to the homeless and taught the migrants to bridge distances in a dignified way.

References

Adami-Aho Ekué, A: ''And how can I sing the Lord's song in a strange land? A reinterpretation of the religious experience of women of the African diaspora in Europe with special reference to Germany''. Ter Haar, G. (ed.) *Strangers and Sojourners*: *Religious Communities in the Diaspora*. Peeters, Leuven (1998).

Carter, D.M.: *States of Grace: Senegalese in Italy and the New European Immigration*. University of Minnesota Press, Minneapolis and London (1997).

Coleman, Simon and Crang, Mike: "Grounded Tourists, Travelling Theory". Colemen, Simon and Crang, Mike (eds.) *Tourism: Between Place and Performance*. Berghahn Books, New York and Oxford (2002).

Coleman, Simon and Eade, John: "Introduction: Reframing Pilgrimage". Coleman, Simon and Eade, John (eds.). *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*. Routledge, London (2004).

Coulon, Christian: *Le marabout et le prince: Islam and pouvoir au Sénégal*. Pédone, Paris (1981).

Copans, Jean: *Les marabouts de l'arachide*. Le Sycomore, Paris (1989).

Diop, A. M: "Le mouvement associatif islamique en Ile-de-France", *Revue Européenne de Migrations internationales* 7, (1991) pp. 91-117.

Diouf, Mamadou: "The Senegalese Murid Trade Diaspora and the Making of a Vernacular Cosmopolitanism". *Public Culture* 12 (3) (2000).

Dumont, L.: *Homo Hierarchicus. The Caste Systems and its Implications*. University of Chicago Press, Chicago (1970).

Ebin, Victoria: "Á la recherche de nouveaux poissons: Stratégies commerciales mourides en temps de crises". *Politique Africaine* 45 (1991) pp. 86-92.

Ebin, V.: ''Making room versus creating space: The construction of spatial categories by itinerant Mourid traders''. Barbara Daly Metcalf (ed.) *Making Muslim Space in North America and Europe*. University of California Press, Berkeley and London (1996).

Englund, Harri: "Cosmopolitan and the Devil in Malawi". Ethnos 24 (2004) pp. 293-316.

Evers Rosander, Eva: "Women and Mouridism: The Mame Diarra Bousso daira in Mbacké''. Ask, Karin and Tjomsland, Marit (eds). *Women and Islamization*. Berg, Oxford (1998).

Evers Rosander, Eva: ''Money, marriage and religion: Senegalese women traders in Tenerife, Spain''. Salter, Tomas and King, Kenneth (eds.) *Africa, Islam and Development*. Center for African Studies, University of Edinburgh (2000).

Evers Rosander, Eva: "Going and not going to Porokhane: Mouride women and pilgrimage in Senegal and Spain''. Coleman, Simon and Eade, John (eds.) *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*. Routledge, London (2004).

Evers Rosander, Eva: "Cosmopolites et locales: Femmes sénégalaises en voyage". *Afrique et Culture,* 4 (2005).

Gueye, Cheikh: *Touba. L'Harmattan, Patis (2003)*.

Kane, O.: "Muslim missionaries and African states''. Hoeber Rudolph, S and Piscatori, J (eds.). *Transnational Religion and Fading States*. Westview Press, Boulder, Colorado (1997).

Ndiaye, M.: *Les Móodou Móodou ou l'ethos du développement au Sénégal*. Tome 2. Presses Universitaires de Dakar, Dakar (1998).

O'Brien, Donal Cruise: *The Mourid of Senegal: The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*. Clarendon Press, Oxford (1971).

Salem, Gérard: "De Dakar à Paris: des diasporas d'artisans et de commercants: Étude socio-géographique du commerce sénégalaise en France." Ph D dissertation. École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris (1981).

Sarr, F.: *L'Entrepreneuriat feminine au Sénégal. La transformation des rapports de pouvoirs*. L'Harmattan, Paris (1998).

Werbner, Pnina: "Stamping the earth with the name of Allah: Zikr and the sacralising of space among British Muslims". Barbara Daly Metcalf (ed.) *Making Muslim Space in North America and Europe*. University of California Press, Berkeley and London (1996).

Werbner, Pnina: *Imagined Diasporas among Manchester Muslims*. James Currey, Oxford (2002).

Werbner, Pnina: *Pilgrims of Love: The Anthropology of a Global Sufi Cult*. Hurst London (2004).

www.Wikipedia.org/wiki/Mourides.

RESUMEN

Este trabajo versa sobre emigrantes Mourids (una orden sufí senegalesa) en Madrid y Tenerife y sobre los marabouts que viajan visitando a los fieles en la diáspora para recoger dinero a cambio de sus oraciones. Se analiza el carácter sagrado transitorio de los hoteles que son elegidos como lugares de encuentro entre los marabouts y sus discípulos. En efecto, estos establecimientos de turismo internacional y nacional de Occidente se transforman durante un tiempo en centros sagrados para llevar a cabo prácticas religiosas (sufíes) trans-nacionales. Así, se abren espacios senegaleses en España. Esos hoteles –exceptuando el momento en que los marabouts mourids los visitan– son considerados por los mourids senegaleses como lugares que hay que evitar por su carácter occidental y secular. En este contexto, es la presencia corporal del marabout la que sacraliza el hotel. El carisma y la bendición (wolof: barke) marabúticos están presentes en su apariencia física; vienen y se van con el jeque. Siguiendo la tesis de Mamadou Diouf (2000), según la cual los comerciantes senegaleses representan un cosmopolitismo vernáculo o nativo, indico la importancia de los marabouts viajeros como mourids cosmopolitas y como vínculos sagrados entre Senegal y España que unen lo local y lo global, fortaleciendo la identidad mourid senegalesa en la diáspora.

Palabras clave: Marabout, Mourid, Sufí, Madrid, Tenerife, Senegalés, transnacional, hoteles, sagrado, cosmopolitismo.

ABSTRACT

My case is about Murid (a Senegalese Sufi order) migrants in Madrid and Tenerife and the travelling marabuts who visit the Senegalese Murids in the diaspora to collect money in exchange for marabutic prayers. In this paper I focus on the transient sacredness of the hotels chosen as places for the marabutic meetings with their disciples. These Western-dominated international and national tourism sites are temporarily transformed into sacred centres for transnational religious (Sufi) practices. Thereby spaces are opened up which otherwise, for racial reasons, are closed for Senegalese men and woman in Spain. The hotels are –except when the Murid marabuts visit them– regarded by the Senegalese Murids as places to be avoided because of their Western and secular character. In this translocal setting, it is the bodily

presence of the marabout which sacralizes the hotel. The marabutic charisma and blessing (wolof: barke) is present in his physical appearance; it comes and it goes with the shaykh. In line with Mamadou Diouf's argument about Senegalese traders as representatives of ''vernacular'' or ''native'' cosmopolitanism (Diof 2000), I stress the importance of the travelling marabuts as Murid cosmopolitans and as sacred links between Senegal and Spain who unite the local and the global, strengthening the Senegalese Murid identity in the diaspora.

Key words: Marabut, Murid, Sufi, Madrid, Tenerife, Senegalése, transnationals, hotels, sacred, cosmopolitism.

PALESTINA Y OTRAS APROXIMACIONES ÁRABES EN LA LITERATURA CHILENA

Sergio Macías Brevis
Poeta y narrador chileno

Parte de este texto corresponde a la introducción que hice para una selección de poetas chilenos de origen árabe, traducida por el poeta y traductor palestino, Ahmad Yacoub, en el año dos mil cinco. Luego, para las jornadas sobre Palestina realizadas en el Rectorado de la Universidad Autónoma de Madrid, en el mes de marzo del mismo año, agregué una parte narrativa. Por tanto, en el primer caso, las referencias que se hacen son a los creadores líricos descendientes de árabes. Provienen de aquella emigración masiva que se produjo hacia Iberoamérica a contar de los años mil ochocientos sesenta. La realidad en aquella región del Medio Oriente era dramática debido al dominio del imperio turco-otomano. Se vivía en una enorme conflictividad social, y el hambre hacía estragos en las poblaciones. Los habitantes no encontrando solución a sus problemas emigraron en cantidades increíbles hacia los lugares más lejanos del mundo. Más de medio millón de personas abandonaron Palestina, el Líbano y lo que es Siria. En los años posteriores duplicaron la égida para instalarse especialmente en Iberoamérica. Se formaron grandes comunidades de árabes en Brasil, Argentina, Colombia y Chile. En éste último país se radicó el mayor porcentaje de origen palestino, que a lo largo de los años produjo una influencia en todos los aspectos de la sociedad chilena. Aunque con dificultades, desde un comienzo, se integraron en la nueva realidad. Finalmente los de la tercera generación alcanzaron la absoluta asimilación. Ahora en Chile éstos aparecen como destacadas figuras de la literatura, de la política, de la economía, así como también en diferentes profesiones.

Ensayistas como la doctora Aycha Selman, en su *Introducción al Estudio de los árabes en Hispanoamérica*; Eugenio Chauán en *Presencia árabe en Chile*, y el poeta Matías Rafide en su obra *Escritores chilenos de origen árabe*, explican con abundantes fundamentos el origen, las rutas y la instalación de los inmigrantes llamados en todo el continente "turcos", debido al desconocimiento que se tenía sobre los árabes y, principalmente, porque éstos viajaban con pasaporte turco.

I.–*Poesía*. **Mahfud Massis**, nació en Chile, en 1916, y falleció en el exilio, en Venezuela, en 1990. Su verdadero nombre era Antonio, pero una vez que se inicia en la creación literaria, lo transforma en Mahfud, quizá, para que concuerde más con su apellido. Era hijo de padre palestino y madre libanesa. Las costumbres familiares eran de un hogar árabe. Los padres se dirigían a los hijos en su idioma, puesto que no sabían el castellano. La madre era de origen pueblerino, también el padre pertenecía a una familia modesta y numerosa. En Chile se dedicaron al comercio, pero no fueron afortunados. Dos hijos murieron en la adolescencia, y esta es una de las poderosas razones de que la muerte marcara desde temprana edad al poeta Massis. El mismo fallecimiento del padre, en 1947, le exacerbó su existencia con una postura determinista. Su poesía conlleva expresiones del mundo latinoamericano y árabe. Se casó con la pintora Lukó, hija del gran poeta Pablo de Rokha.

Las imágenes de su creación fluyen de culturas milenarias muy distintas, y se mezclan con habilidad, belleza y vitalidad. Por un lado, refleja el espíritu de la cultura andina y, por otro, la historia oriental, mágica y fatalista de sus antepasados. Fue director de la Sociedad de Escritores de Chile, presidente del Instituto Árabe, director de la revista *Polémica*, y agregado cultural de Chile en Venezuela durante el gobierno de Salvador Allende. En su obra poética y ensayos aparece su origen como legado. Es una carga mortal que no consigue superar su condición de retoño americano.

Cuando se refiere a esta herencia, ella está presente en términos e imágenes como "reseda", que es una planta de color agradable, se cultiva en los jardines y es originaria de Egipto, o "azafrán", que viene del árabe "azza'faran", se produce en Oriente para usos culinarios y medicinales, fue llevada por los árabes a España, donde actualmente se cultiva en abundancia. En uno de sus cantos dice que la amada tiene aroma a *reseda*, la huele en la noche como al *azafrán,* y que todo es bello en la hoguera de la vida.

La poesía de Massis corresponde a una creación desgarradora, atormentada y visceral, reiterativa en lo apocalíptica. Y, como hemos dicho, la muerte surge como una constante. Es una fijación casi obsesiva. Otra imagen es la bestia representada por el perro, al que da una simbología de marginación. Su creación es desmesurada, revoluciona-

ria, humanista y crítica, como se refleja en su vigoroso libro *Leyendas del Cristo Negro*. Existe un subconsciente poético, en el cual encontramos un pasado histórico que le subyuga por su origen árabe. En su visión bíblica compara los ojos pintados de una mujer que termina amando a Jesús, con aquella forma o estilo que usaban en la antigüedad las egipcias. Mucho podemos referirnos al contenido de la poesía de este vate (véase mi artículo en la revista *Tigris*[1]).

Para él, Palestina, tiene una importancia fundamental, por su sangre y por lo que representa en la historia. En el poema *Guerrilleros de Palestina*[2], canta:

Desnudo
al pie de esta Cordillera despiadada y blanca
yo,
Mahfud Massis,
cuajo de Palestina en el Continente Americano,
habitante del Tercer Mundo,
del tercer ojo,
de esta luna vacía,
alzo mi voz como un potro
contra el firmamento oscuro.

Léase también su obra *Llanto del exiliado*, en que persiste en una rememoración árabe. Evoca la tierra milenaria y sus leyendas cuando "hablo con los pájaros/ como el espectro de Gilgamesh entre las ruinas"[3]. Pero su tragedia la lleva a flor de piel cuando exclama: "Ciertos muertos me saludan, vienen/ de Palestina, / preguntando cómo y por qué, llorando, / mientras cae la lluvia y llenan sus cántaros diciendo adiós / entre églogas y responsos temibles."[4] Y vuelve a reflejar su angustia cuando canta: "Poseo la tristeza del mercader"[5]. Se ve como un emigrado en América, sin que nadie le entienda: "Yo partí a

---

[1] Revista *Tigris,* p. 57-59, Madrid, febrero-marzo, 1985.

[2] *Guerrilleros de Palestina* pertenece a su obra *Testamentos sobre la Piedra*, edit. Depto. de Cultura y Publicaciones del Ministerio de Educación, Santiago de Chile, 1971.

[3] *Llanto del exiliado*, edit. Dialit, Caracas, Venezuela, p. 13.

[4] Ibíd, p. 33.

[5] Ibíd, p. 41.

América. / Pero nadie entendió los signos del proscrito, / nadie identificó mi sombra / y no queda / sino este trozo de lengua / con que predico en el mercado"[6].

En los siguientes versos se funden realidades que son dramáticas con la del mismo que, como exiliado, no puede regresar a su patria: "Palestina cuelga su último muerto / en el olivar. / Y tú, Líbano / de las maderas resonantes, cómo fuiste asolado. Mi sangre / está ahora en la viscosa boca del tiburón. / ¿Y Chile? ¡Qué piedra! Ah, ya no tengo pasado, / y no puedo volver"[7].

Antes de terminar el libro trata de pagar una deuda con Palestina: "Yo / que salí de tu primer / hueso en esta pobre América, / nunca te comprendí, preguntabas / por qué estamos aquí / ¡Que lejos Palestina! Y yo sólo / quería llorar. /Quisiera, si es posible, /cancelar esta deuda cortándome / los brazos, / esta lengua desmesurada / o dejando para siempre dormir. / Decirte: marchemos juntos a Palestina"[8]. El libro finaliza con el sentimiento de sentirse un extranjero, también por su propia condición de desterrado.

Andrés Sabella (1912-1989), de ascendientes palestinos. El padre era un apreciado joyero. El hijo Andrés hizo de sus versos una verdadera cantera de joyas. Domina el verbo y pronto se destaca como poeta, narrador y profesor universitario. Fue Miembro Correspondiente de la Academia Chilena de la Lengua. Con una treintena de obras escritas, refleja también en alguna de ellas lo árabe en su creación.

Así, cuando se refiere al movimiento del mar coloca la imagen de caballo de Simbad y también que es como una alfombra de Bagdad. También es preciso decir que en las tertulias recordaba la ciudad nostálgica de su padre, Jerusalén. Nombra en la segunda parte de su libro, *La paloma de Cemento,* a la Tierra Santa. Algunos de sus textos tienen que ver con la tierra de su progenitor.

Matías Rafide (1929), ha sido comentado por el crítico Raúl Silva Castro, como uno de "los más laboriosos escritores de las nuevas

---

[6] Ibíd.
[7] Ibíd, p. 47.
[8] Ibíd, p. 56.

generaciones"[9]. Y según el poeta, escritor y profesor, Fernando Alegría, está en esa generación chilena que se caracteriza "por la búsqueda de un equilibrio entre un clasicismo en la forma –apolíneo, de raíz inglesa o italiana en algunos casos–, y una especulación filosófica, ética o simplemente sentimental en el fondo"[10].

Lo definimos como un fino poeta cromático y un historiador de las letras de su país. Este ex agregado cultural de Chile en Egipto, es un cultivador de la imagen, a la que incorpora elementos telúricos. Inició su andadura poética, en Santiago de Chile, en 1950, con la publicación de su primer poemario: *La Noria*, con prólogo del poeta árabe y chileno, **Benedicto Chuaqui**, quien fue un destacado escritor. El poeta Rafide dedicó esta obra que contiene una especie de ensoñación y una síntesis a la manera oriental: A sus padres, como emigrantes de una tierra lejana.

En cuanto a sus progenitores, sabemos que Salomón Rafide llegó a Chile en 1914. Era un palestino que venía de Jerusalén. Conoce a Emilia Batarce, de origen benlamita, que arribó también a este país cuando era apenas una muchacha. Por cariño y admiración ellos están presentes en su creación. El poeta, Alberto Baeza Flores, en el prólogo a otro libro de Rafide, titulado: *Antevíspera*, encuentra que hay una herencia cultural que proviene del Medio Oriente, más bien en la forma de expresión de su obra:

"Rafide hereda al Oriente Medio como un gran poeta dominicano. Tony Raful –veintidós años más joven que Rafide– también lo hereda. El aporte de Rafide a la poesía chilena, como el de Raful a la poesía dominicana, descansan en la asimilación de la extraordinaria experiencia cultural del Oriente Medio a lo chileno y a lo dominicano, respectivamente, para enriquecer la chilenidad y la dominicanidad de estas poesías con experiencias trascendentalistas de una zona geográfica planetaria que ha dado a la poesía universal los mundos de Omar Khayyám, Saadi, Hafiz y otros grandes poetas, en el ayer y el mundo del extraordinario y grande Gibrán Jalil Gibrán, hoy. Esto hay que

---

[9] Raúl Silva Castro: *Panorama literario de Chile*. Edit. Universitaria, Chile, 1961. p. 140.

[10] Fernando Alegría: *La literatura chilena contemporánea*. Edit. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1968, p. 20.

subrayarlo en el mundo poético de Rafide, pues nos incorpora, con natural donosura y gracia, este legado maravilloso para la poesía chilena.

"La cultura de un país –y la poesía de un continente– se hacen con estos acarreos, agregados y fundidos a lo primigenio que, a su vez, obedece también a otras incorporaciones"[11]. Son muchos los críticos que se han referido muy positivamente a la creación poética de Rafide, por su rico, melancólico y sugerente lenguaje, como lo observamos en el siguiente poema de su libro *La Noria*.

CABALGAN POR LA RUTA DE MI SANGRE

A mis padres Salomón y Emilia

Cabalgan por la ruta de mi sangre
cien generaciones de invisibles camelleros.

Y siento que el Oriente gravita en mis entrañas,
y se asoma a mis ojos la angustia del desierto.

Me hieren sus arenas desnudas y salobres
y un ritmo misteriosos acompasa mis sueños.
El laúd se despierta sollozando por mis venas
y diluye en el río infinito su lamento.

Las palmeras alargan sus umbelas de sombra
como estandartes puros sobre mi campo yermo.

Teodoro Elssaca Aboid (1958), poeta y artista plástico de origen árabe, se ha destacado también en la fotografía, considerada ésta como un aspecto más de la concepción visual y trascendente de lo humano. Según sus propias declaraciones tiene tres partes de palestino y una cuarta de sirio. Sus ancestros se establecieron en Chile, entre 1890 y 1900. Los bisabuelos, como todos en aquella época, llegaron en barcos, generalmente a Argentina para de ahí cruzar la Cordillera de los

[11] Matías Rafide: *Antevíspera,* prólogo de Alberto Baeza Flores. Ed.Biblioteca Nacional, Chile, 1986, pág. 12.

Andes a lomo de caballo o mula. La sangre que proviene de los Elsaca, es palestina. Se escribía El-Saca, que quiere decir *El Señor que lleva las Aguas*. Tiene un gran significado si pensamos que en estas regiones es muy importante el agua. Quien la ofrece está dando vida. También un antepasado es Saud, como Saud-ita, por tanto, se nota un componente sirio. Por la parte materna vuelve a presentarse la genealogía palestina, por los apellidos: Aboid, que viene de Abu-eid: *El Padre de la Fiesta*, entendido en cuanto a lo ritual. Y Charad que también es de esa tierra. Tiene aún familiares en Jerusalén, Belén, Beytyalla y Damasco. Su esposa es de origen sirio, de Homs, por el apellido Arcuch.

Este escritor tiene textos poéticos entre los cuales resalta su poema titulado *Odalisca*: "Entre arábicos jazmines / la luna reflejada / en los aljibes / Los poetas levantan alegremente / sus copas entre lámparas / el purpúreo vino / Conocedora de sultanes / la odalisca me hechiza / danzando la noche / Su boca rosada / dulce dátil de Luxor / Sus pupilas son relámpagos ardientes / arena de Menphis / Finos pies – rápidos – descalzos / cadenas de soles en la frente / brazaletes de ópalos y rubíes / Enflora el pájaro de fuego / de azahares cristalinos / áurea musa desatada / Entre sedas / suspira suave mientras la luna / caía en el turquí de la noche / Orquídea / mítica sacerdotisa / diamantina de diosa habitada / Mi sangre está / en tus besos / consumida"[12].

Su poema inédito *La Fragua* habla sobre la luna y los olivos que le conducen a Palestina. Así entra en su pasado para avivar la memoria de los que dejaron sus huellas. "En medio del bosque de olivos / veo cruzar lenta la luna llena / entre el ramaje de copas emergentes. / A lo lejos el mar ruge y se levanta / mientras en la atalaya de la cetrería / el enigmático halcón está anunciando. / Estoy en el socavón de la noche. / el viento consume las velas sobre la roca. / La luna y los olivos me llevan a Palestina. / Voy a entrar al pasado de mi vida. / Peregrino, encuentro de los ancestros sus huellas, / la luna de concheperla es el espejo oracular / por milenios contemplaron su faz junto al laúd / escuchando historias de hombres y de dioses. / Soy el río, el laberinto, los ojos, la danza, / la atmósfera exuberante de aromas vegetales / las arenas, los dátiles, los mármoles, la cítara / y sus poetas en la insondable noche de la noche / atizando la memoria de su sangre en la fragua." Tiene otra poesía inédita que se titula:

---

[12] Theodoro Elssaca: *Odalisca*, plaquette, Chile, 1993.

PALESTINA

Paraíso milenario es Palestina.
Reserva espiritual del mundo.

Encantada por los sueños de la cítara
musicando en los campos, en los hogares
en las sinuosas calles tranquilas,
y en los templos perfumados por el incienso.

Palestina

legendaria espada del tiempo
de súbito vistiendo oscuros ropajes de tragedia
destilando sangre por tu honor mancillado.

Palestina!

Palestina!!
Palestina!!!

Tu nombre será
infinitamente multiplicado
retumbando en el Cielo
hasta hacerse más peligroso que las balas
para tus verdugos.
Hasta hacerse más dulce que los dátiles
para los que te llevamos en el corazón.

Este autor, viajero impenitente y gran degustador de platos árabes busca su inspiración en el amor y en las sugerencias que le entrega la vida. Se deja llevar por la emoción, sin dejar de lado una reflexión que, a veces, orilla lo filosófico. También entra en las raíces de su continente para desenterrar la vieja sabiduría chamánica.

Salvador Yanine Paulo, nació en 1910, en Palestina. Llegó a Chile siendo aún muy niño. A muy temprana edad comienza a publicar sus poemas que, con el tiempo se centrarán en la soledad del hombre. Fue uno de los fundadores del Banco Árabe de Chile y Presidente del

Instituto Chileno-Árabe de Cultura. Su inspiración proviene de su vida de viajero, lo que le da una gran experiencia sobre la realidad. Su tono es melancólico y su contenido sencillo.

Olga Lolas Nazrala (1920)**,** poeta chilena con sangre árabe que sobresale en los años en que era difícil encontrar en el género femenino figuras que se destacaran, principalmente por tener cerrados los caminos al pedestal de los hombres. Profesora universitaria y articulista. Se dedicó a escribir artículos sobre literatura árabe y personajes de otros países de Oriente. En su poema: *La postrera sombra,* encontramos un contenido árabe y la utilización de vocablos que le dan una atmósfera oriental: *desierto, Media Luna, aljibes, caravanas, oasis, arena, camellos, albur, la nostalgia mora, laúd,* y la concepción de la muerte como fatalidad. También se recrea con Granada, pero siente la nostalgia en lo más profundo de su ser a través del muecín y el laúd: "Caminante me llamo / caminante somos / voy buscando / mi huella / por la arena / interrogando / a los ojos de los camellos / y sólo me abren la / ruta de los anchos cielos / a su carga / de sombras. / Mi padre y mi madre / son toda / la tierra / anduve por las manos / de mi padre / y en los ojos de mi madre/ creció la lejanía. /Estuvo mi sombra en los miradores de Granada"[13].

Farid Metuaze Gazale (1929), es un poeta que se dedicó a la política. Tiene un par de obras publicadas que se tipifican por enraizarse en el paisaje provinciano, sin abandonar la encubierta protesta social. En su lirismo hay amor y fraternidad.

Farid Hidd Nassar (1952), es el más joven de este grupo antologado por Rafide. Ha leído y sentido con profundidad a los poetas franceses, sin dejar de lado a los españoles de la generación del veintisiete. Profesor de literatura y, además, articulista en diferentes periódicos y revistas chilenas. Tiene varias obras publicadas. Su poesía enérgica, social y rebelde se combina a veces con elementos telúricos. Versos que son llevados hacia un mundo solidario, coloquial y de paz.

Jessica Atal, poeta, profesora de literatura y crítica. Su poemario *Variaciones en azul profundo*, tiene una fuerza emotiva. La vida con

---

[13] Matías Rafide: *Doce poetas chilenos de origen árabe*, Embajada de Chile en Egipto, 1993, pp. 48-54.

su dura realidad le impacta, pero "amor, eres lo único que me salva"[14]. Lo árabe lo encontramos en sus poemas: *Baghdad; Cuento Inglés y Canto a Palestina*: "Del color que te vistan, tierra amada, / Te veo / Palestina ensangrentada"[15].

Agrego por petición del profesor Mohamed Elgeadi, mi poema que se publicó hace algunos años, y que ahora aparece en versión corregida.

PALESTINA

A Mahmud Sobh

Mariposa de arena bajo las brasas del sol.
Palmera de estrella en la inmensidad de la noche.
Alegre claridad en la boca del aire.
Gacela herida acariciada por las manos del pueblo.

En la memoria de su territorio sagrado,
viven los orfebres de la oración y la esperanza.
Mercaderes de aceites y tapices.
Soñadores de la libertad.

Palestinos derraman su sangre,
por una patria donde crezca el amor,
y la paz del laurel,
que están escritas en el papiro de Alá.

La contribución literaria de los creadores que llevan sangre árabe es parte importante del mestizaje latinoamericano. Le da al continente una peculiar característica que, como vemos, se vierte también en lo artístico. En Latinoamérica se ha producido una fusión de razas con una armonía que es uno de los elementos fundamentales de su identidad. La presencia árabe tiene un gran peso, no tan sólo a causa del

---

[14] Jessica Atal: *Variaciones en azul profundo*, Ediciones Unicornio, Chile, 1991, p.11.

[15] Ibíd, p. 28.

éxodo señalado, sino porque, además, ella viene desde el tiempo de los conquistadores españoles. No hay que olvidar que la influencia árabe en España duró casi ocho siglos, y que la herencia sanguínea y cultural de al-Andalus pasó con el descubrimiento y la conquista a América. En esta muestra lírica vemos la trascendencia del origen palestino, y otros que por la emigración llevan el componente genético árabe.

II.- *Narrativa*. La narrativa con tema palestino es también muy importante. Mencionamos a **Walter Garib** (1933), escritor chileno, cuyos abuelos emigraron de Palestina a causa del imperio turco-otomano. Mantiene ciertas raíces árabes que son notorias en su físico y en el contenido de su prosa. Sus abuelos llegaron a Chile a principios de siglo, radicándose en el pequeño pueblo de Requinoa, donde fundaron una numerosa familia que se dedicó a la actividad comercial. Conservaron las tradiciones árabes. Muchas costumbres del Medio Oriente pasaron a la nueva generación, algunos de cuyos miembros probaron suerte en la capital del país. Es en 1960, cuando se inicia el éxito económico a través de la industria textil a la que se dedican.

Garib abandonó sus estudios de derecho dedicándose a escribir y a trabajar como industrial. Además de la influencia sanguínea, hay lecturas que le dejan huellas profundas, como *Las mil y una noche*, la poesía de Jalil Gibrán, y otras de autores españoles que tienen en sus obras una presencia árabe: Cervantes, José Zorrilla, Benito Pérez Galdós, etc.

En 1967 fue creador, conductor y docente del taller de Narrativa del Club Palestino en Santiago de Chile, que entre otras cosas significa una vinculación de la cultura árabe y chilena. Garib tiene importantes premios literarios y obras publicadas. En sus numerosos libros coloca uno que otro ingrediente árabe, pero será en su novela *El viajero de la alfombra mágica*, en la que se encuentra una fuerte presencia árabe, con referencias a lo palestino. No se escapa de lo autobiográfico. Trata de la historia de una familia que tiene el componente chileno-árabe, pero que prefiere hacer alarde de una presumible ascendencia italiana. Se plantea un problema de identidad. Este tipo de rechazo se da en la emigración de muchas razas que tratan de encubrir un pasado genético. En una ponencia, la escritora y profesora chilena que vive en Argel, Adriana Lassel[16], dice:

---

[16] Adriana Lassel, ponencia presentada en un coloquio sobre *El Viaje*, en la universidad de Argel, cuando la novela aún estaba inédita. Argel, mayo de 1988.

"Si el emigrante-narrador aporta consigo todo el pasado que su memoria guardará para siempre el escritor de la tercera generación, nieto de emigrante, comenzará su historia con la llegada de los antepasados. La patria de origen es el espacio/desconocido, el espacio/mito. El viaje migratorio se mira desde una perpspectiva lejana y legendaria y la historia, ceñida al proceso posterior de la llegada cobra a veces un tono de odisea. Es el relato itinerante de tres generaciones de palestinos que empujados por circunstancias de la Historia o la adversidad se desplazan desde Palestina hasta Chile, según el siguiente itinerario: Palestina-Buenos Aires-Paraguay-Bolivia (Cochabamba) y Chile (Iquique, Santiago).

"Las etapas del libro corresponden a las etapas reales de la historia de la inmigración: llegada-dispersión a través del cono sur americano- lucha contra la miseria-ascensión económica y social-entrada a la sociedad del país de adopción. En la novela de Garib esta última etapa aparece como un estruendoso fracaso.

"El discurso diacrónico no se desenvuelve en un orden lineal, sino en tres temporalidades distintas y paralelas. En efecto, las historias de Teófilo, el emigrante; Demetrio, el hijo, y Teodoro, el nieto, no se desarrollan en una sucesión cronológica de acontecimientos, sino en forma alternada, como en una especie de recuerdos asociados del narrador omnisciente.

"De hecho, la novela comienza con el sonado fracaso de la fiesta que Teodoro ofrece a la alta sociedad chilena para presentar a sus hijas Penélope del Pilar y Andrea en un intento de seducir a esta capa social ocultando su verdadero origen de palestinos. A las pocas páginas entramos en contacto con Teófilo, el origen de la familia, el trasplantado.

"Pero en realidad, más allá de los personajes principales e individualizados, la novela traza, lo que podríamos llamar cortas biografías paralelas (Afife, la esposa de Teófilo, Yamile, la esposa de Demetrio; la nativa guaraní, amante y compañera de Teófilo; Gabriel, primo de Teófilo, etc.) Y agregado a esto, el relato presenta cuadros sincrónicos de la comunidad árabe lo que da a la novela una importante dimensión humana: no se trata ahora de la autobiografía de emigrantes aislados, sino de la emigración de una colectividad y es esta densidad humana, más la amplia espacialidad en la que se desenvuelven, el largo proceso temporal y la historia social y política que se extiende como tela de fondo lo

que da a esta obra, lo que llamado anteriormente un carácter de odisea, siendo una indiscutible novela-torrencial o 'roman-fleuve`." Más adelanta la ponente señala que "desde un punto de vista temático, más que un proceso a aculturación la obra presenta un fuerte apego a la tradición cultural palestina mantenida por diversas razones"[17]. La profesora e investigadora Adriana Lassel, nos indica esas razones a través de diferentes puntos: La convivencia cerrada del grupo de árabes; sus contactos con la patria de origen; la persistencia de sus creencias; el mantenimiento de sus ceremonias, y el rechazo mismo al ingreso de una extraña en el grupo.

Sobre esta novela se han referido elogiosamente Eugenio Chahuán, Matías Rafide, Virginia Vidal, etc. Además, apareció, en abril de 2002, en la *Revista Chilena de Literatura*, un espléndido trabajo de investigación sobre *El viajero de la alfombra mágica*, de la profesora del Centro de Estudios Árabes de la Universidad de Chile, María Olga Samamé.

Roberto Sarah (1916), a veces utilizó el pseudónimo de **Andrés Terbay**. En *Algún Día,* cuenta dramáticamente los recuerdos y las nostalgias de los inmigrantes que se establecieron en América. No deja pasar las reflexiones que muchos de ellos tienen sobre su vida en otro país diferente al suyo. Creen que volverán a sus lugares de origen una vez que logren ser ricos. Pero es la novela *Los Turcos* la que presenta un gran conocimiento sobre los árabes.

Esta obra nos presenta formas populares de vivir: comidas, trabajos, situaciones de pobreza, matrimonios concertados, deseos de progresar a costa de abandonar el país y a sus familiares. Muestra lo desagradable que ha sido para muchos la incorporación a otra realidad tan distante. También el uso de motes o sobrenombres, las risas burlonas, la discriminación y el deseo de retornar. Los hay que piensan con el dolor de la nostalgia morir en el destierro. Narra la llegada de los árabes a Chile y sus trabajos de buhoneros.

Descubre el desencanto de los que una vez que se encuentran en América se decepcionan al ver que la gente se burla de ellos. Pero, a pesar de la tristeza, de la decepción, está la perseverancia y la solidaridad entre ellos. Se ayudan como grupo social y moralmente. Con el tiempo,

---

[17] Ibid.

debido a su forma de ser conquistan la simpatía de las gentes. Éstos se dan cuenta que son personas sencillas. Y una vez que logran instalar sus negocios, primeramente en barrios populares, son respetados.

Los Turcos, es una novela entretenida y dramática sobre la emigración de los palestinos. Interesante porque revive las penurias que sufren los jóvenes, que se ven obligados a buscar otros lugares donde realizar sus vidas. Lo hacen a través de viajes interminables en barcos de tercera clase, con comidas que le hacen vomitar, hacinados en bodegas llenas de ratas y que, por eso, enferman. Sólo desean llegar cuanto antes al lugar escogido, pero en éste les menosprecian. Encuentran que América ha sido un engaño. El objetivo para salir de esa pesadilla es el trabajo, no perder el ánimo, la esperanza. Estas cualidades las encontramos también en otros inmigrantes árabes, que son retratados en la literatura latinoamericana, como en *Memorias de un emigrante*, de Benedicto Chuaqui.

A continuación, un párrafo valioso de la novela *Los Turcos*, porque el autor conoció todo este comienzo doloroso:

"Un despoblado invierno azotaba la ciudad de Buenos Aires; súbitas tormentas eléctricas estremecían las calles y el alma de los emigrantes palestinos. Hallábanse agobiados por la tristeza y la nostalgia, algunos por el temor y el arrepentimiento. Esta mixta sensación de soledad y lejanía habíanse amortiguado al descubrir la presencia y amistad de otros compatriotas que les habían precedido en su viaje a América, la mayor parte de ellos provenientes de Palestina, aunque también los había de Siria y el Líbano. Los recién llegados árabes conocían a algunos de sus parientes, y al descubrirlos se abrazaban, emocionados, como si les uniera una misma sangre, lanzándose entonces en interminables preguntas, insaciables los unos de saber de la patria que habían abandonado y los otros acerca del país al que acaban de llegar, y, sobre todo, acerca de sus costumbres. Emigrados algunos hacía varios años, vestían a la criolla, con un pañuelo ceñido al cuello, aguisa de corbata, la mayoría trabajaba como buhoneros, llevando grandes cestas con toda clase de baratijas –pasadores, peines, espejos y medias– que ofrecían, en un mal español, en los barrios populares, sobre todo en aquellos que circundaban el puerto. Algunos se dedicaban a la venta de dulces típicos de su país, que preparaban en sus estrechas buhardillas donde se confundían los olores más extraños, el de las especias y el aceite con el picante humo de la leña; el del anís y las nueces con el de las letrinas.

"Con su morena tez y su pintoresco lenguaje, los emigrantes árabes eran fácilmente reconocidos en las calles. Rapazuelos y mayores los señalaban en las calles, lanzándoles pullas y palabrotas, riéndoseles en las narices. Esta impresión inicial de América, que había tenido ya su bautismo de fuego el día de su llegada, fue deprimiendo el optimismo y la ilusión de todos ellos, especialmente de Fuad, que no cesaba de pedir que le devolviesen a su tierra.

"–¡Me he engañado, hermanos! –repetía–. No veo otra cosa que miseria e insultos. ¡Hacer que pueda regresar al *iliblad*!

"Mitre se ponía fuera de sí al oírle. Más de una vez estuvo de pegarle para que se callara, de manera que Fuad procuró evitar lamentarse delante de él. Prodigaba en cambio, sus quejas a Hánna Nabal, en quien encontraba mayor comprensión y afecto. Hánna se esforzaba por hacerle recuperar aquella ilusión que tan prematuramente había perdido, tratando de convencerle de que todo sería distinto al llegar a Chile, país al cual se preparaban a marchar en cuanto se presentase el tiempo propicio para ello. No tardaron en enterarse que para llegar a él debían atravesar la cordillera de los Andes, que separaba a ambos países, a través de escarpados y peligrosos caminos, y este pensamiento atemorizó a la mayoría de ellos, pensando incluso en la posibilidad de permanecer en la Argentina"[18].

El esfuerzo, la perseverancia, la fe en sí mismo y en la religión les permite llegar a regiones absolutamente difíciles, porque en esos años eran casi inaccesibles por tierra. A los que aún les quedaban fuerzas, probaban suerte dirigiéndose a Chile. Para ello debían atravesar en mula la inmensa cordillera de los Andes. Pero debían esperar el buen tiempo para evitar los aludes de nieve. Llevaban los víveres necesarios y unos pocos ahorros para contratar a un baqueano que los guiara y hacer frente a lo inesperado. Era indispensable que tuvieran buena salud.

En esta novela los personajes impresionan por su ternura, solidaridad y, a veces, por su ingenuidad, ya que eran muy crédulos. La sociedad que habían idealizado era diferente, tanto la de Buenos Aires, como la de Valparaíso, Santiago y otras. Les son adversas en el comienzo de sus nuevas vidas. Se dedican al comercio ambulante vendiendo calce-

---

[18] Roberto Sarah: *Los Turcos*. Edit. Pacífico, 2ª edición, Chile, 1961, p. 61 y 62.

tines, medias, jabones, ropa, alfileres, peines, etc. Lentamente van acumulando pequeños capitales, que les sirven para instalar negocios. Van proyectándose sin olvidar jamás su Tierra Santa. Se percibe el compromiso con Palestina, como si así pudieran terminar con la nostalgia que les roe el alma. Los personajes tienen gran nobleza. Algunos, realizando extraordinarios esfuerzos, se desenvuelven bien en ese mundo adverso, tanto en costumbres como en aspectos raciales, hasta que comienzan en las nuevas generaciones a surgir como grandes profesionales, empresarios y políticos. El resultado de la integración y el mestizaje termina siendo positivo.

José Ahuil: *La Aldea Blanca*. Son narraciones que se centran en un pueblo de un país árabe determinado. También nos da a conocer de aquella época, Belén, Beit-Yala, Jerusalén, la Aldea Blanca. El escritor y crítico español, nacionalizado chileno, Vicente Mengod le prologó a Auil un interesante libro titulado: *Proyecciones árabes en la Poesía Castellana*.

Podemos señalar como ejemplo los orígenes de una familia, que aparece mencionada en un texto de la investigación realizada en Chile por **Gwendely M. Saffie R.,** en junio de dos mil uno. Ella es Saffie Duery. Partieron desde Belén. Conocían sólo de oídas a Chile, ubicado en el fin del mundo. Hoy, la pequeña e histórica ciudad milenaria de Belén, que está a ocho kilómetros de Jerusalén, cuenta con unos diecisiete mil habitantes, unos musalmanes y otros cristianos. Lugar sagrado, ya que ahí nació Cristo. Pueblo mítico, donde también procede el rey David, gobernado por griegos, romanos y árabes. Quedó durante un largo periodo bajo el dominio turco-otomano. Con motivo de la guerra de los seis días, en 1967, pasó a ser territorio israelí, pero en 1995 adquirió estatus de territorio autónomo palestino. Esta reseña bien vale para darnos cuenta que la gente que emigraba a Chile tenía una forma de ser absolutamente diferente. No obstante, se produce un aporte, primero en lo que se refiere al comercio y posteriormente, como hemos afirmado, en todas las áreas de la sociedad. Esta laboriosidad y sentido del progreso les venía por los siglos de civilización, en los que habían superado todo tipo de dificultades.

El matrimonio formado por Yuri Saffie Marcus (28.03.1870), y por Elena Duery Asfora (29.07.1878), con su hijo Juan (1897), ingresa a Chile en 1899 o 1900. Tal como relatan algunas novelas con presen-

cia árabe, el caso que describimos se da de manera parecida. Después de un largo y penoso viaje en barco arriban a Buenos Aires. Al poco tiempo atraviesan la cordillera a lomo de mula, para, por fin, establecerse en el país andino. También su situación es difícil, como la de los primeros emigrantes, precaria, sin parientes ni amigos a quien recurrir. Se trata de la inserción en otras costumbres. A fuerza de trabajar desde la madrugada hasta altas horas de la noche, con sacrificios y privaciones, el matrimonio logra forjar una pequeña pero estable situación económica. A través de los años tienen diez hijos. Compran bienes inmuebles porque perciben que es una rentable inversión, por ejemplo, los sitios donde luego se ubican los colegios Valentín Letelier y la Normal de Mujeres. La familia se extiende para desarrollar importantes actividades empresariales, deportivas, políticas y profesionales. Sin olvidar sus propias raíces contribuyen al engrandecimiento del país.

Nancy Lolas Silva, es hija de inmigrante palestino. Escribió *A mí, Dios no me dijo nada...* Se ha desempeñado como orientadora en Relaciones Humanas y Familiares del Instituto Carlos Casanueva. Ha participado en numerosas instituciones palestinas, como la Asociación Chileno-Árabe Femenina; la Oficina de Información Palestina; FEARAB; el Centro de Información y Documentación Palestina, donde se crea la *Revista de Estudios Palestinos*; el Directorio del Club Palestino, y entre 1987 y 1989 ocupa la Presidencia de la Federación Palestina en Chile. En 1991, Yasser Arafat la nombró miembro oficial del Consejo Nacional Palestino.

Su libro, al que dedicó gran parte de su vida, nace de una gran inquietud por aclarar y analizar la cuestión y el conflicto en Oriente Medio, Israel-Palestina. En el candente texto de trescientas cuarenta y ocho páginas, deja en claro que le molesta el apodo que le han puesto a los árabes. La obra tiene vivencias personales, historia, análisis, informes y archivos de prensa. Nace de una entrevista:

"Recuerdo haber presenciado una entrevista a dos jóvenes, uno israelí y el otro palestino. Al preguntársele al israelí cuál era el derecho que tenía, como judío, a la tierra Palestina, éste respondió muy seguro:

"–Mi Dios nos la prometió.

"Parecía tan natural, hasta el momento en que el palestino de ojos muy grandes y muy negros, musitó quedamente, pero no menos seguro:

"–A mí, Dios no me dijo nada..."[19].

Ester Abuter Ananías, escribió *Mitos en relación al conflicto Árabe-Israelí*, tratando de esclarecer dicho problema bélico partiendo desde la historia, la política y de la construcción de un Estado Palestino que se debe respetar. Manifiesta su opinión como un clamor al mundo, en el sentido que se debe terminar la guerra entre los verdaderos descendientes de Sem. Lo fundamental es construir un lugar en que todos tengan cabida.

En el *Boletín Mensual de la Fundación Palestina Belen 2000,* Nº 16, donde figura como directora Daniela Nazal; subdirector, Patricio Abusleme, y editor Salomón Manzur, aparecen temas dedicados a Palestina y a las actividades artístico-literarias que se hacen en Chile en su homenaje. En este número se incluye una breve reseña del libro de **Raúl Tarud Siwady**: *Historia de una vida*, publicado por editorial Planeta en Chile, 2002. Aquí se mezcla lo literario con lo histórico, el linaje y lo vivencial. Por esta obra y los servicios prestados a Palestina, le confirió José Said, Presidente de la Fundación Palestina, al escritor y empresario de las comunicaciones, la medalla emérita. Asímismo la publicación da cuenta que existe una Asociación de Mujeres Palestinas en Chile, cuya presidenta era Leila Beitro. Describe ciertas tradiciones árabes milenarias que algunos tratan de mantener en el país. Son reportajes y artículos con un fin solidario.

Miguel Littin (1942) novelista y cineasta de prestigio filmó en Palestina, en Beit Sajur, Bet Yala, Belén, Nazaret y Jerusalén su película ''La última luna'' que da cuenta de la historia de su abuelo, de su tío y de otros en un pueblo que sufre los horrores de la guerra.

En conclusión, Chile tiene una cantidad de creadores literarios de origen palestino, que enriquecen la cultura del país introduciendo elementos de la civilización del Medio Oriente. El entrecruzamiento de razas y de conocimientos, ha servido para dar una característica al continente latinoamericano, que se tipifica por ser multiracial y multicultural. Si dentro de este panorama tenemos ya el idioma español lleno de vocablos árabes, y una literatura con una gran presencia de personajes árabes y elementos culturales surgidos por la influencia de

---

[19] Nancy Lolas Silva: *A mí, Dios no me dijo nada...*

al-Andalus, Chile con la emigración de comienzos del siglo XX, fortalece su entramado social. Se proyecta y trasciende como un acontecer literario, político y empresarial, cuyo aporte ha sido fundamental para su historia.

AUTORES

MAHFUD MASSIS (1916-1990)

Obras:
Las bestias del duelo, poesía, 1942.
Los tres, ensayo, 1944.
Los sueños de Caín, cuentos, 1952.
Walt Whitmman, el visionario de Long Island, ensayo, 1953.
Elegía bajo la tierra, poesía, 1955.
Antología poética, Venezuela, 1959; *Sonatas del gallo negro, poesía,* 1960.
Los derrotados, teatro, 1961.
Leyendas del Cristo negro, poesía, 1963.
El libro de los astros apagados, poesía, 1965.
Testamento sobre la piedra, poesía, 1971.
El hombre y su circunstancia, crónicas, 1981.
Llanto del exiliado, poesía, 1986.
Este modo de morir, poesía, 1988.
Antología, 1990.

ANDRÉS SABELLA (1912-1989)

Rumbo indeciso, poesía, 1930.
Biografía de la llaga, poesía, 1935.
La mugre, teatro, 1934.
Tres poemas, 1937.
Gómez Rojas, realidad y símbolo, 1937.
Popularización de Gómez Rojas, 1939.
La sangre y sus estatuas, poesía, 1940.
Crónica mínima de una gran poesía, ensayo, 1941.
Vecindario de palomas, poesía, 1941.
La estrella soviética, poesía, 1942.
Los viajeros opuestos, poesía, 1943.

Norte Grande, novela, 1944.
Chile, fértil provincia, lectura para niños, 1945.
Sobre la Biblia un pan duro, cuentos, 1946.
Martín Gala, poesía, 1952.
El caballo en mi mano, poesía, 1954.
El mar de Chile, ensayo, 1953.
Pueblo del Salar Grande, poesía, 1954.
La estrella del hombre, cuentos, 1954.
Semblanzas del norte chileno, 1955.
Poemas donde el sol de la ciudad canta, 1963.
Canciones para que el mar juegue con nosotros, poesía, 1964.
Hombre de cuatro rumbos, antología del Norte Grande, 1966.
Altaciopa, poesía, 1970.
Un niño más el mar, poesía, 1972.
Juan Marín y la nueva generación, ensayo, 1973.
El mar tiene veinte años, poesía, 1978.
Tú no tienes fin, poesía, 1984.
A las puertas del alba, poesía, 1987.

MATÍAS RAFIDE (1929)

La noria, poesía, 1950.
Ritual de soledad, poesía, 1952.
Itinerario del olvido, poesía, 1955.
Literatura chilena, historia y crítica, 1955.
Fugitivo cielo, poesía, 1957.
El corazón transparente, poesía, 1960.
Poetas españoles contemporáneos, antología y estudio, 1962.
Tiempo ardiente, poesía, 1960.
El huésped, poesía, 1970.
Poetas de la región del Maule, antología, 1973.
La novela hispanoamericana actual, ensayo, 1975.
Autobiografía minúscula, poesía, 1981.
Introducción a la poesía chilena actual, ensayo, Cochabamba, 1978.
Antevíspera (sic), poesía, 1981.
¿Quién es quién en las letras chilenas? Autobiografía, 1984.
Francisco Donoso, biografía, 1985.
Escritores chilenos de origen árabe, ensayo y antología, 1989.
Doce poetas chilenos de origen árabe, antología bilingüe, El Cairo, 1993.
Presagios, poesía, 1994.

THEODORO ELSSACA (1958)

Aprender a morir, poesía, 1983.
Viento sin memoria, poesía, 1984.
Isla de Pascua. Hombre, arte, entorno, fotografía y texto, 1989.
El Espejo Humeante – Amazonas – poesía, 2005.

SALVADOR YANINE PAULO (1910)

Humo y ceniza, poesía, 1979.

OLGA LOLAS NAZRALA (1920)

Soledad, prosa poética, 1943.
Cuando muere el plenilunio, prosa poética, 1949.

FARID METUAZE (1929)

Geografía mojada, poesía, 1952.
Y llueve angustia, poesía, 1964.

FARID HIDD NASSAR (1952)

Al final de la fantasía donde empieza la soledad, poesía, 1977.
Los rostros del silencio, poesía, 1978.
Confesiones de un renegado, poesía, 1979.
Oratorio sinfónico-escénico Temuco-100, poesía, 1981.

JESSICA ATTAL

Variaciones en azul profundo, 1991.

WALTER GARIB (1933)

La cuerda tensa, cuentos, 1963.
Festín para inválidos, novela, 1972.
El pescador y el gigante, adaptación de cuento infantil, 1973.
Agonía para un hombre solo, novela, 1977.

Travesuras de un pequeño tirano, novela, 1986.
De cómo fue el destierro de Lázaro Carvajal, novela, 1988.
Las noches del juicio final, novela, 1989.
Las muertes de un falte difunto, novela, 1990.
El viajero de la alfombra mágica, novela, 1991.
Por desamor al amor, novela, 1992.
Caudillo iluminado, novela, 1993.
Cantarrana no es la luna, novela, 1993.
El otro Caín, novela, 1997.
El hombre del rostro prestado, cuentos, 1997.

ROBERTO SARAH (1916)

Las idólatras, teatro, 1940.
A nadie daré una droga mortal, novela, 1949.
Mi querido infierno, cuentos, 1949.
Algún día, teatro, 1950.
Un viajero parte al alba, teatro, 1951.
Mi vida es para ti, teatro, 1952.
El collar rojo, teatro, 1954.
Cuando llegue hacia ti, teatro, 1958.
La voz dulce, teatro, 1958.
Una luz en la lluvia, teatro, 1958.
En la sombra prohibida, teatro, 1960.
Los Turcos, novela, 1961.
El niño que fue (con otros), memorias, 1975.
Plantar un árbol y escribir un libro, teatro, sin fecha

NANCY LOLAS SILVA

A mí, Dios no me dijo nada... , 2001.

MIGUEL LITTIN

El bandido de los ojos transparentes, novela, 1999.
El viajero de las cuatro estaciones, novela, 2000.

RESUMEN

En Chile, dentro de su mestizaje se refleja un importante aporte cultural que viene de la inmigración palestina, que se radicó en este país a comienzos del siglo, constituyendo el núcleo mayoritario en América Latina: fueron muy pocos los escritores de origen directo, pero en las siguientes generaciones se dieron creadores que, aunque adaptados absolutamente a la nueva realidad chilena, sin embargo, no olvidan la tierra de sus antepasados. Tanto en la poesía como en la narrativa aparecen evocaciones que enaltecen aquella condición de descendientes del Medio Oriente. En sus temáticas también están el conflicto social, el rechazo que tuvieron los primeros palestinos que llegaron a trabajar y a formar un hogar en el fin del mundo. Toda sociedad se enriquece con el entrecruzamiento de razas y culturas, y en el caso chileno este aporte ha fructificado en las diferentes áreas y sigue trascendiendo por medio de la escritura.

Palabras clave: Literatura chilena - Inmigración palestina - Descendientes del Medio Oriente - Aporte cultural.

ABSTRACT

The Palestinians that settled in Chile at the turn of the XIX century, formed the largest community in the Americas. As a melting port of succesive inmigration flows Chile benefited greatly from this cultural heritage. Although only a few of the original immigrants dedicated themselves to writing or other artistic expressions, among their descendants –in our days fully integrated into the fibre of Chilian society–, we can count a number of creators who honour their culture and family traditions.

Both their poetry and novel, tell us about the land that their parents and grandparents left behind but also of social tensions that these immigrants suffered while settling in the new land where they started a new and promising life.

Key words: Chilean literature - Palestinian immigration - Middle east descendants - Cultural inflow.

Sección monográfica

HOMENAJE A DON ALFONSO DE LA SERNA (1922-2006)

PRESENTACIÓN

Dentro de esta su nueva etapa, la Revista *AWRĀQ* se complace en dedicar una sección del presente número a honrar la memoria de uno de mis mas ilustres predecesores en la Dirección General de Relaciones Culturales y Científicas (que este año cumple sesenta años de vida dentro del Ministerio de Asuntos Exteriores, hoy tambien de Cooperación): Alfonso de la Serna y Gutiérrez-Répide (1922-2006), el único, además, que ha desempeñado el cargo dos veces.

Este cántabro, cuya brillante trayectoria se detalla en la nota biobibliográfica que adjuntamos, supo conjugar sus dotes literarias, muy frecuentes en su familia, con una genuina vocación diplomática, muy centrada en el contacto humano y en la curiosidad positiva por la historia y cultura de los países en los que estuvo destinado. Como el Ministro Miguel Ángel Moratinos ha escrito (*ABC*, 01-02-2006), con motivo de su reciente fallecimiento: ”siempre supo ponerse en el lugar del otro”. Y con esa actitud fue capaz de adaptarse a los enormes cambios políticos y técnicos en las relaciones internacionales que le tocó vivir en la segunda mitad del siglo pasado, manteniendo sin embargo con determinación el componente humanista de la diplomacia tradicional, a veces olvidada en la relación mas impersonal de un tipo de relaciones internacionales mas tecnócratas.

Los aspectos de su actividad profesional que serán mas recordados son el cultural y el de la relación con el mundo árabe. Es esta sólo la segunda vez que esta Revista, que conjuga ambos aspectos, dedica toda una sección en homenaje al recuerdo de un diplomático español. La primera vez fue a esa figura cimera del arabismo español que ha sido Emilio García Gómez (1905 -1995), amigo entrañable de De la Serna.

Hasta que no fue designado Embajador en Túnez en 1968, Alfonso de la Serna apenas había tenido contacto con el mundo árabe e islámico, pero como se entregaba con ahínco al conocimiento del país al que se le enviaba, allí surgió una pasión que no le dejaría hasta que completó su libro de referencia, *Al sur de Tarifa*, en 2000.

De lo que ha supuesto esa larga pasión son testimonio las colaboraciones, llenas de afecto por él, de los distinguidos profesores españoles que han contribuido a esta sección, la mayoría de ellos miembros del Consejo de Redacción de esta Revista. También lo son el artículo de Joaquín Ortega, que ha sido Subsecretario de nuestro Ministerio y también Embajador en Rabat, así como los de marroquíes y tunecinos amigos, como el actual Embajador del Reino de Marruecos en España, y el hijo del fundador del Túnez independiente. Agradezco a todos su colaboración. Asimismo al hijo de nuestro homenajeado, el Embajador Fernando de la Serna, por su ayuda en la preparación de esta sección.

Esperamos que esta aportación de la Revista *AWRĀQ* permita aproximarnos y profundizar en la memoria colectiva a través de la acción de sus protagonistas, y sea un reconocimiento a sus aportaciones al diálogo entre nuestras culturas en el Mediterráneo.

Alfons Martinell Sempere
Director General de Relaciones
Culturales y Científicas

ALFONSO DE LA SERNA Y GUTIÉRREZ-RÉPIDE

Reseña bio-bibliográfica

Nació en Santander en 1922, hijo del periodista Víctor de la Serna, nieto de la escritora Concha Espina, y hermano de los también periodistas Víctor y Jesús de la Serna.

Licenciado en Derecho, en 1947 ingresó en la Carrera Diplomática. Estuvo destinado en México, Portugal y Canadá. En 1962 fue designado Director General de Relaciones Culturales, cargo que desempeñó dos veces (1962-68 y 1976-77). Ya como Jefe de Misión, fue Embajador de España en Túnez (1968-72), Suecia (1972-76), Marruecos (1977-82) y ante los Organismos Internacionales con sede en Ginebra (1983-86). Antes de retirarse en 1987 fue Presidente del Consejo Superior de Asuntos Exteriores.

Alfonso de la Serna con su mujer, Ana María Inciarte, en Madrid (1988).

Compaginó su profesión con una larga actividad periodística y literaria, recibiendo en 1948 el Premio ''Mundo Hispánico'', y en 1962 el Premio ''Mariano de Cavia''. Entre sus libros destacan ''*Imágenes de Túnez*'' (Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1979 y 1990), *"Embajadas de España y su historia"* (Espasa Calpe, Madrid, 1989), *"Visión de Cantabria"* (Eds. Librería Estudio, Santander, 1995), *"Al Sur de Tarifa"* (Marcial Pons, Madrid, 2001) y *"Las fronteras sensibles de España"* (Ed. Dossoles, Burgos, 2005).

Estaba en posesión de las Grandes Cruces del Mérito Civil, Alfonso X El Sabio y la Estrella Polar, de Suecia, así como los Grandes Cordones de las Órdenes del Uissam Alauita, de Marruecos, y de la República, de Túnez, entre otras condecoraciones.

Fue miembro de la Academia del Reino de Marruecos, y recibió varias distinciones en su Cantabria natal.

ALFONSO DE LA SERNA, CREADOR MINUCIOSO DE BUENAS RELACIONES

Rodolfo Gil Benumeya Grimau
Arabista. Escritor. Madrid

Conocí al embajador Alfonso de la Serna cuando era, y lo fue durante largo tiempo, Director General de Relaciones Culturales; en cuya función tuvo el control entre otras muchas cosas de los llamados Centros o Institutos Culturales Hispánicos o Españoles en el Extranjero, que luego pasarían a ser Institutos Cervantes y serían esta hermosa realidad de nuestra cultura que ahora se va extendiendo por un mundo más extenso.

Buena parte de aquellos Centros o Institutos radicaban en los países árabes y por ellos pasaron, como profesores y directores, arabistas, historiadores y filólogos de buen hacer, como Pedro Martínez Montávez, Joaquín Vallvé, María Eugenia Gálvez, Federico Corriente, Julio Cortés, Pedro Chalmeta, Rodolfo Gil, Sebastián Quesada, Julio Samsó, Primitivo Martínez, Rafael Valencia, Serafín Fanjul, Roberto Mansberger, José Antonio Anguiano, Fernando de Ágreda, Adrián Rodríguez Junco, Cecilia Fernández Suzor, Gema Martín Muñoz, Bernabé López García, Fernando Sánchez Dragó, y tantas y tantos otros. Muchos han destacado después en la universidad, la investigación, el propio Instituto Cervantes, la narración y la formación de gente. Y todos lo han hecho, e innúmeros lo siguen haciendo con actitudes varias, en el conocimiento directo de la sociedad árabe, musulmana o cristiana, de su historia y de su realidad actual. Algo que nos importa, que nos es absolutamente necesario.

En esa labor participó Alfonso de la Serna de manera importante, a veces probablemente decisiva en los primeros tiempos. Lo fue haciendo con una curiosidad cada vez más abierta hacia las sociedades árabes y musulmanas, con un espíritu de comprensión o de diálogo que tenía como base sus propias ideas conservadoras y cristianas, su formación intelectual que le venía de casta y su conciencia de servicio al país para el que trabajaba.

País, España evidentemente, al que representó dos veces como embajador en naciones musulmanas de civilización árabe, muy próximas a nosotros: Túnez y Marruecos. Lo hizo tratando de comprenderlas, de entrar en ellas psicológica y operativamente; de ser, en cierto modo, no sólo el representante de España en una y otra, sino el interlocutor bien instruido de una y otra en la propia España. Creo que llegó a querer a estas dos tierras de manera especial, aunque su puesto y su trabajo en ellas no fueran fáciles ni cómodos en bastantes ocasiones.

Alfonso de la Serna tuvo como instrumento principal de su actividad la cultura. La suya española, en el sentido más amplio y diverso, y las de los países en los que estaba; tratando de imbricarlas en todo lo posible, tratando de ver todos sus lazos y la actualidad y validez de sus entresijos. El poeta y diplomático sirio, y buen hispanista enamorado de Al-Andalus, Nizar Kabanni, lo recuerda hablando elogiosamente de su curiosidad y atención por lo árabe en alguna de sus cartas dada a conocer ahora en los homenajes que se le están tributando.

Como hecho cultural, pequeño pero muy significativo del diálogo musulmán-cristiano, del diálogo euro-mediterráneo que decimos últimamente, y de su propio diálogo interior, está la restauración que logró hacer por parte española y como embajador de España en Túnez, de la tumba de Fray Anselmo de Turmeda al borde de la 'medina' en la ciudad de Túnez; habiendo sido el mallorquín Fray Anselmo, como se sabe, uno de los más destacados representantes medievales del enfrentamiento dialéctico entre cristianos y musulmanes, casi con la misma altura teológica, filosófica y polemizadora que Ramon Llul, pero habiéndose convertido al Islam por convicción.

En Marruecos, tiempo después, el embajador de la Serna se encontró con un convenio mutuo de relaciones culturales, hecho a raíz de la independencia de ese país y prácticamente inapto ya para las nuevas realidades, los nuevos proyectos y el deseable nuevo dinamismo que las dos naciones necesitaban en régimen de equiparación incondicional y de buen equilibrio. Cualquier problema, grande o pequeño, cualquier guijarro en el camino aunque no fuera cultural en absoluto, repercutía en el convenio e iba retrasando su posible nueva redacción. Una renovación que se iba transformando en imperiosa y, por lo tanto, en delicada y sujeta a alteraciones negativas.

"Gota a gota, el agua usa la piedra", la orada. Aplicando este pensamiento, este modo de hacer con tesón, minuciosidad y paciencia, de la Serna negoció el nuevo convenio paso a paso, punto por punto, escalón tras escalón, llegando inclusive a seguir física y materialmente el recorrido de los documentos por los despachos, las secretarías e incluso el pendolista, hasta ver el nuevo acuerdo firmado y en aplicación. Pienso que el propio rey Hasan II lo felicitó personal y verbalmente por su empeño, inasequible al rendimiento, y por su constancia.

Una de las cosas que aprendí de él, además del tesón, fue su afán de claridad en la expresión de los conceptos. Creía, y tenía razón en pensarlo así, que con mucha frecuencia e incluso entre profesionales de campos similares no llegamos a aprehender los conceptos que nos transmitimos –sobre todo entre culturas, pueblos y políticas- porque las palabras que deben expresarlos vienen cargadas de muchos significados, son palabras comodines, o comparecen viciadas de prejuicios. Él optaba por dar a cada significado su término justo y simplificar la expresión de las ideas hasta su límite máximo, si posible, para que fueran entendidas con corrección aunque fueran secas y molestas.

"Tenemos que emplear las palabras claras –he dicho yo, siguiendo lo aprendido de de la Serna[1] y creo que en ello se exponen sus experiencias– las palabras útiles, las que corresponden al concepto y a la realidad. No podemos seguir usando… las palabras vacantes apropiadas para cualquier uso, las expresiones desiertas y puramente formulistas que no se atreven a llenarse de contenido… pomposas locuciones desocupadas de la realidad de la que pretenden hablar y de la que debieran hablar sin que lleguen a hacerlo… En árabe a esto último se lo llama *kalám fárigh*, y nuestro mundo está lleno de estas palabras aparatosamente dichas… en mitad de la tragedia, de las tensiones y de la necesidad de encontrar una solución lógica y aceptable a muchas cosas, y un equilibrio. Estas palabras se alimentan de las propias tensiones, de la tragedia en sí… y tratan a veces de minimizarla a base de tópicos o a base de espejismos. La información veraz supone la utilización de una terminología veraz… pero es más fácil no reconocer el valor propio de las palabras que, a pesar de ser feas y molestas, dicen duramente la verdad y desazonan... Entonces, se escamotea el lengua-

---

[1] "Palabras a recuperar en un tesoro de diálogos", *Diálogo Mediterráneo*, Madrid, 36, marzo 2005, pp. 32-33.

je de la realidad… porque hay mucho temor a lo que nos negamos a ver, mucho temor a las palabras que reflejan los sentimientos del otro".

Para hablar apropiadamente de algo hay que conocerlo apropiadamente, saber qué es y en dónde está sus referencias. Al embajador Alfonso de la Serna le preocupaba como representante de España en el Magreb, qué y cuánto se había escrito en España sobre esta zona, y si es que se había escrito algo de calidad y en cantidad, porque la bibliografía moderna acerca del norte de África y los comentarios de los medios informativos acudían normalmente a la información francesa, inglesa o de otras procedencias; nunca a la española. Dice en su prólogo a *Aproximación a una bibliografía española sobre el Norte de África 1850-1980*[2], que fue el resultado de esta preocupación y de un intenso intercambio de opiniones conmigo mismo: "En mis largas lecturas sobre Marruecos, casi siempre en idioma distinto del mío, me extrañó con frecuencia que los autores de los libros que leía apenas citaban alguna bibliografía española acerca del tema. Ésta parecía casi inexistente. No me era fácil admitir que un país que ha permanecido ligado a Marruecos por una historia común durante siglos no hubiera producido abundantes obras sobre el mismo y menos aún en la época moderna en que aquél ha condicionado buena parte de la vida de España. ¿Es que Marruecos había sido borrado de la memoria española? Lo que ocurría con Marruecos sucedía también con los demás del Norte de África, lo que tiene particular importancia en los casos de Argelia y Túnez, dos pueblos que, con Marruecos, han estado presentes desde la más remota antigüedad en la historia de nuestra patria"

Por supuesto que "la realidad era otra. Los españoles han escrito y mucho, sobre Marruecos en particular, y sobre el Norte de África en general. Tenía que ser… Pero sucede también que por una serie de razones –aislamiento y apartamiento de España de las grandes corrientes intelectuales… incomunicación internacional, desconocimiento de nuestra lengua en el extranjero… falta general de espíritu científico en nuestra manera de abordar el problema norteafricano, etc.– la bibliografía española sobre esta parte del mundo es casi desconocida en el extranjero. Y lo que es peor y motivado por otras razones, igualmente

[2] Gil Grimau, Rodolfo, Tomo I, Madrid, 1982, Ministerio de Asuntos Exteriores, 869+14 pp. Reedición: Printing Books, Madrid 1986. Esta obra ha seguido creciendo y están en proyecto muy avanzado su publicación en formato informático y papel –Tomos I y II- con un total de unas 40.000 referencias.

mal conocida de los propios españoles, hoy en su mayoría ignorantes de los más elementales datos de la realidad marroquí, por ejemplo, y de la común historia reciente de Marruecos y España''.

''Éste es un hecho de una importancia superlativa. Al probar tal ignorancia está revelando un mal profundo. Porque quien no estudia los hechos del presente y del pasado, quien no los somete a investigación y análisis es que no quiere saber nada de ellos. En esta actitud late un íntimo rechazo, casi una aversión. Debemos reconocer el hecho así, francamente, crudamente. Los españoles le hemos vuelto las espaldas a Marruecos, al Norte de África… Desgracia histórica… Triste realidad."

La "triste realidad" que nos dice Alfonso de la Serna, sobre la que escribió después, se mantiene en parte, si bien va cambiando al compás de un dialogo sostenido con Marruecos, con el Magreb en general, con el mundo árabe y musulmán. Un diálogo que es a veces raspante o sobresaltado, que sigue siendo ignorante o desinformado en muchas ocasiones, pero que ya es cara a cara conforme han ido transcurriendo deprisa estos últimos años. Esperamos que la información bibliográfica que hicimos mover en su momento haya servido y sirva para un conocimiento mutuo más real y útil, en pro de esta alianza de civilizaciones que debemos, unos y otros, ir creando cada día basándonos en la percepción de todos los lazos del pasado junto la buena gestión de todos los intereses del presente, y la acción común sobre las realidades del futuro.

Paso a paso, con minuciosidad y empeño constante, creando o despertando las bases del conocimiento y haciendo retroceder a la ignorancia y al prejuicio… Como quiso y supo trabajar Alfonso de la Serna usando siempre de la buena correspondencia entre el concepto y su expresión.

ALFONSO DE LA SERNA: HOMBRE DE LETRAS Y CULTURA Y PROFESIONAL DESTACADO

Joaquín Ortega Salinas
Embajador de España

Es cierto que en la estela que nos ha dejado Alfonso de la Serna tienden a predominar los ribetes literarios y culturales. Se puede deber ello a su reconocida facilidad de escritura de la que han quedado abundantes muestras en sus libros y en los artículos de fondo que publicó en *ABC*. También habrá influido, sin duda, su larga permanencia al frente de la Dirección General de Relaciones Culturales del Ministerio de Asuntos Exteriores y la circunstancia no menos destacable de que fuera llamado a desempeñar el cargo por segunda vez. Se trata ciertamente de una dependencia prestigiosa del Palacio de Santa Cruz, pero que ha carecido de forma inveterada de los medios suficientes para cubrir un amplísimo frente de atenciones, lo que exige a su titular no sólo especial rigor en la selección de prioridades y predisposición a suplir con trabajo propio las carencias más aparentes sino también afilada capacidad de improvisación, cualidades todas ellas que, por supuesto, no han de resultar superfluas al profesional dedicado a otras vertientes de la diplomacia.

Como entre las aportaciones a este homenaje colectivo han de predominar las de carácter cultural, aunque sólo sea por la especialidad de la publicación que ha de darles cobijo, prefiero limitar mi comentario al marco de la actividad diplomática *strictu sensu*, o sea al de las relaciones políticas bilaterales y más concretamente al de la relaciones hispano-marroquíes, en el que tuve la experiencia breve , pero intensa, de servir a las órdenes de Alfonso de la Serna y de apreciar en vivo las razones por las que ha conseguido aunar tan intenso haz de aprecio y reconocimiento entre sus compañeros y amigos.

Ingresé en el Ministerio en pleno esplendor de la era Castiella. Las singulares características del régimen político imperante en el país daban pie a la creación de poderosas estructuras administrativas en los departamentos ministeriales, y en el caso de Exteriores, Fernando María Castiella ejerció su impronta con especial energía y dedicación durante más de

un decenio. Su empeño tenaz en llevar a efecto el programa que había redactado con Areilza, al menos en lo tocante al Peñón, le valieron el mote de Ministro "del Asunto Exterior" murmurado con temor por los pasillos, porque eran proverbiales su severidad e, incluso encono, con los funcionarios díscolos. Al menos corría ese rumor entre los novatos. No menos proverbial era la atención que había prestado a la selección de sus colaboradores. Pocas veces ha existido en Exteriores un equipo de dirección tan cohesionado en torno a un Ministro, indiscutido líder, que tuvo, lo deben reconocer tanto sus fieles como sus críticos, la rara habilidad de conseguir entrega absoluta en el trabajo, armonía aparente entre rivales, y prolongada permanencia en los puestos. Entre ese puñado de elegidos con acceso directo al Olimpo de la Casa estuvo desde el primer momento Alfonso de la Serna, a cargo del frente cultural con la delicada misión de entretejer una relación de cooperación estrecha entre su Dirección General y el Instituto de Cultura Hispánica creado por el Régimen para exaltar la relación con el mundo iberoamericano.

Hay otro aspecto a destacar en la estrecha cooperación de Alfonso de la Serna con Castiella y se refiere a las funciones de *speech writer*. Es normal que un Ministro tan puntilloso aprovechara la reconocida facilidad de escritura de su colaborador para unificar el estilo de las dispares notas redactadas por los responsables de los distintos servicios. De este tipo de colaboración no se suele hablar por discreción, pero en esta ocasión recojo lo que se comentaba en los pasillos. Creo, en efecto, que es un aspecto relevante para explicar el profundo conocimiento que demostró Alfonso de la Serna en todos los campos de actividad del Ministerio y que le permitió, a diferencia de otros funcionarios más encasillados, salir de su campo de atención preferente sin merma de su capacidad de adaptación y de análisis.

Tuve ocasión de comprobarlo de forma patente en el corto período en que me tocó estar a sus órdenes en la Embajada de España en Rabat. Era un período particularmente difícil en las relaciones bilaterales entre España y Marruecos marcado por la crisis del Sáhara. En mi destino anterior a Rabat, en la Oficina de Información Diplomática, me cupo la misión residual de atender a los periodistas nacionales y extranjeros que se interesaban por la cuestión del llamado Sáhara español, uno de los últimos flecos del proceso de Descolonización. Enfrentada en Naciones Unidas a las pretensiones marroquíes, España acabó aceptando la sumisión del caso al dictamen consultivo del Tribunal Internacional de la Haya. Los más destacados especialistas del Ministerio asesorados por

eminentes juristas prepararon un alegato completísimo, que a pesar de la erudición y síndéresis que le caracterizaban, de nada valió para contrarrestar la habilidosa maniobra de Hassan II bautizada "Marcha verde". El Rey de Marruecos no vaciló en inspirar al juez nacional de un país africano aliado la inclusión en el texto definitivo del dictamen de una escueta referencia a supuestos derechos tradicionales de los sultanes marroquíes sobre tribus saharianas que le iba a servir de anclaje a su inesperada operación paramilitar de gran calado mediático. Consiguió, en verdad, desconcertar a nuestras autoridades en lo que iba ser el punto álgido de la transición.

Con poca antelación a este desenlace inesperado, cada vez más interesado en el tema había solicitado el traslado a Rabat, donde quedaba vacante el puesto de consejero político al que mis predecesores habían dejado en el tam-tam de la casa una aureola cierta de prestigio profesional. Me tocó incorporarme en plena Marcha Verde, en octubre de 1975, y durante los dos años en que tardó en cerrarse la crisis estuve a las órdenes sucesivas de Adolfo Martín-Gamero y Manuel Alabart, personalidades muy diferentes, pero de las que conservo un imborrable recuerdo, tanto por sus cualidades humanas y profesionales y por el trato que me dieron como por la intensidad de la peripecia profesional que me tocó compartir con ellos.

Alfonso de la Serna fue nombrado Embajador en Rabat en el tránsito del verano al otoño de 1977. Las aguas estaban volviendo a su cauce normal y la primera impresión que conservo en la memoria de su incorporación es la de la serenidad recobrada. Después de los meses de vibrante sobreexcitación en la que nos encontrábamos sumidos los funcionarios destacados en Rabat, aparecía el nuevo Embajador como enviado por el destino con la misión inmediata de restablecer un clima de normalidad en la relación bilateral. Durante el tiempo demasiado breve, como ya he dicho, en que estuve a sus órdenes me impresionaron la ecuanimidad que puso de manifiesto en todo momento y la paciencia metódica con que se fue imponiendo en los diversidad de asuntos pendientes, de cuestiones que habían sufrido el impacto de la crisis o que habían quedado simplemente relegadas por la inevitable alteración del orden de prioridades. Iba tejiendo con prudencia, paciencia y discreción la red de relaciones indispensable para poder restablecer un canal de comunicación suficientemente caudaloso entre los dos países para evitar repentinos estrangulamientos. Le iba a tocar igualmente la difícil misión de explicar a los máximos dirigentes del país el alcance político de las transformaciones

que estaba sufriendo España. Pude comprobar igualmente que, dada su facilidad de expresión escrita, iba a asumir una parte significativa de la labor informativa que se venía repartiendo anteriormente entre distintos niveles de la plantilla. En esa época los jefes de misión solían delegar en gran medida la redacción de los informes que firmaban. Se reservaban normalmente la redacción de la carta periódica al señor Ministro, correspondencia a la que Fernando María Castiella atribuía gran importancia, y por razón de fuerza mayor la reseña telegráfica de las conversaciones de interés mantenidas por el Embajador con las autoridades locales. Exigente y minucioso, el Embajador De la Serna cumplía primorosamente esta delicada misión informativa. Para mí personalmente resultaba particularmente formativo leer la colección de telegramas de salida. Desgraciadamente mi formación se iba a interrumpir pronto cuando me surgió la posibilidad de ascender a la segunda jefatura en la O.C.D.E. en París. No tardé en comprobar que el éxito acompañó pronto su esfuerzo por fortalecer los canales de comunicación entre los dos países. Se lo agradecieron tanto por parte española como por parte marroquí.

En este sentido es particularmente significativo el homenaje que rindió al Embajador de la Serna el Rey Hassan II al nombrarle miembro de la Academia Real marroquí, que al reunir en su seno a personalidades musulmanas y occidentales e incluso soviéticas puede considerarse como anticipación de la actual Alianza de Civilizaciones.

Cuando me tocó desempeñar la Embajada de España en Rabat, la participación del Embajador De la Serna en la Academia del Reino de Marruecos, fue particularmente satisfactoria porque me permitió seguir en contacto con él. Cuando las sesiones de la Academia se celebraban en Rabat buscábamos la forma de poder intercambiar impresiones sobre el estado de las relaciones y podía así valerme de su preciado consejo, de su experiencia y de su ponderación. Me hago quizás la ilusión de que nuestros criterios eran en gran medida coincidentes. Recuerdo que compartíamos los dos la opinión de que por parte española debíamos esforzarnos más por asumir con plenitud una vecindad que no era sólo geográfica.

Espero con estas líneas de evocación y recuerdo haber dejado testimonio de mi admiración, afecto y agradecimiento.

HOMENAJE A DON ALFONSO DE LA SERNA

Omar Azziman
Miembro de la Academia del Reino de Marruecos
y Embajador de Marruecos en España

Otros, con más legitimidad que yo, hubieran podido brindar este homenaje a la memoria de Alfonso de la Serna y a su obra. Gozaba de la estima del difunto Hassan II, y de la admiración y el afecto de todos los que lo trataron, pues había dejado en Marruecos un recuerdo imborrable. Yo, sin embargo, pertenezco al mundo de la diplomacia desde hace muy poco, y no conocí a Alfonso de la Serna en la época en que fue Embajador en Rabat, donde cumplió un papel unánimemente reconocido, aportando sosiego a unas relaciones bilaterales alteradas por las turbulencias de los primeros años de la cuestión del Sáhara. Sólo tuve con este gran diplomático encuentros ciertamente intensos, pero esporádicos y espaciados. A pesar de ello, respondo con gran alegría a la invitación del Profesor Abdellatif Berbich, Secretario Perpetuo de la Academia del Reino de Marruecos, a contribuir con mi modesto testimonio a este homenaje colectivo ampliamente merecido.

Nos conocimos en 1996. Yo acababa de dejar el Ministerio de Derechos Humanos e ingresaba como miembro de la Academia del Reino de Marruecos. Tenía amigos marroquíes en el seno de esta honorable institución, pero no conocía personalmente a ninguno de los ilustres miembros extranjeros. Fue Alfonso de la Serna quien guió mis pasos en dirección a esas personalidades, que, rodeadas de prestigio y notoriedad, pertenecían a distintas culturas y representaban los principales ámbitos de la ciencia y del saber universales. Enseguida se informó de mi recorrido, desmenuzó lo esencial de mi carrera universitaria y valoró mi compromiso con los derechos humanos y la democracia. Y, con una dulzura y sensibilidad extremas, con una naturalidad fuera de lo común, me presentaba a mis ilustres colegas extranjeros, como si fuéramos viejos amigos. Me siento en deuda con aquella cálida acogida y amistosa complicidad.

Algún tiempo después, cuando yo dirigía el Ministerio de Justicia, totalmente absorbido por la reforma y la modernización de nuestra justi-

cia, tuve el placer, en algunas oportunidades al margen de las sesiones de la Academia, de conversar con Alfonso de la Serna sobre la transición española, los cambios políticos asociados a ésta y el papel de la justicia en dicho proceso. Con una generosa disposición de ánimo, grandes dosis de pedagogía y una humildad ejemplar, Alfonso de la Serna esbozaba, durante horas, su análisis de aquel periodo, y los pormenores y efectos sobre la modernización de España. Guardo un recuerdo muy vivo de una mente brillante y rigurosa, una admirable integridad intelectual y un sentido maravilloso de las sutilezas, los matices y la relatividad.

Aquellas charlas, tan instructivas como gratas, en torno a un tema inagotable y del mayor interés, contribuyeron a sellar nuestra amistad, a condicionar gran parte de mis lecturas posteriores y, más allá de nuestras personas, a llevar al Gobierno al que yo pertenecía a multiplicar los esfuerzos para que el mundo judicial marroquí conociese la experiencia española, y elevar la cooperación judicial hispano-marroquí al lugar que hoy ocupa. La experiencia ha demostrado que fue una acertada elección. Alfonso de la Serna no fue ajeno a ella, y lo celebro.

Más tarde, descubrí con inmensa alegría al escritor Alfonso de la Serna, a través de sus textos aparecidos en las publicaciones de la Academia del Reino de Marruecos, pero, sobre todo, gracias a su obra de referencia, *Al sur de Tarifa*, que he leído y releído con enorme placer. Debo confesar mi deslumbramiento ante la agilidad y destreza de su pluma, la erudición y humildad del intelectual, el rigor y fluidez del escritor. También debo añadir mi admiración por ese afán de llegar al fondo de las cosas, el deseo constante de verificar, cotejar, comprender en profundidad; la agilidad para pasar de la posición de observador a la de observado; el amor por el diálogo, erigido en instrumento de conocimiento y de acción; esa prudencia metódica que sugiere que el autor sabe mucho más de lo que dice; la predilección por el detalle significativo; la apuesta por la pedagogía; el combate contra las palabras pretendidamente usuales, contra las nociones supuestamente familiares y las "evidencias engañosas"; ese decidido compromiso contra las ideas preconcebidas, los prejuicios, los estereotipos y lugares comunes.

Cuando llegué a Madrid, a principios de 2005, Alfonso de la Serna me acogió con una calidez y alegría entrañables. Mantuvimos conversaciones de gran intensidad sobre la actualidad marroquí. No cesaba de elogiar los progresos realizados en el ámbito de los derechos

El Rey Hassan II de Marruecos entrega la Medalla de Miembro de la Academia del Reino de Marruecos a Alfonso de la Serna (mayo, 1990).

humanos, el proceso de reconciliación y la audición pública de las víctimas, la reforma del código de la familia y los nuevos derechos de la mujer, la ampliación del espacio de libertades… Como de costumbre, estaba muy bien informado y hacía unos análisis muy sutiles del recorrido realizado, los obstáculos salvados, los riesgos y resistencias encontrados en el camino, y los desafíos pendientes.

También hablábamos de España, de la nueva política exterior del Gobierno socialista, de la crispación de la vida política, la organización territorial española, el País Vasco, Cataluña, el lugar que ocupa la religión en la sociedad, la vocación mediterránea de España... Y hablábamos de nuestras relaciones bilaterales, la crisis del islote de Perejil, la inmigración, el Sáhara y, sobre todo, la serie interminable de malentendidos, incomprensiones y desencuentros, fruto de las paradojas de una historia agitada y un profundo desconocimiento, que condiciona la memoria y el imaginario colectivos. Incluso habíamos pensado en fijar encuentros periódicos para seguir conversando sobre nuestras sociedades y nuestras relaciones, pero no fue posible por su estado de salud, y el destino así lo decidió. Con el fallecimiento de don Alfonso de la Serna -que Dios guarde su alma en su santa misericordia-, Marruecos ha perdido a un gran académico; España, a un diplomático excepcional; y el mundo, a un humanista y un sabio que dedicó su vida al diálogo de culturas.

HOMENAJE PÓSTUMO. TUNICIA ACABA DE PERDER A UN GRAN AMIGO: ALFONSO DE LA SERNA[1]

Abdelhakim Gafsi Slama

Con gran tristeza me acabo de enterar, por una carta enviada por mi querido amigo Miguel de Epalza, profesor de la Universidad de Alicante, del fallecimiento de Alfonso de la Serna, antiguo embajador de España en Tunicia entre 1968 y 1973.

Gracias a su sonrisa, su cortesía y su dinamismo, Alfonso de la Serna no ha dejado más que buenos recuerdos en Tunicia. Convencido del patrimonio común tunecino-español engendrado por lazos entretejidos entre los dos países desde la fundación de Cartago y de Cartagena, Alfonso de la Serna militaba por la realización de una cooperación ejemplar y de lazos de afecto y de hermandad. Llegó a escribir: *"No he vivido en este país, sino con este país*".

Su acción en esta cooperación se manifiesta, entre otros temas, en la promoción del patrimonio común en Túnez: la restauración y promoción de la *záwiya* o antigua sede de cofradía de Sidi Kácem Zellidji, de la *qubba* o mausoleo de Sidi Abdálah Tordjmane... Los trabajos de embellecimiento de las fachadas del pueblo morisco o andalusí de Testur aún llevan las marcas profundas de un hombre político y de cultura, al mismo tiempo.

A este hermoso trabajo siguió la restauración y la promoción de la plaza mayor de Testur y del islote de Chekly, por sus sucesores, con el mismo dinamismo y las mismas convicciones. Otros proyectos de cooperación están aún en estado de estudio.

Esa actividad desbordante del ya desaparecido diplomático aparece también en otros campos relacionados con ese patrimonio común.

---

[1] Este artículo se publicó en francés en la sección "*Culture*" del diario tunecino *La Presse de Tunisie*, el viernes 17 de marzo de 2006 / 17 de safar de 1427. Traducción de Míkel de Epalza.

El hermanamiento entre Túnez y Barcelona, con la ordenación urbana de la plaza de Barcelona, la reconstrucción de las carreteras y puentes de Testur y Sluguía destruidos por las catastróficas inundaciones de 1969, la celebración de encuentros entre universitarios tunecinos y españoles, organizar diversas clases de español, poner en marcha la sección de español de la Universidad de Túnez, la creación del Centro de estudios hispano-andalusíes... siguen siendo testigos elocuentes de esa actividad.

Nunca olvidaré los buenos momentos pasados en su compañía cuando la semana cultural tunecina organizada en Madrid entre los días 3 y 10 de abril de 1997.

Tampoco olvidaré nunca sus pequeños momentos de placer que sentía disfrutando de trozos de música tunecina (de *maluf* y Sidi Jouini) tocados por Al Azifat.

El impacto y la profundidad de la presencia española en Tunicia gracias a los andalusíes, a los moriscos, a los pueblos andalusíes, a Ramón Llull, a Cervantes, a Francisco Ximénez se ven ampliamente evocados en su precioso libro *Imágenes de Túnez*, aparecido en Madrid en 1979, donde un conjunto de imágenes de Tunicia y de España se confunden en un marco literario y periodístico delicioso.

El grandísimo aprecio que tenía por Tunicia aparece claramente en un precioso artículo titulado *La Tunisie et l'Espagne à l'heure actuelle*, que apareció en el *Recueil d'études sur les Moriscos Andalous en Tunisie* editado por Miguel de Epalza y Ramón Petit.

Esta pequeña nota constituye un homenaje pero sobre todo un sincero y profundo agradecimiento a un gran amigo de Tunicia y a un gran diplomático.

Paralelamente a su vida cultural fecunda, Alfonso de la Serna llevaba una vida diplomática eficaz que apuntaba hacia el acercamiento y la cooperación entre los países implicados.

Antes de morir, el 25 de enero de 2006, ese gran diplomático había ejercido en México con sólo 26 años, y después en Túnez, Esto-

colmo, Rabat, Ginebra y Madrid en 1962 y 1976 como Director General de Relaciones Culturales en el Ministerio de Asuntos Exteriores.

El prólogo del libro, aún en preparación, sobre la lengua de los moriscos andalusíes, escrito por Epalza y por mí mismo, dan una dimensión suplementaria a esa acción y constituye una vez más un caluroso reconocimiento a Tunicia, a la que tanto ha amado a través de su pasado, su presente y su porvenir.

BREVE ESTUDIO SOBRE EL EMBAJADOR ALFONSO DE LA SERNA, ESCRITOR Y PROMOTOR DE ESTUDIOS HISPANO-ÁRABES EN EL MÁGRIB (Túnez y Marruecos, moriscos y el Estrecho)

Míkel de Epalza
Universitat d'Alacant[1]

Mi relación con el Embajador de España Alfonso de la Serna fue principalmente profesional, la de un diplomático, Director General de Relaciones Culturales y Embajador en la República Tunecina (1968-1973) y, más tarde, en Marruecos (1977-1983), y de un profesor de universidad (en 1968, entonces en la Universidad de Lyon (Francia)) e investigador de temas árabes e islámicos. Ha sido una relación de cooperación, de casi 40 años, desde mis investigaciones sobre moriscos y sus descendientes los "andalusíes" en Túnez, en 1968, donde el Embajador De la Serna consiguió del Ministerio de Asuntos Exteriores español, en 1971, el financiamiento de un puesto docente en la Facultad de Letras de aquella ciudad –para mí y luego para otros profesores españoles–, hasta el encargo y edición del libro *Recueil d'études sur les Morisques Andalous en Tunisie,* en 1973[2], *y* el último escrito suyo que le pedí, en 2005, como "Prólogo" de un libro nuestro[3]. Fue una relación muy fecunda, aunque no muy intensa, ya que aun en los años que coincidimos en Túnez (1971-1973), apenas si nos veíamos una vez al mes, atareado él en la Embajada y yo en la Universidad, aunque –eso

---

[1] Estas páginas forman parte de un estudio mío más amplio, con título semejante "Alfonso de la Serna, escritor y promotor de estudios sobre los moriscos en el Magreb", con tema más específico, con otros materiales bibliográficos, con nuevas anécdotas personales y con más de 50 páginas, que se publica en la revista especializada *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 18 (2006), del Centro de Estudios Mudéjares de Teruel y de la Universidad de Alicante, sobre nuestra común y complementaria acción cultural alrededor del tema del "andalusismo" y de los moriscos instalados en Túnez y Marruecos en el siglo XVII y sus descendientes los "andalusíes" hasta nuestros días, estudio que dedico también a la familia De la Serna – Inciarte, como modesto homenaje a D. Alfonso.

[2] Véase EPALZA – PETIT (1973.)

[3] Véase DE LA SERNA (2005), en EPALZA – GAFSI SLAMA (2007).

sí– muy compenetrados en nuestra acción cultural, de investigaciones y visitas, de congresos y publicaciones.

Temas magrebíes, escritos o promovidos por el embajador Alfonso de la Serna en Túnez

Alfonso de la Serna llegó a Túnez en abril de 1968, desde el puesto de Director General de Relaciones Culturales, en el Ministerio de Asuntos Exteriores, en Madrid[4]. Años después, narrará en varios escritos suyos su preparación en temas culturales hispano-tunecinos, su encuentro con el viejo político, historiador y escritor Hasan Husni Abdelwahab, de origen "andalusí", y cómo quedó impactado por el "andalusismo" (aprecio y estudio por la historia de Al-Ándalus o "España musulmana") entre los árabes actuales[5]. No sólo escribió ya un breve texto en el que expresaba la importancia que daba a esa historia común hispano-árabe[6], sino que promovió el estudio de esa historia, en la Universidad de Túnez[7], promocionando también la enseñanza del español[8] e iniciando una acción española de restauración de monumentos históricos hispano-tunecinos[9] y hasta creando nuevos[10].

La promoción de estudios hispano-andalusíes, especialmente sobre los moriscos expulsados de España a principios del siglo XVII, se realizó con los coloquios hispano-tunecinos de historiadores, desde

---

[4] Cuenta su preparación con lecturas sobre la historia y la cultura hispano-tunecina, en DE LA SERNA (2005), texto suyo fundamental, publicado en el **Apéndice Documental 1** del presente artículo.

[5] Véase EPALZA – GAFSI-SLAMA (2007).

[6] Véase DE LA SERNA (1973).

[7] Con la celebración de Encuentros científicos bi-anuales y alternativos, en Tunicia y en España, que fueron celebrándose durante 20 años y publicándose generalmente en Actas, también en los dos países.

[8] Sufragando una enseñanza de profesores españoles en la Universidad de Túnez y la concesión de becas a estudiantes tunecinos en España.

[9] Véase EPALZA (2006), monumentos tunecinos restaurados, estas últimas décadas.

[10] Véase la plaza de Barcelona, ante la estación de ferrocarril de Túnez, conmemorando la "hermandad entre las dos capitales", en DE LA SERNA (1979), pág, 298.

1969[11], en la edición de un libro colectivo especializado[12] y la fundación de un Centro tunecino para esos estudios[13], lo que daría pie a futuras acciones tunecinas, como los encuentros y publicaciones del Profesor Abdeljelil Temimi[14] y la revista *Dirâsât Andalusiyya* ("Estudios Andalusíes") del profesor Djemaa Cheikha[15].

Pero la aportación directa más importante[16] de Alfonso de la Serna fue la publicación de su libro *Imágenes de Túnez*[17], descripción del país, en sus diversas regiones y en los diversos aspectos de su historia particularmente relacionados con la historia de España. Está muy bien escrito, literario, basado en sus lecturas eruditas y en sus experiencias de trato con la gente y en visitas por todo el país. Su estilo y la forma de percibir esa historia común hispano-tunecina queda bien reflejada en un texto, especialmente en lo que se refiere a las referencias a los moriscos y a sus descendientes[18].

También puso particular empeño en el proyecto de reunir, presentar y publicar en una obra los principales estudios sobre los moriscos, sus descendientes los moriscos y las huellas que dejaron en Túnez: *Recueil d'études sur les Morisques Andalous en Tunisie*[19]. Juntos preparamos las etapas del proyecto y su realización, con los textos

---

[11] Hasta el 7º, en Túnez, en 1989, con la publicación de sus respectivas actas (menos del 5º y 6º, que no he podido encontrar). Véase análisis de participantes tunecinos y españoles, y de temas, en EPALZA (2006).

[12] Véase EPALZA – PETIT (1973).

[13] El Centro de Estudios Hispano-Andalusíes, en el Instituto Nacional del Patrimonio, del Ministerio de Cultura tunecino, bajo la dirección del historiador y arqueólogo –de origen hispano morisco-andalusí- Slimane-Mústafa Zbiss, con sus investigadores y publicaciones. Véase ZBISS – BOUGHANMI – GAFSI – EPALZA (1983), DE LA SERNA (1979) y **Apéndice 1**.

[14] Véase EPALZA (1988).

[15] Véase EPALZA (2006).

[16] Escritor de de familia de escritores, había ganado el prestigioso premio de periodismo "Mariano de Cavia", en 1962, artículo presentado y reproducido en DE LA SERNA (2004b), págs. 15 y 163-165.

[17] DE LA SERNA (1979a).

[18] Véase **Apéndice Documental 1**: "Encuentro de Alfonso de la Serna y el "andalusí" Hasan Husni Abdul-Wahab", en el presente artículo. Véase también DE LA SERNA (1973), págs. 379-380, (1979a), págs. 249, 259-260, (2004b), pág. 20, y 2005.

[19] EPALZA – PETIT (1973), donde escribió un capítulo final, junto al del Ministro de Cultura de Tunicia, DE LA SERNA (1973).

seleccionados y traducidos al francés y los nuevos que pediría yo a especialistas (tunecinos, españoles, franceses, ingleses) y presentaría, uno por uno. Él impulso la edición del libro en Asuntos Exteriores e implicó a las autoridades tunecinas, especialmente al recién creado Centro de Estudios Hispano-Andalusíes, que publicaría otro volumen complementario, diez años después[20].

El interés de Alfonso de la Serna por los moriscos exiliados siguió creciendo y creciendo, a muchos niveles, como pude darme cuenta en un pequeño dato, muy anecdótico. Al llegar yo a la Universidad de Alicante en 1979, tuve la ocasión de publicar un articulito en una revista regional de la Caja de Ahorros de Alicante, recordando un encuentro con el historiador alicantino y Académico de la Historia almirante Julio Guillén Tato, con motivo del espectáculo que el Embajador de España Alfonso de la Serna había organizado para presenciar la fiesta y caza-pesca de atunes, en el Festival Anual de la almadraba de Sidi Daoud, en la costa noreste de Túnez, pesca como la que el almirante Guillén había visto de niño, décadas antes, en el pueblo costero de Benidorm, de donde él era natural. ¡Brillantísimos ambos, el espectáculo marítimo y el conversador almirante!, con la grata presencia de los anfitriones, los tunecinos y el matrimonio De la Serna[21]. No iba exento de negocio la presencia del embajador de España y del almirante, en la pesca marítima. Lo pude constatar un día desde la ventanilla de la ducha del Club Náutico de Palma de Mallorca desde donde vi la proa de un barco de pesca de los astilleros del puerto, con el nombre –en escritura árabe y española– de un pueblo tunecino repoblado por moriscos andalusíes ("Testur", pero había otros dos pesqueros en el dique seco de Palma, con nombre de otros dos pueblos de moriscos, "Solimán" y "Zaguán"), fruto de un sustancioso acuerdo hispano-tunecino de renovación de la flota pesquera de la República Tunecina. Alfonso de la Serna cuenta cómo en esa jornada marítima, "*en el verano de 1971, dirigían las operaciones unos capitanes de almadrabas españoles, que venían de la costa de Alicante, contratados por la empresa estatal tunecina "Office National des Pêches"* [...] *cruzando todo el golfo* [de Túnez] *en una lancha rápida de la Marina de guerra tunecina*"[22]. Hasta en la operación comercial de venta de España

[20] Véase ZBISS – BOUGHANMI – GAFSI – EPALZA (1983).

[21] Véase EPALZA (1979), texto que envié a D. Alfonso inmediatamente cuando se publicó.

[22] DE LA SERNA (1979a), págs. 139-140.

de barcos pesqueros supo introducir un toque cultural "andalusí", con los nombres de los buques, en memoria de los moriscos, tan recordados por los tunecinos.

Alfonso de la Serna escribiría, más adelante, algunos artículos literarios sobre el Magreb y sobre los moriscos en general y sobre Túnez en particular, que reproduciría en su libro *Las fronteras sensibles de España. Memoria fiel de nuestros vecinos históricos*[23]. Pocos meses antes de morir, hacía el precioso prólogo al libro en el que culminaríamos –el historiador tunecino y alto funcionario del Ministerio de Cultura Dr. Gafsi-Slama y yo– el proyecto investigador que iniciara el Embajador De la Serna en Túnez, hace casi 40 años[24].

Alfonso de la Serna, con su experiencia tunecina, a Marruecos

En 1973 nuestros destinos se separaron. Alfonso de la Serna fue destinado a la Embajada de España en Suecia (1973-1976) y luego –por segunda vez– a la Dirección General de Relaciones Culturales, en Madrid (1976-1977). Yo fui contratado directamente por el Gobierno Argelino para enseñar la historia de Al-Ándalus en las Universidades de Argel y Orán (1973-1974), consecuencia de dos cursos breves que había impartido en Argel, desde mi estancia en Túnez, el curso anterior (1972-1973). Los años siguientes enseñé en Madrid (Universidades Autónoma y Comillas-Madrid) y finalmente en Alicante (desde 1979). D. Alfonso volvió al cargo de Embajador de España en un país árabe magrebí, en Marruecos (1977-1983). Traía su experiencia tunecina, pero tuvo que adaptarla a las realidades específicas de las relaciones hispano-marroquíes, en el pasado histórico y en la actualidad. La acción cultural de Alfonso de la Serna en esos temas –y en particular sobre los moriscos y sus descendientes– tuvo continuidad en sus escritos al volver él a España, en los casi 20 años siguientes. Para ello contó mucho con la cooperación con el experto investigador sobre Marruecos Dr. Rodolfo Gil (-Benumeya)

---

[23] "El lejano Magreb de ahí enfrente", "La sombra del Islam" y "Cervantes en La Goleta", en DE LA SERNA (2004a), págs. 55-86, así como "Los moriscos españoles", DE LA SERNA (2004b).

[24] Véase DE LA SERNA (2005).

Grimau. Textos de uno y otro permiten diseñar las grandes líneas de su acción (publicaciones, encuentros científicos,...)

En ese ámbito político-cultural, ambos coincidían seguramente con el padre de Gil Grimau, el escritor andaluz Rodolfo Gil Benumeya (n. Andújar, 1901-1975), ya desde el título evocador del primer libro de éste, en el que expresaba su visión de las relaciones hispano-marroquíes: *Mediodía. Introducción a la historia andaluza* (1975)[25]. Su hijo tiene también un libro con título que recuerda la misma visión que el del libro de Alfonso de la Serna *Al sur de Tarifa. Marruecos-España: un malentendido histórico*[26], porque la coincidencia de visión corresponde seguramente a que la realidad es la misma[27]. Coincidencia de tema, pero variedad de enfoques y matices, también[28].

Alfonso de la Serna, al llegar a Marruecos, encontraría en Rodolfo Gil Grimau el mejor colaborador para realizar sus planes culturales de formentar los estudios del pasado común hispano-marroquí, como lo hizo conmigo en Túnez. Pero se debió de dar cuenta pronto que lo que tenía que fomentar era un estudio mucho más amplio, porque la historia y la historiografía hispano-marroquí del siglo XX pesaban mucho más en el sentir de los dos pueblos que los lejanos moriscos de XVI-XVII o que la misma presencia de Al-Ándalus medieval en el imaginario marroquí. De ahí que pasaran de un proyecto morisco a un proyecto bibliográfico general directamente, como lo explica el propio Rodolfo Gil en su presentación –en Túnez–[29] del macro-proyecto del libro, en varios volúmenes, *Aproximación a una bibliografía española sobre el Norte de África 1850-1980*[30], libro prologado entusiástica y razonadamente por el propio Alfonso de la Serna[31].

---

[25] Véase biobibliografía, redactada con ayuda de material proporcionado por su hijo, en EPALZA (1976).

[26] Véase DE LA SERNA (2004).

[27] GIL GRIMAU (2002). Véase también el peso de las tradiciones "moriscas" o árabe-hispánicas, como las recoge en florilegio GIL GRIMAU (2003).

[28] Véase, en la misma línea, las interesantes reflexiones, de arabista e historiador, de PACHECO (2004).

[29] Véase GIL GRIMAU (1984), con larga cita introductoria que reproducimos a continuación, y GIL GRIMAU (2003).

[30] Véase GIL GRIMAU (1982).

[31] Véase DE LA SERNA (1982).

El Dr. Rodolfo Gil se había dado cuenta de la dificultad de delimitar lo perteneciente a la influencia morisca, en todo lo hispánico conservado en la sociedad marroquí: ¿era pre-morisco medieval hispánico? ¿de influencia de los presidios y de los mogataces[32], de su entorno geográfico? ¿de época moderna mediterránea? ¿del período colonial hispano-francés del siglo XX y de la inmigración hispánica que provocó? ¿de la emigración militar y laboral marroquí a España de mediados del siglo XX? ¿de la migración de tránsito actual hacia Europa y reflujo a su tierra, de cada año? ¿de influencia francesa reciente o italiana? ¿de la influencia de los medios de comunicación, especialmente radio y televisión?[33]

El proyecto de libro de Rodolfo Gil correspondería al primer interés y curiosidad de Alfonso de la Serna, cuando éste llegó a la embajada de Rabat, en 1977, con su experiencia tunecina y después de sus estancias como Embajador en Suecia y como Director General de Relaciones Culturales –por segunda vez– en Madrid. El proceso de ampliación de ese proyecto, desde su forma tunecina a la ampliación de perspectivas marroquíes, viene resumido en el siguiente texto del Dr. Gil Grimau[34].

"Es evidente que se impone estudiar a fondo el problema de los moriscos en Marruecos. La necesidad de emprender, o reemprender, una serie de estudios sobre la llegada, actividades, peso específico y social, idioma e influencias históricas de la emigración morisca en Marruecos se hace patente e incluso urgente. Como es sabido, la bibliografía de los estudios referentes a los moriscos en la sociedad y en el estado marroquíes, es virtualmente escasa; y, en su mayor parte, algo antigua. Durante algún tiempo, yo mismo y un pequeño equipo, tuvimos la idea de reunir todo este material de estudios publicado y

---

[32] Véase definición de este arcaismo de la lengua española: "**mogataz**. (Del árabe *mugattas*, bautizado) adjetivo. Véase **moro mogataz**" y "**moro de paz**, **moro** marroquí que servía de intermediario para tratar con los demás **moros** en los presidios españoles de África [...] **moro mogataz**. Soldado indígena al servicio de España en los antiguos presidios de África", según *Diccionario de la lengua española*. *Real Academia Española*, Madrid, 21ª edición, 1992, tomo II, págs. 1387 y 1403.

[33] Se han tratado estas cuestiones, brevemente, en el capítulo sobre la diáspora morisca "1.2.10.3. Moriscos en Marruecos", en EPALZA – GAFSI SLAMA (2007).

[34] GIL GRIMAU (1984), págs. 349-350.

volverlo a editar en su conjunto, de tal forma que pudiera disponerse de él en un volumen de impresión reciente y de fácil adquisición. La idea era, en realidad, la de repetir, en lo concerniente a Marruecos, la misma idea y proyecto que dieron como resultado el libro de Míkel de Epalza y Ramón Petit, *Recueil d'études sur les Moriscos andalous en Tunisie*, publicado en 1973; y espléndidamente continuado por Sliman Moustapha Zbiss y sus colaboradores.

A este efecto, [sigue la descripción del proceso de realización de ese proyecto, que resultó decepcionante, y su abandono para proseguir con el que tenía que desembocar en el volumen *Aproximación a una bibliografía española*...], el primer hilo de los cuatro o cinco volúmenes que va a constar la obra, con un total de unas 80.000 referencias bibliográficas aproximadamente"[35].

Más adelante, terminada su misión diplomática en Marruecos, Alfonso de la Serna seguiría preocupado por la incomprensión entre españoles y marroquíes, con tanto peso en sus relaciones, a todos los niveles, y escribiría tres libros y varios artículos cuyos títulos indican ya esa preocupación y las soluciones que quería ofrecer a unos y otros: *Al sur de Tarifa. Marruecos-España: un malentendido histórico*[36], *"Marruecos, color y esencia"*, en *Tres visiones sobre Marruecos-España*[37], y *"El lejano Magreb de ahí enfrente"*, en *Las Fronteras Sensibles de España. Memoria fiel de nuestros vecinos históricos*[38].

Además de ampliar la visión del "andalusismo" en Marruecos y de los estudios sobre los moriscos y andalusíes en el Magreb, Alfonso de la Serna mantuvo su apoyo a las iniciativas en ese campo, especialmente a las publicaciones de Rodolfo Gil Grimau ya mencionadas y a los congresos científicos sobre los moriscos que éste organizaría en España, estos últimos años: *La política y los moriscos en la época de los Austrias* (Sevilla La Nueva, Madrid, 1998) y *Cervantes, el Quijote,*

---

[35] GIL GRIMAU (1984), 349-350. Por información posterior del propio autor, está en imprenta un volumen que recoge el material del primer y de un segundo tomo: GIL GRIMAU (1982).

[36] DE LA SERNA (2001).

[37] DE LA SERNA (2003).

[38] DE LA SERNA (2004).

lo moro y lo aljamiado (Sevilla, 2005), en los que participaron investigadores marroquíes[39]. También apoyó discretamente, desde su puesto de Miembro de Número de la Academia del Reino de Marruecos, la celebración de dos encuentros entre historiadores árabes sobre "Los Moriscos en Marruecos", cuyos trabajos fueron publicados en sendos volúmenes de la revista *Akâdimiyya-Académia*[40]. Escribiría una preciosa síntesis sobre las huellas de los moriscos que quedan vivas en el Magreb[41]. Y, finalmente, apoyaría nuestro proyecto ya casi terminado, de *El español hablado en Túnez por los moriscos y sus descendientes*..., cuyo prólogo nos enviaría en 2005[42].

En su último libro publicado resumía su sentir sobre Marruecos, en el capítulo final "Tres fronteras sensibles" (*ABC* (Madrid), 21 de mayo de 2001), en un solo párrafo, que vale para todo el Magreb árabe[43]:

"*Después* [de Portugal y antes que Hispanoamérica] *está Marruecos. También he vivido allí. Cualquiera que se ponga a pensar se dará cuenta de cuántos vacíos de la memoria, imágenes equívocas, recuerdos amargos, ideas contradictorias, ambiguos sentimientos de atracción y rechazo han sido dejados, como un poso confuso, en las mentes españolas, por conquistas y reconquistas, guerras y paces, convivencias y conflictos. Un valladar psicológico, que no acaba de abatirse, dificulta a muchos españoles el reconocimiento de que, pese a todo lo que nos ha sucedido, a un lado y otro de esa frontera hay huellas imborrables y entrañables de un pasado común que, de"nuestro lado", cristalizó en el legado de los sabios y poetas de Al-Andalus y en los tesoros de Córdoba, Granada o Sevilla*".

---

[39] Véase GIL GRIMAU (1999) y Gil Grimau (dir.) [en prensa], respectivamente.

[40] Véase presentación bibliográfica de ponentes y títulos, en boletín *Aljamía* (Oviedo), 15 (2003), 92, 98-129, y en EPALZA (2006).

[41] DE LA SERNA (2004b).

[42] DE LA SERNA (2005).

[43] DE LA SERNA (2004b), pág. 183.

APÉNDICE DOCUMENTAL 1

Encuentro de Alfonso de la Serna con el "andalusí" Hasan Husni Abdelwahab.

Este encuentro es muy significativo de la acción diplomático-cultural del Embajador De la Serna y de su aprecio a lo "andalusí", aun antes de llegar a Túnez y más aún después de este encuentro. Por ello ese encuentro se halla tantas veces mencionado en sus escritos[44]. La versión que reproducimos aquí es su texto último y más detallado, como primicia documental que aportamos aquí.

"*Estamos ante un tema, no ya sugestivo sino fascinante, según mi parecer: ¡los moriscos! [...]*

El presente prólogo que sea, al menos, para justificar mi entusiasmo por el asunto y contribuir de esa manera a poner al lector en el estado de ánimo que merece el texto que aquí se abre. Lo haré sin dar lecciones de nada sino exhumando algunos recuerdos y sentimientos personales que quizás puedan empezar a probar lo muy vivo que se encuentra el tema aquí tratado, lo entrañablemente que se halla unido a la historia de España, y a la de Túnez, y lo sorprendente que resulta para quien no haya sentido previamente la curiosidad hacia un episodio histórico que los maestros en la materia conocen bien y del que incluso existe una bibliografía, antigua y moderna, muy abundante.

En la primavera de 1968 llegué a Túnez, investido de la misión diplomática que, como embajador, se me había confiado. Iba provisto, en cuanto a los moriscos se refería, solamente de alguna pasada lectura –en primerísimo lugar, el libro de Julio Caro Baroja, Los moriscos del Reino de Granada, *Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1957–, de los primeros «descubrimientos» y consejos que me prodigó todavía en España mi gran amigo el ilustre profesor y académico Jaime Oliver Asín –sobrino y discípulo del sabio maestro arabista don Miguel Asín Palacios–, y de los resúmenes históricos, culturales o*

[44] Véase DE LA SERNA (1973), págs. 379-380; DE LA SERNA (1979a), págs. 259-260; DE LA SERNA (2005).

etnográficos de algunas buenas y fiables guías de viaje que consulté. Eso era todo.

Pero pronto iban a comenzar, no ya la extensión de mis lecturas sobre el tema, sino también mis vivencias personales, humanas, en contacto directo con tunecinos que iban convirtiéndose en amigos míos y que guardaban con orgullo y conocimiento la memoria de sus antepasados moriscos venidos de España. Ahí llegó para mí lo que fue casi una revelación.

Empecé por el principio. A muy pocos kilómetros de donde yo vivía, que era la costa que se extiende desde la propia ciudad de Túnez a los arenales de Rauad, se hallaba Cartago, hoy una villa moderna y residencial pero construida sobre las ruinas de la Cartago romana y los escasos vestigios que quedan de la Cartago púnica. Miles de años de historia se agolpaban allí. Pues bien, en un rincón de esa Cartago actual y al lado de lo que resta de los «puertos púnicos» famosos, en donde un día remoto ancló la flota de Aníbal, había un pequeño grupo de residencias particulares. El lugar se llamaba Salambo, como la célebre novela histórica –Salambó– de Gustave Flaubert. En una de aquellas casas habitaba Si Hasan Husni Abdulwahab, a quien yo tenía el propósito de visitar cuando todavía estaba preparando en España mi viaje a Túnez. Así me lo había aconsejado Jaime Oliver Asín.

Abdulwahab era un venerable personaje de la cultura y la política tunecinas. Sabio erudito, bibliófilo eminente, antiguo ministro del gobierno beilical, Premio Nacional de Literatura, miembro de diversas academias, entre ellas la Real Academia Española de la Historia, viejo amigo de don Miguel Asín Palacios, Hasan Husni Abdulwahab era ya, a sus noventa años, una leyenda viva de la cultura tunecina de su tiempo. Conocerle era para mí una introducción indispensable hacia aquel tema histórico que estaba intrigándome desde antes de llegar a tierras tunecinas. Así que al poco de instalarme en Túnez y habiendo cumplido los primeros y urgentes deberes de mi misión, solicité visitarle. Pero su frágil salud le impidió recibirme entonces y tuve que esperar al 17 de septiembre, fecha en que por fin crucé el umbral de su casa en aquel evocador lugar de Salam-bo. Fue ésta mi primera y última visita al sabio insigne. Pocas semanas después, fallecía. He narrado esta visita en el capítulo que escribí para el libro mencionado más arriba, por lo que no voy a repetir el relato de

un encuentro para mí inolvidable y del que guardo no sólo el recuerdo vivo en mi memoria sino un obsequio precioso que me hizo Abdulwahab, consistente en un pergamino de una página de separación y adorno de un Corán escrito en Córdoba en el siglo IX [...]. *Así "vivían" en él los testimonios más lejanos de un pasado común.*

Hasan Husni Abdulwahab fue algo así como el patriarca de la historiografía tunecina del siglo XX acerca de la aportación étnica extranjera en su país. Escribió un trabajo que tuvo un éxito resonante y que se titulaba Coup d'oeuil général sur les apports ethniques étrangers en Tunisie. *En él se dedicaban interesantísimas páginas a los que en Túnez llaman aún "Andalous" y nosotros decimos "moriscos" o hispanoárabes. Yo creo que del estímulo de ese trabajo arrancan muchas de las obras que posteriormente se fueron dedicando a este subyugante tema. Mi anfitrión y yo hablamos de mil cosas, o, más bien, yo no hacía más que escucharle, aprendiendo las mil cosas que él me fue enseñando. Al final de la conversación Abdulwahab me contó –y aquí termino la anécdota de mi visita– que, hacía muchos años, él había tenido en Bizerta la ocasión de conocer personalmente al Rey Don Alfonso XIII de España, a quien en conversación amistosa había dicho, con cierto humor, que él consideraba poseer ciertos derechos históricos y sentimentales sobre Almería, pues sus antepasados habían reinado en aquella ciudad andaluza –supongo yo que en tiempos de los reinos de "taifas"–. Don Alfonso le respondió, con no menos humor y gentileza, que si Hasan Husni regresaba a España él le entregaría las llaves de la ciudad.*[45] *Tan vivos eran los recuerdos y la conciencia de un pasado histórico lejano, que en pleno siglo XX era posible una*

---

[45] Comentario complementario del autor de este artículo: Tres años antes, Hasan Husni Abdulwahab me había contado esa misma anécdota, sucedida en el brindis final del banquete que el entonces Ministro de Educación del Bey de Túnez, bajo "Protectorado" francés, había ofrecido al monarca español en el puerto de Bizerta, en una visita privada de Alfonso XIII en su yate "Giralda". Había una ligera variante: Abdulwahab había dicho que tenía la llave de la ciudad de Almería, heredada de sus antepasados. Alfonso XIII le había contestado sonriente "Excelencia, venga con su llave, que nosotros le haremos la puerta", lo cual corresponde más –quizás– al tono seguramente algo reivindicativo del ministro árabe y al conocido sentido del humor del monarca, en gran parte heredado por su nieto y sucesor pero con menos impertinencia, como la evitaba también el Embajador De la Serna, en su amable eufemismo. ¡Ay esas llaves de emigrantes expulsos o sus descendientes, que no hay que cometer la zafiedad de pedir que te la enseñen materialmente, porque están en lo más íntimo de su corazón!

conversación semejante entre dos hombres que yo he podido aún llegar a conocer. Esa conciencia la he visto palpitar en personas, hogares familiares, poblaciones, topónimos, apellidos, palabras del lenguaje cotidiano, artes, artesanías, estudios, monumentos, libros, durante los años de mi vida en Túnez.

Y fue a partir de aquel encuentro de septiembre de 1968 cuando empecé a tomar contacto vivo con el hecho históricos de los "andaluces" –fueran moriscos de la gran emigración del siglo XVII, o hispanoárabes de más antiguos grupos tribales o familiares que llegaron a Túnez en siglos precedentes como había venido, por ejemplo, la familia del gran Ibn Jaldún o Abenjaldún, acontecimiento prolongado a lo largo de los tiempos, que "tiñó" de cierto "hispanismo", por así llamarlo, la sociedad del Reino y después Regencia de Túnez.

En aquel encuentro mío con la realidad cultural y humana de lo "andaluz-morisco" fue decisiva para mi ilustración en el tema la presencia temporal en Túnez o los frecuentes viajes que hizo a ese país durante mi estancia el profesor Miguel de Epalza, de quien tanto he aprendido. Él sí era un auténtico experto en la materia y fue haciéndose aún mucho más conforme profundizaba sus estudios y vivencias personales. A través de él, o ya de manera directa por mi lado –pues mi entusiasmo por el asunto iba siendo conocido de numerosos amigos tunecinos– fui materializando mi curiosidad por conocimientos más concretos. Leí los trabajos del profesor Epalza o los de autores que él me recomendaba. Conocí singulares personalidades tunecinas que me ilustraban en la materia. Uno de esos amigos fue el querido, sabio y entrañable Mustafá Slimane Zbiss, a cuya memoria se rinde homenaje en este libro. Viajé por el país, visitando villas y aldeas que habían sido lugares preferidos para el establecimiento de aquellos emigrados de España. Recorrí los zocos urbanos en donde aún se encontraban comerciantes o artesanos, herederos de los que con su mismo oficio, habían venido de ciudades y aldeas del antiguo "Andalus". Compartí «cenas de Ramadán» con mis nuevos amigos y degusté los platos de la cocina tunecina que aún traían nombres y recetas llegadas hacía siglos de mi propio país.

Todo esto no era mera "curiosidad arqueológica", ni conocimiento erudito y libresco, ni simple hallazgo casual de viajero fugaz. Era vivencia palpitante en el seno de un mundo dotado de memoria

fiel. He tratado de explicarlo en dos capítulos titulados "Los Andaluces", en el que doy cuenta de mis descubrimientos, aprendizajes y emociones"[46].

Bibliografía

DE LA SERNA (1962), De la Serna, Alfonso "El arca de alcanfor", *ABC* (Madrid), 11 de julio de 1962, Sección "Tercera página", presentado y reproducido en DE LA SERNA (2004a), págs. 163-165. ["Premio Mariano de Cavia" de Periodismo, 1962].

DE LA SERNA (1973),"La Tunisie et l'Espagne à l'heure actuelle", en EPALZA – PETIT (1973), págs. 378-382 [capítulo significativamente dedicado "A la mémoire de Sidi Hasan Hosni Abdulwahab"].

DE LA SERNA (1979a), *Imágenes de Túnez*, Madrid, ed. Agencia Española de Cooperación Internacional. Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1979, 1990 (2ª ed.), 3ª reimpresión (en preparación).

DE LA SERNA (1979b), "Los Andaluces", en DE LA SERNA (1979a), capítulos XIV y XV, págs. 239-260 y 261-272.

DE LA SERNA (1979c), capítulo "¡Aragó! ¡Aragó!", en DE LA SERNA (1979a), págs. 287-298.

DE LA SERNA (1982), "Prólogo", en GIL GRIMAU (1982), págs 9-12 [en francés, en el mismo volumen, "Préface", 25-28].

DE LA SERNA (2001), *Al sur de Tarifa. Marruecos-España: un malentendido histórico*, Madrid, ed. Marcial Pons (col. Historia), 2001.

DE LA SERNA (2003), "Marruecos: color y esencia", en MÁRQUEZ VILLANUEVA – AZOULAY – DE LA SERNA – COSTA, págs. 35-42. [texto de conferencia en una exposición, en Madrid, del pintor belga-flamenco Harry Gruyaert, marzo 2002].

DE LA SERNA (2004a), *Las Fronteras Sensibles de España. Memoria fiel de nuestros vecinos históricos*, Burgos, ed. Editorial Dossoles (col. "La Valija Diplomática", 14), 2004.

DE LA SERNA (2004b), "Los moriscos españoles. Recuerdos vivos de moriscos españoles en el Magreb", *Sociedad Geográfica Española* (Madrid), 18 (julio de 2004), 14-28.

DE LA SERNA (2005), "Prólogo", en EPALZA – GAFSI SLAMA (2007).
[Fragmento largo de este prólogo, reproducidos en el **Apéndice Documental 1** del presente artículo]

---

[46] Véanse esos dos densos y preciosos capítulos DE LA SERNA (1979b).

EPALZA (1976), Míkel de, "Rodolfo Gil Benumeya, escritor arabista", *Almenara* (Madrid), 9 (1976), 304-305.

EPALZA (1979), "Alfonso de la Serna. El almirante alicantino Julio Guillén, en Túnez", *Idealidad* (Alicante), 18 (julio-agosto-septiembre 1979), pág. 37.

EPALZA (1988), "Congresos y publicaciones de historia árabe en época otomana (Túnez)", *Awrāq* (Madrid), IX (1988), 217-222.

EPALZA (2006), "Alfonso de la Serna, escritor y promotor de estudios sobre los moriscos en el Magreb", *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos* (Teruel – Alicante), 18 (2006), en preparación.

EPALZA – PETIT (1973), Epalza, Míkel de – Petit, Ramón, *Recueil d'études sur les Moriscos Andalous en Tunisie*, Madrid, eds. Instituto Hispano-Árabe de Cultura. Dirección General de Relaciones Culturales – Centre d'études hispano-andalouses. Tunis, 1973.

EPALZA – GAFSI SLAMA (2007), Epalza, M. de – Gafsi Slama, Abdelhakim, *El español hablado en Túnez por los moriscos y sus descendientes (siglos XVII-XVIII). Material léxico y onomástico documentado (ss. XVII-XXI)* [volumen de unas 600 páginas, a punto de terminarse, en 2006)].

GIL BENUMEYA GRIMAU (2006), Gil Benumeya Grimau, Rodolfo, "Alfonso de la Serna, creador minucioso de buenas relaciones", en este mismo volumen de *Awrāq* (Madrid), XXIII (2006).

GIL GRIMAU (1982), Gil Grimau, Rodolfo, *Aproximación a una bibliografía española sobre el Norte de África 1850-1980*, vol. I, Madrid, ed. Ministerio de Asuntos Exteriores. Dirección General de Relaciones Culturales, 1982; 2ª ed., muy ampliada, *Aproximación a una bibliografía española sobre el norte de África, tomos I y II, y sobre Al-Ándalus*, en prensa.

GIL GRIMAU (1984), "Documentación sobre moriscos en relación con Marruecos", en Temimi, Abdeljelil (edit.), *Actes du II Symposium Internacional du C.I.E.M.: Identité, Religion et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous*, Túnez, ed. Publications de l'Institut Supérieur de Documentation (vol. 4), 1984, págs. 349-359.

GIL GRIMAU (1999), *La política y los moriscos en la época de los Austrias". Actas del encuentro. Diciembre 1998. Sevilla La Nueva. Palacio de Baena*, Sevilla La Nueva, eds. Comunidad de Madrid. Consejería de Educación y Cultura - La Fundación del Sur – Ediciones Especiales, 1999. [con textos del Director del Encuentro, ID., "Introducción", págs. 7-9, e ID., "La marginalidad de los moriscos, un fenómeno impuesto", págs. 175-181].

GIL GRIMAU (2002), *La Frontera Sur de Al-Andalus: Estudios sobre la Península Ibérica y sus relaciones históricas con Marruecos*, Tánger, ed. Asociación Tetuán-Azmir, 2002.

GIL GRIMAU (2003), "Sobre la diáspora y la ocultación moriscas dentro de su patria. Hechos y recuerdos por vía verbal", en Temimi, Abdeljelil (dir.), *Hommage à l'École d'Oviedo d'Etudes Aljamiado (dédié au Fondateur Álvaro Galmés de Fuentes)*, Zaghouan (Tunicia), ed. FTERSI, 2003, pags. 249-256.

GIL GRIMAU (2005), Gil Grimau, Rodolfo (dir.), *Cervantes, el Quijote, lo moro, lo morisco y lo aljamiado. Homenaje a Soledad Carrasco Urgoiti*, Sevilla, ed. Fundación de las Tres Culturas del Mediterráneo – Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales (SECC), encuentro celebrado en mayo 2005 [Actas, en prensa].

MÁRQUEZ VILLANUEVA – AZOULAY – DE LA SERNA – COSTA (2003), Márquez Villanueva, Francisco – Azoulay, André – De la Serna, Alfonso – Costa, Joaquín (apéndice), Sevilla, ed. Tres Culturas del Mediterráneo (colección Cuadernos de Américo Castro, 1), 2003.

PACHECO (2004), Pacheco, Juan Antonio, *Andalucía y Marruecos. Culturas para el diálogo*, Sevilla, ed. MERGABLUM. Edición y Comunicación, 2004.

ZBISS – BOUGHANMI - GASFSI – EPALZA (1983), Zbiss, Slimane-Mostafa – Boughanmi, Mohiedine - Gafsi, Abdel-Hakim – Epalza, Míkel de (edits.), *Etudes sur les Morisques Andalous*, Túnez, ed. Institut National d'Archéologie et d'Art (col. Etudes Hispano Andalouses, fascicule 3), 1983.

RESUMEN

Homenaje póstumo al Embajador de España Alfonso de la Serna (1922-2006), escritor sobre temas árabes y promotor de estudios sobre relaciones históricas hispano-árabes, especialmente sobre los moriscos o cripto-musulmanes de España (siglos XVI-XVII) y sus descendientes en los países del Magreb, llamados andalusíes. Fue Director General de Relaciones Culturales, en el Ministerio de Asuntos Exteriores, y Embajador en Tunicia (1968-1973) y Marruecos (1977-1983). Se presentan sus relaciones profesionales con el autor del artículo, sus libros, prólogos y artículos de tema hispano-árabe y diversas iniciativas de promoción de esos estudios (congresos, publicaciones, restauración de monumentos, etc.), con pasajes de sus escritos y anécdotas personales. Bibliografía de publicaciones suyas o promovidas por él.

Palabras clave: Alfonso de la Serna, moriscos, Al-Ándalus, Túnez, Marruecos.

ABSTRACT

Posthumous homage to the Spanish Ambassador Alfonso de la Serna (1922-2006), writer on Arabic topics and promoter of studies on hispano-arabic relations in history, especially about the Spanish Muslims (16th-17th Centuries) and their descendants in the Mauritian countries, called Andalusians. He was the General Manager of Cultural Relations, in the Ministry of Foreign Affairs and Ambassador in Tunisia (1968-1973) and Morocco (1977-1983). His professional relationship with the author of the article is described as well as his books, prologues and hispano-arabic articles and several promotional initiatives of these studies (congresses, publications, restoration of monuments, etc), with paragraphs from his writings and personal anecdotes. A bibliography of his publications or those promoted by him.

Key words : Alfonso de la Serna, Spanish Muslims, Al-Ándalus, Tunisia, Morroco.

IN MEMORIAM (ALFONSO DE LA SERNA)

Víctor Morales Lezcano
(UNED-Madrid)

Las páginas que siguen son un boceto de «ensayo extenso» que está en mi ánimo preparar en un tiempo prudencial. No he querido posponer el apunte sobre su contenido para otras *calendas*, máxime cuando la ocasión me parecía reclamar su redacción con cierta urgencia.

Se trata de una reflexión histórica que podría tildarse de *precipitado*, no químico, sino histórico. Dos acontecimientos han concurrido, solapándose, en la generación de este ensayo: ciegamente el uno, previsiblemente el otro.

La muerte de Alfonso de la Serna ha sido el acontecimiento ciego. Ciego y cruel, que nos ha privado a todos de un amigo inteligente y cordial (y la inteligencia y la cordialidad son actualmente más apreciables que nunca por mor de la escasez que sufren esas dos preciosas facultades humanas). Tengo fundamentos sobrados para propugnar del embajador de España y escritor esmerado que fue De la Serna, la posesión de ambas virtudes.

El otro acontecimiento que ha contribuido a la preparación de este texto, el previsible, consiste en la culminación de una *Historia de Marruecos* que Alfonso de la Serna y el autor de estas páginas veníamos echando en falta dentro del panorama bibliográfico español. He logrado sintetizar esa *Historia* no si esfuerzos y, probablemente, con cierto grado de insuficiencia. El resultado es un texto que todavía necesita algunos retoques antes de echarse a andar.

Los dos acontecimientos se han solapado en el transcurso de estos seis últimos meses. Alfonso de la Serna podría haber leído el manuscrito de esa *Historia de Marruecos* y mi libro podría haberse beneficiado de su sabiduría y sensibilidad "magrebista" (admítaseme el neologismo). Las circunstancias del fallecimiento del Embajador lo han impedido.

Las páginas que siguen han sido escritas pensando fundamentalmente en el amigo con el que compartí no pocas tertulias en su casa de la madrileña calle *Claudio Coello*. Personalmente, sigo manteniendo con Alfonso un diálogo en silencio, como suele ser el diálogo que mantenemos con aquéllos próximos que se han ido.

El recuerdo que merece Alfonso de la Serna, exigiría mucho más de lo que puedo ofrecerle en este boceto, que tanto le debe finalmente. Gracias, pues, Embajador. En la inteligencia de que sigo estando en deuda contigo.

*****

1. *Consolidación de la Monarquía Absoluta* en el Marruecos de la Edad Moderna

El fenómeno de la afirmación institucional de la *monarquía absoluta* en Marruecos posee claros y conocidos precedentes históricos hasta que los sultanes de la dinastía saadí (siglos XVI-XVII) contribuyeron notoriamente a pergeñar el Estado de la nación cherifiana.

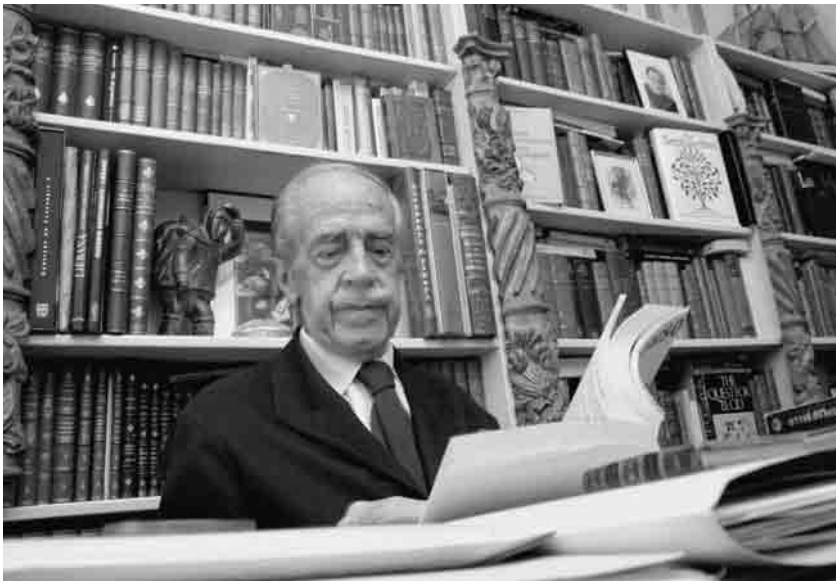
Recuérdese que a la condición califal de los reyes saadíes se irá agregando con el tiempo la aureola cherifiana, de genealogía emparentada con el profeta Mahoma (*circa*. 570-632.). Esta fusión de atribuciones –temporal y espiritual, política y religiosa– cristaliza con los sultanes de la dinastía alauí (1664 en adelante, si elegimos a Muley Rachid en calidad de primer y gran califa y *comendador de los creyentes* del imperio cherifiano).

La dinastía saadí prosiguió practicando el rechazo musulmán del asedio cristiano a las costas mediterránea y atlántica del territorio de Marruecos durante cerca de tres siglos. Desde Marraques, convertida por sus sultanes en flamante capital del sultanato, se persigue además una penetración militar hacia el sur, tan punitiva como depredadora, que hace de Tombuctu su principal plataforma urbana siempre en dirección de *bilad al-Sudan*. Es decir, el sur profundo que persigue controlar Ahmed al-Mansur (+1603), donde el mercado de esclavos *de color* va sustituyendo al que fuera mercado prodigioso de Sijilmasa desde los

siglos en que transcurrieron las invasiones de almorávides y almohades por casi todo el Magreb y al-Andalus.

En Marruecos mismo, más que nunca antes, se desarrolla en torno a una administración central de funcionalidad palaciega (*Al Bait Al Mansuri*), todos unos compartimentos y cuerpos civiles que presagian la corte de Muley Ismail (1672-1727), cuyo sultanato transcurre durante el primer tramo de la dinastía alauí. La administración local de no pocas ciudades, comarcas y aduares del reino, es demostrativa del control y prestación securitaria del país que confiere el sultán y su majzen, que han enviado sus *walies* o gobernadores a provincias, *vilayatos* de obediencia fiscal probada –Fez, Marraques, territorios del Sus, de Tadla y de Tafilalet, entre otros–.

Al final de aquel paréntesis monárquico, el reinado de Sidi Muhammad ben Abdallah (1757-1790) aparece ante nuestra vista dilatado en su duración, con etapas diferenciadas en sus logros y reveses diplomáticos, navales y mercantiles con Luis XV de Francia, Carlos III de España, las monarquías del norte de Europa y la Gran Bretaña de la Casa Hannover.



Alfonso de la Serna en su casa de Madrid (2005).

En cualquier caso, no obstante el desafío endémico de los territorios *siba* o no controlados por la Corte, marcadamente bereberes en el Atlas Medio (tribus Zenhayas) y en el Rif oriental (Beni Snassen), la autoridad sultaní, que se ha visto reforzada por la atribución religiosa que la ha hecho depositaria de la figura simbólica de emir Al-Muminin, se encuentra configurada en Marruecos. Es un significante musulmán de valor simbólico en un paisaje de estados predominantemente cristianos, como es la «cancha» de juego diplomática en la que prevalecen las potencias europeas del *setecientos*.

Toda la trayectoria de muchos sultanes alawíes fue reproducida, luego de uno de esos intervalos de descomposición ''anárquica'' que habían asolado al país recurrentemente y que, a partir de la muerte del sultán Muley Soliman (+1822), volverían a asolar el Marruecos del siglo XIX hasta culminar en la disensión entre Abdelazziz y Abdelhafiz (1907-1908)

Cuando parece que Marruecos va a iniciar la travesía de la *etapa moderna* de la Historia –cierto que con un déficit cumulativo en su organización fiscal, hacendística, militar y naval–, los datos de la realidad histórica a nuestro alcance nos ponen ante la vista el hundimiento gradual de la autoridad cherifiana en una *mar gruesa* abundante en insumisiones locales, celosas todas de su autogobierno y desdeñosas hacia la aureola cherifiana del sultán y de su entorno majzení, sea que ambos residieran en Fez, sea en Marruecos, o –como ocurrió durante el reinado de Muley Hassan I (1873-1894)– en las sedes ambulantes donde la corte y los campamentos sultaníes decidían establecerse; muy en particular en los *vilayatos* localizados en el sur/sur-oeste profundos del imperio.

Así las cosas, las potencias cristianas terminaron por ver más factible el asedio a varias bandas del estratégico reducto marroquí, magrebí a la larga. El asalto del imperialismo colonial, como es sabido, se consuma entre 1830-1912. Ni el voluntarismo de algunos sectores modernistas, ni el llamamiento salafí al repliegue en la tradición, ni la política de ''parcheos'' a los que fueron dados decenas de marroquistas europeos –Drummond Hay, Merry Colom, Saint René de Taillandier– a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, pudieron parar el golpe.

Item más, es posible que hasta lo propiciaran, y con él las consecuencias que aquél generó aventurar.

2. El sorpresivo desenlace del «cautiverio» colonial

En el tratado de Fez que se firmó en marzo de 1912, el *régimen de protección* previsto para Marruecos por las potencias europeas y que aplicarían Francia y España, se impone ver, subrayar incluso, cómo los artículos primero y segundo preservan la figura del sultán, el constructo histórico majzení y la práctica de la religión musulmana en el ámbito del imperio.

Ni durante el Protectorado, ni inmediatamente después de la liberación de Marruecos faltaron magrebólogos, periodistas, políticos –todos ellos con visos de analistas– que presagiaran la inadecuación de la monarquía para el mundo árabe en general, el Magreb en particular, en vías de obtener entonces la independencia.

La posguerra y el proceso descolonizador vinieron a darles razón en Iraq y Egipto, Siria y Túnez, aunque no en Marruecos. Esta excepcionalidad se produjo luego del "pulso" antológico que mantuvieron Mohamed V y el *Istiqlal* (*Partido para la Constitución y la Independencia*) con las autoridades y los intereses de Francia (en menor medida, de España). Cuando se vino abajo el *castillo de naipes* colonial a finales de 1956, un Marruecos ya soberano, sentaba a su embajador en la *Asamblea General* de las Naciones Unidas en Nueva York.

Fue a partir de entonces cuando se empezó a advertir que la singladura del Marruecos contemporáneo bien podría realizarse bajo la cúpula regimental de la monarquía. Una *monarquía constitucional* en el papel, como se puede comprobar si se hace hoy la compulsa de la declaración de Mohamed V ante el presidente del gobierno francés en 6 de noviembre de 1955. Leamos: *''S. M. el sultán de Marruecos ha confirmado su voluntad de constituir un gobierno representativo de gestión y negociaciones, representativo de diferentes tendencias de opinión marroquíes. Este gobierno tendrá por misión elaborar en Marruecos un Estado democrático con monarquía constitucional...",* etc.,etc.

Sorprendentemente, el corto reinado de *Sidna* (+1961) y el de su hijo primogénito y príncipe heredero, Hassan II (1961-1999), asistirán a un asentamiento de la *monarquía constitucional...* pero *de derecho divino*, como apunta como agudeza Mohamed Tozy en uno de sus últimos libros.

En el transcurso de la segunda mitad del siglo XX, no fueron pocas las zozobras que vapulearon el trono alauí. No faltó en ningún momento la *mar gruesa*. El destronamiento de Mohamed V merced a la colusión franco-bereber, en agosto de 1953, o la serie de atentados regicidas contra Hassan II en los primeros años 70, no constituyen sino dos capítulos «sensacionales» entre los avatares que han amenazado a la institución monárquica en Marruecos hasta el día de la fecha.

Cierto es que la implantación del régimen monárquico en Marruecos, contra todo pronóstico, ha tenido unos costes considerables para el *sistema* y el *pueblo*.

Así, puede afirmarse que los partidos políticos del arco parlamentario han salido con *plomo en el ala* de su disenso (y viceversa) con la Corona. Las fuerzas armadas, por su parte, han quedado en una situación incómoda luego de que el propio Hassan II las "hiciera entrar en razón". El atraso visible de la sociedad marroquí, si medido por indicadores de rigor y en términos comparativos con sociedades en vías de desarrollo y crecimiento comparables con Marruecos, es fenómeno que no deja de estar vinculado a un método y estilo de gobernación no siempre a la altura de finales del siglo XX y albores del XXI. (Dicho así, a propósito, para referirnos eufemísticamente a los *años de plomo* que con singular percepción nos ha transmitido Abdallah Larui en su *Témoignage* de 2005).

Por el contrario, Marruecos es distinguible en el mapa del mundo norteafricano en tanto en cuanto hasta la fecha ha logrado capear el temporal de los desafíos islamistas.

Si el abuelo y el padre del monarca actual de Marruecos lograron imponer –más allá, ahora, de juicios de valor– el sello real al marchamo histórico de la nación –contra viento y marea, costara lo que costara–, Mohamed VI se enfrenta, por el contrario, a un desafío social formidable. No se trata a estas alturas del desafío de la partitocracia marroquí de los años 50 a los 60; ni de las veleidades golpistas de algunos coroneles y generales de las FAR (*Fuerzas Armadas Reales*), ni de aventuras políticas *gauchistes* muy marcadas por la experiencia francesa de mayo del 68, como fue el caso de *Ilal Aman*.

No se trata de nada de lo anterior. El desafío que tiene a la vista Mohamed VI es bifronte. Arranca del islam moderado que alienta en el

seno del *Partido de la Justicia y la Democracia* (PJD), con representación parlamentaria y peso social en la configuración opinática del reino de Marruecos. Así lo proclama al menos la prensa independiente. La otra faz del mismo rostro, sin embargo, mira con atención al radio de acción justiciero y equitativo que potencia la Asociación islamista llamada *Justicia y Caridad* o *Equidad y Beneficencia* que encarna el jeque Yasin. Una asociación (no partido político) de raigambre popular cuyo destino en el futuro del país es harto imprevisible cuando se piensa en términos generales a celebrar en 2007.

Si se produce en los próximos años la convergencia del trono con el pueblo marroquí, es muy probable que, aunque con dificultades, la nación vecina siga aprendiendo a *nadar* y *no naufrague* en su intento. En caso de divergencia debido a la insolvencia del monarca o al empecinamiento de las fuerzas retardatarias *in situ*, no es fácil prever el precio que alcanzará la ruptura generalizada en Marruecos; no hay nadie que no sospeche que el precio será alto. O bien, puede ser, simplemente, el que tiene que pagar toda sociedad que se ha resistido al cambio durante un período de tiempo prolongado, incapaz de satisfacer las exigencias modernizadoras que reclama la evolución de los tiempos –las orteguianas "circunstancias" de antaño–.

BIBLIOGRAFÍA

Agnouche, Abdellatif: *Histoire Politique du Maroc. Pouvoir. Legitimités. Institutions* (Afrique-Orient, 1987).

Hammoudi, Abdellah: *Master and Disciple. The Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism* (The University of Chicago Press, 1997).

Laroui, Abdellah: *Le Maroc et Hassan II. Un Témoignage* (Les Presses Interuniversitaires, 2005).

Leveau, Rémy: *Le Fellah Marocain. Défenseur du Trône* (Les Presses de Sciences Po, 1976).

Morales Lezcano, V.: *Historia de Marruecos de las tribus y pueblos nómadas a la independencia y la monarquía* (La esfera de los libros, 2006).

Robert, Jacques: *La Monarchie Marocaine* (PUF, 1963).

Tozy, Mohamed: *Monarquía e Islam Político en Marruecos* (Eds. Bellaterra, 2000).

ALFONSO DE LA SERNA Y LA EDICIÓN DE TEMAS MAGREBÍES EN ESPAÑA

Miguel Hernando de Larramendi y
Bernabé López García

El paso del Embajador Alfonso de la Serna por las capitales de dos países magrebíes como Túnez y Marruecos dejaría una importante huella en su vida y en su obra. Le sirvió también para acumular una importante biblioteca sobre la historia y la sociedad magrebí de la que darían cuenta más tarde la publicación de dos obras en las que había de recoger sus reflexiones y análisis sobre los dos países: *Imágenes de Túnez* y *Al sur de Tarifa* son obras de referencia no sólo para los diplomáticos que siguieron sus pasos en aquellos destinos sino también para todos los estudiosos de la región.

En relación también con el Magreb hay otro proyecto menos conocido en el que el diplomático se vio involucrado de manera desinteresada y creativa. Alfonso de la Serna estuvo vinculado a los proyectos editoriales de la Fundación MAPFRE América creada en 1988 para promover los intercambios y las relaciones culturales entre España y los países de América y otras áreas con los que la empresa de seguros había mantenido vínculos históricos. La Fundación MAPFRE América emprendió con motivo de las efemérides de 1492 un ambicioso proyecto editorial que se tradujo en la edición de más de 250 libros en 15 colecciones diferentes. Dos de estas colecciones fueron dedicadas a temas relacionados con los estudios árabes e islámicos. La colección "al-Andalus" publicó 11 títulos. La Colección "El Magreb", por su parte, publicó 18 títulos.

Esta última fue la única colección que continuó viva tras 1992 bajo la dirección de un comité editorial presidido por Alfonso de la Serna y del que formamos parte los dos firmantes de esta nota de recuerdo. Juntos, con el director de la editorial Miguel Ángel Gimeno, fuimos discutiendo títulos posibles para ser editados procurando combinar obras originales de encargo a especialistas, relacionadas con temas novedosos de la realidad magrebí, junto con otros que contribu-

yeran a trazar un friso completo de las relaciones hispano-magrebíes a través de la historia, así como con la traducción de obras clásicas de autores del Magreb contemporáneo.

No faltaron en la colección temas como el Protectorado español en Marruecos, tan postergado por la bibliografía, como la inmigración magrebí que por entonces comenzaba a apuntar como una cuestión de largo alcance, o las relaciones de diplomacia y política en el Magreb. Durante aquellas reuniones Alfonso de la Serna esbozó en muchas ocasiones su proyecto de escribir una reflexión histórica sobre las relaciones hispano-marroquíes que abordara con amplitud de miras las líneas de fuerza que sustentan las relaciones hispano-marroquíes desde hace más de ocho siglos, analizando las dinámicas internas, el sistema de poder, el *Majzén* como poder central, criticando las tesis frecuentemente asumidas por la historiografía europea sobre la fragmentación del Estado marroquí invocadas en su momento por los colonizadores. Pese a los intentos de los miembros del Comité Editorial para que su trabajo fuera publicado en la Colección la obra no vió la luz hasta 2001 en otra editorial especializada en temas históricos, Marcial Pons.

La experiencia de Alfonso de la Serna en Túnez y Marruecos le había permitido, además, estrechar los lazos con intelectuales de ambos países. Su conocimiento de los medios intelectuales magrebíes y su toma de conciencia del "ancho de Gibraltar" –según su expresión- le convirtieron dentro de la colección El Magreb en el principal adalid de la necesidad de traducir a autores magrebíes para hacerlos accesibles al público español, contrarrestando el déficit de conocimiento entre vecinos distantes. Especialmente de autores como Hichem Djaït, Abdallah Laroui o Haim Zafrani, los dos últimos miembros de la Real Academia de Marruecos, como el propio De la Serna, y que se convertirían en autores de la nómina de la Colección "El Magreb". Fue su amistad con Alfonso de la Serna la que facilitó que se tradujeran obras como *Historia del Magreb desde los orígenes hasta el despertar magrebí* (número 12 de la colección, aparecido en 1994) de Laroui, en la que el autor incluyó un lúcido epílogo; *Orígenes sociales y culturales del nacionalismo marroquí* (número 17, 1997) y *Marruecos: Islam y nacionalismo* (número 10, 1994), también del mismo autor; *La personalidad y el devenir arabo-islámicos* (número 15, 1996) de Hichem Djaït y *Los judíos del Occidente musulmán. Al-Andalus y el Magreb* (número 13, 1994) de Haim Zafrani, obra original redactada especialmente para la colección.

La muerte prematura de la colección El Magreb en 1997, después de haber editado 18 títulos, hizo desparecer estos títulos del catálogo de obras disponibles en el mercado. Alfonso de la Serna no cejó en su empeño de conseguir que fueran conocidos y leídos por el público español redoblando sus intentos para conseguir que otras editoriales comerciales pudieran conseguir los derechos de estas obras. Pocos meses antes de su fallecimiento llamó a Miguel Hernando de Larramendi, la última de sus llamadas, pidiéndole un catálogo de la colección intentando que una editorial de gran difusión reeditase alguno de los títulos de Abdallah Laroui, absolutamente imprescindibles para comprender las bases del Marruecos contemporáneo. La lectura de las obras de Laroui era para Alfonso de la Serna un punto de partida obligatorio para comprender los mecanismos de funcionamiento del Marruecos de hoy. Su interés por que fueran bien comprendidas le empujó a buscar una traductora bicultural como Malika Embarek con la que trabajó estrechamente revisando las versiones iniciales y discutiendo las dificultades surgidas a lo largo del trabajo.

Los estrechos vínculos con los medios culturales magrebíes hicieron de Alfonso de la Serna un entusiasta defensor de la necesidad de que esta producción fuera además conocida en Maruecos. En 1994 promovió la donación de los 250 libros de las colecciones 1492 a la Academia del Reino de Marruecos de la que, como se ha dicho, era miembro numerario desde noviembre de 1985 y a cuyas reuniones asistía con asiduidad. Alfonso de La Serna intentó favorecer un mejor conocimiento de la producción intelectual española en los medios intelectuales magrebíes, labor que continuó impulsando desde la Fundación Histórica Tavera que continuó los trabajos de la Fundación MAPFRE América y de cuyo Patronato y Consejo Asesor fue miembro. En esta dirección se inscribe aquella donación realizada en la sede de la Academia del Reino de Marruecos en cuya biblioteca quedaron depositados no sólo los libros de las colecciones relacionadas con Al-Andalus y el Magreb sino también los dos centenares de títulos sobre América editados en las colecciones.

Su interés por tender puentes le empujo también a intentar conseguir que las obras de las colecciones MAPFRE 1492 estuvieran accesibles en las librerías de Marruecos. Durante aquel viaje visitó la Librería La Porte de Rabat, que había frecuentado durante su etapa en la embajada de Rabat, intentando conseguir que las obras de la colección estuvieran en los escaparates de la misma. Tarea esta, la de difusión del libro español en Marruecos, que aún no ha encontrado una solución satisfactoria.

HOMENAJE AL AMIGO

Habib Burguiba, Jr.
Ministro de Asuntos Exteriores de Túnez (1964-1970)

Fue en el ejercicio de nuestras funciones cuando conocí a Alfonso de la Serna y Gutiérrez-Répide.

Una mañana, a comienzos de 1968, le acogía, muy ceremoniosamente, en mi despacho, para recibir las copias de estilo de las Cartas que le acreditaban como Embajador de España en Túnez.

La ceremonia duró poco: durante la misma le inflijí la única palabra que conocía de la lengua española, llamándole : ''Don Alfonso''. Me pareció que apreciaba mi esfuerzo, y nuestra conversación fue distendida. Tenía yo ya, desde que se recibió su solicitud de ''placet'', por las funciones que había desempeñado anteriormente, una idea de sus cualidades. Mi curiosidad fue colmada : descubría un hombre muy cultivado, muy refinado, interesado por muchas cosas, que muy pronto desee tratar no sólo como interlocutor oficial.

La presentacion de sus Cartas credenciales al Presidente se desarrolló muy bien, y mi padre me la comentó con una sola frase : ''Este hombre merece atenciones especiales : es un curioso, en el buen sentido de la palabra, ¡Me gustaría que se hiciese un buen amigo de Túnez!''. No fue decepcionado.

Esta recomendación convirtió lo que ya era mi inclinación, en un deber ¡del que nunca me arrepentí! No me extenderé sobre nuestras numerosas entrevistas oficiales, y me concentraré en nuestra relación personal. En una palabra : nuestra amistad quedó sellada en el Club de Golf de Cartago. Como me pidiese que no le tratase de ''Don'', a mi vez le rogué que me llamase ''Habib''. Más tarde se impuso mi mote, ''Bibí''.

Amistad. Amigo. Palabras que estimo han sido maltratadas, prostituídas por el uso que de ellas se hace en la vida de sociedad. Para mí, sin embargo, tienen una resonancia especial, quizás debido al hecho

de que en árabe utilizamos, para expresarlas, dos términos cuyas raíces hacen referencia a los conceptos de *verdad-fidelida*d (Sidq) y de afecto, o *amor* (Hob). La definición de la amistad que he hecho mía desde que me la sugirió un amigo iraní, es la siguiente : mi amigo *(o aquel a quien yo quiero)* es a la vez mi *Señor* y mi *Esclavo (Sadiqi aw habibi: Sayyidi wa 'Abdi)* "صديقي أو حبيبي: سيّدي و عبدي"

Esta definición tan lapidaria, en tres palabras, tan breve, pero tan completa, me basta para describir la relación que se estableció entre Alfonso y yo.

Gracias a él tuve ganas de aprender el español, pero un accidente mortal interrumpió las clases que el Canciller Atalaya me dió durante tres meses.

En Mayo de 1968, durante la visita oficial que mi padre hizo a España, y durante una noche libre que tuvimos, Alfonso, sin pretender que me convirtiese en un aficionado, me hizo recorrer el viejo Madrid, por una callejuela de pocas decenas de metros, con las típicas estaciones: otras tantas tabernas, provistas de barrica de vino, mostrador, y freidora para el pescadito que acompaña a la bebida.

En Febrero de 1972, Alfonso, Embajador en Estocolmo, en uno de sus viajes a Madrid, hizo escala unas horas en París para venir a verme, postrado en mi lecho de hospital tras varias graves operaciones, a consecuencia de una hemorragia cerebral.

Mas tarde, mucho mas tarde, en Diciembre de 1989, tras una partida de golf sobre un campo medio helado a las afueras de la capital española, me enseñó un establecimiento fundado en el siglo XVIII, en donde me hizo probar la especialidad del lugar : ¡un tazón de chocolate negro, espumoso y untuoso, con un enorme bizcocho caliente!

Fue durante su Misión en Marruecos cuando me hizo llegar un ejemplar de su libro de recuerdos tunecinos, *"Imágenes de Túnez",* ¡cómo me hizo lamentar de nuevo la interrupción de mi iniciación a la lengua de Cervantes! Personas que la dominan me dicen que se emocionaron con su lectura, tanto cariño demuestran sus páginas por Túnez, que había recorrido de cabo a rabo, haciendo en cada etapa amigos, amigos de España, hasta tal punto que aquéllos tunecinos que le

conocieron ¡siguen preguntando por él a todos los Embajadores de España que le han sucedido!

Así era mi amigo, mi hermano Alfonso, así permanecerá en mi corazón: el amigo total, sin reservas que, pocas semanas antes de su desaparición me enviaba, fielmente, otro libro recien publicado, cuyo prólogo había escrito, y en el que tenía el detalle de citarme.

Pero sería faltarle, traicionarle, si no mencionase tambien a su compañera, Ana María, que por su bondad, sencillez, y gran corazón, tanto le ayudó, en su vida, como en el desempeño de sus destinos.

De los cinco o seis amigos que han constituído la verdadera riqueza de mi vida, no me quedaban mas que tres. El 25 de Enero de 2006, la llamada de teléfono de mi familia de España me hizo saber que ¡ya no me quedan mas que dos!

Traducción de Fernando de la Serna

Alfonso de la Serna con el Presidente Burguiba de Túnez, en la Herrería de El Escorial, durante la visita oficial de éste a España (mayo, 1968).

NOTAS Y DOCUMENTOS

ABDALLAH LAROUI: LOS INTELECTUALES ENJUICIAN EL REINADO DE HASSAN II

Reflexión en torno a la obra de Abdallah Laroui: *Le Maroc et Hassan II. Un témoignage,* Presses Inter Universitaires-Centre Culturel Arabe, Quebec-Casablanca 2005

Bernabé López García
Universidad Autónoma de Madrid

Abdallah Laroui es, sin duda, el historiador por excelencia de Marruecos. El "descolonizador" de la historia del Magreb que, paradójicamente, acabó huyendo del provincianismo del nacionalismo estrecho[1], ha editado una obra singular titulada *Le Maroc et Hassan II. Un témoignage*[2], en sintonía con la nueva onda de revisión del pasado que empieza a ser frecuente en Marruecos tras decenios de amnesia y de tabúes. El propio Laroui ha padecido una y otros eludiendo estudiar los períodos recientes en algunas de sus obras claves. En otros casos ha debido sucumbir a requerimientos oficiales entrando en análisis de hechos contemporáneos en los que ha casi rozado la *langue de bois*, ese "idioma oficial" marroquí, como confiesa en su último libro. Eso no le ha impedido abordar desde sus raíces el problema de fondo de la formación del Marruecos contemporáneo en su obra clásica *Orígenes sociales y culturales del nacionalismo marroquí*[3], en la que desmenuzó los mecanismos de ese sistema político marroquí que es el *majzén*, superestructura omnipresente en la vida del Marruecos de ayer y hoy.

La nueva obra se estructura en catorce capítulos, centrado cada uno de ellos en un momento personal de la vida de Laroui asociado a una ciudad y a una fecha clave ligada a acontecimientos de la vida de su país. Comienza en **Rabat, julio de 1999**, en el momento en que el

---

[1] Véase el Epílogo a la edición española de su *Historia del Magreb desde los orígenes hasta el despertar magrebí,* Editorial Mapfre, Colección "El Magreb", Madrid 1994, p. 373.

[2] Presses Inter Universitaires-Centre Culturel Arabe, Quebec-Casablanca 2005.

[3] Editorial Mapfre, Colección "El Magreb", Madrid 1997, Traducción de Malika Embarek.

autor conoce la noticia de la muerte de Hassan II, reflexionando sobre el continuismo en que se enmarcan los primeros pasos del heredero. Una ocasión perdida para marcar la entrada en la era de una monarquía constitucional, innovación que habría sido aceptada mayoritariamente a juicio del autor, a pesar de su aspecto revolucionario. Pero los cambios en Marruecos chocan con un sentido de la vida casi supersticioso que hace que atentar a la tradición equivalga a tentar el destino.

Salta entonces en un flash-back a **Florencia, octubre de 1958,** donde Laroui acompañó a Mehdi Ben Barka en una conferencia sobre el Mediterráneo, en la que tuvo ocasión de encontrar por primera vez al príncipe Hassan, que por entonces representaba ya el papel de jefe de fila de los antinacionalistas y contaba con una visión mística de la monarquía contraria a un nacionalismo asimilado a disidencia (*siba*). Hassan se había convertido en protector de las grandes familias amenazadas por su colaboracionismo con el régimen del Protectorado y temerosas de la pérdida de sus privilegios. En este capítulo las dos figuras de Ben Barka y Hassan, frente a frente, encarnaban el tándem *siba/majzén* del que tanto había hablado la literatura colonial, trasluciendo los dos Marruecos emergentes en lucha por aniquilarse el uno al otro.

En el siguiente capítulo en **El Cairo, noviembre de 1960**, Laroui se ha convertido en consejero cultural de la Embajada de Marruecos, alejado intencionadamente como otros simpatizantes de la izquierda que acababa de ser desalojada del poder en mayo. La oportunidad de frecuentar a Ben Barka durante una estancia de éste en la capital egipcia le permite prolongar una radiografía del líder marroquí del que resalta su excesivo pragmatismo de agitador profesional, preocupado por una "utopía lejana" y mal definida pero instalado en la resolución de los problemas inmediatos del día a día. No es un dibujo especialmente agraciado del personaje, carente del refinamiento de Ahmed Balafrej, del afecto de Abderrahim Buabid y del fervor ideológico de Allal El Fassi, los otros líderes nacionalistas del momento. Laroui llega a preguntarse si llegó a valorar el papel y el peso de la tradición, del islam y de la monarquía en la política marroquí, no por una ceguera particular del fundador de la UNFP, sino de toda la izquierda del momento, "alérgica a la historia y a la sociología". Frente a ella, el príncipe Muley Hassan se identificaba con la tradición, se inscribía en la *longue durée*, preparando la restauración de un "Marruecos eterno".

De nuevo en **Rabat, febrero de 1961,** asistimos a la muerte de Mohamed V y al choque que va a suponer en quienes creían que el país había consolidado su marcha irreversible hacia una "modernidad inseparable del compromiso nacionalista". Fin de las "grandes esperanzas", momento de restauración del *majzén*, triunfo del ideal contra-revolucionario. Se inaugura la etapa de hostilidades entre el príncipe, convertido en rey, y la izquierda, encarnando un nuevo *siba*. Laroui vivirá este período desde un observatorio exterior privilegiado, la embajada de París, donde desempeñó el cargo de consejero cultural y representante en la UNESCO hasta julio de 1962. Percepciones erróneas de la verdadera fuerza de la izquierda llevaron a ésta a convencerse de la debilidad del régimen y a impedir que se produjera el necesario compromiso histórico que por entonces preconizaban en su país los comunistas italianos. Un compromiso que a ojos de Laroui debería haber tomado en Marruecos la forma de "una reconciliación entre la tradición, simbolizada por la institución monárquica, y el nacionalismo monopolizado por entonces por la izquierda". El exilio primero de Ben Barka, con su consecuente despegue de la realidad, y las disensiones entre sindicalistas y unefepistas, fueron retardando ese compromiso, dejando el campo libre a sus adversarios, reforzando al *Majzén*, acabando por ocupar el nuevo rey toda la escena. ¿Azar o complot? Probablemente ninguna de las dos cosas. O ambas. En cualquier caso, por una ceguera hecha de una mezcla de "incultura, provincianismo, altanería y, en algunos casos, simple codicia". Tal vez sin la muerte de Mohamed V esta retradicionalización no hubiera tenido lugar, pero la historia no se reescribe.

La siguiente escena tiene lugar en **Casablanca, marzo de 1965,** momento crucial en cualquier interpretación de la historia contemporánea de Marruecos. Tal vez, como escribe Laroui, la jornada del 23 de marzo no llegara a tener "la gravedad que le atribuyeron a posteriori". Aunque por encontrarse en la ciudad pudo ver de cerca algunos de los vestigios de los acontecimientos que protagonizaron los jóvenes de la capital económica en su enfrentamiento con las fuerzas del orden, cuestiona que fuera una "verdadera insurrección popular", cobrando con posterioridad "una dimensión mítica" por su "efecto psicológico". Como dirá, va a ser a partir del efecto como se reconstruya la causa. Y el efecto es que la jornada del 23 de marzo ha dado nombre a corrientes políticas alternativas, ha sido visto por historiadores como fecha bisagra porque ha servido de justificación del arranque de una aceleración autocrática, de la suspensión de la constitución, de la marginación de los partidos, del inicio de un largo estado de excepción. Por esos

efectos tan desmesurados se ha, tal vez, engordado un hecho que tal vez no fuera en sí tan grave como se le vio después.

Aprovecha Laroui esta fecha para hacer un repaso de los años transcurridos desde la escena anterior: guerra de las arenas con Argelia que reforzó en 1963 la posición de "quienes no buscaban otra cosa que aislar a Hassan II para dominarlo mejor". Para Laroui la guerra de 1963 no tuvo ambiciones expansionistas sino tan sólo el objetivo de "impedir a los militares argelinos instalarse en puestos abandonados por los franceses pero incontestablemente marroquíes". Incidentes parecidos ocurrieron con otros vecinos de Argelia como Túnez. En este caso los tunecinos prefirieron cerrar los ojos pero en el de Marruecos provocó la división del nacionalismo, sacralizando el territorio los istiqlalíes y optando por la solidaridad con Argelia la izquierda, por lo que sería tachada de antipatriótica y traidora, costándole una condena a muerte al propio Ben Barka. Ese año de 1963 tiñó de un halo sagrado al territorio reforzando el prestigio de Hassan II que supo explotar el incidente y protegerse de las críticas que, para ser efectivas a partir de entonces, hubieron de recubrirse tras una coartada religiosa y patriótica.

A lo largo de la obra Laroui contrapone dos facetas de la personalidad de Hassan II: la de *zaim* y la de rey. La primera, la de líder, patrono con rasgos de caudillo, se afirma a raíz de 1965, exacerbando su faceta autoritaria, no integradora, que mantendrá durante estos años difíciles hasta 1975 en que emerge la otra faceta, la de rey.

A la aparición del *zaim* se dedica el capítulo localizado en **París, enero de 1966.** Poco antes había desaparecido Ben Barka, episodio que constituirá el otro elemento central del capítulo. No entra a especular una vez más sobre los mil y un enigmas policíacos del caso, sino a enjuiciar "lo que Hassan II hizo de este acontecimiento", sabiendo sacarle partido en su beneficio. En primer lugar para aislar a Ufkir y enfrentarlo a nacionalistas y tradicionalistas religiosos, pero también y sobre todo para debilitar al partido del propio Ben Barka mostrándolo enfeudado a los "protectores" de ayer, hacia los que sin otro asidero se volvieron en demanda de protección quienes antaño habían sido sus más firmes oponentes. Fue a la Embajada de Francia en Rabat y a la persona del presidente francés, De Gaulle, a donde se dirigieron tanto los jefes de la UNFP como la propia familia del desaparecido en búsqueda de luz sobre la cuestión.

Laroui describe al último Ben Barka, al que había encontrado unos meses antes, como una persona perseguida, cortada de sus vínculos, el peor de los castigos a que lo habría sometido en vida el propio Hassan II, convencido de que "un opositor pierde su nocividad a medida que se prolonga su exilio". Poco importa, nos dice Laroui, los pormenores de su eliminación física. El principal beneficiario fue sin duda Hassan II, que aprovechó para resucitar al viejo *majzén*, para modernizar las apariencias de la "vieja *siyasa* árabe", para fomentar el conservadurismo, restaurando, bajo el pretexto de la autenticidad, el Marruecos folklórico del albornoz y la fantasía. El viejo sistema reapareció a la luz pública, "llámesele califato renovado o imamato moderno, despotismo ilustrado, bonapartismo, dictadura populista, apoyado en la teología musulmana o en la filosofía hegeliana''.

Seis años más tarde, en **Argel, julio de 1972,** transcurre el siguiente apartado de su testimonio. Entre tanto, Laroui ha vivido esos años difíciles marcados por el estado de excepción, el desastre árabe de 1967, septiembre negro, la muerte de Nasser, en dos exilios voluntarios, uno en Estados Unidos, donde impartiría cursos de los que saldría su *Historia del Magreb*[4] y otro interior, de retorno a Marruecos, refugiado en el pasado, estudiando los "orígenes del nacionalismo, los fundamentos históricos del *majzén*, aparentemente para comprender mejor los comportamientos contemporáneos, pero en realidad para sobrellevar el presente". Actitud probablemente similar a la de muchos de sus coetáneos, de los que cita "la desesperanza existencial" de Abderrahim Buabid o el "descreimiento" de Mekki Naciri, conscientes de la "situación humillante" en que vivía el país. En la introducción a un libro de esta época, *L'idéologie arabe contemporaine*[5], dejará constancia de esa "impotencia política y esterilidad cultural" que caracterizaban a la elite política marroquí de los sesenta.

Era en el exterior donde se percibía más claramente esa sensación de humillación, a veces provocada o "restregada" por los vecinos

---

[4] Aparecida primero en la edición de François Maspero, *Histoire du Maghreb. Un essai d'interpretation*, París 1975, 2 volúmenes. La traducción al español se hizo, por decisión del autor, a partir de la versión inglesa, *The History of the Maghrib: An Interpretive Essay,* Princeton 1977.

[5] "Les textes à l'appui", François Maspéro, París 1967. Maxime Rodinson prologó el libro. En 1976 apareció una traducción al castellano de Miguel Bayón, *La ideología árabe contemporánea*, Miguel Castellote, Madrid.

magrebíes. Fue en Argel, en 1972, donde tuvo ocasión Laroui de conocer otra cara de Argelia, "cerrada y sombría", de la mano del ministro de Asuntos Religiosos, Mulud Kassem, que organizaba unos congresos anuales sobre el Islam. Esa cara, bien diferente de la "renaciente" que dos años antes le mostrara Ahmed Taleb Ibrahimi, le predispuso psicológicamente, confiesa, para adoptar la posición que fue la suya al plantearse la descolonización del "Sahara español".

La cuestión territorial representa para los marroquíes mucho más de lo que se piensa visto desde afuera. No fue Hassan II quien la insufla en el corazón de los marroquíes, si bien será quien sepa explotarla y ponerla a su servicio. No es una mera operación de intoxicación propagandística, de marketing periodístico que hubiera venido de la mano de la manipulación histórica que va a acometerse desde los diarios oficiosos de la familia Mas (*Le Matin* y *Maroc Soir*) que van a ser comprados por Ahmed Alaoui para ponerlos al servicio de Palacio. Convertidos, como dice Laroui, en "almanaque histórico", conmemorando o reinventando todas las efemérides hasta convertir "el trabajo de memoria" en una "amnesia generalizada". No. La cuestión territorial era una convicción nacionalista de fondo. Era el "rechazo a abandonar las reivindicaciones territoriales marroquíes" lo que en realidad, según Laroui, separaba al régimen de la *Kutla*, bloque nacionalista integrado por el Istiqlal y la UNFP. El propio Allal El Fassi había ganado a esta causa a la izquierda pese a su simpatía por la Argelia revolucionaria.

El acercamiento que Hassan II llevó a cabo hacia Bumedian en 1969 provocó frustración e incomprensión en los elementos nacionalistas que le reprocharán haber incumplido el pacto de la *bay'a*, que obliga a la defensa del territorio. Fue este clima de "aislamiento progresivo del poder" el que permitió, a juicio de Laroui, "la emergencia del proyecto mismo del golpe de fuerza" que el Ejército protagonizará en julio de 1971. Más que la revuelta contra la corrupción, tesis más difundida para explicar lo ocurrido en Sjirat.

De nuevo encontramos a Laroui en **Florencia, diciembre de 1972,** en un coloquio sobre las relaciones euroárabes en el que trató de establecer la conexión entre la retradicionalización en el mundo islámico y la hegemonía cultural de Occidente, viendo el posmodernismo occidental, la derrota del liberalismo árabe y la emergencia de la ideología islamista como partes de un mismo fenómeno.

El nuevo golpe fallido del verano de 1972 dejaba entrever, nos dirá, dos elementos decisivos descontentos: los nacionalistas y el Ejército. ¿Se concertaron ambos realmente, como cierta correspondencia publicada hace pocos años dejaba entrever? Laroui no alude directamente a estas cartas entre la oposición en el exilio (a través del Fquih Basri o Yussufi) y la del interior (Buabid), en las que confirman estar al corriente del golpe que preparaba el general Ufkir, aunque haga referencia a una complicidad pasiva a través del análisis de la situación hecho por el "comunista monárquico" Ali Yata y a unos contactos contranatura.

Las conversaciones entre el rey y los nacionalistas conservadores o legitimistas (como les llama) del Istiqlal, eran una realidad en los primeros meses de 1972 y prueba de ello fue el gesto de aproximación que tratará de ser la nueva constitución de marzo de ese año, aunque con poco resultado. Pero esas conversaciones suponían para Ufkir un peligro que pudo llevarle a acelerar su golpe y, finalmente, su muerte política y física.

La disyuntiva que se abre a partir de este momento, confirmado una vez más el aislamiento interior y exterior del monarca, pasa por acercarse de manera decidida a la oposición y por "ocupar" al Ejército en nuevas tareas, sacándolo de su papel de gendarme interior en que lo había convertido el general Ufkir. Hacia el Istiqlal, la política de atracción se hace a base de preconizar la arabización en todos los niveles de enseñanza y administración y la marroquinización en diferentes ámbitos económicos. La puesta en práctica de este programa quitaba argumentos al principal partido del país en caso de que no quisiera alcanzar un acuerdo. Con la izquierda será más complejo el acercamiento, pues se encontraba dividida entre un frente interior, dispuesto a optar por una vía de democratización del país, opuesto a las veleidades aventuristas de quienes desde el frente exterior preconizaban una vía armada para acabar con el régimen. El intento desestabilizador de marzo de 1973, llevado a cabo por la fracción exterior de la UNFP, bloqueó el entendimiento con el grupo de Rabat liderado por Buabid que perseguía la legalización. Será en el terreno del patriotismo en el que se produjo el encuentro entre Buabid y Hassan II, aprovechando la tensión con los vecinos, Argelia y España, en la crisis provocada por la descolonización del Sahara en el verano de 1974. Fue también esta cuestión la que permitirá ocupar al Ejército, para el que también se habrían de

ofrecer tareas de defensa de la causa árabe con el envío de un destacamento al frente sirio en la guerra de octubre de 1973.

Fue así como Hassan II recuperó, a juicio de Abdallah Laroui, su faceta de rey, con el respeto de las fuerzas políticas en esta nueva atmósfera de confianza mutua. La política conciliadora hacia sus vecinos seguida a finales de los sesenta y principios de la década de los setenta "irritaba a los nacionalistas, producía inquietud en el espíritu del pueblo y, sobre todo, desmoralizaba al Ejército". Por el contrario, la hostilidad con los vecinos soldó un frente interior. Pero para mantenerlo era necesario que la sensación de amenaza se mantuviera viva.

Laroui inserta en este capítulo la aparición del Frente Polisario que va a ser vector de esa amenaza. Pero da una visión simplista de su creación. La pone, justamente, en relación con los exiliados por la política represiva de Ufkir y la sensación de revancha producida en ellos tras su desaparición. Los que mantenían vínculos con los territorios del Sur, dirá, "continuaron agitando los mismos eslóganes y acabaron por fundar el Polisario bajo el padrinazgo de Mauritania y de algunos militares españoles". Libia y Argelia decidirán apoyarlo, la primera por su arabismo, la segunda por su independentismo. España se sumó a estas tesis cuando vio fracasar su proyecto de un referendum controlado por ella. Ignora Laroui que hay también una componente esencial en la formación del Polisario, que procede de la juventud del interior del territorio y que tendrá un papel esencial en la expansión de un sentimiento nacionalista que se convertirá en factor decisivo del problema y cuyos efectos llegan hasta hoy. Marruecos nunca quiso aceptar la existencia –y, naturalmente, ni la legitimidad- de ese nacionalismo. Laroui no tiene en cuenta para nada que un sentimiento nacionalista estaba desarrollándose entre las poblaciones saharauis. Sin este dato, ni la historia, ni la sociología, ni la geopolítica pueden aclarar el fondo del problema.

Laroui se mostrará en cambio muy crítico con la diplomacia marroquí, incapaz de llevar una política coherente. Fue ahí donde resultó providencial el aporte de los nacionalistas, de derecha y de izquierda, para la política de recuperación que Hassan logró poner en marcha.

Para Laroui, el compromiso por un Sahara marroquí es una cuestión de patriotismo. Eso explica su participación en la Marcha Verde como periodista, sus posiciones en su libro *L'Algérie et le Sahara*

marocain[6] y también su rechazo a aceptar un puesto de consejero en la primatura, ya que, dirá, un asunto que considera una "causa nacional", no se asume a cambio de prebendas.

Pero la Marcha Verde hubiera debido implicar un "nuevo Marruecos" que nunca llegó, como constata en el capítulo fechado en **Casablanca, mayo de 1977.** En las notas de su diario escritas tras su fracaso electoral como candidato por Casablanca en las primeras elecciones plurales y abiertas desde el estado de excepción, que hubieran debido ser "fundacionales" de ese nuevo Marruecos, Laroui expresa su decepción y amargura. "Lo que es seguro –dirá en su diario por aquellos días– es que el Jefe del Estado desmiente categóricamente todo lo que dejaba creer el concepto de un Marruecos nuevo, nacido de la Marcha Verde, y que no se siente de ningún modo ligado por un hipotético pacto establecido con la oposición".

Presentarse como candidato USFP en las legislativas de junio de 1977 fue una manera de dejar claro dónde se situaba, "para que los hombres del *majzén* no se equivocaran sobre sus posiciones en el asunto sahariano", para evitar una instrumentalización oficial. A escala general, las elecciones confirmaron el control par parte de la administración de todo el proceso, saliendo elegidos aquellos candidatos que contaron con el beneplácito oficial, confirmando la impresión del hombre de la calle de que todo se cocía, como siempre, por arriba.

La vida entera del país, toda su organización interior, se encontraba subordinada a lo que se consideraba una batalla nacional, "prisionera de los resultados, bien aleatorios, de la diplomacia del régimen". La USFP aceptó jugar el juego, parcialmente en 1977 y lo haría con más intensidad en las elecciones de 1984, volviéndose a la situación de 1972, anterior al pacto entre el rey y la oposición, que quedó olvidado, mientras ésta resultó culpabilizada por su incumplimiento. Laroui viene a decir que el mantenimiento de la crisis en el Sahara durante tanto tiempo ha cumplido la función de mantener el *statu quo*: "Hacer jugar al tiempo era el mejor medio de hacer durar la crisis para poder decir siempre: no es el momento de democratizar realmente las institu-

---

[6] Serar, Casablanca 1976. Se trata de la recopilación de los artículos aparecidos en la revista *Lamalif* y en el diario *Le Monde*.

ciones, como se había prometido, porque ello supondría romper el frente interior, nuestra única arma verdaderamente eficaz contra el enemigo". De este modo Marruecos le hizo el juego a sus adversarios y una realidad se impuso: el frente interior se fue deteriorando como demostraría la crisis social de 1981 que tuvo sus repercusiones negativas para la USFP. Los nacionalistas enfrentados entre sí, los hombres del *majzén* acusando a los nacionalistas del fracaso de la situación, el único en sacar ventaja fue, una vez más, Hassan II, afirmado cada vez más en el interior pese a su desmoronamiento en el exterior.

Los años de 1974 a 1981 habían constituido para Marruecos, según Laroui, un gran "salto adelante" en no pocos terrenos, pero dejaron paradójicamente al país en el mismo sitio. La oposición parecía influir pero en el fondo, sólo conseguía "reforzar el *statu quo* institucional", haciendo realidad el mito de Sísifo. Sólo una personalidad política pudo comprender esta realidad, convencido de que Hassan II era el único en sacar partido de este "recorrido inmóvil"[7]: Abderrahim Buabid, el único que se atrevió a desenmascarar públicamente el gesto del soberano de aceptar en Nairobi la posibilidad de un referéndum como vía para resolver el conflicto saharaui, a riesgo de aparecer más papista que el papa, más patriota que el mismo rey. La prisión, junto con los dirigentes de su partido, fue su aureola protectora para mostrar que, cuando ya no pueden acallarse la impaciencia y las frustraciones, era posible no doblegarse ante el *zaim*, aunque a veces se haga de la manera más inadecuada e incongruente.

El escenario siguiente es **Oslo, octubre de 1984.** Dos meses antes, el rey Hassan II y el coronel Gadafi se habían encontrado en Uxda y firmado un tratado, la Unión Arabo-africana, que supuso un matrimonio de conveniencia. Marruecos quería asegurarse que Libia cesase su apoyo al Polisario y Libia, por su parte, que Marruecos le aportase algo de credibilidad ante Occidente. El pacto puntual iba acompañado de un acuerdo estratégico que se decía ampliable a otros países del continente africano y que en lo inmediato iba a aportar ayudas económicas para un país como Marruecos que acababa de someterse a un Plan de Ajuste Estructural con graves repercusiones sociales y

---

[7] Por usar el término de Edmond Amran El Maleh en su libro *Recorrido inmóvil*, Ediciones Libertarias-Prodhufi, Madrid 1989. Traducción de Malika Embarek.

canalizar unas migraciones hacia el exterior detenidas desde una década por el cierre de las fronteras europeas.

La izquierda marroquí fue seducida por la operación. Un socialista, Abdelwahed Radi[8], fue nombrado presidente de una nueva instancia parlamentaria que unía a estos dos países de estructuras políticas tan opuestas. Naturalmente, pese a la credibilidad de que gozó el tratado en el interior, se levantaron voces y aspavientos de incredulidad en el exterior ante lo que parecía un sinsentido matrimonial. Fue por ello que Hassan II decidió enviar emisarios personales para tranquilizar a algunos gobiernos occidentales. La misión recayó en Abdallah Laroui que viajó a Atenas, Oslo, Estocolmo, Londres y Bonn, dando garantías de que la nueva alianza aportaría moderación a Libia sin cambiar por ello la política pro-occidental marroquí. Laroui cumplió su tarea meticulosamente, convencido, como lo sigue estando en el momento de redactar el libro, de que el tratado era en beneficio de Marruecos y no una mera maniobra coyuntural en beneficio exclusivo de la imagen del monarca. Seducido él también por esta política, critica sin embargo los métodos torcidos de los que se sirvió Driss Basri para llevarle ante el monarca para aceptar la misión. Según cuenta, la demora en la concesión de la renovación de su pasaporte y la exigencia de retirarlo personalmente en el Ministerio del Interior, le intrigó e inquietó, por si tenía algo que ver con el contenido de los últimos ensayos publicados por él, aparecidos en España en marzo de 1984 en el libro *El islam árabe y sus problemas*[9], aún inédito en Marruecos y que contenía unos artículos sobre "Islam y libertad" e "Ibn Jaldún y Maquiavelo" que pudieran haber suscitado la ira de las autoridades. Dirigiéndose en un escrito al ministro del Interior para solicitar su pasaporte, buscó apoyos en Réda Guedira y Ahmed Alaoui. Basri no sólo le devolverá el pasaporte sino que lo llevará ante el rey para encomendarle la misión aludida, que celosamente tutelaría desde su ministerio. Laroui insiste sin embargo en que quien sugirió su nombre para dicha misión fue el coronel Gadafi con quien se entrevistó en dos ocasiones.

La relación con Basri no se va a limitar a este episodio. El superministro le invitará a participar en dos obras coordinadas por él en home-

---

[8] El actual presidente de la Cámara de los diputados marroquí.

[9] Ediciones Península, Barcelona 1984, traducción de Carmen Ruiz Bravo-Villasante.

naje a Hassan II: "no podía decentemente –dirá– oponerme a un gesto con el que se pretendía honrarme". La primera fue *Édification d'un État moderne. Le Maroc de Hassan II*[10], en la que publicó su trabajo "Le roi Hassan II et l'édification du Maroc moderne". Laroui reconoce haberse excedido en una última línea en la que afirmaba : "Marruecos, Estado de derecho, de libertad y de democracia. Sueño de Mohamed IV, de Hassan I, de Mohamed V. Realidad de Hassan II"[11]. Nadie le presionó, dice, para escribir esto y sin embargo lo hizo, mostrándose "muy equívoco" con algo "que no reflejaba la realidad". Aducirá como justificación que, al fin y al cabo, los países del entorno de Marruecos dejaban a este país como un ámbito digno de envidia. Todos los regímenes alrededor cedían a diversos chantajes –la solidaridad árabe, la renovación islámica, el deber revolucionario…– ¿por qué Marruecos, su izquierda en especial, no habría de ceder también a un chantaje más honorable, el del patriotismo y el nacionalismo? Discutible, sin duda, esa justificación apoyada en la imagen de un país agredido, atacado militarmente, que "fuerza a cada uno de nosotros a apagar en su seno las voces del *siba* y a vivir un día u otro el dilema del servicio más o menos voluntario". Justificaciones sin duda. Cada uno de los Mohamed Tozy, Habib El Malki, Thamy El Khyari, Mohamed Lahbabi y algún otro de izquierdas que participaron en esta obra colectiva aportarán las suyas. Al menos es de una cierta honestidad cuestionarse por parte de Laroui sus ambigüedades o complacencias del pasado. No le parecerán sin embargo cuestionables sus concesiones al patriotismo, de las que este libro de testimonio, tan crítico y autocrítico, está pleno.

La segunda obra en la que lo enredó Basri fue *Hassan II présente la Marche Verte*[12], en la que publicó el artículo "La Marche Verte et la conscience historique", visión patriótica pero lúcida de lo que representó ese episodio para la conciencia histórica de los marroquíes[13].

---

[10] Albin Michel, París 1986. Obra colectiva en la que figuraban como codirectores, aparte del propio Basri, A. Belhaj, M. J. Essaïd, A. Laroui, A. Osman y M. Rousset, presentados por Georges Vedel, decano honorario de la Facultad de Derecho de París y miembro de la Academia Real de Marruecos.

[11] Ver página 43 del libro.

[12] Plon, París 1990, obra colectiva dirigida por Daniel Bardonnet, Driss Basri, Réne-Jean Dupuy, Boubker Kadiri, Abdallah Laroui y Georges Vedel. Incluía testimonios, entre otros, de Juan Goytisolo y Tahar Ben Jelloun.

[13] Este capítulo se integró en el libro *Esquisses historiques* editado por el Centre Culturel Arabe, Casablanca 1992. La frase final fue suprimida: "El 16 de octu-

El capítulo siguiente está fechado en **Kinshasa, diciembre de 1985.** De nuevo es el Laroui en misión oficial que acompaña al príncipe heredero, el futuro Mohamed VI, a la investidura del general Mobutu, como poco antes lo hiciera a Omán para celebrar el décimo aniversario de la subida al trono del sultán Qabus. Los viajes del heredero constituían ocasiones de aprendizaje, lo que le lleva a Laroui a realizar unas reflexiones sobre la educación y la tradición en la historia pasada y reciente de Marruecos. Una tradición que, a su juicio, depende más de una actitud (un "état d'esprit") que de la perpetuación de una situación de hecho. Tradición que, en el reinado de Hassan II, a pesar de ser en muchos casos pura reinvención de un pasado, se convirtió en un tabú imposible de cuestionar. Si bien todo poder, para triunfar, debe instalarse en la continuidad, debe asumir también la necesidad de reformar. Hassan II ambicionó restaurar el espíritu del Marruecos antiguo, pero haciendo caso omiso de los cambios operados a su alrededor. Nunca entrevió que su liberalismo, por "tardío y restrictivo" que fuese, estaba en contradicción con su visión conservadora, no queriendo nunca reconocer esta incompatibilidad. Restaurar la tradición implicaba reforzar las instituciones que la encarnaron, el linaje, la familia y la madraza. Intentó frenar el éxodo rural reconstruyendo un aduar ideal insoportable que la población acabó por evacuar; funcionarizó el cuerpo de los ulemas, queriendo hacer de ellos una magistratura moral, pero la religión popular se escapó a esta voluntad de encuadrarla desde arriba; pretendió que los hijos de la emigración se mantuvieran como súbditos permanentes pero no pudo evitar que se desarrollara entre ellos la necesidad de naturalizarse bajo otros horizontes más clementes para ganar así derechos.

Hassan II fracasó en su capacidad de conciliar las necesidades populares con las exigencias de la autoridad. Fue ahí donde residió "el verdadero punto débil de Hassan II". Y ello fue especialmente evidente en el plano de la educación y de la enseñanza.

La figura de Laroui como mediador oculto entre un Marruecos incomprendido en sus patriotismos y un mundo exterior con otras lógi-

---

bre de 1975 se renovó el pacto que fundó el Estado en Marruecos hace trece siglos. Liga de nuevo a un Rey, aún joven, pero que desde ahora lleva la máscara de la perennidad y a un pueblo que se ha rejuvenecido en las fuentes de su constitución milenaria". *Esquisses historiques* fue traducido al español con el título *Marruecos: Islam y nacionalismo*, Editorial Mapfre, Colección "El Magreb", Madrid 1994.

cas, es sin duda uno de los puntos más controvertidos de este libro[14]. Quizás la labor de mediación más contestada ha sido la que narra en el capítulo XII fechado en **Lisboa, julio de 1991**. Laroui fue encargado de contrarrestar ante determinadas personalidades de la izquierda francesa como Pierre Mauroy, Laurent Fabius, Lionel Jospin y Michel Rocard entre otros, los efectos de lo que el gobierno marroquí llamaba "dos campañas de denigramiento" contra Marruecos y su rey: la publicación del libro de Gilles Perrault *Notre ami le roi*[15], en diciembre de 1990 y la constitución de un colectivo de vigilancia ciudadana para garantizar el buen desarrollo del referéndum de autodeterminación en el Sahara. La presencia en este último colectivo de la asociación *France Libertés* que dirigía Danielle Mitterrand, levantó todas las susceptibilidades en Marruecos donde sólo era concebible tal operación teledirigida desde el Elíseo.

La nota verbal que Laroui debía explicar a sus interlocutores estaba marcada por un tono amenazante: la reacción del pueblo marroquí "puede ser brutal, imprevisible e incontrolable" y por consecuencia, "los intereses franceses y la misma presencia francesa están expuestos a un grave peligro" si se desacraliza a su monarca y se pretende sembrar la duda sobre "lo bien fundado de su integridad territorial". Laroui pretende ver en su redacción, escrita sin ninguna elegancia ni sutilidad, la cólera de Hassan II y la mano de Driss Basri. Pero el episodio que lo motivaba mostraba ante todo el foso profundo que separaba a franceses y marroquíes, la "hostilidad latente" de los primeros hacia los segundos, una "corriente subterránea irreconciliablemente hostil a un régimen legitimista islámico". Mostraba a su vez la lucha entre dos proyectos para Marruecos defendidos en la misma Francia y que enfrentaron ya desde la época del Protectorado a una colonización rica y defensora del trono con una colonización pobretona escondida tras consignas republicanas. El libro de Perrault no era más que un nuevo episodio de esa "guerrilla" franco-francesa. La misión que le fue

---

[14] El 27 de marzo de 2005, Fouad Abdelmoumni, conocido militante de los derechos humanos marroquí escribió a través de la "Liste Maghreb DH" de internet una dura crítica a Laroui por haber aceptado tareas mediadoras como la que se va a relatar a continuación. El libro, que le resulta "extremadamente instructivo", le parece a menudo patético por esa excusa-bandera (o "argumento-choque") del nacionalismo.

[15] Gallimard, París 1990. Edición española en Plaza Janés/Cambio 16, Barcelona 1991, con prólogo de Ramón Cotarelo.

confiada a Laroui para intervenir ante la izquierda, paralela a la que llevó a Karim Lamrani y a Youssef Bel Abbés ante la derecha y el centro franceses, estaba condenada al fracaso, a la ineficacia, si no se tenía en cuenta este fondo oculto, la contradicción entre la obsesión marroquí por afirmar su especificidad y querer al mismo tiempo pertenecer a Europa.

Laroui imprimió un giro a su misión pretendiendo que sus interlocutores comprendieran que las críticas, cuando sobrepasan "decencia y cortesía" y sobre todo cuando afectaban a la persona del rey, "hieren íntimamente al sentimiento de la mayoría de los marroquíes". Se equivoca sin embargo al poner el ejemplo de los republicanos españoles cuando se sentían ultrajados ante el tratamiento despreciativo de la España franquista. ¿Es que tal vez los marroquíes no aprendieron nunca a distinguir entre régimen y país? Cierto que el patriotismo explica mucho de la lentitud en la marcha de Marruecos hacia un Estado de derecho. Laroui no es ajeno a ese sentimiento nacionalista que puede llegar a cortar lazos con el exterior, a privar de la capacidad de distanciación respecto a cómo se es percibido desde afuera. Laroui se muestra tajante con lo que considera "la verdad histórica" del Sahara Occidental marroquí. Resulta contradictoria esa falta de distancia y de matices en un historiador comprensivo de lo complejo de todo fenómeno histórico, capaz de ver las diversas caras ocultas de lo que aparece como verdades establecidas.

El nacionalismo se convirtió en el rasero para medir los derechos humanos. Y Laroui parece mostrarse cómplice con esa visión. Los que negaban aquella "verdad histórica" de un Sahara marroquí se colocaban fuera del sistema político. Desde el Consejo Consultivo de Derechos Humanos del que formó parte, creado por el rey para acallar las críticas percibidas como complós, la gran interrogante era si se debía o no reconocerlos como opositores políticos o por el contrario debían ser excluidos de la vida política. El Consejo logró algunos avances en el reconocimiento de abusos e injusticias, pero chocó con el núcleo del problema: el régimen político, tema siempre postergado y que aún hoy colea sobre Marruecos. Laroui señala ese choque y, pese a las ambigüedades observadas, se mostrará partidario de abordar a fondo ese debate.

Dicho fondo se plantea abiertamente en el siguiente capítulo, fechado en **Harvard, noviembre de 1996.** Los años transcurridos

entretanto han presenciado cambios simbólicos en un marco de combates políticos arduos entre el poder y la oposición, coaligada desde el principio de la década en una nueva *Kutla* democrática. Tras los sobresaltos en las relaciones con Francia y la guerra del Golfo, el año 1992 será el de una revisión constitucional que pretende mostrar al exterior que Marruecos quiere acompasarse con las concepciones universales de los derechos humanos. En el preámbulo del nuevo texto va a figurar esa voluntad, pero los cambios solicitados por la oposición, que pretenden la ampliación de competencias para el gabinete y el Parlamento, apenas si son atendidas por el monarca, que otorgará un texto como los anteriores, sometido a un referéndum en el que la *Kutla* preconizará la abstención.

Laroui va a sentir directamente las contradicciones entre poder y oposición, entre las exigencias de un aparato *majzeniano* que se ha servido de él en alguna ocasión y la solidaridad con una oposición que empuja hacia un Estado de derecho. Se le pedirá participar en la defensa del nuevo texto en un libro coordinado, una vez más, por el ministro del Interior y de Información, *Revision de la constitution marocaine (1992). Annalyses et Commentaires*[16], para el que escribirá un breve y aparentemente anodino artículo en el que sitúa la filiación de esta cuarta enmienda al texto constitucional en sus fundamentos locales (la *quiada* o la *machiaja* tribal) y religiosos (*imamato*), resumidos en el pacto de la *bay'a*. Pero resaltaba dos ideas, no demasiado claras en la constitución aunque implícitas en una interpretación laxa de la misma: la idea de liberación de la mujer, citada por Hassan II en uno de sus discursos en los que se refería al nuevo texto[17] y la noción de responsabilidad en todas las instancias del Estado.

El artículo no debió gustar por frío y poco aplicado a la propaganda de un texto constitucional que nacía mal a juicio de Laroui.

---

[16] Collection Edification d'un État Moderne, Imprimerie Royale, Rabat 1992, obra colectiva publicada bajo la dirección de Driss Basri, Michel Rousset y Georges Vedel.

[17] El del 8 de septiembre de 1992 ante los miembros de la Cámara Constitucional que presentaron al monarca los resultados del referéndum y en el que se comprometía a ocuparse particularmente en hacer justicia a la segunda componente del pueblo marroquí, la mujer, así como comenzar la regionalización de Marruecos por el Sahara. Este discurso fue incluido en el libro sobre la revisión constitucional.

Cierta tensión rodeó la presentación pública del libro, en presencia del primer Ministro. La negativa a asistir al acto expresada por Laroui no convenció, por lo que preparó un texto para su lectura pública llegado el caso de ser forzado a asistir, lo que finalmente no ocurrió[18].

Puede reprochársele tardar tanto, hasta la publicación en 2005 de este libro, en hacer públicas aquellas cuartillas en las que definía claramente "a qué aspiraba" como ciudadano marroquí y al que, evidentemente, no satisfacía esta constitución, a pesar de que consideraba que nada en la nueva constitución impedía poner en práctica sus aspiraciones, si hubiera voluntad política.

Aspiraba, dirá, "a una monarquía realmente parlamentaria". Sólo argumentan en contra de ella los que esconden sus intereses detrás de las tradiciones del país, es decir, los hombres del *Majzén*. Defendía, eso sí, un dominio reservado al Jefe del Estado en política exterior. Una cuestión como el Sahara, a su juicio, no puede dejarse al albur de una mayoría parlamentaria, inestable por naturaleza.

Aspiraba también, en nombre de un desarrollo equilibrado del país, a revisar la concepción dominante de la unidad nacional, preconizando un gobierno descentralizado, "a ver nacer Parlamentos locales, instalados en las grandes capitales regionales (con) jefes de los ejecutivos locales responsables ante dichos Parlamentos para todo lo que toca a la vida cotidiana de los habitantes".

La constitución de 1992 no fue, pues, más que una nueva carta otorgada ya que la soberanía recuperada con la independencia del país fue la del sultán y no la del pueblo marroquí, por lo que nunca se salió de un sistema de "autocracia islámica y/o consuetudinaria". Los nacionalistas nunca consiguieron la verdadera ruptura con el sistema tradicional de la *bay'a*, de una "delegación de soberanía" siempre según el agrado del monarca detentador de ella. La *bay'a* se convierte en un pacto inalterable y toda modificación de él se convierte en traición a la tradición.

---

[18] No faltaban ejemplos de presiones de este tipo como la que protagonizaron los diputados socialistas obligados a presentarse en 1981 en la sede del Parlamento *manu militari*, al que alude Laroui en el libro.

Laroui señala cuatro aspectos de esa tradición convertidos en dogma inamovible: la elección de abrazar la religión islámica, el respeto a la tradición marroquí, los derechos colectivos, y las condiciones de la paz civil. En todos ellos es el individuo marroquí el que, privado de su condición de ciudadano libre, debe plegarse. Nada le impide su opinión individual, pero sin contradecir ninguno de esos elementos del "pacto unánime", sin manifestarla públicamente. Naturalmente es el soberano el que interpreta las condiciones de ese pacto. De ahí deriva su derecho a "juzgar la aptitud para dirigir a otros hombres", convertido en derecho a inmiscuirse en los procesos electorales, en la selección de los hombres públicos. Hasta la alternancia esto se convirtió en una prerrogativa real. A partir de la alternancia este derecho se transformó en un "acuerdo negociado con la oposición", pero ésta hubo de renunciar a controlar todo el poder, aceptando la "delegación de una parte del poder", respetando el dominio del Ministerio del Interior como "santuario del *majzén*".

Concluye el capítulo recordando a dos grandes figuras del reinado de Hassan II desaparecidas en el curso de los noventa: Abderrahim Buabid y Ahmed Réda Guedira, encarnaciones de la socialdemocracia y la derecha liberal. El Marruecos de Hassan II les impidió medirse públicamente bajo la bóveda parlamentaria como lo hicieron en la España de la transición un Felipe González y un Adolfo Suárez. Laroui se lamenta de que su país hubiera perdido la oportunidad para ver crecer "una cultura democrática, una conciencia colectiva, una ética política".

Los dos capítulos siguientes se centran en el año de la muerte de Hassan II, justo antes y después del acontecimiento. **Casablanca, abril de 1999,** con ocasión de la presentación de la traducción de una vieja novela suya[19], plantea una reflexión de fondo sobre la necesidad de un cambio de mentalidades por el que tan poco han apostado los intelectuales de su país, especialmente los progresistas. La desgracia de Marruecos, de su escuela, reside precisamente, nos cuenta, en ese rechazo de la *intelligentsia* a asumir ese papel didáctico del cambio[20].

---

[19] *Al Gurba*, aparecida en árabe a fines de los setenta, traducida al francés como *L'exil*, Sindbad, París 1999.

[20] El tema de los intelectuales es especialmente querido por Laroui. Su libro *La crise des intellectuels arabes. Traditionalisme ou historicisme?*, François Maspéro, París 1974 está dedicado a ello, si bien el momento de su publicación lo inserta en el

El refugio en la crítica fácil de lo inmediato les lleva a no valorar el peso de lo heredado. Si se ha de hacer el proceso del régimen actual, lo que le parece legítimo, debe hacerse paralelamente al de lo que lo condicionó y al de la sociedad sobre la que actuó. Los condicionantes heredados son de carácter geográfico, debido al aislamiento a que Marruecos se sometió y que sigue siendo un precio elevado que el país aún paga. Condicionamiento también histórico del que se deriva un problema lingüístico al que considera la fuente de todas las dificultades en el dominio educativo. Condicionamiento además cultural en el que incluye ese papel negativo de ciertos intelectuales defensores de la tradición, de la diferencia marroquí y que dieron una nueva legitimidad a la tradición. Queda, por último, el condicionamiento político derivado de la segmentación sin fin de la vida política, de los actores políticos, instrumentalizada por el *majzén* para neutralizar a unos con otros.

Pero resalta Laroui que lo necesario no es tanto el juicio del pasado como la urgencia de las tareas por realizar. Al fin y al cabo, y sin que ello reste responsabilidad a la figura de Hassan II que se enjuicia en esta obra, lo importante no es tanto lo que hizo como "lo que no hizo, lo que no fue forzado a hacer y lo que, pendiente en el orden del día, depende a partir de ahora menos de él que de nosotros". Esa llamada a la responsabilidad colectiva en el futuro de Marruecos es lo que resalta en todas las páginas del libro.

Llegamos así a la muerte de Hassan II, de la que se ocupa en el capítulo fechado en **Rabat, agosto de 1999.** Reproduce en él un texto que escribió para la RTM sobre el soberano difunto y que, por las razones que fueran, no fue emitido. Tras una sembalnza amable de su figura, concluye un balance de la obra inacabada de Hassan II: "el doloroso asunto del Sahara que tanto ha impedido nuestro progreso"; "la reforma de la enseñanza, tanto tiempo esperada y de la que depende por entero nuestro porvenir"; "la reforma de la justicia y la clausura definitiva del espinoso dosier de los derechos humanos"; "el difícil diálogo social"; "la reforma del derecho de familia" cuyo retraso amenaza que las mujeres caigan en el "nihilismo o la apatía". La imagen de la torre Hassan junto al Bu Regreg, en Rabat, también inacabada, le parecía en aquel texto no

---

debate del nacionalismo árabe más estricto. Ediciones Libertarias-Prodhufi publicó en Madrid, 1990 la versión castellana, *La crisis de los intelectuales árabes*, cuando ese debate estaba ya en trance de superación.

difundido el símbolo de un pasado que se cerraba abriendo el porvenir de un Marruecos nuevo reconciliado consigo mismo y con su época, que recordaba el final de su clásica *Historia del Magreb*.

El último capítulo de la obra se firma en **Casablanca, julio de 2000.** Son unas conclusiones paradójicamente inconclusas, pues las últimas frases del libro son preguntas y anotaciones para un debate abierto. Pero son rotundas y, si cabe, demoledoras. Khalil Hachimi Idrissi, director del diario *Aujourd'hui le Maroc*, reconocía que la lectura del libro de Laroui deja en el lector un regusto de angustia, de tal manera la obra es una demostración de los fracasos colectivos de Marruecos y los marroquíes[21]. Laroui constata el miedo colectivo al cambio, pese a un discurso aparentemente contrario expresado en el "idioma oficial" del país, la *langue de bois*, "producto querido de una educación particular" cuyo fin es hacer alérgica a la política a la población. Sin un proyecto nuevo educativo, sin un nuevo pacto o *bay'a* reformulado no cabe progreso alguno. Un pacto que sitúe a la monarquía en el plano de los valores, retirada de las transacciones cotidianas que deben ser competencia de un gobierno estrechamente controlado por el Parlamento en el marco de una nueva cultura del Estado de derecho, que destierre para siempre la "era de lo aleatorio".

La defensa de la "especificidad marroquí" es para Laroui paralizante[22]. Los que se refugian en ella deberían, en pura lógica según dirá, abandonar la escena de la historia. Y es a esas "particularidades marroquíes" a las que dedica el anexo del libro: los "no-dichos", la costumbre, la gerontocracia, el besamanos, la atomización de los partidos, en permanente meiosis, la *langue de bois*, la insularidad y alguna otra, verdaderos obstáculos en la marcha de Marruecos hacia el progreso.

---

[21] "Abdallah Laroui et Hassan II", en *Aujourd'hui le Maroc*, 18 de marzo de 2005.

[22] Esta especificidad es invocada por Mohamed VI en su entrevista a *El País* del 16 de enero de 2005, realizada por Jesús Ceberio e Ignacio Cembrero: "Mohamed VI rey de Marruecos. 'Se ha restablecido el respeto mutuo entre España y Marruecos'". Mohamed VI afirmaba que "tenemos nuestras especificidades y nuestras obligaciones que definen el camino que recorreremos en el futuro", tras asegurar que no era transponible a Marruecos el modelo de las monarquías parlamentarias europeas.

LA FORMACIÓN INTERCULTURAL DE JÓVENES Y MENORES INMIGRANTES EN ESPAÑA

En torno a las IX Jornadas sobre Migraciones celebradas en Murcia en marzo de 2006

María José Vilar
Universidad de Murcia

El 16 y 17 de marzo del corriente año 2006 tuvieron lugar en el Aula de Cultura de la Fundación Cajamurcia unas *Jornadas sobre Migraciones: La formación intercultural de jóvenes y menores inmigrantes en España y Región de Murcia*, dirigidas por el Dr. Juan B. Vilar, coordinadas por quien suscribe, y organizadas por la Dirección General de Formación Profesional e Innovación Educativa de la Comunidad Autónoma de la Región de Murcia, el Vicerrectorado de Extensión Cultural y Proyección Universitaria, de la Universidad murciana, y el Departamento de Historia Moderna, Contemporánea y de América, de la misma Universidad. Se trata de la décimo octava edición de unos Cursos de Aproximación a la España Contemporánea, una de las dos actividades más antiguas y consolidadas de entre las organizadas por la Facultad de Letras, de la expresada Universidad, por remontarse a 1976 y haberse celebrado desde entonces regularmente, y al propio tiempo VIII Jornadas incidentes en cuestiones migratorias. La temática elegida en la presente edición lo fue en razón de ser materia de abundante reflexión tanto personal como colectiva en el marco de la sociedad española actual.

Los textos y conclusiones de las ponencias presentadas, centradas en la imprescindible formación intercultural de jóvenes y menores inmigrantes en nuestro país, de acuerdo con la normativa vigente tanto española como comunitaria, pero también analizando la realidad presente de nuestra sociedad y la necesidad de promover y desarrollar prácticas interculturales en los diferentes niveles educativos existentes en España, han sido recogidas, con las salvedades que se indicarán después, en las correspondientes *Actas*, de inminente aparición. Confiamos que las mismas tendrán tan amplia repercusión como las de Jornadas precedentes. Y no sólo en la comunidad científica sino también entre el público en general, por cuanto tocan una cuestión candente, que tiene y está llamada a continuar teniendo honda trascendencia, dado que la inmigración, recurso imprescindible para cubrir el déficit

de población activa en nuestro país, lejos de declinar, se encuentra por el momento en plena progresión.

Es de señalar que en apenas tres décadas España ha pasado de país de emigración por definición a neto país de inmigración. Suele señalarse como causa básica la disfunción existente entre un rápido desarrollo demográfico y un lento crecimiento económico en los países extracomunitarios de nuestro entorno más o menos próximo. Sin negar la influencia que ello ha podido ejercer en ese cambio de signo migratorio, la causa fundamental de tal fenómeno no es exógena sino endógena, es decir inherente a las transformaciones experimentadas en España en el último medio siglo. Esas transformaciones se han visto aceleradas a partir de la década de 1980 como resultado de la incorporación de nuestro país a la Unión Europea. Comenzando por la rápida caída de la natalidad española en el contexto de una sociedad de bienestar, el consiguiente envejecimiento de su censo demográfico, y por tanto el creciente déficit de población activa.

De 165.000 extranjeros residentes en España en 1975 se ha pasado a una cifra que se aproxima a los 4.000.000. Exactamente 3.730.610 en 1º de enero del corriente año, según datos del Instituto Nacional de Estadística. Casi 4.000.000 para una población de 44.108.530 habitantes, según el padrón publicado con referencia a la expresada fecha. Es decir el 8,5% de la población, datos que obviamente no incluyen a los no regularizados, que al parecer en esa fecha se aproximaban al millón, con lo que el porcentaje real de población extranjera sobrepasaría el 9%. Pero aún ciñéndonos exclusivamente a los datos aportados por el censo, la cifra es importante, y su peso es decisivo en el ritmo del incremento actual de la población española. Baste decir que en el 2005 España ganó un millón de habitantes, de los cuales 700.000 eran extranjeros inmigrados e hijos de extranjeros.

Un colectivo ese que en cifras absolutas queda todavía por detrás del de los residentes foráneos en Alemania, Reino Unido y Francia. Pero la inmigración crece en España con mayor celeridad que en el resto de la Europa comunitaria. Según Eurostat (el Servicio Estadístico de la Unión Europea), España acogió en 2003 el doble de inmigrantes que Alemania, Reino Unido y Francia juntos. En total 594.300, en tanto Alemania 145.000, Gran Bretaña 103.000 y Francia 55.000. Esos casi 600.000 anuales se incrementaron en 50.000 unidades en el 2004 y en otras 50.000 en el 2005 hasta alcanzar los 700.000 mencionados. Cifra preo-

cupante, no por la inmigración en sí, sino porque España no tiene una capacidad ilimitada de absorción. La solución está en primer lugar en potenciar eficazmente la mejora de las condiciones de vida en los países de procedencia, empeño por lo demás complejo y dificultoso. Y hecho eso, en introducir mecanismos eficaces que regulen la inmigración, mecanismos existentes ya en otros países de la Unión Europea, y al propio tiempo que faciliten la inserción de los inmigrantes e impidan la explotación de los clandestinos.

El colectivo de inmigrantes ha experimentado modificaciones importantes no sólo en su número sino también en su composición. En 1975 los dos tercios de los extranjeros procedían de otros países de Europa. Ahora apenas son un tercio del total. En la Comunidad murciana, según datos tomados del *Anuario Estadístico de la Región de Murcia*, los 861 extranjeros censados en el 75 eran europeos en su casi totalidad. Por el contrario, más del 80% de los 65.500 extranjeros computados en diciembre del 2001 como residentes en la Región murciana –en realidad su número sobrepasaba ya entonces los 100.000– eran extracomunitarios: magrebíes, ecuatorianos, subsaharianos y eslavos principalmente. El colectivo inmigrante en Murcia y su región, sin incluir los no regularizados, cuyo número real ni siquiera es posible calcularlo, en 1º de enero del 2006 se cifraba en 165.016 unidades. En cifras absolutas la 6ª región española con colectivo extranjero más numeroso, detrás de Cataluña, Madrid, Comunidad Valenciana, Andalucía y Canarias. Pero en cifras relativas, es decir en proporción a la población regional, nos situamos en 4º lugar, detrás de Baleares, Madrid y Comunidad Valenciana, de forma que en la Región murciana el 12,4% de su población es extranjera.

Si en un plano referido al Estado español en su conjunto los dos contingentes extranjeros más numerosos son el marroquí y el ecuatoriano con 511.294 y 497.799 unidades respectivamente en la fecha mencionada, esos dos grupos nacionales son también los más numerosos en Murcia, sólo que aquí el ecuatoriano supera ya al marroquí. Los restantes quedan bastante por detrás. Los de superior presencia (por ese orden) son los otros iberoamericanos –colombianos, argentinos, bolivianos y peruanos sobre todo–, eslavos –rumanos y ucranianos–, subsaharianos y chinos. En la Región de Murcia los inmigrantes, en su conjunto, llevan el peso de los cultivos tempranos y de invernadero y de otras actividades relacionadas con el sector primario, así como el 80% de los trabajos marginales mal pagados o socialmente mal vistos, que nadie quiere. Pero su concentración suscita en ocasiones alarma social. Ahora bien, sin esos

inmigrantes se colapsaría la cadena productiva, de ahí la necesidad de retener y regularizar esa mano de obra por resultar imprescindible para mantener los actuales niveles de producción, desarrollo y bienestar de la sociedad murciana. Un problema que no es sólo de esa región sino también de las otras donde se da una amplia atracción inmigratoria.

Continuando refiriéndonos al caso concreto de la Comunidad murciana, subraya J. B. Vilar en las *Actas* de las precedentes Jornadas sobre *Migraciones e Interculturalidad* (Murcia, 2005, 15-16)[1], que de los 165.000 inmigrantes y residentes extranjeros computados en la Comunidad de Murcia en 1º de enero del presente año, aproximadamente el 20% eran menores, porcentaje que sin duda se incrementará rápidamente bajo los efectos de la regularización, y por tanto de la reagrupación familiar, y también por la elevada tasa de natalidad en ese colectivo. La integración de niños, menores y adultos extranjeros e hijos de extranjeros inmigrados, básicamente mediante la educación, es uno de los grandes retos que se plantea la sociedad murciana actual. En relación con ello las administraciones públicas tanto regional como las municipales (la de Murcia en particular) están realizando máximo esfuerzo, así como diferentes ONGs con sus respectivos proyectos y programas. En el Curso 1999-2000 se hallaban escolarizados 107.301 niños y menores extranjeros en España, de los cuales 2.921 en la Comunidad de Murcia. En apenas cinco años las cifras se han disparado. Baste decir que ya en el Curso 2000-2001 el número de niños y menores extranjeros escolarizados pasó en la Comunidad de Murcia de 2.921 a 4.332, lo que supuso un incremento del 100%; en el Curso 2001-2002, eran 8.223, otra vez el 100% de incremento, de los cuales 1.837 en Enseñanza Infantil, 3.488 en Primaria y 2.166 en ESO, aparte otra cifra próxima al millar distribuida entre Bachillerato, ciclos formativos de F.P., Enseñanza de Régimen Especial y Programas de Garantía Social, lo que da idea del formidable esfuerzo que las administraciones públicas en sus diferentes niveles ya entonces venían realizando para afrontar satisfactoriamente esa nueva realidad. Un esfuerzo extensible al ámbito universitario, si bien por el momento en el mismo se barajan cifras más modestas.

---

[1] Véase recensión de las mismas en nuestra revista: Vilar, M.ª José: "Inmigración actual en España e interculturalidad. En torno a las VIII Jornadas sobre Migraciones celebradas en Murcia en noviembre de 2004". *Awrāq. Estudios sobre el Mundo Árabe e Islámico Contemporáneo,* XXII (2001-2005) pp. 461-468.

En el Curso 2000-2001, último del que se recogen datos en los censos nacionales –*Anuario*, 2002–, las dos Universidades públicas de la expresada Región sumaban 305 alumnos extranjeros, de los cuales 249 la Universidad de Murcia y 56 la Politécnica de Cartagena. De la privada no constan datos. De los 249 alumnos extranjeros existentes en nuestra Universidad en el expresado Curso, los 2/3 eran estudiantes procedentes de países de la U.E., y entre los restantes por el momento eran muy pocos los conectados a la inmigración económica. Aunque el número global de estudiantes extranjeros se ha casi triplicado en los cinco últimos cursos, su distribución interna ha variado poco. Sin embargo, a medio plazo, un sector importante de los potenciales matriculados universitarios procederán de ambientes laborales inmigrados, cuya tasa de natalidad es muy superior a la del promedio regional.

En cualquier caso tanto dentro como fuera de las aulas el esfuerzo integrador colectivo debe encaminarse a que la realidad multicultural existente se haga compatible con la uniculturalidad tradicional de países como el nuestro en el marco de una sociedad solidaria. Ello sólo será posible mediante prácticas interculturales fundamentadas en el conocimiento y respeto mutuos.

Pues bien, sobre estas y otras cuestiones, entre las cuales el marco jurídico de la interculturalidad, el difícil tránsito de la pretendida monoculturalidad a la interculturalidad tanto en España como en nuestra Región, la escolarización e integración de los menores extranjeros y su tipificación por grupos nacionales, la proporción de fracaso escolar entre alumnos de grupos nacionales minoritarios, el problema de la segunda lengua, y el tratamiento que merece la cultura de origen en nuestros centros educativos, incidieron las once ponencias presentadas, a cargo de notorios especialistas. Los nombres y títulos de los intervinientes y sus ponencias son, por orden de intervención, como siguen: J. B. Vilar (Director de las Jornadas y Catedrático de Historia Contemporánea, Universidad de Murcia), *La formación intercultural de jóvenes y menores inmigrantes en España y Región de Murcia*; Mª. del C. Pelegrín (Concejala de Bienestar Social y Promoción de la Igualdad, Ayuntamiento de Murcia), *Jóvenes y menores inmigrantes en la ciudad de Murcia*; Mª. A. Sánchez Jiménez (Profesora Titular de Derecho Internacional Privado, Univ. de Murcia), *Infancia y menores en el marco legal comunitario y español*; V. Aguilar Sebastián (Profª. Titular de Estudios Árabes e Islámicos. Univ. de Murcia), *Migraciones, infancia e interculturalidad. Atención lingüística a niños magrebíes en la escuela españo-*

la; J. Mª. Serrano Martínez (Catedrático de Análisis Geográfico Regional, Univ. de Murcia), *Extranjeros en España: la doble dimensión de residentes e inmigrantes*; J. Gómez Fayrén (Catedrática de Geografía Humana. Universidad de Murcia), *La inmigración extranjera en la Región de Murcia: realidad actual y perspectivas inmediatas*; B. López García y P. García (respectivamente Catedrático de Estudios Árabes Contemporáneos. Univ. Autónoma de Madrid, e Investigadora del Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos, de la misma Universidad), *Jóvenes y menores en la inmigración magrebí actual en España*; P. Arnáiz y R. de Haro (Catedrática y Profª. de Didáctica y Organización Escolar, Univ. de Murcia), *Analizar y comprender el presente de la escuela para promover y desarrollar prácticas interculturales*; J. Navarro Barba (Jefe del Servicio de Atención a la Diversidad, Consejería de Educación, Comunidad Autónoma de Murcia), *La escolarización de niños inmigrantes en la Región de Murcia: retos y realidades*; M. Vilar (Profª. Titular de Filología Inglesa, Univ. de Murcia), *Hispanos y bilingüismo: el debate del español en los centros educativos norteamericanos*; y L. Provencio Garrigós (Profª. de Historia de América, Univ. de Murcia): *Diversidad e interculturalidad en la inmigración latinoamericana: los grupos indígenas ecuatorianos en la Región de Murcia*.

Los textos de las ponencias serán recogidos en el nº 22 (monográfico) de *Anales de Historia Contemporánea* (Univ. de Murcia), sin otra excepción que el de la Dra. Vilar, *Hispanos y bilingüismo*..., avance de un estudio más amplio en preparación, y de publicación no lejana. Una temática ésta tan sugerente como ilustrativa en el contexto de las presentes Jornadas, dado que en alguna medida los inmigrantes hispanos son para los Estados Unidos lo que los magrebíes arabófonos o los grupos de la Europa del Este para España, colectivos con una lengua y cultura propias diferentes a las del país receptor, con la compleja problemática que ello conlleva. También se incluirán en esas *Actas* las intervenciones en la Mesa Redonda final de los representantes de Cáritas-Murcia, Asociación Columbares, Murcia Acoge y Cruz Roja Juventud-Oficina Autonómica de Murcia, a cargo de Mª. T. Camacho Mené, A. Almagro Soto, J. L. García Díaz y A. Gómez Cos, respectivamente jefa de la Sección Migraciones, coordinador del Área de Educación para la Atención a la Diversidad, presidente de Murcia Acoge y técnica responsable de programas de Cruz Roja Juventud, en cada una de las cuatro ONGs mencionadas. Mesa coordinada por la Sra. Camacho, resultando las cuatro intervenciones tan interesantes como las ponencias precedentes, y como éstas, también dieron lugar a enriquecedores debates.

CENTENARIO DE LA REVOLUCIÓN CONSTITUCIONALISTA IRANÍ (1906-1911): PRELUDIO DE UN SIGLO REVOLUCIONARIO

José Francisco Cutillas Ferrer
Universidad de Alicante

Este año se conmemoran los cien años de la Revolución Constitucional en Irán con actos, tanto en Europa como en Norteamérica, que intentarán analizar este acontecimiento que tantas repercusiones ha tenido en Irán a lo largo del siglo XX. Sobre el tema se han escrito muchos trabajos y se ha analizado, desde muchos enfoques, el proceso reformista que llevó a la sociedad iraní a forzar la aprobación de una constitución y un parlamento. Pese al escaso eco que ha tenido este acontecimiento entre los investigadores sociales, he querido aprovechar la ocasión para recordar los hechos más significativos que provocaron el proceso de reformas en Irán a principios del siglo XX. De lo que pasó después de este proceso abortado, ya conocemos la herencia histórica, por la impronta tan significativa que Irán ha dejado en el último cuarto del siglo XX en la historia contemporánea.

Uno de los acontecimientos que más repercusiones sociales ha tenido en la historia reciente de Irán[1], es la revolución constitucional de 1906, que en muchos aspectos fue un antecedente de la revolución islámica de 1979[2]. Fue un tiempo de reformas y de despertar de la sociedad iraní al mundo moderno. Los prolegómenos de la revolución constitucionalista se pueden remontar a los hechos ocurridos durante el siglo XIX. Aunque, si nos trasladamos más atrás en el tiempo, podemos señalar uno de los factores que más repercusiones ha tenido en la historia de Irán a lo largo del siglo XX, me refiero a los cambios ideológicos que se produjeron en el estamento religioso durante el siglo XVII. Cuando después del renacimiento safavi, a finales del siglo

---

[1] Farmayan, Hafez F., "Observations on Sources for the Study of Nineteenth and Twentieth Century Iranian History", *International Journal of Middle East Studies,* vol. 5, nº 1 (1974), pp. 32-49.

[2] Keddie, Nikki R., "Iranian Revolutions in Comparative Perspective", *The American Historical Review,* vol. 88, nº 3 (1983), pp. 579-598.

XVII, esta dinastía y la sociedad iraní perdió su inercia, se inició un lento declive que desembocó de una forma dramática en el año 1722, cuando los afganos asediaron Ispahán, arruinando definitivamente lo que había sido aquel momento de esplendor de Irán, e iniciándose un período de decadencia que alcanzará su momento más bajo, cuando durante el siglo XIX se producen las grandes pérdidas territoriales en las guerras contra la Rusia zarista[3]. Es un tiempo en el que la colonización económica y política de las potencias europeas inicia su carrera en Irán, sobretodo, de Rusia y Gran Bretaña, ya que los límites de sus imperios coloniales estaban muy próximos, y ambos querían alejar de su área de influencia al contrario. En este campo de batalla diplomático y de influencias políticas, la sensación de manipulación y ataque a la identidad nacional, generó, finalmente, un incremento del sentimiento nacionalista[4] que tantas repercusiones tendría a lo largo del siglo XX.

En líneas generales, pese ha no haber sufrido la colonización directamente, ni un proceso de paulatino de industrialización, esto no fue obstáculo para que a principios del siglo XX, se produjera uno de los acontecimientos que más impacto han tenido sobre Irán y, por que no, sobre el resto de países de la región. Tras el despertar de la sociedad iraní, antes y durante la Revolución Constitucional, Irán vivió, como un alumno aventajado todos los procesos que serían modelo, para el resto de países de Oriente Medio. Irán entró de lleno en un nuevo renacimiento que dejaría su impronta durante el siglo XX y donde ya se vislumbran muchos de los contrasentidos que se repetirán a lo largo de su reciente historia. No hay que olvidar que en ese querer ser el primero, muchos de los acontecimientos más destacados en Oriente Próximo y el mundo islámico los inició Irán. Con su Revolución Constitucional se adelantó al período de reformas de los Jóvenes Turcos en el imperio otomano; con el descubrimiento de petróleo en 1908 fue el primer país que exportó crudo adelantándose en 20 años a Arabia Saudí; la crisis que vivió Azerbaiyán fue un antecedente del golpe de Praga; la nacionalización del petróleo por el Dr. Mosaddeq, en los años 50, fue un modelo segui-

---

[3] Ver Amanat, Abbas, "Russian Intrusion into the Guarded Domain: Reflections of a Qajar Statesman on European Expansion", *Journal of the American Oriental Society,* vol. 113, nº 1 (1993), pp. 35-56.

[4] Paine, Chris & Schoenberger, Erica, "Iranian Nationalism and the Great Powers: 1872-1954", *MERIP Reports*, nº 37 (Mayo, 1975), pp. 3-28.

do en la nacionalización del Canal de Suez y, al mismo tiempo, fue el primer golpe de estado que provocó la CIA en 1953[5], finalmente, la Revolución Islámica de 1979 fue la primera señal de la expansión de un Islam político por el mundo islámico.

Sin embargo, este primer acontecimiento, la revolución constitucional y el proceso de reformas que se inició, también significó, como ya he apuntado, el comienzo de la carrera de contrasentidos sociológicos que la sociedad iraní ha vivido durante el siglo XX. Si la historia de Irán está plagada de invasiones, que más tarde han asimilado el elemento diferencial de lo persa, el fenómeno inverso se dará cuando a finales del siglo XIX y principios del XX, tras la entrada de las influencias occidentales, provoque, no ya una asimilación de los elementos que configuran y definen lo persa, sino, todo lo contrario, una ruptura brusca con los elementos tradicionales que habían perpetuado unas formas y una visión del mundo concreta. Esta nueva invasión que provocó desequilibrios profundos, estuvo causada por la llegada de los europeos, con su tecnología, y unas demandas económicas ligadas a unas formas comerciales que fracturarán los medios económicos tradicionales de subsistencia de la sociedad agraria iraní. Este proceso, junto a otros, provocará una crisis social y el motivo para el advenimiento de la Revolución Constitucional de 1906[6].

Así pues, el contexto en el que se produce la revolución constitucionalista de 1906, no es el fruto de un proceso instantáneo, con anterioridad, durante el siglo XIX[7] y, especialmente, durante el último tercio del siglo XIX, se dan una serie de acontecimientos que definen el estado de ánimo de la sociedad iraní. Los acontecimientos que podríamos definir como claves de su realidad social son, entre otros: las revueltas *babies*; el boicot al consumo de tabaco ante la concesión del monopolio al inglés

---

[5] Un reciente estudio analiza el proceso de la nacionalización y el golpe de estado: Gasiorowski, Mark J., *Mohammad Mosaddeq and the 1953 coup in Iran,* Syracuse University Press, 2004.

[6] Silbar, Gad G., "The Opening Up of Qajar Iran: Some Economic and Social Aspects", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* University of London, vol. 49, nº 1, (1986), pp. 76-89.

[7] Keddie, Nikki R., "The Iranian Power Structure and Social Change 1800-1969: An Overview", *International Journal of Middle East Studies,* vol. 2, nº 1 (1971), pp. 3-20.

Talbot en 1890 y el asesinato de Naser ud-Din Shah[8] en 1896. Durante la segunda mitad del siglo XIX la sociedad iraní había vivido un período de luchas y revueltas de carácter social y religioso muy intenso. El movimiento *babi*[9] (germen de lo que sería el movimiento religioso *bahai*), había sido duramente reprimido. El sistema religioso liderado por los *muytahid*[10] (sabio que alcanza el nivel de *iytihad* en sus estudios islámicos y que es capaz de deducciones basadas en la *sharia* islámica) estaba siendo criticado, tanto por seglares como por algunos *mullas* reformistas. No hay que olvidar que existe otro movimiento, con un sentimiento igualmente crítico con la jerarquía religiosa tradicional y, que en líneas muy parecidas, pero sin salirse de la ortodoxia *shií,* reclamarán recuperar el sentido espiritual e iniciático del *iman*, es decir, de los Doce Imames como únicos valedores de la transmisión espiritual del Profeta[11]. El origen de este enfrentamiento se sitúa mucho más atrás en el tiempo. Se puede ubicar en el siglo XVII, cuando se produce un cambio ideológico dentro del islam *shií* con el triunfo ideológico de los usulíes que propugnaban una mayor intervención de los *ulama* y, que utilizan la reflexión sobre de la tradición de los *imames*, frente a los *ajbaríes*[12], más literalis-

---

[8] Sobre Naser ud-Din Shah y el significado de la dinastía qajar en la historia reciente de Irán ver Bosworth, Edmund & Hillenbrand, Carole (ed.), *Qajar Iran: political, social and cultural change 1800-1925: studies presented to Profesor L. P. Elwell-Sutton,* Edimburgo, Edinburgh University Press, 1983; Amanat, Abbas, *Pívot of the Universe: Nasir al-Din Shah Qajar and the Iranian Monarchy: 1831-1896*, Berkeley, University of California Press, 1997.

[9] Cole, Juan R. I., "Iranian Millenarianism and Democratic Thought in the 19th Century", *International Journal of Middle East Studies,* vol. 24, nº 1 (1992), pp. 1-26.

[10] Este concepto se relaciona directamente con la doctrina *shií* del *iytihad*. Ver Ramyar, Mahmud, "Ijtihad and Marja'iyat", en Nasr, Seyyed Hossein, *Shiism-Doctrines, Thought, and Spirituality*, Albany, State University of New York Press, 1988, p. 233; "Authority in Twelver Shiism in the Absence of the Imam", en Madelung, Wilfred, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam,* Londres: Variorum Reprints, 1985, pp. 163-172.

[11] Este aspecto del islam *shií* hay que tenerlo en cuenta para comprender el proceso histórico que desde el siglo XVII ha vivido Irán. Sobre la evolución de los *ajbaríes* durante los siglos XVII y XVIII, ver Kohlberg, Etan, "Aspects of Akhbārī Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", en *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam,* Siracusa, Nueva York, Syracuse University Press, 1987, pp. 1-12; Sobre este punto ver Momen, Moojam, *An Introduction to Shi'i Islam,* New Haven & London, Yale University Press, 1985, p. 117.

[12] Sobre la evolución del los *ajbaríes* durante los siglos XVII y XVIII, ver Kohlberg, Etan, "Aspects of Akhbārī Thought in the Seventeenth and Eighteenth

tas sobre las tradiciones del profeta Muhammad y los Imames. Este triunfo prepararía el camino para que, casi dos siglos y medio más tarde, el *imam* Jomeyni llevase a Irán, el primer gobierno islámico integrado por *ulama*. El artífice de este proceso de cambio ideológico vivió durante la dinastía safavi, Maylisi II[13] y será el verdadero cerebro de esta política de cambio que tantas repercusiones tendrá hasta nuestros días. Reivindicó la figura del *muytahid* como representante del Imam del Tiempo[14] ante la comunidad de creyentes, en contra de la figura del *shah*, que se auto imponía un rango y un poder religioso que para los *shiíes* era considerado como un poder usurpado[15]. El papel de los religiosos *shiíes* fue muy significativo tanto antes de la revolución constitucionalista como durante el período constitucional[16].

En este ambiente, socialmente crítico, se produjo el asesinato de Naser ud-Din Shah (1831-1896). Fueron acusados los seguidores del movimiento *babí*. Un religioso reformista *shií*, Mirza Reza Kermani, fue el magnicida, algo que no se había producido nunca en la historia moderna de Irán. Las causas del descontento social se pueden localizar en las especiales circunstancias que rodearon los años de reinado de Naser ud-Din Shah. Fue un rey que despilfarró grandes sumas y embargó la hacienda del estado para realizar tres viajes por Europa. Es cierto que con estos viajes se inició un período de apertura, y las elites y muchos estudiantes, se formaron en universidades europeas[17]. Sin em-

---

Centuries", en *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam,* Siracusa, Nueva York, Syracuse University Press, 1987, pp. 1-12; Sobre las escuelas ajbaríes y usulíes ver Momen, M., op. cit. supra, pp. 222-225.

[13] Al-Majlisi, Allama Baqir (o ath-Thani) (1037/1627-1110/1698). Perteneció a una distinguida familia de teólogos. Fue el más prolífico recopilador de *hadiz* de su tiempo. Experto en bibliografía, filosofía islámica y mística (aunque atacó duramente a los místicos), y una autoridad en asuntos sociales y judiciales durante el período safaví. Ver *EI*^{2}, vol. V, pp. 1086-1088.

[14] En la *shía* dodecimana el XII Imam permanece oculto a la vista de los creyentes tras su ocultación definitiva en el año 329/940-41. Véase Hussain, J. M., *The Occultation of the Twelfth Imam,* Londres, 1982

[15] Ver especialmente el capítulo 1 de Keddie, Nikki & Richard, Yann, *Roots of Revolution: An Interpretive Histoy of Modern Iran,* New Haven, Yale University Press, 1981.

[16] *Cfr.* Hairi, Abdul-Hadi, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran,* Leiden, Brill, 1977 (especialmente desde el cap. III, pp. 109-241).

[17] Sobre la percepción que extraen estos viajeros iraníes tanto de Europa como de la realidad iraní ver Ghanoonparvar, M. R., *In a Persian Mirror (Images of the West and Westerners in Iranian Fiction),* Austin, University of Texas Press, 1993.

bargo, el resultado esperado fue bien distinto. Bajo la influencia de grupos reformistas y aperturistas, tanto en Irán como fuera, sobretodo entre la comunidad iraní de Estambul, las protestas y críticas contra la política y el despilfarro llevado a cabo por Naser ud-Din Shah se incrementaron. Todo ello tuvo su respuesta en el asesinato del *shah*. Se culpó de aquel magnicidio a fuerzas extranjeras, y entre los personajes que fueron inculpados estaba Yamal ud-Din Afgani y el sultán otomano.

A nivel económico existen varios factores que significativamente tienen un peso importante en el advenimiento de la Revolución Constitucional. Por un lado el proceso de dependencia económica en la última parte del siglo XIX en Irán. Con unos intercambios económicos perjudiciales para Irán. Por otro lado el incremento de los contactos con los países más democráticos e industrializados de occidente, motivó que muchos intelectuales abogasen por una reforma de la sociedad e instituciones tradiciones iraníes, pidiendo más representación política y reclamando que se establecieran unos límites al autoritarismo absolutista de la dinastía qayar[18]. Dentro de este contexto, las reformas aduaneras llevadas a cabo por oficiales belgas durante el gobierno del sucesor de Naser ud-Din Shah, su hijo Muzaffar ud-Din Shah (1896-1907), crearon un ambiente de resentimiento político entre los comerciantes y artesanos, que desembocaron en revueltas y protestas en las más importantes ciudades durante los años 1900 a 1905.

El reinado de Muzaffar ud-Din Shah continuó lastrado por la herencia política de su padre, que, además, conjugó en su persona una debilidad de carácter que provocó la dependencia de Irán de las grandes potencias europeas. La Rusia zarista, los británicos y los franceses forzaron, casi podríamos definirlo así, al *shah* para obtener concesiones, algo por otro lado, que no era nuevo ya que las necesidades monetarias de la corte, con unas reservas prácticamente esquilmadas forzaron a aquella situación al *shah*. Mientras tanto el *shah* seguía instalado en una nebulosa alejado de los problemas reales de su reino. La inge-

---

[18] El caso del comité de apoyo a la causa constitucional en Inglaterra es clarificador, en cuanto a los intereses que despertaba entre los intelectuales y académicos ingleses el proceso democrático en Irán, Bonakdarian, Manssur, "The Persia Committee and the Constitutional Revolution in Iran", *British Journal of Middle Eastern Studies,* vol. 18, nº 2 (1991), pp. 186-207.

rencia comercial y económica en Irán, durante este período, provocó una importante crisis social. Casos como la introducción del cultivo del algodón, en el medio rural, junto con otros monocultivos introducidos por la entrada de Irán en un sistema de producción y comercio a gran escala, provocaron un relativo bienestar en determinados sectores de la sociedad. Sin embargo, lo cierto es que el campesinado pasó de un sistema de subsistencia, pero que cubría sus necesidades, a la explotación de monocultivos, pensando que las promesas de unos beneficios rápidos incrementarían su nivel de vida, lo cual no fue cierto. Las fluctuaciones de los precios internacionales de determinados productos, como el algodón provocaron el efecto contrario (incremento de los precios durante la guerra de secesión norteamericana). Igualmente las nuevas leyes aduaneras que intentaban poner un poco de orden en el sistema tuvieron el efecto contrario. Un acontecimiento importante en tiempos de Naser ud-Din Shah, por las repercusiones que tuvo, fue la concesión del monopolio del tabaco al inglés G. F. Talbot, otorgándole todo el control de la producción, manipulación y venta del tabaco producido en Irán, por un período de 50 años. Como era de esperar hubo revueltas y se declaró el boicot a su consumo (Hayyi Mirza Hasan Shirazí dictó una *fatwa* prohibiendo su consumo). Esto ocurría entre 1891-1892[19]. Otro de los acontecimientos que provocó más críticas y reacciones fue la concesión de las aduanas al belga Joseph Naus, en un momento en que el gobierno no supo entrever las dimensiones de lo que podía ocurrir con aquel acto. Además, entre 1895 y 1898, el gobierno impuso a los comerciantes la tasa del 5 por ciento, sobre el valor del opio exportado desde Irán. Las protestas no se hicieron esperar y el decreto fue revocado. Se podrían aportar muchos más ejemplos.

En esta situación de desconcierto, y sensación de servilismo de la sociedad iraní, hay otro acontecimiento que ilustra el ánimo de la sociedad frente a las ingerencias externas. Se otorgó la concesión de creación de una sucursal del Banco Imperial Ruso, en unos terrenos que pertenecían a un *waqf* (fundación religiosa) y donde había un antiguo cementerio. La idea de que se trataba de un complot contra el Islam, organizado desde el extranjero se extendió y pronto, la situación

---

[19] Sobre las concesiones dadas a europeos ver Afary, Janet, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911,* Nueva York, Columbia University Press, pp. 29-33.

no pudo controlarse, con manifestaciones y encierros en el santuario de Shayj Abd ul-Azim en Teherán, el cierre del bazar, etc. El sentimiento nacionalista se encendió, todavía más, entre el pueblo. En el resto del país siguieron la llamada y apoyaron, con encierros y huelgas, lo que se había iniciado en Teherán.

Por otro lado, la situación internacional de Rusia, una monarquía despótica al igual que la dinastía *qajar*, era caótica, La derrota de Rusia en la guerra entre Rusia y Japón, demostraba que una monarquía constitucional, como era Japón, podía ser tan poderosa como la misma Rusia zarista. La derrota de Rusia, en Port-Arthur, frente a los japoneses, enalteció el sentimiento reformista entre muchos sectores de la sociedad. Era posible un cambio.

Sin embargo, fueron situaciones de injusticia social y desprecio a los sentimientos nacionales, lo que provocó los más graves incidentes. La subida de precios del azúcar, que las autoridades no supieron afrontar, si no con medidas coercitivas frente a los *bazaríes*, fueron el detonante final de las demandas de reforma. Se hizo ajusticiar públicamente a un comerciante reputado como un hombre piadoso, y las protestas no se hicieron esperar. Se pidió la dimisión del príncipe Ala ad-Daula, encargado de los asuntos económicos, con manifestaciones y la repetición de los encierros en el mausoleo de Shayj Abd ul-Azim. Las proclamas estaban lideradas por clérigos contestatarios. El sentimiento de que era necesario equilibrar el sistema judicial y económico, tan desigual y arbitrario, era la causa que estaba tras las manifestaciones y huelgas. Un sistema judicial, que por otro lado, no existía como estamento independiente, sino que estaba vinculado al estamento clerical. Las propuestas iban en ese sentido, creación de un cuerpo de justicia moderno y con matices laicos. Sin embargo, esto, por otro lado, atentaba contra el sistema tradicional del Islam *shií*. Hasta este momento la praxis legislativa recaía en los *muytahid* y estos eran los únicos garantes de la interpretación de las leyes de acuerdo con el *fiqh* islámico *shií*.

Entre los clérigos importantes que apoyaban un cambio político, como Seyyed Muhammad Tabatabai, Seyyed Abdallah Behbahaní o Fazlullah Nuri, la idea de un cambio político sustentado en un ideario religioso de justicia islámica, surgía ahora con más fuerza después de casi dos siglos y medio de reivindicaciones dentro del clero *shií* para la

creación de una Tierra de Justicia Islámica[20]. Este legado, saltando en el tiempo, fue el que el ayatolá Jomeyni retomó cuando al llegar al poder en 1979, declaró a Nuri el padre ideológico de la República Islámica, ya que con su reacción y apoyo al mantenimiento de un poder religioso garante de la ortodoxia islámica, y de las tradiciones, en 1907, frente a los constitucionalistas liberales y radicales, salvaguardó el papel hegemónico de los ulemas en el nuevo orden político, dando al Consejo de Ulemas el veto decisorio sobre las deliberaciones de leyes que se debatían en el parlamento. El artículo 2º suplementario de las Leyes Constitucionales, aprobado en 1907 establecía, que ninguna de las leyes del Majlis (Asamblea Nacional) podía atentar contra las leyes islámicas. Nuri propuso un consejo de clérigos que fue el núcleo político-religioso, de lo que más tarde sería uno de los puntos orientadores de la Revolución Islámica de 1979, plasmado por el ayatolá Jomeyni en el *Velayat-e Faqih* (''El gobierno de los jueces islámicos''). En un contrasentido más, el 31 de julio de 1909 Fazlullah Nuri, la máxima representación del clero de Teherán, fue ejecutado por un tribunal revolucionario.

En junio de 1906 se produjo la muerte de dos *seyyed* (''descendientes del Profeta'') que provocó importantes manifestaciones y, lo que es más grave, se invocó el espíritu de combate del Imam Huseyn contra el califa corrupto. Se movilizó al ejército para repeler las manifestaciones y se impidió que la masa sacase los cuerpos de la mezquita, lo que provocó todavía más a los manifestantes. Finalmente el gobierno logró que salieran y se evacuara la mezquita, pero lo que vendría después sería el punto álgido en las tensiones contra el gobierno. Los *ulama* salieron de Teherán y marcharon a Qom, paralizando la vida religiosa, judicial y comercial de la capital. En Qom, los clérigos de Teherán, recibieron el apoyo desde todas las provincias de Irán. Mientras tanto, en Teherán, los comerciantes y artesanos cerraron sus locales y al no poder encerrarse y manifestarse en las mezquitas, buscaron en la legación británica el lugar para encerrarse y, así, manifestarse contra el gobierno. El clérigo Seyyed Abdallah Behbahani, intermediario entre los manifestantes y la embajada británica, posibilitó que estos entrasen en los jardines de la embajada. Por su parte, el gobierno

---

[20] En este sentido ver Algar, Hamid, *Religión and State in Iran 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period,* Berkeley, University of California Press, 1969.

británico desde Londres, había autorizado que los manifestantes entrasen. Esta decisión hay que verla en la lucha de intereses que estaban librando británicos y rusos. La misma situación se daba en otras ciudades, como Tabriz, cuyo consulado británico fue ocupado por los manifestantes. Las reivindicaciones de una monarquía parlamentaria (*mashrute*) tenían ahora el apoyo de una de las dos potencias en juego.

Finalmente Muzaffar ud-Din Shah, a través de Moshir ad-Dawla, que había sustituido a Ayn ad-Dawla, ordenó la creación de una Asamblea Consultiva Nacional (*Maylis-eshura-yemelli*) que, pese a las demandas para que fuera islámica, no prosperó, por el rechazo de los reformistas. El 9 de agosto de 1906 se publicó el texto constitucional y lo que había sido una demanda para la creación de un sistema judicial moderno, acabó siendo una constitución y un parlamento. La representación se hizo por categorías sociales y pese a ser muy poco democrático, el parlamento funcionó como tal, hasta que tras la muerte de Muzaffar ud-Din Shah, el 8 de enero de 1907, se creó una comisión para introducir modificaciones en el texto, inspirándose en las constituciones belga y francesa. Este paso provocó grandes críticas entre los clérigos ya que estos cambios introducían novedades que afectaban a las libertades individuales y se manifestaban a favor de la igualdad entre todos los *hombres*, sin tener en cuenta ni religión ni extracto social de procedencia. Esto suponía en la práctica la supresión del sistema tradicional en el que los *ulama* habían ocupado puestos rectores.

Esta tendencia reformista, que muy pronto se manifestó en el parlamento, estaba dejando su impronta en las nuevas leyes y reformas. Muchos de los impulsores de estas reformas provenían de provincias, como Tabriz, próximas a la frontera rusa y por extensión a Europa, y donde más habían calado las tendencias reformistas y revolucionarias[21]. Sin embargo, la Revolución Constitucional no fue únicamente un fenómeno vinculado a una determinada tendencia político-social o de unos sectores sociales frente a otros, fue un fenómeno multicultural y multiideológico, que como señala Janet Afary, se suele ignorar en los estudios. No fue solo una revolución política, donde unas elites substituyen a otras, fue también una revolución cultural y también una revo-

[21] Fathi, Asghar, "The Role of the 'Rebels' in the Constitutional Movement in Iran", *International Journal of Middle East Studies,* vol. 10, nº 1 (1979), pp. 55-66.

lución social, donde el componente étnico y de género, tuvo una influencia muy significativa[22].

Para el poder, la dinastía *qayar*, la constitución y el parlamento supusieron un verdadero proceso de ruptura con el orden que hasta ese momento había imperado en Irán. El primer Maylis (1906-1908) redujo el poder del *shah* y sus ministros, dando autonomía administrativa a las provincias, otorgando libertad de prensa y estableciendo las bases para una legislatura secular. Aparecieron una gran cantidad de consejos urbanos en las ciudades y pueblos. Destacables fueron los consejos revolucionarios de Tabriz o de Teherán. La aparición de las sociedades *(anyumán)*, con un marcado sentido político, y con unas tendencias revolucionarias y democráticas, fruto de la influencia transcaucásica, especialmente de Bakú, es necesario tenerla en cuenta. La expansión de este movimiento asociacionista por las provincias trajo el cambio político y cultural durante la Revolución Constitucional. La aparición de estas sociedades revolucionarias, también provocó la apertura y el cambio de costumbres, iniciando un proceso de modernización social, que rompió con costumbres y tradiciones. Las escuelas laicas, como ejemplo de este nuevo espíritu reformista, florecieron. Primero para niños y después para niñas.

Por otro lado, en el ámbito legislativo y administrativo de los tribunales, las cortes de apelación locales vinieron a suplantar el papel que habían jugado los clérigos en el ámbito judicial. Todo ello provocaría la reacción de los religiosos conservadores y desencadenaría la ratificación de la ley 2ª suplementaria de la constitución, que provocó intensos debates durante la primavera de 1907. La constitución laica había provocado una ola de secularización que atentaba contra el estatus de los *ulama*. Este desafío desencadenó una reacción entre los *ulama* conservadores, liderados por Fazlullah Nuri, que se había distanciado de los planteamientos constitucionalistas al querer separar estado y religión. Esto lo llevó a situarse próximo a los grupos más anticonstitucionalistas y promonarquicos. Los delegados progresistas del Maylis, como Hasan Taqizadeh, esperaban ratificar un conjunto de derechos civiles que garantizaran la libertad de la expresión, de asociación y de prensa, así como

---

[22] Afary, Janet, *op. cit. supra*, p. 2; ver también Fathi, Asghar, "Role of the Traditional Leader in Modernization of Iran, 1890-1910", en *International Journal of Middel East Studies,* vol. 11, nº 1 (1980), pp. 87-98.

políticas de igualdad, aunque solo entre los ciudadanos varones, sin importar pertenencia étnica ni religión. Pero Nuri, con la ayuda de otros clérigos ortodoxos y, la aceptación favorable de los *ulama* constitucionalistas de Najaf, forzó la ratificación del artículo 2 suplementario, que en la práctica dio autoridad suprema a un comité de *ulama* en el Maylis que ratificaba las leyes de acuerdo con el Islam *shií*.

Pese a estos desequilibrios legislativos, la cultura popular y la prensa radical del período revolucionario, construyó nuevas formas narrativas de resistencia y de cambio social. El diario *Sur-e Israfil* desarrolló en sus páginas una crítica sin precedente de las tradiciones sociales, políticas y culturales de Irán. Y escritores como el poeta Alí Akbar Dehkhoda utilizó la sátira y la alegoría para criticar y evidenciar el peso que tenían en la sociedad las supersticiones, la creencia en la predestinación y el peso del patriarcado sobre las mujeres y los niños. Otros periódicos, como *Habl al-Matin*, criticaron abiertamente las estrategias que las grandes potencias extranjeras tenían previstas con Irán, denunciando la convención anglo-rusa de 1907, que repartió Irán en dos áreas de influencia[23].

Sin embargo, uno de los grandes retos a los que se enfrentaba el parlamento fue la reforma agraria. Se iniciaron los debates sobre la reforma de la tierra y se formaron consejos en las ciudades y pueblos, que pretendían salvaguardar sus intereses y, pese a algunas reformas como la asignación de la tierra para el cobro del *tuyul* (''concesiones de impuestos sobre la tierra''), no hicieron mejorar la renta de los agricultores. Por otro lado, las reformas que llevó a cabo el Maylis, no fueron lo bastante amplias como para crear un movimiento campesino que pudiera ayudar a sostenerlas. Al contrario, las presiones de los terratenientes, hicieron que el Maylis se opusiera a la formación de consejos en ciudades pequeñas y las aldeas y, en algunos casos, como en Gilán, enviaron a tropas para disolverlas.

Pese a las iniciativas de reformismo inicial, en el ámbito de la igualdad de sexos, no consiguieron avance alguno. Pese a todo el asocia-

---

[23] Sobre el papel jugado por la prensa y escritores en este período ver Balaÿ, Christophe & Cuypers Michel, *Aux sources de la nouvelle persane,* Teherán, IFRI, 1983; *La genèse du roman persan,* Teherán, IFRI (Bibliothèque Iranienne n. 48), 1998; Kamshad, Hassan, *Modern Persian prose literature,* Iranbooks, 1996.

cionismo femenino de los *anjumán* de mujeres y otras instituciones sociales y culturales, creadas por mujeres en Teherán, fueron uno de los primeros intentos de reivindicar el papel de la mujer en la sociedad iraní. Estos *anjumanes* fueron creados por la elite social y por mujeres del ámbito urbano de clase media de Teherán. Promovieron la creación de escuelas, clínicas y teatros donde podían asistir las mujeres. Pero, el movimiento reformista que propugnaba un cambio hacia la igualdad de sexos, sufrió las primeras críticas por parte de uno de los artífices de la Revolución Constitucionalista, Fazlullah Nuri, que descontento con las reformas, publicó una *fatwa* (edicto religioso) contra la educación de las mujeres. Lo que no tuvo mucha incidencia en el desarrollo de las escuelas por el país. Mujeres activistas publicaron cartas en periódicos en las que condenaban las acciones de la oposición religioso-conservadora y proclamaron el derecho de las mujeres a la educación. Estas reivindicaciones fueron apoyadas por periodistas, escritores y parlamentarios. Con este debate se inició un proceso de revisión de las costumbres tradicionales de carácter religioso como la poligamia y el divorcio masculino, e incluso, se planteó el derecho de las mujeres al voto. Sin embargo, todas estas propuestas no llegaron a materializarse, el papel de la mujer en la sociedad iraní era todavía de madre y esposa. Su acceso a la educación no se planteó como un derecho, sino como una posibilidad para que una mujer más educada, madre y ama de casa, educara a los niños que condujeran Irán a la modernización[24].

En otros ámbitos también se constató el inmovilismo que siguió a la primera fase reformista y que degeneró en enfrentamientos, a este período se le llamó Autocracia Menor. Durante este tiempo, entre 1908-1909, hubo una guerra civil en Azerbaiyán y el bombardeado del parlamento (23 de junio 1908) por una brigada de cosacos que estaban al servicio de Muhammad Alí Shah[25]. Los efectos de estos acontecimientos provocaron el exilio de muchos intelectuales[26] y el inicio de un pe-

---

[24] Afary, Janet, *op. cit. supra*, cap. 7: "The Women's Councils and the Origins of the Women's Movement in Iran", pp. 177-208.

[25] Afary, Janet, *op. cit. supra*, cap. 8: "The Civil War of Azerbaijan", pp. 211-227; y cap. 9: "International and Multiethnic Solidarity: Revolutionary Forces Reconquer Tehran", pp. 228-254.

[26] Bonakdarian, Manssur, "Iranian Constitutional Exiles and British Foreign-Policy Dissenters, 1908-9", *International Journal of Middle East Studies,* vol. 27, nº 2, 1995, pp. 175.191.

ríodo de enfrentamientos armados. En la reacción civil a esta oposición a las instituciones democráticas, estaba Sattar Jan, uno de los héroes de la revolución constitucional. En Tabriz se organizaron las fuerzas revolucionarias y se convirtió en el centro de la resistencia nacional. En Azerbaiyán, los constitucionalistas, de tendencia revolucionaria, con la ayuda del movimiento asociacionista de Tabriz (*anyuman*) organizaron un ejército de resistencia, y Sattar Jan, el héroe popular, junto con Batir Jan, dirigió la resistencia con un ejército de voluntarios, que incluía azeríes, armenios y revolucionarios georgianos de transcaucasia. Durante nueve meses Tabriz resistió a las fuerzas anticonstitucionalistas y, finalmente, tras la intervención rusa se produjo la ocupación de Tabriz en abril de 1909. Sin embargo, el período constitucionalista, que tanto las fuerzas del *shah*, anticonstitucionalistas, como fuerzas foráneas, habían aplastado por las armas, no terminó. La organización de fuerzas nacionalistas que desde el Norte, desde Gilán, y desde el Sur, donde fuerzas tribales *bajtiaríes* de Ispahán se habían unido contra los involucionistas, reconquistaron Teherán, restituyendo el parlamento y la constitución, en julio de 1909, e iniciando un nuevo período parlamentario marcado por el exilio de Muhammad Ali Shah a Rusia. Su hijo de 12 años fue coronado y se inició un periodo de regencia.

Tras este lapsus, se inició un proceso de modernización social en un período parlamentario en el que el partido democrático, dirigido por el demócrata Taqizadeh y compuesto por liberales y demócratas, con un gran número de escaños. Lo más destacado de entre las propuestas de este período fue el proyecto para separar el estado de la religión Los demócratas esperaban modernizar Irán con un estado centralizado y un gobierno parlamentario. Sin embargo, este proceso de modernización chocó con los intereses, tanto de terratenientes como de jefes tribales. El partido "Iran-e No" había presentado un proyecto para separar el estado y la religión. Por otro lado el peso de los *bajtiaríes* en el parlamento también fue visto con recelo por el resto. Y lo que estaba llamado a ser un tiempo de reformas democráticas, quedó, finalmente, como un período donde los intereses de los terratenientes, los líderes tribales y los miembros de la nobleza, que tenían poco interés en continuar con las reformas sociales y políticas de la revolución constitucional, paralizaron cualquier iniciativa de reforma. Finalmente, el asesinato de Seyyed Abdullah Behbahaní (15 de julio de 1910), la expulsión de Taqizadeh del parlamento, la campaña de terrorismo que sacudió a la clase política, junto con los impuestos impopulares del gobierno y el antagonismo popular cada vez mayor hacia el gobierno erosionaron

más aún al partido demócrata y, los sectores conservadores del parlamento se desmarcaron de la política del partido demócrata. Finalmente, la ruptura de la coalición que había logrado reinstaurar la ley parlamentaria y constitucional, dio la luz verde a Rusia y a Gran Bretaña para intensificar su intervención política en Irán. Las tropas rusas intervinieron trasladándose a la ciudad de Qazvín y Teherán, bajo presiones de las legaciones británica y rusa, y con la amenaza de tomar la capital si no cerraban el parlamento. El gobierno y la regencia clausuraron el Majlis el 24 de diciembre de 1911.

Este breve repaso sobre uno de los hechos más importantes de la historia revolucionaria de Irán, es el punto de partida de todos los avatares sociales y de cambio, que durante el siglo XX ha tenido Irán. Sin él es imposible entender a la dinastía *pahleví* o la Revolución Islámica de Irán de 1979.

RESUMEN

Ahora que se cumple el centenario de la revolución constitucionalista en Irán (1906-1911), este artículo quiere ser un recuerdo de lo que significó para Irán el primer intento de reformas modernizadoras del país, donde importantes sectores de la sociedad iraní tomaron parte y, de una forma crucial para el futuro del constitucionalismo, también el clero. El período constitucionalista fue el producto de un proceso que durante el siglo XIX había sumido al país en una situación de dependencia política de Rusia e Inglaterra, y cuya consecuencia directa fue la revolución constitucionalista de 1906. En cierta medida, la revolución islámica de 1979 es también la herencia de todo el proceso de cambios políticos y sociales que se iniciaron a finales del siglo XIX en Irán.

Palabras clave: Irán, Rusia, Inglaterra, revolución constitucionalista, dinastía qayar, shía.

ABSTRACT

The present article want to recover the memory, now in the centennial of the constitutionalist revolution in Iran (1906-1911), of which it meant for Iran, the first attempt of reforms, where important sectors of the Iranian society took part and, of a crucial form for the future of the constitutionalism, also the *shia* clergu. The constitutionalist period was the product of a previous process that during century XIX had sunk the country in a situation of political dependency of Rusia and England and, whose direct consequence was the constitutionalist revolution of 1906. To a certain extent, the islamic revolution of 1979 is also the inheritance of all the process of political and social changes that began at the end of century XIX in Iran.

Key words: Iran, Russia, England, iranian constitutional revolution, shia, qajar dinasty.

DOS MIRADAS, UNA CIUDAD: MAHMUD DARWIX Y ADONIS NOS DESVELAN BEIRUT

Luisa Lezzi,
Università degli Studi di Lecce (Italia)

"Manzana para el mar. Narciso de mármol. Mariposa de piedra: Beirut.
Forma del espíritu en el espejo.
Descripción de la primera mujer y aroma de la nube:
Beirut, de oro y cansancio, Al-Andalus y Siria.
Plata. Espuma. Mandatos de la tierra en pluma de paloma.
Muerte de espiga. Errar de estrella entre mi amada y yo, Beirut. No oí mi sangre antes de
que se pronunciara el nombre de una amada que duerme en mi sangre...y duerme..."[1]

Así empieza Mahmud Darwix su *Qasida Bayrut ("Poema de Beirut")*. Ya desde estos primeros versos podemos observar las numerosas representaciones que Darwix crea para con la ciudad de Beirut, tomándolas del mundo natural: imágenes tal cual la manzana, el narciso, la mariposa, hasta llegar a la personificación en la figura de la enamorada que, unos versos después, se convertirá en una mujer con un nombre en concreto, Layla:

"–¿Es angosto el camino?
–¿Acaso, compañero, se abre tu propia senda?
–El mar, los libros santos, lo tienen asediado.
–¿Es el final, entonces?...
–No. Como viejas ruinas, resistiremos.
Como una calavera sobre los días, resistiremos.
Como el aire y la mirada de los mártires, resistiremos.
Ambos mezclan la noche con la ametralladora. Esperan lo que no conocen. Ocultan al mundo árabe en unos andrajos llamados Unidad.

---

[1] La traducción aquí incluida es la de Pedro Martínez Montávez, en *Antologia de Poesia Mediterrània*, Primer Encontre d'escriptors del Mediterrani, Ajuntament de València, Valencia, 1983, pp. 102-116.

Se reparten la noche:
–Layla no me cree,
pero yo sí creo en sus pechos cuando se crecen"[2].

En su artículo "The city, mythical images and their deconstruction - The image of Beirut in contemporary works of Arabic literature" Birgit Embaló ha destacado cómo esta personificación pueda ser una clara referencia a la famosa leyenda del siglo VII de Layla y Magnun.

El caso de los dos enamorados, con su conclusión infeliz, refleja la imagen del amor asociada a la de la muerte: en efecto, Layla fue prometida a otro hombre y Magnun se volvió loco y empezó a errar en el desierto, llevando una vida solitaria.

El aspecto de la inalcanzabilidad de Beirut, ya representada con la personificación de Layla, encuentra su continuidad en la imagen de Córdoba como ciudad ideal y quimérica: a los ojos del poeta Córdoba es la ciudad por excelencia, símbolo de la felicidad y, sobre todo, de una próspera época de la civilización árabe[3].

En su diálogo con la amada Beirut, Darwix pregunta alegóricamente dónde está el camino para alcanzar una felicidad como aquella de Córdoba. El poeta no quiere repetir la experiencia del exilio y, como si quisiera dar un ultimátum, avisa de que no volverá a amar Beirut una segunda vez. Llegado a este punto, cansado, desea morir y, mientras camina hacia el ideal próspero de Córdoba, cae inexorablemente.

"¡Beirut! ¿Dónde queda el camino a las ventanas de Córdoba?
No emigraré dos veces.
No te amaré dos veces,
y ya no veo en la mar sino la mar.
Pero revoloteo en torno de mis sueños,
e invoco a la tierra, Gólgota para mi espíritu cansado.

---

[2] Idem., pp. 111-112.

[3] El mito de la ciudad de Córdoba está presente también en otros escritores árabes: por ejemplo, en el poema "Miftah baytana ('La llave de nuestra casa') en Mudakkirat Andalusiyya ('Recuerdos andaluces')" (1955) de Nizar Qabbani. Dicho poema también ha sido traducido al español por Pedro Martínez Montávez.

Quiero andar,
para andar.
Y caer luego en el camino
a las ventanas de Córdoba"[4].

Al final de su poema, Darwix realiza una transformación importante: Beirut pasa a ser de enamorada durmiente a hijo, un hijo que destruye y que...duerme. La figura de la amada inalcanzable toma el aspecto de un hijo rebelde e inmaduro que, lejos de escuchar los consejos del padre (Darwix) que desea sólo su felicidad, se dedica a dormir, sin preocuparse, por tanto, de su porvenir.

"Beirut, azucena de escombros.
Y primer beso. Apología de las lilas. Abrigo de los muertos y del mar.
Azotea de los astros y las tiendas.
Poema de la piedra. Apuro de dos alondras que en un pecho se esconden.
Firmamento que ha perdido a su hijo y se sienta a pensar sobre la piedra.
Rosa oída: Beirut. Voz cesura entre la víctima y el sable.
Niño que extravió todas las tablas de la ley,
los espejos,
y luego...Se durmió"[5].

También Adonis en su poema "al-Waqt ('El Momento')" denuncia los horrores de la Guerra Civil en Líbano. Coherentemente con su estilo poético, también en el trabajo que realizamos aquí, Adonis se confirma como genialidad sin par. Su poesía es creada no en función del lector, sino con el propósito principal de "desahogo" personal. La descripción de la guerra es como una máscara que esconde los aspectos más íntimos del autor, su relación con Dios y el estado de ánimo que lo apodera. En el poema está presente una continua referencia a un Dios "enfermo", a un Dios ausente e incluso a un Dios caníbal. A este propósito es violentísima la imagen del banquete humano:

---

[4] Traducción de Pedro Martínez Montávez, p. 104.
[5] Idem., pp. 115-116.

“ Y la mesa se alarga: los cuerpos, hortalizas
las cabezas, cubiertos...
Dios se sienta a la mesa de la caza: una gacela
que fuera panadero, y una lagartija
que hubo sido soldado ¿Un Dios
come la caza, o es Dios ese que caza?
Calles que engañan y playas que traicionan.
¿Acaso la locura no te golpea ahora?”[6].

También en el inicio del poema, el autor se pregunta si la muerte llegue por Dios o si Dios llegará tras la muerte del hombre.

“¿No será que tu muerte llega por tu Señor
o será tu Señor quien llegue por la muerte?”[7].

La relación polémica con un Dios ausente e, incluso peor, despiadado está presente en todo el poema: además de las imagenes feroces de Dios ensañado contra el hombre, hay también las de un Dios durmiente, muerto y ciego.

El empleo insistente de la primera persona singular contribuye a hacer el trabajo de Adonis extremadamente personal. Todos los horrores de la guerra se transforman en aspetos físicos y alteran la mente del poeta: su cabeza, su cara, su alma, su memoria.

Con este poema el autor intenta revelar su identidad: Adonis no es una sola persona; al contrario, posee más caras, más aspectos diferentes contenidos en una sola alma.

“¿Soy yo más de una persona, es mi historia mi abismo, y mi fin es mi llama?
¿Qué es esto que asciende sonriendo por mis miembros en llamas?
¿Soy más de uno?, ¿todos?
El otro me pregunta: ¿Quién eres y de dónde has llegado?
¿Son mis miembros arboledas de muerte?

---

[6] “Al-Waqt”, mi traducción.
[7] Idem.

... ¿En sangre viento, cuerpo, hoja?
¿Locura? ¿Quién soy yo en estas tinieblas?
Enséñame, guíame
oh locura.
¿Quién soy, amigos míos? Espectadores débiles.
¡Ojalá yo pudiera salirme de esta mi piel! Sin saber mi presente, mi futuro...
Busco un nombre, un sentido que me nombre,
un tiempo ciego y una historia cegada,
un tiempo empantanado y una historia en fragmentos
que sólo posee un siervo ¡Gloria a vosotras... tinieblas"[8].

Al-Waqt resulta ser, entonces, un poema introspectivo, una tentativa de búsqueda de la identidad del escritor; pero esta identidad no puede ser encerrada en una única y clara imagen, porque tiene que reflejar el multiforme aspecto de Adonis.

Aunque los estilos y las orientaciones de los dos escritores sean bastante diferentes, existen unos puntos en común. La primera analogía presente en los poemas a examen es el comienzo, en la versión original, a través de una oración nominal sin partícula introductora, elemento que, en lengua árabe, resulta ser más bien "brusco". Además, aparte el común protagonista, o sea la guerra, ambos poemas comparten una imagen significativa: en Darwix la enamorada y el hijo - las dos personificaciones de Beirut - son durmientes; también en Adonis Dios y poeta - o sea Adonis mismo - son niños que duermen. La figura del sueño en ambos poetas es símbolo de ausencia, de indiferencia respecto a la guerra y, más en general, respecto al hombre. En Darwix, Beirut misma era la causa de su degeneración; el hecho de que su personificación (la enamorada o el hijo) viniera descrita en actitud somnolienta significa que Beirut se ha dejado dominar y destruir sin reaccionar.

En cambio, en Adonis puede haber sido Dios en persona quien ha querido la guerra y, coherentemente con su polémica respecto a la religión, se trata de un Dios que no se preocupa del ser humano, más aún, que puede llegar a golpear atrozmente su vida.

---

[8] Idem.

Más común a los dos poetas es la imagen de la espiga, como elemento natural que simboliza la unión con la tierra y con la ciudad de Beirut, y la mesa de la carne humana, que, en cambio, representa el aspecto horroroso de la guerra.

Con respecto a las diferencias, ambos poemas se oponen en estilo de escritura y fin. En Darwix podemos notar un poema transparente, de mensajes claros y directos. Todas las representaciones hacen participar y conmover el lector. Su poema pudiera haber sido escrito por cualquier ciudadano libanés en el período de la guerra; en efecto, parece ser portavoz de una denuncia colectiva, de un grito de desesperación y de ayuda.

Adonis, en cambio, es extremadamente hermético. Su drama es principalmente subjetivo; difícilmente su experiencia puede ser entendida y compartida a fondo por un otro. Su poema aspira a una solución personal: el autor está en busca de su alma, de su identidad. El poema está, consecuentemente, casi todo escrito en primera persona.

Pasado el verano del 2003, numerosos periódicos libaneses (en particular *al-Safir, al-Nahar* y *al-Liwa*) traen la noticia del origen de un debate entre Adonis y Darwix sobre la ciudad de Beirut.

La discusión llega a su punto álgido tras unas declaraciones de Adonis en una visita a la ciudad para promocionar su nuevo diván, *Tanabbaa ayu-ha al-ama* ("*Profetiza tú, oh ciego*"). Sus palabras han sido: "¿Beirut hoy es una ciudad verdadera o es sólo un nombre histórico?"[9]. Obviamente, esta pregunta ha alterado los ánimos de los libaneses, puesto que Adonis quiso sostener que Beirut estuviera ''muerta''[10] y que hubiera perdido el vigor y la importancia que poseyera en el pasado en el mundo árabe. El poeta aclara que causa de la ''muerte'' de la ciudad han sido las divisiones religiosas entre cristianos y musulmanes y su realidad de "taifismo". A los ojos de los libaneses Adonis es como un médico legal que, con indiferencia, examina cadáveres para luego dar cuenta de las causas de la muerte. Se le critica el hecho de que entre sus ocupaciones, el primer puesto lo ocupe la poesía, y que no sienta un interés real por la actual situación libanesa. Otras decla-

---

[9] Artículo "Hakada tanabba *Adonis"* en el periódico *al-Safir* del 04-11-2003.

[10] Artículo "Bayrut... wa-l-guhud" en el periódico *al-Liwa* del 19-11-2003.

raciones del poeta han sido publicadas y han confirmado la opinión ya anteriormente expresada.

En efecto, en un artículo posterior se puede leer "Ella (con respecto a Beirut) es un refugio y no una patria...una ciudad sin ciudad, un lugar de comercio que no posee cultura. Un lugar de encuentro para los políticos, pero sin política"[11]. La intervención de Adonis ha instigado la reacción de toda la prensa local, que en su momento no ha vacilado en el lanzar feroces críticas contra el poeta, considerando indigno que pronunciara semejante juicio: precisamente él, que vive ya desde hace tiempo en Europa y que va al Líbano como turista, no puede pretender conocer la verdadera alma de la ciudad y entender a fondo los cambios sólo con una breve visita. No puede tampoco, según tal crítica, combatir la batalla por el renacimiento de Beirut que desde hace tiempo los otros intelectuales libaneses están llevando adelante; después de haber estado un largo rato "escondido", hoy vuelve a la ciudad con la presunción de tener de nuevo el papel que desempeñaba en pasado; pero esto ya no puede reconocérsele.

Llegados a este punto, restablece el prestigio de la ciudad la intervención de Mahmud Darwix. Corroborando también en esta ocasión el profundo sentimiento de cariño que lo une a Beirut, declara, en oposición a su colega, ver en Beirut "la capacidad de renovar la vitalidad de sus reclamos, la crítica y la autocrítica". Asimismo, sostiene que posee "la industria del libro más desarrollada en el mundo árabe" y que en ella se encuentran "púlpitos de diálogo y señas de pluralidad..." y lugar donde "se ha consolidado la cultura de la democracia en sociedad y tanto la coexistencia política de opositores...como la coexistencia del pasado con el futuro, y la alternancia, de variada fortuna, entre pluralidad y separatismo"[12]. Además, dirigido hacia Adonis, recuerda cómo Beirut "no ama los elogios que le dedica, a nivel espiritual más alto, como no ama la difamación que le ha sido dirigida desde los peldaños más bajos"[13]. Darwix ha elegido vivir en Ramallah y volver, así, a su patria de origen: aunque esto signifique vivir en una "prisión", "es necesario para cumplir un deber"[14]. En cambio, Adonis vive, física-

---

[11] Artículo "Adunis << yatasawwalu >> nubil bi-nahut Bayrut" en el periódico *al-Xarq al-Awsat* del 20-11-2003.

[12] Artículo "Bayrut bayna istifzaz Adunis wa-itizaz Darwix" *("Beirut entre la provocación de Adonis y el orgullo de Darwix")* en el periódico *al-Liwa* del 18-11-2003.

[13] Idem.

[14] Idem.

mente, más lejos de la realidad del mundo árabe y por esta razón hoy es considerado una especie de turista occidental que pretende conocer, juzgar y resolver problemas o situaciones con los cuales no está directamente comprometido.

Los poemas *Qasida Bayrut* y *al-Waqt* denuncian la tremenda realidad de la Guerra Civil en Líbano. Las numerosas imagenes de muerte que Darwix y Adonis describen, consolidan un sentimiento de repulsa hacia este «instrumento de lucha», que provoca la masacre de enteras poblaciones y la destrucción de ciudades. Cuando quienes viven en los lugares implicados por la guerra son dos grandes escritores, como Adonis y Darwix, aquel sentimiento experimentado, mezcla de rabia y profundo dolor, trágicamente da vida a dos obras maestras de poesía como las que analizamos aquí.

Con referencia al debate entre ambos poetas, leyendo varios artículos de periódicos sobre Beirut en nuestros días, me ha impresionado la distorsión que a menudo los periodistas (me refiero obviamente sólo a aquellos de los artículos que he logrado recoger) dan de la figura de Adonis.

Creo que su provocación no ha sido acogida de la justa manera: probablemente su propósito era el de incitar a una reflexión primero y, después, a un cambio, a fin de reestablecer el prestigio que Beirut poseía antes de la explosión de la guerra. Opino que su crítica ha sido consecuencia, justamente, de un profundo cariño con respecto a la ciudad y a su gente y, así, del deseo de ver a ambos en una situación de privilegio. Contrariamente a lo que afirman los periodistas, no creo que Adonis pueda ser comparado con un turista. Sigue viviendo en París, pero está muy a menudo en los países árabes y, sobre todo, en Líbano. Se entrega a su trabajo y a través de esto ofrece una imagen absolutamente positiva de la cultura árabe. Se dirige, cuando es posible, a su público hablando en árabe y no en francés, idioma que también conoce muy bien. La residencia oficial tiene, en mi opinión, poca importancia si luego se demuestra interés y se ofrece ayuda mediante otros hechos principales, como el trabajo literario. La elección de Darwix es diferente, pero no por esto más justa. Antes de todo, Palestina ha atravesado un camino diverso –y más trágico– con respecto al del Líbano. Admirable, sí, vivir en Ramallah[15], personalmente lo considero un gran gesto de valor y altruismo. Sin embargo, ello no me lleva a decir que Darwix está más cerca que Adonis al mundo árabe y, más en concreto, a Beirut.

---

[15] En realidad, Darwix vive entre Ramallah y Ammán.

Bibliografía

Adonis, *Al-Waqt*, in *Kitab al-hisar*, Dar al-Adab, Beirut, 1985, pp. 4-19.

Al-Abtah, Sawson, ''Bayrut bayna istifzaz Adunis wa itizaz Darwix'' en *al-Liwa'*, Beirut, 18-11-2003.

Al-Din Nzar, Sayf, "Bayrut..al-guhud'' en *al-Liwa*, Beirut, 19-11-2003.

'Aytani, Husam, ''Hakada tanabba' Adunis'', en *al-Safír*, Beirut, 04-11-2003.

Darwix, Mahmud, *Qasida Bayrut*, en *Hisar li-madaid al-bahr*, Tunisi, 1984, Dar al-Awda, Beirut, 1985, pp. 195-223.

Embaló, Birgit, ''The city, mythical images and their deconstruction'' "The image of Beirut in contemporary works of Arabic literature'', in *Myths, historical archetypes and symbolic figures in Arabic literature, towards a new Hermeneutic approach, proceedings of the International Symposium in Beirut, June 25th – June 30th*, 1996 edited by Angelika Neuwirth, Birgit Embaló, Sebastian Günther, Maher Jarrar, Beirut 1999 in Kommision Bei Franz Steiner Verlag Stuttgard, pp. 583-603.

Haddad, Fawi, ''Adunis << yatasawwalu >> nubil bi-nahr Bayrut'' en *al-Xarq al-Awsat*, Al-Riyad, 20-11-2003.

Varios *Antología de Poesía Mediterrànea*. Aiuntament de València, València, 1983.

LA ESCUELA DE ESTUDIOS ÁRABES EN SU 75 ANIVERSARIO

Juan Castilla Brazales
Escuela de Estudios Árabes (CSIC)

El 21 de noviembre de 1932 nació oficialmente la Escuela de Estudios Árabes. Esa fecha puso colofón a un breve proceso iniciado pocos meses atrás cuando la *Gaceta* de Madrid, un 4 de febrero de ese mismo año, publicaba la ley por la que se creaba la institución. Al amparo de esa ley, aprobada justo una semana antes, el 27 de enero, vieron simultáneamente la luz dos centros gemelos, unidos por unos objetivos similares, si bien separados por la distancia.

Que Madrid diese albergue a uno de ellos se justificaba por sí solo. Era allí donde residían y ejercían sus enseñanzas los más insignes arabistas del momento. La elección de Granada, la ciudad designada para acoger la sede del otro, no fue tampoco fruto de la casualidad. Desde las páginas de algunas revistas granadinas ya se venía demandando desde hacía décadas la creación de un organismo que centrara su atención en el análisis y difusión de los estudios árabes. Basta en tal sentido dar un ligero repaso a algunos números de *La Alhambra* o del *Boletín de la Unión Hispano Mauritánica* para comprobar cómo voces autorizadas de la Granada del siglo XIX, unidas a las persistentes reivindicaciones de los círculos universitarios, no hacían sino presagiar que, antes o después, la ciudad andaluza acabaría viendo colmadas sus aspiraciones.

Afortunadas circunstancias allanaron la empresa. Una de ellas fue, por ejemplo, la llegada a Granada del arabista Mariano Gaspar y Remiro. Lo hizo a principios del siglo XX para ocupar la cátedra de Árabe de la universidad granadina, plataforma que sin duda le avaló a la hora de hacerse cargo de la *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, publicación periódica que, encontrando en el catedrático aragonés a un decidido impulsor de actividades e investigaciones de temática árabe, dio salida a numerosos artículos relacionados con ese ámbito de estudio. En consecuencia, el interés granadino por lo árabe, si bien ya venía de antiguo, cobró cierto protagonismo a partir de entonces, cuando la Revista se empezó a erigir en tribuna del arabismo local.

Los años pasaron y algún que otro fracaso fue quedando en el camino hasta que se consumó la fundación de la Escuela de Estudios Árabes. Ejemplos representativos de esto último bien pudieron ser el proyecto de creación de una Escuela de Africanistas, o el de un Centro de Estudios Africanos. No obstante, la semilla ya estaba plantada y no hacía falta más que aguardar a que germinara.

La espera no fue demasiado larga. Corría el año 1930 cuando un joven Emilio García Gómez ganaba por oposición la cátedra de Árabe de la Universidad de Granada. En la ciudad de la Alhambra se asistió al inevitable encuentro del emprendedor brillante, cargado de ideas, con una atmósfera cultural bien predispuesta a dejarse respirar y moldear. De semejante simbiosis sólo cabía esperar lo mejor. El arabismo local se revitalizó y sus ecos se dejaron ver con fuerza en los más diversos escenarios intelectuales. La marcada personalidad del arabista llegado de Madrid hizo el resto.

Pero hablábamos de felices circunstancias. Porque no hay duda de que las hubo; y, por suerte, algunas intervinieron en el período de preámbulos que precedieron al nacimiento de la Escuela. Desde comienzos del siglo XX, la Comisión de Monumentos venía cursando repetidas solicitudes de actuación a las instituciones locales y nacionales a fin de que éstas se ocuparan de salvar unas construcciones de época morisca que se alzaban en la confluencia de la Cuesta del Chapiz con el Camino del Sacromonte, en pleno barrio del Albayzín. Durante más de una década de peticiones la Comisión no encontró más que negativas, y ello debido a que las instancias a las que se dirigía no contemplaban presupuestos específicos para acometer labores de ese tipo. Por fin, la pertinaz reclamación dio sus frutos. En primer lugar, ya fue todo un logro que en 1919 se consiguiese de las autoridades competentes una Real Orden que calificase al Monumento de arquitectónico-artístico. Luego, diez años más tarde, se llegó a la compra efectiva del edificio por parte de la Administración Central; de manera que en 1929 y 1930, siendo directores generales de Bellas Artes el conde de las Infantas y, posteriormente, Manuel Gómez Moreno, el Estado, a través de dos partidas consecutivas, se hizo con la totalidad de las viviendas y los huertos colindantes.

Pocos habrían apostado en aquellas fechas por la suerte de un edificio en ruinas que sobrevivía al abandono y los expolios. Quiso no obstante el destino que el arquitecto-conservador de la Alhambra

durante esa etapa, Leopoldo Torres Balbás, se cruzara en la vida del Monumento y pusiera al servicio de la construcción su fina sensibilidad y su rica visión de especialista. Él mismo participó activamente en todas las gestiones derivadas de la compra, y bajo su sabia dirección se procedió a la restauración de las viviendas.

Ni los más optimistas habrían augurado tan exitosa conjunción de fuerzas para el devenir de un centro en ciernes, que encontraba finalmente la sede ideal donde ubicarse. De un lado, Torres Balbás, responsable de dirigir las obras de rehabilitación, iba a dejar su magistral impronta en el edificio. De otro, García Gómez, con su arrollador talento, pondría a funcionar la institución y marcaría las directrices iniciales por las que habría de regirse durante los primeros años.

Nacía así la Escuela de Estudios Árabes de Granada, situada en la Casa del Chapiz, una denominación que debe entenderse desafortunada, ya que resulta más preciso usar su plural, "Casas del Chapiz", por tratarse de dos viviendas diferentes, con orígenes distintos.

Consta documentalmente que la propiedad perteneció primeramente a un morisco llamado Hernando el Ferí, y que fue a la muerte de éste cuando la construcción quedó dividida entre sus hijos Juan y Hernando, por un lado, y su yerno Lorenzo el Chapiz, por otro, todos ellos dedicados al comercio, principalmente el de la seda, con tiendas instaladas en la Alcaicería de Granada, y propietarios a su vez de tierras repartidas por la comarca granadina.

Puede que las casas se construyeran sobre los restos de un antiguo palacete –tal vez del siglo XI– llamado al-Dar al-Bayda (= 'La Casa Blanca'). Este nombre explicaría que durante algún tiempo se denominara Arrabal de Albaida a la zona.

En virtud de la herencia, parece que a Juan le correspondió la vivienda más pequeña, justo la que probablemente ocupara en vida su padre. Posteriormente, cuando Juan dejó la casa, la ocupó su hermano Hernando. En cuanto a Lorenzo, le cupo en suerte la casa grande y sus anejos. Las propiedades pertenecieron a los cuñados hasta la segunda mitad del siglo XVI, época en la que, como consecuencia de la célebre revuelta de 1568-70, fueron incorporadas a la Corona como parte de los bienes confiscados a los moriscos, según reza en la *Carta de Incorporación* de Felipe II.

Que se perpetuara en la Casa el nombre del Chapiz y no el del Ferí, que a fin de cuentas era el que correspondía al dueño original de la vivienda, quizás obedeciera a que los negocios de Lorenzo reportaran a éste un mayor prestigio social entre sus conciudadanos que los de su cuñado. Esto explicaría que las propiedades, aun siendo habitadas por las dos familias, se dieran a conocer entre la sociedad de la época y en siglos posteriores bajo el apelativo de "Casa del Chapiz".

Nada más pasar la vivienda a formar parte de la Corona, Felipe II la cedió a uno de sus secretarios, Juan Vázquez de Salazar. Desde entonces las casas figuraron entre los bienes custodiados y administrados por un patronato familiar que, tomando el nombre del secretario, fue conocido por Patronato de Salazar, fundación que se dedicó a arrendar los terrenos y las viviendas unas veces a instituciones y otras a particulares.

Cuando más tarde, a mediados del siglo XIX, Mariano Fernández Contreras compró la propiedad, las viviendas se hallaban habitadas por vecinos que, además de residir allí, tenían montados negocios e industrias en algunas de sus dependencias. Fueron finalmente los herederos de aquél quienes vendieron la Casa al Estado.

La Escuela de Estudios Árabes echó a andar con arreglo a las directrices que marcaba la ley sancionada por las Cortes en 1932. Según eso, estuvo regida durante algunos años por un patronato formado por cinco miembros: el rector de la Universidad de Granada, el decano y dos catedráticos –uno de ellos de Árabe– de la Facultad de Letras, y el arquitecto-conservador de la Alhambra. Primaba entre sus objetivos el de enseñar las lenguas árabe y hebrea, así como difundir el conocimiento de la civilización árabe. En Emilio García Gómez, su primer director, recayó la responsabilidad de organizar las cuatro secciones seleccionadas para el centro –filología, derecho e instituciones islámicas, historia política y cultural de los musulmanes, y arte y arqueología arábiga– y distribuir entre el profesorado las asignaturas correspondientes.

La misma ley contemplaba la necesidad de que en la Escuela de Estudios Árabes de Granada se desarrollasen investigaciones científicas relacionadas con estos campos de estudio y que los resultados derivados de ellas, conjuntamente con los de la Escuela de Madrid, se diesen a conocer a través de una revista especializada, a la que dieron el nombre de *Al-Andalus*, predecesora de la actual *Al-Qantara*.

Siempre de acuerdo con las primeras orientaciones, la Escuela de Estudios Árabes gozaba de autonomía para certificar méritos a aquellos de sus becarios que posteriormente optaran a plazas estatales. Asimismo, el centro estaba facultado para conceder el grado de doctor a alumnos nacionales y extranjeros que se licenciasen en Filología Semítica.

Según nos consta, el centro se ajustó escrupulosamente al guión establecido por la ley, de manera que se organizaron seminarios, cursos monográficos y ciclos de conferencias, se ingresaron libros destinados a formar una biblioteca especializada, se proyectaron viajes de carácter científico, y se convocaron becas, cuatro de ellas para estudiantes marroquíes.

Bien es cierto que hubo que esperar trece años para que uno de los cabos contemplados por la ley fundacional, el de crear una residencia para albergar a alumnos de países árabes, dejara de quedar suelto. La idea se concretó en 1945 con la creación de la Casa de Marruecos, una institución dependiente de la Escuela que, aunque sólo proporcionaba alojamiento a estudiantes del país vecino, daba en cierto modo respuesta a lo establecido en 1932. Para tal fin se adquirió el actual Carmen de la Victoria, situado frente a las Casas del Chapiz.

Al período dinámico de los primeros años le siguió el trágico paréntesis de la Guerra Civil, etapa en la que la actividad de la Escuela lógicamente se resintió. El fin del desastre bélico coincidió con el nacimiento del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. El centro pasó a depender de este nuevo organismo y, como consecuencia de ello, prestó atención primordial al campo de la investigación. Se extinguió entonces el patronato que lo regía, cambiaron algunos estatutos y secciones, y la docencia quedó prácticamente en manos de la Facultad de Letras.

Las Escuelas de Estudios Árabes de Granada y Madrid pasaron primeramente a formar parte del Instituto Arias Montano de Estudios Árabes y Hebraicos, pero no tardaron en constituir conjuntamente un único instituto, el llamado Miguel Asín, nombre que finalmente adoptó para sí el centro de Madrid, de manera que, a partir de entonces, el término de Escuela de Estudios Árabes quedó reservado en exclusiva para la sede granadina.

El quehacer del centro no sufrió graves alteraciones durante este nuevo período. Las labores de investigación, con ser las prioritarias, con-

vivieron con unas clases de iniciación al árabe hasta 1976. Las secciones, llamadas posteriormente unidades estructurales, fueron cambiando unas veces, y menguando o creciendo en número otras. Tal es así que a las de Filología, Historia y Derecho se les sumaron, según los tiempos, la de Filosofía hispanomusulmana o la de Bibliografía. La biblioteca tuvo sus altibajos, pero, en general, fue creciendo con arreglo a los presupuestos anuales que se le asignaron. En otro orden de cosas, la relación con la universidad granadina siguió siendo estrecha; tanto que fue gracias a que algunos de sus profesores permanecieron vinculados a la institución como ésta logró mantener su actividad durante décadas.

Una realidad bien distinta pudo observarse a partir de 1979. Fue desde ese año en adelante cuando el CSIC, consciente de que la Escuela de Estudios Árabes debía levantar el vuelo y no depender del personal universitario, comenzó a dotarla de plazas propias, tanto de personal científico como auxiliar. Las denominadas unidades estructurales pervivieron algún tiempo hasta que, finalmente, todas ellas terminaron por formar un único departamento, llamado de Estudios Árabes. De acuerdo con el perfil e intereses de los nuevos investigadores, el centro dirigió su mirada a al-Andalus, contemplando sus ocho siglos de existencia desde perspectivas y enfoques distintos, analizando lo mismo su historia que su sociedad, su arte que su arquitectura, estudiando, por ejemplo, la evolución experimentada por las ciencias agronómicas y médicas durante el período en que la península Ibérica estuvo dominada por los musulmanes, los últimos años del reino nazarí, o el papel desempeñado por los moriscos.

De ahí al período actual se ha llegado sin sobresaltos. La Escuela de Estudios Árabes ha crecido en número de investigadores y personal de apoyo. Todos los miembros del Instituto pertenecen al mismo organismo científico, en calidad de personal de plantilla, becarios de investigación o contratados. Su biblioteca, tras experimentar un crecimiento espectacular en la década de 1990, se ha convertido en una de las más importantes del país, por cuanto posee uno de los mejores fondos nacionales en lengua árabe. Además, en temática relacionada con el islam ya es hoy la más completa del área andaluza. Depositaria de colecciones bibliográficas especializadas, presta muy diversos servicios, tanto al personal del centro como a los usuarios externos. Posee alrededor de quince mil monografías y más de cien revistas especializadas en la civilización islámica medieval.

Hoy día, el objetivo fundamental de la Escuela de Estudios Árabes es el estudio de la cultura de al-Andalus y el mundo islámico. Su único departamento cuenta con cuatro grupos de investigación, dirigidos todos ellos por investigadores del Instituto: uno que se centra en el estudio de las ciencias de la naturaleza en la Andalucía musulmana, otro que se ocupa de analizar la sociedad en al-Andalus, un tercero denominado "Arquitectura hispanomusulmana", y, por último, el llamado "Islam medieval, historia, arqueología y conservación del patrimonio histórico".

Las líneas de investigación más representativas del Instituto son el estudio de la historia de al-Andalus, la edición y traducción de textos árabes, el análisis de la Granada musulmana y morisca, la arqueología medieval, la literatura biográfica árabe, las ciencias de la naturaleza en período andalusí, la historiografía árabe, el derecho islámico, la arquitectura islámica y la conservación del patrimonio histórico.

La Escuela de Estudios Árabes mantiene una relación muy estrecha con otros institutos del CSIC, especialmente con el de Filología. Igual de fluidos son sus lazos con la universidad. Con la granadina, en concreto, colabora desde hace muchos años aportando personal científico a sus cursos de doctorado y tribunales de tercer ciclo. Algunos investigadores del Instituto pertenecen a organismos internacionales; otros participan en proyectos científicos financiados por el Patronato de la Alhambra y Generalife y el Patronato de los Reales Alcázares de Sevilla, lo que hace que los vínculos con estas instituciones sean muy sólidos. La presencia del centro también se deja notar en buen número de ayuntamientos y otras instituciones locales de rancia tradición; tal es el caso del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino. El Instituto participa activamente en numerosos seminarios, jornadas de divulgación científica, ciclos de conferencias, ferias y semanas de la Ciencia, así como en cursos de extensión universitaria locales y de ámbito nacional.

No faltan científicos en el centro que colaboren con los medios de comunicación redactando artículos de opinión y capítulos independientes en cuadernos y revistas de divulgación. Más de uno ha participado en series televisivas nacionales e internacionales, elaborado guiones de documentales audiovisuales, dirigido y coordinado cedés interactivos, y asesorado programas de canales televisivos nacionales y extranjeros. Algunos han confeccionado libros de divulgación que, habiendo gozado de gran repercusión en el ámbito editorial, han llega-

do a convertirse en referentes importantes entre los estudiantes de enseñanzas medias y universitarias, necesitados de manuales claros y concisos que traten de los estudios árabes e islámicos.

A punto de cumplir su setenta y cinco aniversario, la Escuela de Estudios Árabes va a enfrentarse a importantes retos en los próximos años. Lo va a hacer desde la confianza que le confiere su enorme potencial. No en vano ya la avalan sus siete décadas de historia dedicada a los estudios árabes. Añádase a ello que sus investigadores, formados en especialidades muy diversas, circunstancia que les permite analizar lo mismo las fuentes textuales que las materiales, están llamados a liderar líneas de actuación multidisciplinares.

La orientación actual de la Escuela de Estudios Árabes, la que le lleva a mirar el mundo árabe medieval y, más en concreto, al-Andalus, representa todo un valor añadido para el ámbito del conocimiento que demanda la sociedad moderna, máxime cuando la cultura arabo-islámica goza hoy día de especial protagonismo y centra la atención del panorama cultural y mediático de muchos países.

Para la elaboración de su reciente plan estratégico, el claustro científico del Instituto, consciente de la necesidad de convertir a éste en punto de referencia obligado en los estudios árabes, tuvo la oportunidad de reflexionar con ponderación acerca de las líneas maestras a seguir en su futuro más inmediato. Éstas, en general, pasan por desarrollar una investigación básica de calidad que contribuya al mejor conocimiento de la historia del Islam y de al-Andalus, así como a la preservación de nuestro patrimonio arqueológico, arquitectónico, cultural y documental. Se pretende, asimismo, recuperar manuscritos y documentos árabes conservados en bibliotecas y archivos españoles, que gozan de una riqueza excepcional en el ámbito europeo. Es también propósito del centro mantener el conocimiento de las sociedades islámicas en el marco científico, al margen de condicionamientos políticos; intensificar el trabajo interdisciplinar del Instituto; mejorar sus relaciones con los organismos que tienen competencias en docencia, investigación y conservación del Patrimonio Histórico; incrementar su presencia internacional; y, cómo no, proyectar socialmente su labor investigadora a través de productos visuales y libros divulgativos.

Mantenerse setenta y cinco años en pie, al servicio del conocimiento y el progreso científico no es tarea fácil. Antes bien, ha supues-

to para las distintas generaciones de investigadores un permanente esfuerzo de transformación y un voluntarioso deseo de adaptación a los tiempos. Como es lógico, hoy, las expectativas de la plantilla de científicos del Instituto no pueden ser las mismas que las que se tenían hace unos años. La actual demanda social exige de los centros de investigación una mayor presencia en los ámbitos públicos, ya sea en foros culturales, ya sea en programas científicos o plataformas intelectuales. Los investigadores de la Escuela no son ajenos a esta realidad y es por eso que apuestan decididamente por fomentar y potenciar encuentros de carácter científico y divulgativo. Todos ellos, además, coinciden en la conveniencia de intervenir en eventos que contribuyan a aportar visiones y opiniones rigurosas ante acontecimientos puntuales. Ello les lleva a aceptar el desafío sin condiciones, dispuestos a invertir las horas e ilusiones que hagan falta, aun a sabiendas de que ese sobreesfuerzo irá en detrimento de su trabajo de investigación básica.

A tenor de lo dicho, es voluntad de la Escuela conmemorar su aniversario vistiendo sus mejores galas, poniendo en juego sus ricos recursos, haciendo del acontecimiento una equilibrada combinación de elementos pretéritos, presentes y futuros.

Para recuperar algo del espíritu de su pasado quizás no haya nada más certero que dirigir la mirada hacia el sur. Recordemos a propósito de esto último que ciertos ámbitos de trabajo de la Escuela se proyectan hacia el mundo islámico mediterráneo. Eso la convierten en puente emblemático del que puede servirse España para cooperar con esas regiones. En consecuencia, mientras duren los fastos, el centro aspirará a convertirse en un lujoso escaparate para los países árabes que deseen mostrar sus señas de identidad culturales más características. Podrán hacerlo mediante proyecciones de su cinematografía más señera, exposiciones de su pintura y fotografía más vanguardistas, ciclos de conferencias de sus personalidades científicas, intelectuales y políticas más relevantes, conciertos musicales de sus grupos más representativos, o muestras gastronómicas de su cocina más tradicional.

El aniversario debe servir, además, de rellano temporal donde detenerse a reflexionar sobre el significado que han tenido para España estos setenta y cinco años de estudios árabes. Será el momento de convocar a profesores e investigadores de contrastado prestigio en el mundo del arabismo para que sean ellos quienes, sirviéndose del esce-

nario que les ofrece la Escuela, dibujen los perfiles propios de su especialidad durante el siglo XX.

Con motivo de tan significativo acontecimiento, la Escuela está obligada a practicar un ejercicio de noble memoria, recordando con gratitud cómo sus primeros pasos corrieron a la vera de la universidad granadina, y, en especial, cómo fue esta ancestral institución la que le tendió la mano en los momentos más difíciles de su larga trayectoria. Abrir las puertas a las iniciativas que partan de sus departamentos quizás sea hoy una manera simbólica de reconocerles la generosidad que ellos emplearon en otros tiempos.

En su calidad de anfitriona, la Escuela se va a exigir un trato deferente con los organismos e instituciones que están relacionados modernamente con los estudios árabes e islámicos, sean éstos de ámbito local, autonómico o nacional. En consecuencia, a todos ellos brindará la oportunidad de celebrar conjuntamente con ella sus distintas actividades, asignándoles el papel de invitados de lujo. En igual medida abrazará con satisfacción la asistencia a sus actos de autoridades representativas, cediendo a cada una de ellas el protagonismo que le corresponda, bien sea inaugurando exposiciones, premiando concursos, entregando premios, abriendo sesiones científicas, clausurando ciclos de conferencias, prologando publicaciones, o, simplemente, testimoniando con su presencia su amable adhesión a los eventos.

Bibliografía

Álvarez de Morales, C., "Noticias sobre la Casa del Chapiz", en *Homenaje al Prof. Fórneas*, Granada, 1995, II, 1139-66.

Álvarez de Morales, C., "Historia de la Escuela de Estudios Arabes". www.eea.csic.es/historia.html.

–"La Casa del Chapiz y la Escuela de Estudios Árabes", *BAEO* XXXVII (2001), 99-114.

Cabanelas Rodríguez, D., "La Escuela de Estudios Árabes de Granada en su 50 aniversario (1932-1982)", *Cuadernos de la Alhambra* 18 (1982), 1-17.

Escuela de Estudios Arabes de Granada. Catálogo de la Exposición celebrada con motivo del Cincuentenario (1932-1982). Granada, Patronato de la Alhambra. Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1982.

–"La Casa del Chapiz y la historia de su rescate", *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino (segunda época)* 1 (1987), 219-35.

CINEASTAS TUNECINAS: ARROJO, DENUNCIA, CONCILIACIÓN

Leonor Merino
Especialista en Literaturas del Magreb

Introducción

La mujer tunecina se encuentra en la época de la imagen. En esta era, la cultura ya no es un lujo. Se ha convertido en una prioridad y gran parte de ella se vive, se transmite y en fin evoluciona actualmente por la imagen. Un país sin imágenes, que no produce imágenes, es como un país que no produce su propio alimento, tiene dependencia, carencias, y crea una sicología de beneficiado y mendicante. La cultura de los árabes, de los magrebíes y en este caso de las cineastas tunecinas es una de las componentes de la enorme y múltiple cultura del mundo. Si la imagen árabe faltara, si este cine tunecino desapareciera y fuera incapaz de perpetuarse, toda la cultura de los hombres se encontraría amputada, por lo tanto los cineastas, mujeres y hombres, son militantes de la cultura, que participan en la lucha contra el subdesarrollo de sus países, al realizar un gran oficio como es escribir un escenario, tratando de significar la realidad y no relatándola únicamente. Pues el cine es también una herramienta de ensoñación e imaginación que mueve todos los hilos.

De ahí que, aún cuando el cine, como la literatura, participe de la realidad calcándola o deformándola, es necesario no perder de vista jamás las estrategias enunciativas de un guión, donde lo imaginario se funde con lo real. Tengamos en cuenta que toda escritura no está lejos del inconsciente que está a nuestro lado y que nos titila contínuamente al oído. También es necesario señalar que, al ir perdiéndose la tradición oral, el cine puede convertirse en un relevo interesante. Es más, ciertos intelectuales, al constatar que su escritura no llegaba al conocimiento del pueblo decidieron pasarse al cine. Así para Ousmane Sembène, novelista y cineasta africano:

"Le cinéma est un moyen de communication plus efficace que la littérature, plus représentatif des modes d'interaction des publics africains que ne peuvent l'être les textes littéraires. Il permet de mettre en jeu à la fois les langues et formes textuelles les plus fonctionnelles dans

les sociétés africaines, permet de valoriser divers types d'espaces, d'expliciter leur signification et d'offrir à un public jadis marginalisé par la langue française d'innombrables occasions de se décrire et de s'observer selon des critères qu'il aura lui-même définis"[1].

El cine además ha sido siempre precursor de todo cambio. Consigue hacer estallar las cosas, lleva a plantear preguntas y revela los cambios de una sociedad así como sus dificultades.

Veamos entonces el cine llevado a cabo por las mujeres en un territorio como el tunecino, con una geografía fotogénica y contrastada (rostros de personajes fabulosos, expresivos, fuertes, poderosos o infinitamente dulces), con una Historia y cultura milenaria en la que han braceado múltiples lenguas, creencias e ideas. Túnez es también una excepción, en el Magreb como en el mundo árabe, en lo que concierne a la igualdad legal entre los sexos y a la responsabilidad común en el seno la pareja[2], así como su tasa universitaria femenina va en decisivo progreso[3].

Tales opciones parecen encarnarse con el modelo ideal que no ha dejado jamás de estar presente en buena parte del subconsciente colectivo tunecino desde el comienzo de la *Nahda* (el renacimiento árabe): La conciliación deseada entre la autenticidad y la modernidad, entre el mantenimiento de la identidad y el progreso. ¿Pero cómo enfocan las cineastas tunecinas esta riquísima dicotomía? ¿Viene de un deseo de la palabra? ¿Sus escenarios son en cierta manera su doble en la sombra, un fotograma desincronizado, ahogado, diferente del negativo? ¿Han sido

---

[1] En *Revue des littératures du Sud*, nº 149. "Cinémas d'Afrique", octobre – décembre, 2002.

[2] En Occidente, fueron las mujeres quienes sintieron con fuerza excepcional la servidumbre de la mujer y quienes lucharon denodadamente por liberar a sus compañeras. En cambio, en Túnez, "la genèse du mouvement de l'émancipation de la femme est ponctuée de noms masculins": N. Rebaaoui-Essefi, "La condition de la femme en Tunisie", en *La condition de la femme au Maghreb et en Méditerranée*, Étude dirigée et coordonnée par S. Chater pour l'Association des Études Internationales et l'Union Européenne, 2001, pp. 1-381

[3] El 57% en 2004/2005, según el Comunicado de prensa: "Semaine de la femme tunisienne à Paris" - Institut du Monde Arabe - UNESCO (7-18 mars 2005), 28 février 2005.

rehenes o son perfectamente libres para poder expresarse sin tener que esquivar los temas relacionados con el sexo, los tabúes o el gobierno?

Les invito a sumegirse en estos escenarios para apreciar la inscripción hombre-mujer donde ciertas puestas en abismo se articulan en una relación de oposición entre la diégesis[4] y la metadiégesis[5], donde la instancia narrativa se apropia del espacio narrativo y en él se "instala", y en donde enfin la mujer transformada en cuerpo "espectáculo", se hace "más contemplativa".

Un Túnez privilegiado, una sociedad en mutación

Cabe señalar, en un principio, que la cinematografía en el Magreb comienza en el momento en el que finaliza la colonización, es decir al inicio de los años sesenta. El cine nacional emerge con la independencia y testifica la determinación de estos países de existir como Estados Nacionales. Con su creación aparece el cine nacional que se levanta contra la cultura anterior, particularmente contra el cine colonial[6].

El cineasta tunecino Ferid Boughedir –en su introducción a la revista *CinémAction*[7] sobre "les cinémas arabes"– evoca el año 1967 como un hecho histórico importante para el mundo árabe, pues esta fecha fue testigo de la derrota árabe frente a Israel durante la guerra de Los Seis Días. Según este realizador de la película *Halfaouine* (*L'Enfant des terrasses*, *Asfour stah*, 1990), esa derrota logró estremecer a los intelectuales árabes haciéndoles salir de su letargo político. Fue, por tanto, un trampolín para la cosecha de ideas nuevas.

Pero ese año puede también ser considerado simbólicamente como el nacimiento del cine magrebí, puesto que señala la presentación

---

[4] "*Ce qui se rapporte ou appartient à l'histoire"*, Gérard Genette, *Figures III,* París, Le Seuil, 1972, p. 280.

[5] Lo que supera a la diégesis.

[6] *Al fajr* (*El Alba*) de Omar Khlifi fue el primer largometraje realizado por un tunecino, en 1966 y en lengua árabe, sobre la lucha por la liberación nacional que precedió a la independencia de Túnez.

[7] París, nº 43, 1987. Este cineasta es el primer magrebí designado miembro del jurado oficial de largometrajes del Festival de Cannes (1991).

en Cannes de la obra constitutiva del cine argelino, *As-sifat al-Auras/Le vent des Aurès* de Mohammed Lakhdar-Hamina, así como el comienzo de largometrajes en Marruecos y sobre todo en Túnez: Uno de los raros países africanos que ya desde esa fecha poseía una infraestructura técnica e industrial completa –el complejo cinematográfico de Gammarth–, que le permitía realizar películas en blanco y negro.

Así, el cine tunecino tiene sus letras de nobleza desde hace ya algún tiempo y el número de mujeres cineastas no está lejos del de sus compañeros. Las mujeres inventan un nuevo cine, variado y provocador, en particular en el lenguaje de la obra cinematográfica de Moufida Tlatli, Raja Amari y Nadia El Fani.

De ahí que las cineastas tunecinas, en búsqueda de su propia fórmula de expresión, "abandonan" los estudios cinematográficos para acercarse a la vida cotidiana, al mismo tiempo que se alejan de buena parte del cine egipcio en nombre de un mayor compromiso social y político, puesto que la mujer tunecina ha tratado siempre de influir y participar en los importantes cambios sociales de su país. Su cine es por tanto un periplo en búsqueda de la identidad árabe, a través de la creación de una estética propia y de una preocupación personal e individual.

Así se podrían destacar, en sus anhelos de emancipación, el periodo 1930-1938 que lleva a la creación de la *Union des Femmes Tunisiennes*. El periodo 1938-1952 que muestra la relación entre la lucha de la mujer y la lucha nacional por la indenpendencia. Y el periodo después de 1956 hasta los años 80, con los logros de la mujer tunecina por lo que se refiere al *Code du Statut Personnel*. Con esta fecha, so capa de una liberación perfecta, la situación de la mujer permanece algo ambigua. Por tanto, la emancipación de la mujer, que data desde hace tiempo, recorre en filigrana los trabajos de las cineastas.

Así entre 1976 y 1982, Selma Baccar y Néjia Ben Mabrouk realizan sus primeros largometrajes que estuvieron prohibidos por las autoridades del país. En ellos abordan temas como la sexualidad femenina, la educación sexual de los niños en la escuela y la igualdad entre hombres y mujeres[8]. Selma Baccar fue por tanto una cineasta pionera en la historia del cine tunecino con el largometraje *Fatma 75* (1976), algún tiempo

[8] A. Ben Aissa, *Tunisie 30 ans de cinéma*, EDICOP, Tunis, 1996, p. 78.

prohibido en Túnez, donde están relatadas tres generaciones de mujeres así como tres maneras de percatarse de su condición de mujer.

También según los documentales de Baccar y las series televisadas de Fatma Skandrani, *Al-Sâma/La Trace* (1982) de Néjia Ben Mabrouk[9] fue igualmente uno de los primeros largometrajes de ficción que, por conflictos con la producción, no finalizará hasta 1988. En él se aprecian de nuevo las dificultades de una joven que, habiendo abandonado su pueblo del Sur para continuar sus estudios en Túnez, se encuentra rechazada por la sociedad masculina que gobierna la capital. Antes de marcharse, en búsqueda de su hermano en algún lugar de Europa, quema todos sus libros para no dejar huella alguna. ¿Continuará entonces la mujer sufriendo su condición con las mismas injusticias?

Poco después, *Au pays du Tarayouin* (1985) es un trabajo interesante de Selma Baccar[10]: Una vista panorámica sobre el microcosmo de una sociedad que en los años 70 y 80 preludia el cambio, y que recoge la posición de un intelectual que tiene gran dificultad en resolver la ecuación entre dos mundos: el del poder y el pensamiento, el dinero, el bienestar y la reflexión. Ecuación que no puede ser resuelta más que a través de la libertad de expresión y acción.

En los años ochenta otras cineastas se dan a conocer con cortos y medios metrajes: Fatma Skandrani –avezada documentalista que abraza al mismo tiempo la cultura de la infancia, el patrimono y la mujer– con *Mille et une chandelles* (1986) y *Médina ma Mémoire* (1988); Kalthoum Bornaz –experta realizadora y montadora– con *Couleurs fertiles* (1984) y *Trois personnage en quête d'un théâtre* (1988) así como Michka Saäl –exploradora de diversas estéticas– con *Loin d'où?* (1989).

Ya en los años noventa Néjia Ben Mabrouk participa en una película colectiva, *La guerre du Golfe, et après?* (1991), respuesta de artistas y cineastas árabes a la desinformación y manipulación de la opinión

---

[9] Su documental "Pour vous servir", en 1978, fue premiado en Washintong por la UNESCO.

[10] Tiene igualmente en su haber varios trabajos orientados a la vida de las mujeres y a los oficios en vías de desaparición. Así: *Najet Mabaoujet/Le Crépuscule* (1968); *L'Histoire des coutumes* (1985) y *De la toison au fil d'or* (1985).

predicada por Occidente durante esta guerra. Un año después, con su cortometraje *À La recherche de Shaïma* (1992), presenta un documento sobre las mujeres iraquíes, un pretexto para evitar la inevitable tragedia ocasionada por la destrucción de la guerra.

En esta época, y después de varios años, regresa también Salma Baccar con su segundo largometraje, *La danse du feu* (1995), inspirado en la vida real de una mujer libre y artista, una de las estrellas más brillantes de los años veinte. La película marca el ritmo de los sobresaltos de una época en plena mutación, esa etapa tumultuosa de la vida de Habiba M'sika marcada al rojo vivo por el amor que le confiesan dos hombres y la tragedia final de su muerte[11].

Este regreso de Salma Baccar fue precedido por la emergencia de Moufida Tlatli[12] con el largometraje *Le silence du Palais* (1993, Cámara de oro en el festival de Cannes, 1994), y de los cortometrajes *Regard de mouette* (1991) de Kalthoum Bornaz; *Fifty-fifty mon amour* (1992) y *Tanitez moi* (1993) de Nadia El Fani ; *Itinéraire* y *Kenz* (1993) de Mounira Bhar así como *L'héritage* (1993) de Najwa Tlili.

Pero detengámonos unos instantes en el palacio del Bey, en el Túnez de los años cincuenta y durante la ocupación francesa, que sirve de marco suntuoso a *Samt al kusur/Les Silences du Palais*: Un drama sobre la memoria y las madres, la política y el poder sexual. La mirada tranquila de Tlatli –a través de otra mirada, la de una niña llamada

---

[11] Esta película tunecina fue desarrollada y revelada en los laboratorios de Gammarth, que cierran sus puertas. Remontándonos ahora a la época actual, el jefe de Estado de Túnez, Zine El Abdine Ben Ali, anunció, el 27 del 5 del 2002 y con motivo del día nacional de la cultura, que en el año 2005 entrarían en vigor los polos tecnológicos de Gammarth y Bir Bouragba que permitirían a los cineastas tunecinos realizar sus películas sin desplazarse al extranjero con lo que se conseguiría incluso atraer a los cineastas africanos.

[12] Guionista y montadora, ha trabajado con los principales directores del cine tunecino en: *Sejnane, Fatma 75, Aziza, Traversées, Les baliseurs du désert, La trace, Leila ma raison y Halfaouine*. También ha montado para el cine argelino Omar Gatlato, para el cine palestino La *mémoire fertile,* y para el cine marroquí*, Une porte sur le ciel*. En 2000, fue elegida para la Presidencia "Fonds Sud" que desarrolla la colaboración con los directores de los países del Sur (Asia, América latina, África y algunos países de Europa del este), igualmente impulsa la producción con connotaciones de identidad cultural.

Alia– inscribe la belleza y el horror de ese asfixiante mundo ya desaparecido: La condición más terrible para una mujer es vivir en silencio, y esa fue la condición más común en ciertas partes del mundo árabe.

Les Silences du Palais se sumerge en el corazón mismo del sufrimiento femenino, tanto más patético cuanto más silencioso. La palabra femenina se expresa no por la afasia sino por el mutismo. En el aire sólo las miradas, primero furtivas y luego prolongadas e intercambiadas, pesan. El silencio sirve de pretexto a la dilatación del tiempo y de la acción, y la rotación y el desarrollo del ciclo palabra-silencio contribuye a la formación de un tiempo que cubre la historia narrada.

Hermanas de la pantalla

Por tanto, la producción de los últimos años del cine tunecino rebosa de obras de realizadoras de todas las generaciones, tanto con los nuevos trabajos de las cineastas ya confirmadas y con un largo pasado, como con nuevos talentos. Hay que señalar, en consecuencia, la contribución de Nadia Farès con su primer largometraje *Miel et Cendres* (1996): Las historias separadas de tres mujeres contemporáneas, enamoradas de libertad, están tejidas en esta fresca búsqueda comprometida sobre el espíritu femenino. Cogidas entre dos fuegos –su tradición cultural y su camino hacia una vida moderna–, intentan controlar su propia vida así como su relación con el hombre.

Kalthoum Bornaz regresa con el documental *Nuit de noces à Tunis* (1996), donde una bailarina oriental realiza una gira por las bodas en Túnez. Nadia El Fani muestra la necesidad de zarandear los acontecimientos a través de los temas de sus documetales anteponiendo la militancia, el coraje y la determinación de las mujeres de los países árabes como en *Tant qu'il y aura de la pelloche* (1998).

Selma Baccar regresa con *Princesses et concubines* (1998), así como la cineasta ecléctica Michka Saäl se arriesga con obras originales, con sus documentales *Nulle part la mer* (1991) y *L'Arbre qui dort rêve à ses racines* (1992) o con su primer largometraje de ficción, autobiografía, *La position de l'escargot* (1999), que da a conocer a una joven judía, originaria de África del Norte y que vive en Montreal desde hace diez años.

En estos años noventa, es interesante también el propósito de Kalthoum Bornaz de hablar de un Túnez actual, emarañado en la tradición e impulsado hacia la modernidad, en su primer largometraje *Keswa, le fil perdu* (1997): Éste traje tradicional, bordado con hilos de plata que tiene gran peso e impide andar a la mujer, dio lugar a una fábula graciosa y a veces cruel, pero llena de elegancia y sensibilidad para explicar la complejidad de la realidad tunecina y hacerla conciliar.

El siglo XXI se abre con un documental de la ya conocida directora Fatma Skandrani sobre una actriz capaz de desempeñar varios personajes : *Fatma Ben Soltane. Portrait d'une commédienne* (2000). Pero, sobre todo, es espléndida la película de Moufida Tlatli, *Maussim al-Riyal/La saison d'hommes* (2000, Grand Prix de la 5ème Biennale des cinémas arabes, IMA), que figuró en la selección oficial del festival de Cannes y que fue escrita en colaboración con el también renombrado cineasta y escritor tunecino Nouri Bouzid.

Se trata de una metáfora satírica, construída en ausencia de los hombres: El desfase entre la espera del retorno de los maridos y la propia realidad se hace punzante y emocionante, y se muestran los escollos sociales que las mujeres de este país han encontrado en su camino cuando los hombres se marchan lejos y por largo tiempo: El sistema no va a reposar ya más que en la capacidad de las mujeres por mantener un sistema alienante y opresor. Pero Tlatli también aprovecha para centrar su narración con un placer evidente, sensual y táctil, y aprehende, con rica materia pictórica, la belleza y delicadeza de los cálidos fotogramas de interior : La urdimbre en las comunicaciones entre mujeres.

Dos años después, vuelve la necesidad de hablar en "femenino" con Raja Amar y la realización de su película *Al satan al-ahmar/Satin rouge* (2002), que se acerca a la historia de tantas "Emmas Bovary" que, aburridas, aisladas y vacías sobre todo ante una asfixiante sociedad, se refugian en vidas folletinescas que pretenden hacer suyas. Pero al contrario que el personaje flaubertiano, melancólico y autodestructor, Lilia, viuda y madre de una adolescente, está decidida a tomar una decisión al pasar de la vida de ama de casa, prudente y entregada, a un mundo inquietante, atractivo y seductor: la danza y el placer del cabaré.

A primera vista la historia parece banal, pero señala la dualidad en cada uno de nosotros y en el interior de sociedades árabes tiroteadas

entre conservadurismo y modernidad, en una transformación que emerge y está presente.

Así, las cosas y los hechos son más complejos que en las apariencias, pues aunque la imagen de la mujer árabe, en general, sea la ofrecida por los medios de comunicación en rápida perspectiva, sin embargo, esa mujer tiene también sus fantasmas y ensoñaciones. Lila no se revuelve contra la sociedad, sino que se muestra en ese molde social que refleja una conducta aparente de buena moralidad y que corresponde a códigos sociales. Lila "vive" otra vida con una luz excitante que titila en sus ojos, una vida rica para ella, aunque llena de contradicciones, pues todos estamos también llenos de contradicciones.

Pero si hay una mujer cineasta en la que los personajes de sus películas vayan en contra de la imagen estereotipada y mítica transmitida en nuestro mundo occidental, esa es Nadia El Fani, quien, con su largometraje *Bedwin Hacker* (2002), desea zanjar también con los enormes tabúes de la sociedad tunecina:

"C'est le côté schizophrène et le paradoxe chez nous. Quand on est caché on peut tout faire mais il ne faut surtout pas s'afficher. D'ailleurs, ce qui choque les gens, ce n'est pas le fait que ce que je raconte existe ou pas mais que je le montre. Il y a là une vraie hypocrisie..."[13].

Luego para zarandear esa mentalidad, ahí está una mujer, Kalt, libre y bisexual, que difunde por las pantallas de los ordenadores europeos un texto en lengua árabe : "En el tercer milenio, existen otras épocas, otros lugares, otras vidas... No somos un espejismo... ", y lo firma un pequeño logotipo animado que tiene por nombre "Bedwin Hacker". Película de espionaje informático que se dirige tanto a Occidente, para explicar que existe una sociedad moderna en África del Norte que es capaz de hacerse oír, como a la sociedad tunecina para mostrarle su cara oculta, a través de personajes rebeldes y marginales pero de fuerte personalidad.

Y después de cincuenta años, tras la independencia tunecina y del *Code du Statut Personnel* –primer paso hacia la igualdad entre

---

[13] Nadia El Fani, "La Tunisie sans tabous", entrevista con Olivia Marsau, *Afrik.com*, mercredi 9 juillet 2003.

hombres y mujeres–, llega un documental, *Tunisie, histoire de femmes* (2005) de Feriel Ben Mahmoud, con asombrosas imágenes de archivo del entonces presidente Bourguiba retirando el velo a mujeres atónitas y encantadas, así como mostrando ambulancias de *Planificación Familiar* que surcan el país de los años sesenta, con el fin de informar y sobre todo dotar a la mujer de los medios necesarios para una deseada maternidad, para el control de una maternidad responsable.

La mujer trabaja, el velo está proscrito en la administración y las jóvenes tunecinas se visten con desenfado como todas las jóvenes de hoy en día. Pero, en limitadas ocasiones, cohabitan derechos adquiridos y un contexto marcado por el peso de las tradiciones, puesto que, cuando la virginidad de la mujer entra en juego, es necesario recurrir al cirujano: "C'est un chemin obligé pour une fille de tricher dès le départ", confiesa un ginecólogo, en el documental.

Finalmente, a principios de este año, salía a la luz la última película de Selma Baccar *Khochkhach/Fleur d'oubli*: Una mujer, una planta y un asilo forman la trama para narrar la historia de una mujer a la que han casado con el único heredero y de una familia aristocrática, decadente, que es homosexual. Una tragedia humana para una pareja en la que los dos son víctimas.

La adormidera, *fleur d'oubli*, planta de la que se extrae el opio, no es más que el pretexto para abordar un tema más profundo. La dependencia –iniciada cuando tomó una tisana de *khochkhach* ofrecida por su madre para aliviar el dolor de parto– y el camino hacia la locura, a la que le condujo, no son más que la manera de expresar la necesidad de un deseo. Difícil, en extremo, para una mujer en los años cuarenta, antes de la independencia, que es el momento en el que centra la cineasta esta historia terrible que le narraron, entreveladamente, mujeres de su familia cuando era pequeña. Un deseo guardado como secreto íntimo, difícil de reconocer y de exponerlo a la luz, que produce un enorme bloqueo profundo.

Así, en los *flash-back* existe una evolución que sigue el camino de un tratamiento sicoanalítico. La memoria se ve sacudida a medida que los recuerdos vuelven como fragmentos de escenas con conflictos emocionales. El asilo de dementes, sin tratamientos convencionales, es también uno de los pilares de la película, es una ciudad de marginados

que rechazan someterse a cualquier molde. En fin, esta película demuestra "un blocage inhérent à notre éducation, à nos tabous et à nos règles sociales", confiesa la cineasta[14].

Conclusión

Acabamos de ver un gran abanico cronológico de la larga experiencia profesional de las cineastas tunecinas, quienes han trabajado con entera libertad y abordado de manera alusiva la problemática del cuerpo femenino así como el papel de la cultura en la construcción de la sexualidad, porque la mujer tunecina es activa, emancipada, aunque también, en ocasiones, se la muestre sometida y marginada.

A través de estos trabajos, que conocen un desarrollo formidable desde 1980, las cineastas describen la representación de la mujer y las relaciones hombre-mujer en los cambios sucesivos producidos en la sociedad tunecina, particularmente las tensiones entre visión "moderna" y "tradicional" en un colectivo tunecino fragmentado.

Ciertas imágenes cinematográficas trazan el malestar y la dificultad del ser como el mal de la época y del país. Pero no hay que olvidar también que el cine, como la literatura, es una verdadera puesta en escena de lo social unida a la fantasmagoría. Pues el cineasta, como el escritor, no elige sus obsesiones son éstas quienes lo eligen a él. Así, todo es "verdad" pero nada es "exacto", en el pantalla como en la literatura, incluso si existen verdades que solamente la imagen y la ficción consiguen alcanzar o superen la realidad.

De ahí que el cine debe gozar, como obra de arte, de entera libertad, por lo que no se le debería aplicar juicio moral alguno, sino su valoración en tanto que obra artística. Es saludable sacudirse el letargo y volver a cuestionarse: Las certezas, las bondades autosatisfactorias se alejan de un análisis formalista y prefabricado que falsifica la realidad objetiva. En este sentido, el cine es buen termómetro. Así lo entienden

---

[14] Entrevista de Héla Hazgui con Selma Baccar, "Une histoire vraie...", *La Presse Magazine*, Tunis, nº 952/ 15 janvier 2006, p. 4.

estas cineastas a quienes les gusta ir a contracorriente, levantar el velo, mostrar la desnudez de las cosas así como conjugar las contradicciones sociales. Por eso si en sus trabajos hay crítica y provocación no deberá relacionarse con ataque o desprecio a su propia sociedad sino con la imaginación, la creatividad y la luz de la libertad.

Túnez, a pesar de todo, es el país de los derechos de la mujer árabe, y sin duda lo es, porque, abierto a Occidente, ha sabido preservar, paralelamente, la herencia de su propia cultura y la gran vía de comunicación con el mundo árabe del que es parte viva e integrante.

RESUMEN

Este trabajo ofrece un gran abanico cronológico de la larga experiencia profesional de las cineastas tunecinas, que han trabajado con entera libertad y abordado de manera alusiva la problemática del cuerpo femenino –el papel de la cultura en la construcción de la sexualidad–, así como las tensiones entre visión "moderna" y "tradicional" en un colectivo tunecino fragmentado.

Si en sus trabajos hay crítica y provocación, no deberán relacionarse con ataque o desprecio a su propia sociedad sino con la imaginación, la creatividad y la luz de la libertad, en un Túnez, abierto a Occidente, que ha sabido preservar, paralelamente, la herencia de su propia cultura y la gran vía de comunicación con el mundo árabe y musulmán del que es parte viva e integrante.

Palabras clave: Cineastas tunecinos, sexualidad, arrojo, denuncia, conciliación.

SUMMARY

This paper offers a wide chronological range on the long professional experience of female Tunisian film makers. They have worked with complete freedom and come to grips, in an allusive way, with the problems of the female body –the role culture plays in the construction of sexuality– as well as the tensions between a "modern" and a "traditional" vision in a fragmented Tunisian collective.

If there is criticism and provocation in their works, this should not be considered as an attack or scorn towards their own society but connected with the imagination, the creativity and the light of freedom of a country open to the West. Tunisia has managed to maintain the heritage of its own culture and at the same time to be a link with the Arabic and Moslem world of which it is a living and integral part.

Key words: Female tunisian film makers, sexuality, fearlessness, denunciation, conciliation.

RESEÑAS

VILAR, María José: *Migraciones y Relaciones Internacionales. La colonia española de Trípoli de Libia, paradigma de colectivo europeo en el África mediterránea en el siglo XIX (1784-1870)*. Presentación de Juan Carlos Pereira Castañares. Madrid. Comisión Española de Historia de las Relaciones Internacionales. Madrid. 2005, 79 pp. [nº 5 de *Cuadernos de Historia de las Relaciones Internacionales* que contiene, a su vez: Pablo MARTÍN DE SANTA OLALLA, *Franco y Pío XII. La negociación secreta del Concordato de 1953*, 93 pp.].

La Comisión Española de Historia de las Relaciones Internacionales viene otorgando desde el año 2003 un *Premio de Investigadores en Formación de Historia de las Relaciones Internacionales*. El convocado para el segundo año ha recaído en la Dra. María José Vilar (conjuntamente con el Dr. Pablo Martín de Santa Olalla). La de la Dra. Vilar es excelente monografía que nos adentra en las conexiones entre España y el mundo árabe. Una visión novedosa que vincula migraciones con relaciones internacionales.

En ocho capítulos nos abre, puerta a puerta, un mundo tan apasionante como desconocido. Un ajustado pórtico nos introduce en la evolución económica de la colonia norteafricana bajo sus distintas dominaciones. Coyunturas dispares bien marcadas por los procesos demográficos, discerniendo la proyección de los diversos colectivos foráneos allí presentes: judíos, malteses, italianos, griegos, británicos, franceses y españoles.

El libro arranca con la normalización de las relaciones entre España y la Regencia turca autónoma de Trípoli, en concreto del Tratado de paz, amistad y comercio de 10 de septiembre de 1784, que posibilitó la residencia de los españoles. Se desbroza su contenido con minuciosidad jurídica, alertando sobre consecuencias mercantiles y sociales. Aquella esfera de influencia se mantuvo hasta 1868 cuando, ante la rala presencia de españoles, se decidió la clausura del consulado.

La colonia española nunca fue numerosa. Quedó constituida, con altibajos, por una decena de familias y otros tantos individuos solteros. En ningún momento llegó a sobrepasar el centenar de personas. Son mayoría los operarios de la Maestranza naval de Cartagena, contratados por los bajáes Caramanli a partir de 1794 para modernizar y man-

tener su decaía flota. Con ellos constan, como es lógico, los cónsules, sus familias y empleados. El resto son artesanos y tenderos, a los que se suman gentes de paso de toda clase y condición: refugiados políticos, prófugos, desertores, vagos y delincuentes.

Una historia de la vida cotidiana que nos retrata ambientes, urbanismo, atuendos y costumbres de una colonia que convivía con estrecheces y miserias varias. Descuella la figura del cónsul Pedro Ortiz de Zugasti, patriarca y benefactor de aquellos desamparados. Triste destino de unos nacionales diezmados por la crisis económica y la falta de seguridades que acabaron dispersándose con la eliminación del consulado, tras la revolución septembrina.

En aquel ambiente se baraja la perspectiva de género, seccionando el modelo de mujer española proyectado en Trípoli. Con ello, se arrostran historias de vida de mujeres que rompen por entero con los convencionalismos sociales de la época en cuanto a educación, costumbres privadas, andadura vital y proyección social. Análisis de contrafiguras, como aquella "joven inmoral, más mora que cristiana en lengua, vicios y costumbres" o, peor aún para la mentalidad del momento, la que quiso casarse con un musulmán y abrazar el islam.

Para la confección de tan excelente trabajo se ha recurrido a un amplio conjunto de fuentes documentales custodiadas en los más diversos archivos. Desde los del Departamento Marítimo y Municipal de Cartagena –dado el origen mayoritario de la colonia española- a los centrales del Ministerio de Asuntos Exteriores e Histórico Nacional, pasando por los Generales de la Administración, Marina y Simancas, sin olvidar el Archivo de Palacio y el Museo Naval de Madrid. La bibliografía empleada es, desde luego, exhaustiva, contemplándose títulos italianos, franceses y británicos. Cabe subrayar la excelente redacción, pletórica de sugerencias, rica en matices, salpimentada con un leguaje bien traído, castellano hondo con ecos galdosianos y valleinclanescos, con una cuidada sintaxis que atrapa al lector desde el principio.

Pedro Mª. Egea Bruno
Universidad de Murcia

MORALES LEZCANO, Víctor (2005): *Diálogos ribereños II. Conversaciones con miembros de la élite tunecina*; Madrid; UNED; Colección Aula Abierta. 408 pp. + Apéndices: fotográfico y textual (Comisión del profesor Codera en Túnez (1884).

En estos tiempos, en los que el término "diálogo entre culturas» anda camino de convertirse en un simple tópico desprovisto de todo contenido, resulta reconfortante que haya quienes se tomen en serio su significado y se esfuercen por ponerlo en práctica. Buen ejemplo de esta actitud es esta segunda entrega de la serie *Diálogos Ribereños*, cuyo primer volumen recogía diversas conversaciones mantenidas por el Profesor Morales Lezcano y sus colaboradores con destacados políticos, intelectuales y periodistas marroquíes.

Este nuevo libro presenta una estructura similar al anterior y se rige por un mismo propósito: acercar la realidad del país en cuestión a través de una serie de entrevistas sostenidas con algunos de sus portavoces más cualificados. El público al que se dirige es relativamente amplio, trascendiendo el estrecho círculo de los especialistas. Se trata de lectores interesados en la materia y en posesión de unos mínimos conocimientos sobre la misma. Desde este punto de vista, constituye un excelente instrumento de trabajo no sólo para los estudiosos de la realidad árabe, magrebí y tunecina, sino también para periodistas, diplomáticos, militares, cooperantes, directivos de empresas y demás personas que, por obligación o por devoción, deseen conocer un poco mejor este país norteafricano. En aras de este objetivo, las entrevistas vienen precedidas de varios textos introductorios de un gran interés. El libro se inicia con un hermoso prólogo de Alfonso de la Serna, antiguo Embajador en Túnez y hombre de reconocido prestigio político e intelectual que recientemente nos ha abandonado. A lo largo de sus páginas, De la Serna evoca con emoción a algunos de sus viejos amigos tunecinos, empezando por el propio Habib Burguiba, padre de la moderna República de Túnez y personaje recurrentemente recordado a lo largo de toda la obra. Siguen a continuación dos amenos y documentados capítulos del Profesor Morales Lezcano sobre la historia contemporánea del país y sobre sus relaciones con España. Todos estos textos iniciales proporcionan al lector una primera imagen de esta tierra y de sus gentes. Tras ellos comienzan las "conversaciones" propiamente dichas. Consisten en una serie de entrevistas realizadas a distintas personalidades del mundo de la cultura y de la política tunecinas. Algunas

de estas personalidades disfrutan de un amplio prestigio internacional, como ocurre con los profesores Mohamed Talbi y Abdeljelil Temimi. En otros casos, el entrevistado no goza de semejante renombre, pero su discurso resulta también digno de tenerse en cuenta. Las conversaciones discurren con fluidez y en un tono amistoso. Comienzan con una breve reseña autobiográfica y a continuación, dependiendo de la específica condición de cada entrevistado, se abordan con mayor o menor profundidad cuestiones tales como la historia reciente del país, la visión que se abriga sobre España, la aplicabilidad de su modelo de transición política y social a la sociedad tunecina y la compleja situación por la que atraviesa hoy en día el mundo árabo-islámico.

Resulta oportuno recordar que las relaciones históricas de España con Túnez, si bien han sido notablemente menos intensas que las sostenidas con Marruecos, no resultan, sin embargo, desdeñables. Los contactos comerciales y diplomáticos con la Corona de Aragón se remontan a la Baja Edad Media y entre los años 1534-1569 y 1573-1574 la capital fue ocupada por los ejércitos de los Habsburgo, cuyos vestigios arquitectónicos perviven hasta nuestros días. Túnez sirvió también de refugio a decenas de miles de moriscos en el siglo XVII, del mismo modo que con posterioridad acogió a numerosos exiliados republicanos. Precisamente uno de estos exiliados, José Mateo Sastre, desempeñó una función pionera en el desarrollo del hispanismo tunecino y es así recordado por varios de los entrevistados. En tiempos más recientes, el país se ha convertido en destino de turistas e inversores españoles, aunque, en cambio, la presencia de sus inmigrantes en nuestro país es marcadamente reducida. No hay, pues, un desconocimiento absoluto entre ambas sociedades y es previsible que, conforme avance el proceso globalizador, sus contactos se intensifiquen cada vez más.

Con todo, y como suele ocurrir, la relativa debilidad de estos contactos mutuos ha determinado un vacío en el conocimiento real, que es colmado luego mediante todo un abanico de estereotipos. Son de sobra conocidos los tópicos profesados por numerosos españoles acerca de los norteafricanos en general y, en cuanto a la visión de los tunecinos sobre España, varios de los entrevistados denuncian la pervivencia de una visión idealizada de lo español, que lo entronca directamente con el pasado andalusí, como si éste estuviese vivo todavía. Asimismo, la asimilación de la cultura francesa por parte del sector más culto de la población redundó durante mucho tiempo en la difusión

de una imagen desvalorizada de todo lo español, a tono con la sustentada en aquellos momentos por numerosos franceses. No obstante, el interés por España ha tendido a incrementarse en los últimos tiempos, conforme nuestro país ha ido alcanzando una posición más destacada en la esfera internacional. Al mismo tiempo, la experiencia de la transición española parece constituir un valioso ejemplo de cómo un país puede evolucionar hacia un régimen más democrático y experimentar paralelamente una intensa modernización económica y social. Después de todo, Túnez es el país del Magreb más desarrollado económicamente y una de las naciones más secularizadas del mundo árabe. Desde hace medio siglo vive sometido a un sistema político autoritario, primero de la mano de Burguiba y luego de la de Ben Ali, que, pese a todo, ha promovido una indudable estabilidad política y un apreciable crecimiento económico, si bien con notables desequilibrios. Al mismo tiempo ha introducido también una serie de reformas tempranas, entre las que destacan las dirigidas a mejorar la condición de la mujer. Todo ello parece haberle garantizado una relativa aquiescencia por parte de determinados sectores sociales, que, ansiosos de disfrutar de un cierto bienestar y de una cierta libertad de costumbres, se desentienden de la falta de libertades políticas. Es éste un hecho en el que inciden los entrevistados Ramón Echeverría, miembro de la Congregación de los Padres Blancos, y la hispanista Meimuna Hached. El paralelismo con el llamado «franquismo sociológico» resulta patente. Pero las semejanzas no terminan aquí. No resulta descabellado el pronóstico de que, como ocurrió en su día en España, el sistema autoritario acabe siendo superado por la modernización social promovida en gran parte por él mismo. En esta posibilidad depositan sus esperanzas varios de los entrevistados.

Son diversos, pues, los factores que despiertan el interés por España. Como, por otra parte, existe en todo Occidente una creciente curiosidad por todo lo relacionado con el mundo islámico y como Túnez es uno de los países musulmanes más próximos geográfica y culturalmente a España, el interés acaba siendo mutuo, no obstante afectar tan solo a colectivos reducidos dentro de cada sociedad. Sólo sobre la base de este interés y de este conocimiento recíprocos resulta posible el diálogo. Este requiere siempre de un espacio compartido por los interlocutores, conformado por el idioma, los códigos normativos y unos referentes externos de los que ocuparse. De lo contrario, se convierte en una mera alternancia de monólogos. La diferencia únicamente puede manejarse si se eleva por encima de un fondo de semejanza común. Por fortuna, en el trabajo que nos ocupa la mayoría de los entrevistados gozan

de una indudable familiaridad con la sociedad española, de la misma forma que el autor, y su elenco de colaboradores, la poseen con la tunecina. Varios de estos entrevistados son hispanistas profesionales, como Nejib Benjemia, Mohamed Dogui, Meimuna Hached y Ridha Tlili. Otros han sido embajadores en España como Nejib Bouziri. y Zuhir Chelli. Abdeljelil Temimi es una autoridad mundial en el campo de la moriscología y Mohamed Abdelkafi ejerce el periodismo en España desde hace más de tres décadas. Por último, el ya referido Ramón Echeverría, único español entrevistado, es un excelente conocedor de la realidad de este país. Esta relativa familiaridad con la cultura española les permite a todos ellos superar y criticar esas visiones tópicas a las que antes nos referimos, así como explorar con cierta profundidad las semejanzas y diferencias entre ambas sociedades.

En el curso de esta reflexión, España, y Occidente en un sentido más amplio, se dibujan como un permanente *otro* con el que compararse a fin de conocerse mejor a uno mismo. Vienen a operar, así, como una suerte de espejo en el que contemplarse y en el que mostrarse también ante el lector en lengua española. De este modo, el referente hispano-occidental funciona en un doble sentido. Permite conocerse mejor y al mismo tiempo darse a conocer. En el marco de este reiterado mostrarse ante el otro los entrevistados actúan entonces como *intermediarios* entre su propia sociedad y la española o, quizá mejor dicho, como sus *representantes*. A través suyo hablan también otros muchos tunecinos anónimos, en contacto con los cuales ellos han forjado su propia visión de las cosas. Con ello, no se dan a conocer solamente a sí mismos, sino también al conjunto de su sociedad, con toda su pluralidad, plasmada, por ejemplo, en los dispares juicios de los que son objeto Burguiba y el burguibismo o la experiencia cooperativista de Ben Salah durante los años sesenta.

Pero la reflexión de algunos de los entrevistados no se detiene en este examen comparativo de su propia sociedad y de la española. Más allá del mismo, se amplia hacia la discusión de la compleja coyuntura internacional de nuestros días y de las actuales penalidades del mundo árabo-islámico. Y es que sólo tomando en cuenta este contexto más vasto se puede entender mucho de lo que ocurre en ambos países. Destacan a este respecto las reflexiones de Mohamed Charfi y Mohamed Talbi. El primero es un defensor a ultranza de la separación entre lo religioso y lo político, en donde deposita sus esperanzas de un porve-

nir mejor para las sociedades musulmanas. En cuanto a Mohamed Talbi, conmueve especialmente su descripción del profundo sentimiento de humillación que aqueja hoy en día a millones de musulmanes en todo el mundo ante su permanente aplastamiento por Estados Unidos. Un sentimiento en gran medida responsable de la radicalización violenta que todos conocemos. Así, su discurso nos ayuda a adentrarnos, aunque sea sólo por unos instantes, en algunos de los pesares que atormentan la conciencia árabe contemporánea.

Estamos, pues, en presencia de un libro rico y diverso, que puede servirnos de iniciación a la realidad tunecina, pero que también podría prestarse perfectamente a un análisis más profundo de los distintos planteamientos ideológicos que se dibujan a lo largo de sus páginas. Ambas virtudes lo convierten en una obra decididamente recomendable.

Juan Ignacio Castien Maestro
Universidad Complutense de Madrid

ADONIS: *Awwal Al-Yasad…Ajir Al-Bahr* (*"Primer cuerpo…Último mar"*) *Dar al-Saqi, Beirut,* 2003, 230 pp.

Tras su monumental obra titulada *Al-Kitab* ("*El Libro"*)[1] en la que, además de otros muchos matices como es habitual en este grandísimo literato, Adonis lleva a cabo una lectura personal de la Historia, no es de extrañar la aparición de *Awwal al-yasad…Ajir al-bahr* ("*Primer cuerpo…último mar"*)[2].

Ahora Adonis, alejándose un tanto de lo que podríamos considerar "realidades ajenas", no hace sino adentrarse en sus propias dimensiones, tanto la más física, su cuerpo, como la más metafísica, su intelecto. Así, y embarcándose en el navío de su instrumento favorito, la lengua, su lengua árabe, se adentra, poco a poco, en los mares de lo ignoto…los mares del cuerpo de Ella. Ella que, más allá de ser un ente femenino, ¿la amada?, será todos y cada uno de los objetos, entes y dimensiones, con los que Él desee mantener un contacto, una relación, un cierto vínculo.

Él y Ella, por tanto, mantendrán un idilio, en ocasiones físico, en ocasiones espiritual, que se verá sellado, tras muchos viajes (esos que en el libro se ordenan en los capítulos titulados *Ola*/*Música*), por la lengua: al final ambos, Él y Ella, y sus sentimientos recíprocos, tendrán el poder, la capacidad única de forjar un nuevo alfabeto. Y es que Adonis, acuñador ya desde su *Agani Mihyar al-dimaxqi (*"*Canciones de Mihyar el de Damasco"*)[3], de 1961, de un mundo particular suyo, paralelo al del resto de los humanos, es un claro y singular artífice de realidades propias: crea su propio mundo, su propia realidad, su propia lengua, su propio edén. Edén que, en este diván, a partir de aquel de los textos, de los dogmas preestablecidos, y tras el viaje por este mar último, se hará plenitud en el primer cuerpo, el cuerpo de Ella… más aún, en su triángulo, en el Talismán para Adonis.

---

[1] El primer volumen ha sido traducido al español por el profesor Federico Arbós en Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 2005.

[2] La traducción al español, que esperamos salga este año de 2006, la estamos realizando para la Editorial Huerga y Fierro.

[3] Traducción al español del profesor Pedro Martínez Montávez en colaboración con Rosa-Isabel Martínez Lillo, Ed. del Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 1997.

Veamos un ejemplo del penúltimo capítulo, titulado precisamente "Alfabeto", en que el poeta hace coincidir cada letra del alfabeto con la inicial de una de las partes del cuerpo de Ella, o con un sentimiento de Él para con Ella:

*" **C***
***C**uerpo tuyo fluyendo por el mío…*

Mi cuerpo está entre dos femeninos:
Tú y mi propia Esencia.

Tu cuerpo
más cerca ésta de mí
que yo mismo.

Tu cuerpo está ante mí
y tan sólo deseo conocerlo en su ausencia.

Nuestros cuerpos son texto
y siempre cada uno es el libro del otro.

Nuestros cuerpos sugieren,
rechazan imponer.

Tu cuerpo me conoce
mejor que yo a mí mismo.

Me habla de mí tu cuerpo.

Mi cuerpo con el tuyo es singular:
singular en dual.

Tu cuerpo es

(mi) T a L i SM á N
(mi) S u L T á N "

¿Cómo ha logrado Adonis llegar a tal situación de armonía, de plenitud, de integración entre Él, Ella, Realidad y Lengua?

En nuestra opinión Adonis siempre ha sido un poeta, un grandísimo poeta, que, lejos de contrarios, ha seguido la vía de los complementarios. Su mundo, hermético, sí, ambiguo, en cierto modo, nunca ha adolecido de ser caótico. Muy al contrario, nuestro autor siempre ha concebido la realidad, aunque fuera la suya, la propia, y un tanto a la manera de Jorge Guillén, en términos de perfección, de aire que se amolda a todo. En este libro, además, vuelve a aparece esa dimensión sufí habitual en Adonis, e incluso escuchamos ecos de poesía modernista.

Una última pregunta, que nos planteamos cada vez que nos sumergimos en el bellísimo texto: ¿Cómo su pluma, su remo, ha sido capaz, viajando en el mar de las olas del intelecto, de llegar a tales profundidades de la materia, del cuerpo, del "sentimiento", quizá?

La respuesta habrá de hallarla cada uno tras el viaje.

Rosa-Isabel Martínez Lillo
Universidad Autónoma de Madrid

L'Alcorà. Traducció de l'arab al català, introducció a la lectura i cinc estudis alcoànics per Míkel de Epalza amb la col.laboració de Josep Forcadell y Joan M. Perujo. Barcelona: Proa (Enciclopedia Catalana nº 393), 2001[1], 2002[2].

La aparición de una nueva traducción del Alcorán, al menos a una de las lenguas de España, debiera –por sí misma– constituir un acontecimiento de extraordinario interés, reseñable por todos aquellos que desde cualquier perspectiva pretendan un acercamiento al islam y a su libro sagrado. Por razones de distinta índole, que sería largo de explicar, no siempre ha sido así. Esta tendencia parece romperse en los últimos años[1] y de manera muy especial con la traducción que nos ocupa, que ha recibido una atención inusitada no sólo en medios académicos especializados sino en medios de comunicación generales[2].

---

[1] La edición revisada de la reciente versión de Abdelghani Melara (*El Corán. Traducción comentada*, Palma de Mallorca, 1998) fue objeto de la reseña de J. P. Arias en *Trans* 5 (2001), 263-265. De igual modo, han publicado reseñas de las últimas ediciones de la traducción de Julio Cortés (*El Corán*, Herder, 7ª edición, bilingüe, 1999) los profesores J. P. Arias en *Aljamía* 13 (2001), 185-190, y S. Peña Martín en *Qurtuba* 6 (2001), 348-350, así como M. de Epalza (9ª ed., 2005) en *Boletín de la Asociación Española de Orientalismo* (en prensa). Por su parte este profesor, en "Seis nuevas traducciones españolas del Corán (1994-2002)", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* 35 (2003, Homenaje a P. Martínez Montávez), 117-140, ha presentado otras versiones alcoránicas recientes como la citada de Melara, además de las de Álvaro Machordom (*Al Qur'an. Sagrado e Inimitable*. Traducción literaria y comentarios de, Madrid, 1995[2)]), Muhámmad Asad (*El Mensaje del Qur'an*. Traducción del árabe y comentarios. Traducción al español Abdurrasak Pérez. Almodóvar de Río (Córdoba): Junta Islámica, Centro de Documentación y Publicaciones, 2001), Abderramán Mohamed Maanán (*El Corán. Traducción y Comentarios*. Sevilla: Asoc. Cultural Zawiya, 2002), o el *Alcorán. Traducción castellana de un morisco anónimo del año 1606,* trascripción de Ll. Roqué Figuls, introducción de J. Vernet. Barcelona: Real Academia de Bones Lletres-UNED. 2001. Una historia de la traducción del Alcorán al español en la que se insertan todas estas versiones puede verse en el capítulo 2.3. de la obra colectiva J. P. Arias, M. Epalza, J. Forcadell y J. Perujo, *Traduir l'Alcorà. Estudis*, Barcelona: Proa (2007, en prensa)

[2] El profesor Epalza, junto a sus dos colaboradores Forcadell y Perujo, ultima un listado de todas las presentaciones, reseñas, noticias, etc. de que ha sido objeto esta versión catalana y que alcanzan el medio centenar. Cfr. Apéndice: "Ecos complementarios: estudios, entrevistas, reseñas y otras presentaciones de L'Alcorà 2001", en *Traducir el Corán. Estudios y propuestas* (en prensa). La lectura de buena parte de ellas así como de los trabajos posteriores del equipo de traductores de esta versión han facilitado enormemente esta reseña.

Argumentos para ello no faltan y a parte de los mismos vamos a intentar remitirnos.

L'Alcorà: Una lectura del texto sagrado islámico

A lo largo de los siglos, se ha venido considerando la traducción, en especial la de los textos sagrados de las distintas religiones, como una actividad derivada, dependiente y subordinada al original, en la que el valor de esas versiones se ha medido en función de su fidelidad al texto de partida. No es mera casualidad que buena parte de las primeras traducciones de la Biblia o del propio Alcorán aparecieran en ediciones bilingües o plurilingües, erigiéndose el original en garante necesario de la versión que le acompañaba. La traducción resultante, obligada por el carácter sagrado de ese original y por la necesaria veneración del mismo, debía tener como característica fundamental una extremada fidelidad, entendida las más de las veces como una literalidad *verbo ad verbum,* que procuraba evitar interpretaciones desviadas, convirtiéndose por añadidura en *la* traducción, la versión del texto sagrado de un momento y un escenario determinado. Esta continua actualización de *la* traducción justificaba además la aparición de nuevas versiones, que venían a corregir lecturas pasadas impropias o no compartidas, necesitadas en consecuencia de revisión.

Las principales versiones alcoránicas en uso en occidente durante el siglo pasado, buena parte de ellas herederas del método bíblico de traducción, no han sido una excepción a esta tendencia. Ciñéndonos al ejemplo cercano de algunas traducciones al castellano, no faltan testimonios de los propios traductores al respecto. Así, Rafael Cansinos Assens, critica en su extenso prólogo el modo de proceder expansivo que otros traductores occidentales han utilizado en sus versiones alcoránicas para postularse a seguir en su versión una fidelidad extremada hasta la fidelidad, de modo que "el lector pueda hacerse la idea de que está leyendo el mismo texto árabe, salvo el inevitable cambio de palabras"[3]. Por su parte, Juan Vernet, responsable de una de las versiones castellanas de mayor difusión durante el último medio siglo, no vacila

[3] *El Korán*, *versión literal e íntegra*. Traducción, prologo y notas de R. Cansinos Assens, Madrid: Aguilar, 6ª ed. 1981, p. 18.

en advertir que su traducción, obligada por el carácter de libro sagrado del Alcorán, "ha buscado un compromiso entre la literalidad y la comprensión" que incluso haya podido acarrear construcciones en castellano algo forzadas para salvar íntegro el cuerpo de la doctrina[4]. Incluso Julio Cortés, responsable de la otra traducción castellana alcoránica de mayor alcance, se afana en su labor de traducción –repetidamente actualizada en los últimos veinticinco años– en ofrecer una versión unívoca y ajustada del original –matizada en ocasiones a pie de página–, o dicho con sus propias palabras, la lectura de lo que el Alcorán "dice" en lugar de lo que "parece que dice"[5].

Frente a este enfoque loable en la labor traductora, no han faltado voces en los Estudios de Traducción que, cuestionando la existencia de una fidelidad absoluta, defienden que la traducción es una actividad creativa, una reescritura, que no se diferencia de otros tipos de escritura, y que la versión resultante sólo constituye una de las posibles lecturas del texto. En nuestra opinión, en esta segunda línea podríamos encuadrar la traducción que nos ocupa. Frente a *la* lectura del Alcorán, el equipo Epalza, Perujo y Forcadell, nos ofrece *una* lectura del Alcorán, con sus particulares prioridades. No es casualidad que su obra se abra con una "introducció a *una* lectura catalana de l'Alcorà" (la cursiva es nuestra). Y esa declaración atrevida de principios, la de ofrecer una de las lecturas posibles, es el primer elemento de la novedad y originalidad de esta versión alcoránica.

Nos hallamos, pues, ante una versión que no viene a sustituir, en primer lugar, al original árabe, aunque sólo hubiera sido por continuar con ese pacto tácito de ficción de estar leyendo el original que el lector hace cuando tiene entre sus manos una traducción. De este modo, esta traducción coincide en sus objetivos con los presupuestos islámicos sobre las versiones en otras lenguas del texto sagrado del islam, que sólo son aceptadas como comentarios, como lecturas de los contenidos del Alcorán, ya que para la ortodoxia islámica el Alcorán sólo existe en árabe, en una fusión inseparable de forma y fondo. Sin embargo, hay que advertir desde el principio que, como veremos más adelante, esta

---

[4] *El Corán*, Traducción, prologo y notas de J. Vernet, Barcelona: Plaza y Janés, 1995[3], p. 53.

[5] *El Corán*. Edición, traducción y notas de J. Cortés, introducción e índice analítico de J. Jomier, Barcelona: Herder, 4ª ed. 1992, p. 69.

versión se diferencia claramente en sus objetivos y resultados de las traducciones alcoránicas realizadas por mediadores[6] de credo islámico.

En segundo lugar, nos encontramos ante una versión que no viene a sustituir a ninguna otra anterior o coetánea sino a complementarlas, acarreando una interesante y, en ocasiones, arriesgada apertura de horizontes en la interpretación del texto fuente en una época donde distintos sectores integristas islámicos y occidentales intentan imponer su pensamiento único sobre el fenómeno coránico y el hecho islámico.

En tercer lugar, nos hallamos ante una lectura del original árabe en forma de traducción, no ante un ensayo sobre el texto sagrado islámico, ni siquiera ante una versión que busque de manera más o menos implícita una explicación científica ni del propio texto ni de sus contenidos o, por ende, del propio islam. Por eso se hace evidente a simple vista la ruptura del texto de llegada con los métodos de la traducción bíblica presentes en otras versiones y caracterizados –entre otras– por la separación de los contenidos de los respectivos capítulos mediante subtítulos o por un voluminoso aparato crítico en forma de índices de diversa índole e ingente número de notas. Esta versión no renuncia a que pueda ser utilizada para el estudio erudito. Incluso está acompañada de cinco estudios alcoránicos que pueden contribuir a tal fin, aunque colocados –creemos, de manera consciente– detrás del texto de la traducción. Pero su prioridad es ofrecer una versión de un Alcorán entendido no como un libro informativo ni histórico sino como un libro sapiencial, para saborear, recuerdo de una exhortación profética pasada con proyección en el presente y en el futuro. Una versión que permita su disfrute y su aprehensión por sí misma, sin obligación de leer los paratextos y metatextos que la acompañan.

Una lectura completa

Cuando caracterizamos esta versión de *completa* lo hacemos con una doble intención. Por un lado, porque se trata de una traduc-

---

[6] Entendido este término como todos aquellos que intervienen en el proceso de traducción, más allá del propio traductor. Cfr. C. Alvstad, *La traducción como mediación editorial. Un estudio de 150 libros para niños y jóvenes publicados en Argentina durante 1997*. Gotëborg: Acta Universitatis Gothoburgensis (col. Romanica Gothoburgensia LII), 2005.

ción íntegra del texto original, no de una selección de azoras, constituyendo por ello de nuevo una novedad en el ámbito de la lengua catalana[7]. Por otro, porque pretende restituir todos los contenidos del mensaje coránico. Frente a la univocidad, incluso buscada ambigüedad, de otras lecturas del Alcorán, perseguidoras del uso del mínimo y ajustado número de palabras y de aclaraciones fuera del texto (en notas) o marcadas dentro de éste (cursivas, corchetes, tipos de letras), la traducción de Epalza, Perujo y Forcadell se caracteriza por un intento de reunir en el cuerpo del texto, sin marca tipográfica alguna, todos los matices semánticos importantes del texto sagrado del islam, en un lenguaje sencillo y claro. Para ello se recurre a un método expansivo de traducción, de manera que, en bastantes ocasiones, y en especial para aquellos términos o expresiones que encierran conceptos teológicos o culturales de complicado trasvase, se hace acompañar al término o expresión catalana más cercana al árabe de otros términos o expresiones complementarias, restrictivas o contrapuestas, diferentes. Los ejemplos son abundantes y algunos de ellos son comentados en extenso por Epalza en los estudios finales, como la traducción del término *qalb*, lit. corazón, (Cor. 50:37) traducido como "cor, bons sentiments i intel·ligència", o el verbo *amantu* (Cor. 42:15) "Jo he cregut i creuré sempre" o la expresión *sabil Al-lah* , lit. el camino de Dios (Cor. 63:2), que aparece en la versión recogiendo el carácter bélico que casi siempre conlleva como "del bon camí de Déu, Al·là, del bon esforç, de fer la guerra".

En estrecha relación con esta ruptura de la univocidad del texto árabe está el uso de dobletes árabe-catalán para antropónimos y topónimos. El ejemplo por excelencia es el término árabe *Allah* que se traduce como *Déu, Al.là* o *Al.là, Déu*, de acuerdo con criterios de ritmo y rima. Este procedimiento no había tenido precedentes en nuestro entorno, ya que todos los traductores se decantaban por una de las dos opciones, en sus distintas acepciones (Alá, Al-lah, Allah), pero no ambas a la vez, dando pruebas una vez más de la vocación de pluralidad y originalidad de la propuesta del equipo capitaneado por Epalza. Pero los dobletes también alcanzan a otros nombres propios y de lugar que se transcriben del árabe y de los que se ofrece su correspondiente en la tradición occidental entre corchetes (p. e. Ibrahim [Abraham], Misr [Egip-

[7] Existía una traducción parcial, cfr. *Versicles escollits del Sant Coran,* Islam International Publications, 1989.

te]). Sólo en el caso de algunos términos con una denotación islámica específica y de difícil equivalencia en catalán sin que la tradición bíblica cristiana interfiera (p. e. *salauat, haj, umra, hanif*, etc.) se inclina por ofrecer una transcripción simplificada[8], que restituya el sonido del original, a la que se acompaña con una explicación entre corchetes.

Merced a este uso del corchete y a la amplificación semántica realizada en el propio texto, que conllevan la desaparición total de las notas a pie de página y de referencias cruzadas, la lectura de esta versión, y ello constituye también un elemento novedoso, se puede comenzar –sin menoscabo para su correcta comprensión– por cualquier pasaje, reforzando así el carácter sapiencial, meditativo que se le quiere imprimir.

El resultado, cuando menos, no deja indiferente. Nos encontramos ante una voluminosa versión. A modo de ilustración la conocida azora 1 que abre el Alcorán presenta un total de 96 palabras frente a las alrededor de 60 de otras traducciones actuales, de las que unas 40 corresponden a ese esfuerzo por restituir todos los contenidos semánticos del texto original. Y esa restitución, sin caer en la glosa o mero comentario, se hace buscando el sentido de la lengua árabe del siglo VII lejos de la elaboración teológica posterior, evitando giros propios del lenguaje filosófico y teológico posterior cristiano e islámico.

Y ésta es una característica que habría que resaltar. Ya que este método expansivo empleado en esta traducción podría equipararse erróneamente con el modo de traducir dotado de un gran margen de maniobra y libertad que caracteriza a parte de las traducciones alcoránicas realizadas por musulmanes. Éstos, conscientes de la validez de su traducción únicamente como comentario, pueden pecar de reflejar en sus versiones una elaboración doctrinal posterior al propio texto (terminología, exégesis de determinados pasajes), conforme a la interpretación "oficial" de su grupo de referencia.

La propuesta de Epalza, Perujo y Forcadell es, pues, difícil de lograr en plenitud, por el esfuerzo hermenéutico, de interpretación del

---

[8] De acuerdo con las Normas del Instituto de Estudios Catalanes 1990, cfr. Nota sobre la transcripció p. 25.

texto, de consulta de las más variadas fuentes, que exige[9]; y arriesgada, porque no faltarán quienes, siguiendo el precepto coránico de rebatir con mejores argumentos (Cor. 16, 125), muestren su disconformidad con el resultado final. Pero acaso el carácter de lectura sinfónica del texto sagrado islámico (incluidos –merced a las transcripciones– algunos de sus sonidos originales), de constituir *una* lectura complementaria de otras lecturas, sea su mejor respuesta.

Finalmente, esta versión pretende ser completa en otro sentido: el de la forma, el de la recuperación del valor literario, estético del original, que la mayoría de los traductores renuncian a trasladar.

Una lectura literaria

El siguiente rasgo definidor de esta traducción es que nos hallamos ante una lectura premeditadamente literaria, que reconoce el valor literario del original y que así quiere plasmarlo en su versión. Ello no significa que haya buscado una reproducción de la estética semítica del original árabe, lo cual habría sido un ejercicio de creación literaria loable, pero posiblemente difícil de digerir. Tampoco que en la búsqueda de la belleza formal, siguiendo la tradición de siglos pasados conocida como *les belles infidèles,* se haya subyugado y condenado el fondo del original a la forma. Defensores de esta última como parte integrante del mensaje en la línea de traductores bíblicos actuales[10], esta versión ha buscado el equilibrio entre el respeto a los contenidos y una estética propia de la lengua de llegada, de manera que funcione en catalán como lo haría un texto sapiencial, meditativo, de marcado carácter literario y que produzca cierto efecto de goce estético en los que lo leen, recitan o escuchan, recuperando así el carácter oral predominante que este texto sagrado tiene en las sociedades islámicas.

---

[9] Sobre este esfuerzo hermenéutico cfr. p. e. la batería de artículos publicados recientemente en *El Trujamán*, la revista digital del Instituto Cervantes, por S. Peña Martín quien nos ilustra a propósito de la compleja traducción de términos de tanta resonancia coránica como *aziz, nasr, din o amr.*

[10] Cfr. entre otros los distintos trabajos de L. Alonso Schökel, p.e., *Treinta salmos: poesía y oración,* Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986.

De este modo, esta versión da su particular respuesta al viejo debate, presente en todos los prólogos de traductores del Alcorán anteriores, sobre la prioridad al fondo o a la forma en la traducción, intentando rendir atención a ambas. De nuevo se nos sitúa ante una versión sin precedentes en nuestro ámbito inmediato[11] si exceptuamos la traducción castellana incompleta realizada por Alfonso Colodrón[12], en la que con muy desigual fortuna se presenta una versión "diseñada para leer en alta voz, para absorberse y reflexionar, porque ésta es la característica del mismo Corán desde el mismo principio de su revelación".

Para obtener tales resultados, se recurre a una sintaxis sencilla del catalán moderno, especialmente en su forma oral, y a un estilo musical basado en el acento tónico o de intensidad del catalán y en el uso de pentasílabos. La aludida ausencia de la nota a pie de página refuerza la lectura meditativa y la cadencia musical de la versión. La también señalada interpretación con variaciones de una misma frase, dispuestas en distinto orden según los contextos, se pone igualmente al servicio de la musicalidad rítmica de esta versión.

Y como colofón de la búsqueda de una lectura literaria se recurre, facilitando al tiempo y más aún si cabe la transmisión clara de los contenidos y la lectura o recitación meditada, la novedosa –una vez más– arquitectura tipográfica de esta versión caracterizada a primera vista por el uso de una forma parecida al verso libre aplicada a cada una de las aleyas. Este procedimiento supone una evolución radical en la presentación formal de la traducción del texto alcoránico que había venido oscilando entre la presentación continua de las aleyas o versículos y su disposición en líneas separadas pero sin cesuras internas. Además los "versos" resultantes de cada aleya están abundante y cuidadosamente puntuados. El uso del punto y del punto y aparte para indicar los cambios temáticos, las pausas más largas. La coma para las más breves o para indicar progresión del pensamiento, en especial, las nue-

---

[11] En lengua francesa existía una traducción en esta línea, la realizada por D. Masson y que el propio Epalza reconoce en alguna medida como modelo de su versión. Cfr. M. Epalza, "Antecedentes islamocristianos concretos de la traducción del Corán al catalán", *Ilu Revista de Ciencias de las religiones,* 8, 213-224.

[12] T. Cleary, *La Esencia del Corán. El corazón del islam*. Selección de textos del Corán recopilados y anotados por… Trad. Alfonso Colodrón, Madrid: Edad, 1994.

vas precisiones de un término o una expresión original. Los signos ortográficos (exclamaciones, interrogaciones, comillas) para facilitar una lectura actual y clara del texto. Y, finalmente, un sistema de alineaciones y sangrados, que aparte de marcar el ritmo de lectura-recitación, ayudan a jerarquizar los contenidos y a los diversos locutores que intervienen en el relato sagrado islámico (cfr. p. 1181-5): el locutor principal (Dios), locutores secundarios introducidos por el principal (Mahoma, Abraham, Moisés, etc.), otros locutores introducidos por el locutor secundario (las gentes del Libro, los beduinos, etc.).

Como consecuencia de todas estas estrategias, el volumen resultante atesora casi un millar de páginas dedicadas a la versión catalana del texto sagrado del islam, a las que aún hay que sumar otras trescientas de estudios complementarios e introducción. Posiblemente sin el mecenazgo de la Editorial Proa, responsable de las versiones catalanas de otras obras de la literatura árabe como *Las mil y una noches*, y de la Enciclopedia Catalana y de las ayudas oficiales del Departamento de Cultura de la Generalitat de Catalunya, la versión final puesta en el mercado hubiera diferido bastante, por lo que hay que felicitar desde ya la valiente apuesta de estas entidades por este proyecto, al tiempo que se nos recuerda una vez más que los libros se traducen en estrecha relación con la editorial que los publican.

Sería vano por nuestra parte desde nuestra posición de no catalanohablante emitir un juicio sobre la calidad literaria de la versión resultante. Baste aludir al inmediato reconocimiento otorgado a esta versión por premios como el Ciutat de Barcelona ("por el hecho de haber sabido conjugar un lenguaje claro y comprensible con una decidida tensión poética") o el Premio Nacional a la Mejor Traducción del año 2002.

Una lectura coral, en equipo

Quizá uno de los rasgos definitorios del vasto currículo del profesor Epalza sea su carácter de jugador de equipo. En su ya dilatada carrera profesional e investigadora, no son pocos los trabajos de la índole más diversa que ha emprendido en colaboración con otros investigadores. Y esta obra suya no iba a ser una excepción.

La historia de las traducciones alcoránicas no ha sido ajena a la labor en equipo, especialmente entre las versiones vinculadas a las dis-

tintas comunidades de musulmanes hispanos, tanto presentes como pasadas[13]. Lamentablemente es poco o casi nada lo que sabemos sobre el reparto real de funciones y tareas entre los miembros de estos distintos equipos de traducción. El proceso de elaboración de las versiones suele quedar en la sombra. En el caso que nos ocupa llamó nuestra atención la cuestión de la visibilidad explícita en la portada y en el reverso de la sobrecubierta de esta traducción de los nombres de los dos colaboradores, Josep Forcadell y Joan M. Perujo. Esta mención expresa tras la indicación "amb la col.laboraciò", hacía pensar que el papel desempeñado por ambos había ido más allá de las habituales funciones de meros consultores o simples correctores de estilo, relegados por lo general al anonimato o a un lacónico agradecimiento –si es que lo hay- en un lugar mucho menos visible. Para regocijo de todos los que nos interesamos por los procesos de traducción, y en contestación a los requerimientos hechos, los mismos miembros del equipo han satisfecho nuestras dudas en distintas publicaciones posteriores[14] (trabajo en equipo sobre un primer borrador en catalán del profesor Epalza, sesiones conjuntas de lectura e interpretación del original, aportaciones individuales posteriores de los colaboradores por escrito, nuevo borrador conjunto, versión definitiva por los colaboradores, etc.), ilustrando de paso las condiciones magnánimas de operatividad concedidas una vez más por la editorial al profesor Epalza como coordinador de este proyecto. Así pues, nos encontramos ante una traducción *coral,* realmente elaborada en equipo, lo que vuelve a incidir en su originalidad. Un equipo en el que, por otra parte, se une la formación como arabista e islamólogo del profesor Epalza, que garantiza la comprensión lingüís-

---

[13] Ver final de la nota 1. Por citar algunas de estas traducciones en equipo cfr. A. Abboud y R. Castellanos, *El Sagrado Corán*, traducción literal, íntegra y directa del original arábigo al español, con comentarios y compendios de las suras. Buenos Aires: Editorial Arábigo-argentina «El Nilo»,1953; C. Hinojosa, S. Sarmiento y F. D. Nimeh, *El Sagrado Qur'ân. Texto árabe, versión castellana y comentario, basado en la interpretación de Maulana Muhammad Ali*, revisada por N. A. Faruqi, México: Ahmadiyyah Anjuman Lahore Inc. 1986; o las más recientes de B. Mulla Huech, M. Villanueva Salas y A. Castro Chicharro: *El Corán. Edición bilingüe comentada*. Barcelona: DIDACO, 2004; A. Mouheddine y S. Ali Sánchez, *El Sagrado Corán. Traducción de su contenido al Idioma Español,* Riadh: Internacional Islamic Publishing House, 2004.

[14] P .e. M. Epalza, J. Forcadell y J. Perujo, "Versión literaria del Corán: una traducción en equipo", *Hieronymus Complutensis* 11 (2004), 7-24; J. Perujo, M. Epalza y J. Forcadell, "L'Alcorà en català: traducciò literària d'un text sagrat", *Quaderns* 12 (2005), 227-244.

tica y contextual del original, con el buen hacer en el ámbito de las letras catalanas de los profesores Forcadell y Perujo, proporcionándonos una versión aceptable desde el punto de vista estilístico. Un equipo que, en definitiva, ha hecho suyas en su trabajo las recomendaciones de un destacado traductor del Alcorán al francés, Jacques Berque: combinar intuición espiritual con un sentido crítico de la historia, al tiempo que observar cierta sensibilidad literaria para hacer pasar a la lengua meta un poco de la vibración del original.

Una lectura en catalán, para públicos diversos

A estas alturas de nuestra exposición parecería innecesario señalar que nos encontramos ante una versión en lengua catalana, pero este hecho no deja de ser significativo. En primer lugar, por tratarse de la primera versión íntegra del texto sagrado del islam en una lengua cooficial de España, labor que, por otra parte, estamos seguros se ha visto sin duda posibilitada y facilitada por el ya aludido apoyo institucional prestado a la obra. En segundo, porque pese a ser una traducción catalana pensada inicialmente para el gran público catalanohablante ha trascendido claramente esta frontera al convertirse en objeto de atención por un público mucho más amplio, cumpliendo así uno de los deseos de toda editorial: alcanzar al más amplio espectro de lectores posibles.

De este modo, esta versión del texto alcoránico junto con los estudios que la acompañan, se convierte en referencia necesaria para el mundo académico no sólo de lengua catalana, para el que suponemos constituirá una suerte de "versión oficial", sino el general, y en especial para los investigadores interesados en los temas islámicos[15]. Y así se refleja ya en

[15] He aquí un resumen de estos apéndices. En primer lugar, en "Bibliografia hispànica sobre Aràbia, Mahoma (Muhàmmad) i l' Alcorá", Epalza propone una extensa, completa y útil lista comentada de trabajos (con prioridad a los realizados en las lenguas peninsulares) y referenciados en una lista final (p.1203-46) que faciliten al lector interesado la información necesaria para ampliar su lectura del Alcorán y deseen un mayor acercamiento a estos temas: islamología, el contexto preislámico, relaciones entre la cultura árabe y la catalana, el fenómeno coránico. En este catálogo bibliográfico reúne trabajos anteriores propios, que revisa y corrige, y compila toda una bibliografía que se hallaba hasta la fecha dispersa, lo que lo convierte en objeto de consulta obligada en futuros trabajos. Pero además, y de manera muy acertada, incluye no sólo trabajos eru-

las citas de esta obra en distintos trabajos académicos desde su aparición[16]. Supone, pues, y sin desdeñar la producción científica anterior en esta lengua, una incorporación con mayúsculas de la lengua catalana al ámbito de la islamología, y más concreto aún al campo coranológico.

En este punto nos gustaría hacer un breve inciso para indicar que esta traducción supone la primera ruptura desde dentro de la propia institución con la autoridad ejercida durante décadas en nuestra Universi-

---

ditos sino también divulgativos (incluidas referencias literarias). Este primer estudio se cierra con una razonada exposición basada en razones filológicas, históricas, etimológicas y religiosas, sobre la compatibilidad del uso en catalán (y por ende, en castellano) de los términos Mahoma y Muhàmmad para referirse al profeta del islam, sin que el primero conlleve de manera obligada un sentido peyorativo (p. 1008-13).

En segundo lugar, los datos sobre el texto sagrado islámico ofrecidos a lo largo de la introducción y del anterior capítulo se complementan en "L'Alcorà i la vida religiosa dels musulmans". En el mismo se reúnen informaciones en torno (según los propios subapartados) a lecturas orales y escritas; uso litúrgico y recitaciones colectivas; aprendizaje familiar, escolar y académico; uso curativo; menciones del Alcorán en la vida cotidiana; el Alcorán, la religiosidad y la mística musulmanas; el Alcorán en el uso político y en el derecho musulmán. De nuevo se ofrecen datos que se hallaban dispersos en otras obras clásicas como las de Jomier o Pareja y que cuando aparecían en anteriores traducciones, lo solían hacer diseminados en notas a pie de página. La sistematización de todos ellos en estos estudios finales es, una vez más, útil e innovadora.

Los estudios 3 y 4 están centrados en las traducciones del Alcorán, comenzando por la aclaración de la posición teológica islámica sobre las traducciones (tensión entre la preeminencia del texto original árabe y la necesidad de las traducciones a todas las lenguas por el carácter universal del mensaje coránico) para arribar al hasta la fecha más completo repertorio comentado sobre las traducciones pasadas y presentes (s. XII al s. XX) a las lenguas de la Península Ibérica (latín, castellano, aragonés, portugués y catalán). Por propia experiencia, nos es conocida la enorme dificultad que supone el acceso a las numerosas ediciones, reediciones y reimpresiones que se han publicado de traducciones del Alcorán. El catálogo es extensísimo y el propio Epalza advierte de la necesidad de una continua revisión (de hecho la segunda edición trae ya algunas modificaciones al respecto). Finalmente, completan esta edición los siempre útiles índices de términos y nombres propios árabes, de autores, topónimos, azoras citadas en la introducción o los estudios finales e índice general.

[16] Cfr. p. e. S. Peña Martín y M. Vega Martín, "La muerte dada en el Corán (Glosario y estudio de una inscripción numismática de los Banu Ganiya", en *Estudios Onomástico-biográficos de Al-Andalus XIV: De muerte violenta. Política, religión y violencia en Al-Andalus*, M. Fierro (ed.), 249-299. Madrid: CSIC, 2004; M. C. Feria García, S. Peña Martín y M. Vega Martín, "La Disposición de Dios o versiones de una frase coránica (III,154) y lema numismático almohade", *Trans* 6 (2002), 11-45.

dad por Juan Vernet –del que fue alumno Míkel de Epalza– y su traducción española del Alcorán. La otra versión española de referencia hasta la fecha junto a la del catedrático barcelonés salida del ámbito universitario, la de Julio Cortés, supuso una primera ruptura con aquella pero realizada desde la distancia del exilio voluntario en Estados Unidos y por un arabista que, como Vernet, se puede considerar formador de las nuevas generaciones de profesionales universitarios.

Un segundo público, potencial destinatario de la obra, es el de los interesados en la reflexión traductológica, ya que, parafraseando el conocido lema de un club de fútbol, esta traducción del Alcorán es "más que una traducción". El texto resultante va acompañado en la introducción y los cinco estudios alcoránicos de una jugosa información sobre el antes, el durante y el después del proceso de traducción, información que además ha sido ampliada generosamente por los miembros del equipo en distintas publicaciones posteriores. La justificación razonada sobre la propia práctica de la traducción (política general seguida, estrategias, herramientas, bibliografía manejada, proceso de trabajo y un largo etcétera) realizada Epalza, Perujo y Forcadell, proporciona un enorme caudal de datos de inestimable valor para todos aquellos que intentan abordar la teoría de la traducción a partir de la descripción y análisis de los hechos dados, las traducciones, y de la experiencia de los propios traductores. Esta detallada justificación de la traducción ha sido hasta la fecha muy poco frecuente. Por la naturaleza sagrada del texto en cuestión así como por su valor religioso y cultural, los traductores han procurado hacer alguna referencia a este tema pero ninguna de tanta profundidad como la que aquí se ofrece. Además toda esta información se pone igualmente al servicio tanto de futuros traductores como de estudiantes[17]. Y de paso sirve para que el consumidor esté bien informado de todo el proceso seguido y del producto que adquiere, disponiendo éste de una completa información sobre el texto original árabe y su función, su ubicación o destinatarios en la cultura de salida, sobre el proceso de transformación que se ha seguido para obtener la versión catalana y, como información complementaria, sobre otros "productos similares", otras versiones del Alcorán a las lenguas peninsulares[18].

---

[17] Así p. e. esta traducción ya ha sido objeto de estudio en el X Seminari sobre la Traducció a Catalunya.

[18] Epalza no se ha contentado con exponer las estrategias respetadas en su versión sino que, con excelente criterio, ha ofrecido un estudio comparativo de las propuestas dadas a distintos pasajes por otros traductores al castellano, portugués, francés

Un tercer destinatario potencial de esta versión son las comunidades islámicas catalanohablantes. No hay duda de que estamos ante una versión que sin adscribirse a una línea islámica de propaganda, y que ve en el texto sagrado del islam uno de los grandes libros religiosos de la Humanidad, sí que puede prestar un servicio a la comunidad islámica que se expresa en catalán. A la aceptación inicial de esta versión puede contribuir la consideración de que goza Epalza entre ciertos sectores del islam[19]. Pero hay también rasgos de la propia versión que pueden facilitar un posible uso no litúrgico entre los musulmanes, como comentario en catalán del original árabe. No son pocos, y a algunos ya hemos hecho referencia: el uso del doblete *Déu, Al.là* y otros dobletes para topónimos y antropónimos; la transcripción fónica y explicación de determinados términos islámicos clave, lo que nos recuerda a la vez la intraducibilidad y la originalidad del texto árabe; el esfuerzo por evitar la cristianización de determinados términos religiosos; la transcripción fónica de pasajes o azoras completas con claro valor litúrgico (azora 112, p. 1195); el uso de la llamada Vulgata coránica como texto fuente; la numeración al final de las aleyas; el encabezado de las páginas pares con la transcripción del título de la azora; el aspecto formal muy cuidado de la edición (p. e. diseño de la cubierta y sobrecubierta realizado a partir de la portada del Alcorán de Muley Zaidan conservado en El Escorial, sobrecubierta centrada en el título de la obra, elección de la palabra "versiò" por "traducciò" en la cubierta); incluso la musicalidad de esta versión catalana, pues como nos recuerda el profesor Manuel Feria[20] en su descripción de las traducciones moriscas y sus hallazgos de ritmo y rima:

> No olvidemos que, para la fe, verdad y belleza son inseparables. Quizá, por ello, también religión y arte lo son. En el islam, la belleza y la ver-

---

e italiano. A este último respecto queremos destacar el acierto demostrado por Epalza en rescatar de un injustificado olvido (y así lo demuestran algunos de los ejemplos expuestos y la calificación como homenaje literario a la labor de los moriscos que Epalza hace de su labor) la traducción realizada por Cansinos Assens, traductor y traducción que están pidiendo a voces una revisión de la crítica negativa con la que hasta ahora han tenido que cargar entre el arabismo español.

[19] Cfr. p. e. la noticia "Convocatoria a los sabios del Islam español de nuestros días" aparecida en www.webislam.com/99/50_08.htm en la que se califica a Epalza y a [Pablo] Beneito como "arabistas cercanos al Islam".

[20] "Allah uno, solo, verdadero", *El Trujamán*, 5-mayo 2003 (cvc.cervantes.es/trujaman).

> dad imperecederas se filtran a través del oído, puesto que el Alcorán es la palabra misma de Dios, inimitable en su hermosura. Quizá, por tanto, desde dentro del islam, para traducir a Dios hay que ser un poco músico (mucho nos queda por andar). De lo que para mí no cabe duda es de que la belleza también abriga la fe del musulmán no árabe.

Por último, nos queda el gran destinatario de esta versión: el público general de expresión catalana. Como reconocen decenas de reseñadores, *L'Alcorà* de Epalza, Perujo y Forcadell ha supuesto un acontecimiento editorial y una aportación de alcance a la cultura catalana y así ha sido reconocida desde el principio con una calurosa bienvenida. El Alcorán, como otros clásicos universales del pensamiento y la literatura, pasa a formar parte de las letras catalanas y sus imágenes se integrarán en el elenco de imágenes del lector catalán. Al tiempo, y merced a esta traducción, el lector catalán puede acceder en un lenguaje sencillo y actual a los contenidos del texto sagrado islámico. Una oportunidad, pues, para acercarnos al islam en una época como ésta necesitada de un intenso diálogo.

Juan Pablo Arias Torres
Universidad de Málaga

YUSUF RAZZUQA: *Ard al-Sifr, "The Ground Zero" ("Zona Cero", "The Ground Zero")*, al-Shirka al-Tunisiyya li-l-Nashr wa-Tanmiya Funun al-Rasm, Túnez 2005.

Desde que Umberto Eco nos adentrara en el amplio y necesario concepto de "obra abierta" nos hemos convencido de que, sí, es cierto, una obra puede tener más de una interpretación; podemos, entonces, abordar una misma realidad desde varias perspectivas, podemos entrar en un castillo, encantado o no, por varias puertas.

Algo parecido sucede con el último diván del joven pero ya solidísimo poeta tunecino Yusuf Razzuqa (Zurda, 1957)[1]. Más aún, en verdad es la obra en sí la que nos va abriendo, ante nuestra constante, creciente y profunda admiración en su lectura, el camino, la que nos va introduciendo por mil y una pasadizos secretos, por mil y una escaleras que suben y bajan, por mil y un laberintos carentes, en principio, de salida.

La estructura en sí podría ser, es, la de un diván concebido, digamos, a la manera clásica. Esto es, una antología poética con veintiséis poemas (y una introducción a modo de análisis sobre su poesía) cuyo hilo conductor es, según deducimos del título, el trágico hecho del once de septiembre de 2001 y sus secuelas.

Sí, ello podría servir de punto de partida. Mas, en realidad, el poeta toma tal acontecimiento como punto de partida para muchas otras cosas. La principal será la de plantear un nuevo vocabulario poético, una nueva "poética", como también hicieran otras voces árabes con Adonis a la cabeza. Una nueva poética, entonces, que idea, crea el propio poeta a partir de un tiempo cero y un espacio cero.

No es de extrañar que Razzuqa lo lleve a cabo. Sus "experimentos" literarios son ya muchos y de diversa índole; así, por ejemplo, el hecho de haber llevado a la poesía francesa (idioma en el que también escribe poesía) la métrica más puramente árabe.

---

[1] De entre su producción poética destacamos *Barnamay al-ward ("El programa de la rosa")* y *Azhar al-uksid al-tani li-l-ta'rij ("Las Flores del bi-óxido de la historia")*, cuyas traduciones, inéditas todavía, estamos llevando a cabo.

Originalidad, por lo tanto, formal y conceptual. Además de esta nueva poética, el autor nos deleita con muchos otros aspectos: la metapoesía, los juegos de y con las palabras, la inserción del vocabulario informático, la utilización de neologismos que él mismo inventa…y un largo etcétera.

En cualquier caso y, más allá o, quizá, paralelamente a todo ello, el lector amante de "realidades más clásicas", valga la expresión, también tiene cabida en este diván. Sí, quien vaya en búsqueda de poesía profunda, trascendental, transparente, o sea, genuinamente mediterránea, también habrá de leer la *Zona Cero* de nuestro poeta tunecino. Y es que Razzuqa es, esencial y principalmente, un poeta mediterráneo, un poeta de azules y verdes, un poeta de mar, desde la tierra. Un poeta mediterráneo que, en definitiva y esto es lo que más nos ha sobrecogido, no deja de jugar con el Tiempo y el Espacio al ritmo del mar, al ritmo de las olas de nuestro *Mare Nostrum*.

Apreciémoslo, a modo de ejemplo, en este breve, denso y bello poema titulado, precisamente, "Bramante Azul":

"Lo posterior bromea con lo anterior
y lo anterior con lo más anterior
y lo más anterior con los ancestros.

Es como si la muerte, esta muerte…
no fuera aquella muerte, la muerte.
¡La muerte del ser tierno y la vitalidad que le rodea!

¡O como si el momento, este momento…
no fuera aquel momento, el momento…
¡El momento del perfecto alhandal y todo su apetito sexual!

O como si la voz, esta voz…
no fuera aquella voz, la voz…
¡La voz del vil tirano y todos sus errores circundantes!
O como si el color, aquel color…
no fuera este color, el color…
¡El color de la risa amarilla debajo de la máscara!

El poeta bromea con el lector
y el lector con el texto que tiene ante los ojos…

Con nosotros bromea este bramante azul: el mar del instante impetuoso/ el mar de las palabras"[2].

Rosa-Isabel Martínez Lillo
Universidad Autónoma de Madrid

[2] La traducción que insertamos aquí, inédita hasta ahora, es nuestra.

GONZÁLEZ, Fr. Bernardino, OFM, (c. 1665-c. 1735), *Intérprete arábico [,] Epítome de la gramática arábiga [obras manuscritas]*. Estudio preliminar de Ramón Lourido Díaz, Madrid, Real Academia de la Historia y Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, 2005, 2 Vols., 639+657 pp.

Casi trescientos años después de su redacción "definitiva" se editan, por fin, los dos principales trabajos del franciscano Bernardino González; dos obras que, a pesar de obtener la aprobación del Superior de la Custodia en Tierra Santa y del Ministro General de la Orden en Madrid –entre 1709 y 1710– para ser enviadas a imprenta, por motivos aún no esclarecidos, no serán publicadas hasta hoy.

El investigador Ramón Lourido Díaz, hermano de hábito del P. Bernardino González, gran conocedor tanto de la Historia de la Iglesia en países islámicos (especialmente en lo tocante a Marruecos) como, obviamente, de las particularidades de la Orden Franciscana, especialista en el trabajo de archivo y que además domina la lengua árabe, nos ofrece en esta ocasión un importante estudio sobre un tema y unos textos, si se quiere ya clásicos, pero poco trabajados hasta hoy.

Su "Estudio preliminar", fruto de una sólida labor de investigación en archivos de propiedad y/o producción eclesiástica, es eminentemente de corte histórico. Él mismo expone que no se trata de un examen del contenido de las obras, una evaluación lingüística, sino que lo que pretende es esclarecer cuándo, cómo, dónde y para qué las redactó el P. Bernardino. Se ha encargado pues, del estudio del personaje, de la labor docente que éste desarrolló y de los frutos manuscritos de su experiencia que, con el paso de los siglos, han ido dispersándose por diversas bibliotecas, algunas de ellas en países árabes.

Se desarrolla este primer epígrafe de la obra a lo largo de 148 páginas, acompañadas de otras 5 de índices (de personas y topónimos), pero su labor de investigación alcanza un mayor relieve gracias a las tablas de términos recuperados que él mismo ha reconstruido, por comparación con otras copias, dado que el manuscrito reproducido del *Intérprete arábico* está quemado en su parte superior-exterior. Asimismo, reproduce 4 documentos de archivo de los muchos que ha consultado, a saber: dos cartas firmadas por el propio Bernardino González y una más, acompañada de recortes de facturas, relativos ambos docu-

mentos al Colegio Trilingüe de Sevilla, del que también se adjunta un plano. El sumario de este estudio y la dedicatoria a Joaquín Vallvé Bermejo completan, junto a los facsímiles, las 1296 páginas que integran los dos volúmenes.

Así pues, tenemos delante una obra con dos contenidos bien diferenciados que analizaremos de modo independiente: por un lado el mencionado "Estudio preliminar" de Lourido Díaz y, por otro, la edición facsímil de dos ejemplares manuscritos del conocido (en título abreviado) como *Intérprete arábico* y del *Epítome de la gramática arábiga*.

El capítulo primero del estudio (pp. 11-21), rastrea la historia de dónde, cómo y quién localiza los ejemplares de estas obras citando, como corresponde, la bibliografía relacionada con cada hallazgo. Arranca la exposición con la conocida historia del manuscrito del *Intérprete arábigo* comprado en una librería de lance de Zaragoza, allá por el 1900, por el Decano de la Facultad de Letras (que sólo Asín Palacios pudo analizar, aunque sin profundizar en su estudio), y que en 1917 se da por perdido (hasta hoy). Por esas mismas fechas aparecen más ejemplares del *Epítome* en El Escorial, Valencia, Suecia y la Real Academia de la Historia (dos ejemplares completos y algunos fragmentos catalogados como independientes, o bien versiones abreviadas de distintos copistas). Del *Intérprete* aparecen nuevas copias en Tánger (una incompleta, ahora en Santiago) y Jerusalén, casos que Lourido ha podido constatar. De localización más reciente, menciona los mss. de la Biblioteca Islámica "Félix María Pareja" (dos, completos ambos) y de la Biblioteca Histórica de la UCM "Marqués de Valdecilla" (uno, sin portada). Finalmente habla de otro ejemplar, localizado en la Biblioteca Nacional de Madrid, firmado por el Padre Cañes que, si bien es el más tardío, servirá al autor para demostrar una de las conclusiones de su estudio: que el P. Francisco Cañes plagió al P. Bernardino González.

Como es bien sabido, muchos manuscritos –por no decir la mayoría– tienen una historia casi novelesca detrás; algunas de olvido y rescate, otras de intrigas personales y las hay incluso más sórdidas, de verdaderas luchas de poder. Este caso es más sencillo pero no por ello menos interesante y, sobre todo, menos injusto (a la luz de las pruebas que aporta Lourido). En este primer capítulo, el autor simplemente avanza la historia y su conclusión, pero en el capítulo cuarto la retoma: analiza las obras del Padre Cañes y las compara con las de Bernardino,

y expone los resultados de forma breve pero suficiente, sentenciando que éstas son calcos de aquellas, algo que Asín Palacios había intuido ya. Pero el insigne arabista no contaba con las pruebas documentales que Lourido se ha preocupado por localizar y aportar. Resumiendo el razonamiento podemos decir que Lourido, con la sola intención de hacer justicia (como él mismo indica), trae a colación las palabras del Conde de Campomanes que en su "Discurso preliminar sobre la utilidad de la lengua árabe", redactado para la presentación pública del *Diccionario español latino-árabe* del P. Cañes, menciona que "en el año 1709 los Religiosos españoles residentes en Jerusalén concluyeron aquel diccionario". Y dice Lourido:

> Nuestra reacción inmediata fue, pues, de poner en evidencia la falsedad de dicha aseveración, como en una especie de denuncia pública, ya que nos dimos cuenta de que con aquel escrito se había intentado encubrir una solapada y traidora usurpación de propiedad intelectual por parte de Francisco Cañes sobre la obra de Bernardino González, su hermano de hábito… (p. 104).

En este discurso, Campomanes resta importancia a la obra de Bernardino y Lourido se encarga de lo contrario, recuperando estas palabras del Conde para desprestigiar a su vez la campaña a favor de la obra de Cañes que éste hacía; y lo consigue de modo definitorio cuando demuestra que el discurso de elogio de Campomanes, nace directamente de la información que le proporciona el propio homenajeado sobre la obra de Bernardino. Así lo demuestra un documento, de puño y letra del P. Cañes, trascrito en pp. 113-114. Por otro lado, consigue probar que Cañes ocultó al editor de su trabajo, Campomanes, no sólo la existencia, sino su conocimiento e incluso posesión de los mss. de la obra de Bernardino –y aquí entra en juego el ejemplar de la BN–. En toda esta polémica Lourido carga las tintas sobre Cañes, al que identifica como el verdadero culpable, y exonera a Campomanes quien, dado que no es especialista en la materia, se deja aconsejar por Cañes y queda como mero transmisor de falsos datos.

Sobre este interesante capítulo cabe preguntarse si no se repetirán excesivamente algunas ideas. Aunque quizás se pueda justificar, dada la grave naturaleza de la acusación, entiendo que no es necesaria la reiteración de pruebas, ya que quedan suficientemente clarificadas desde un principio.

El segundo capítulo nos ofrece datos biográficos de Bernardino, aunque el título del primer punto es muy revelador: "Penuria de documentación". Destaca en él nuevamente lo que considero que es el punto fuerte de todo este trabajo, la labor de documentación en archivo, gracias a la cual su autor nos ofrece datos hasta hoy desconocidos, comenzando por la fecha de nacimiento que deduce, de modo aproximado, por su fecha de ordenación.

Lourido ha conseguido documentar que Bernardino perteneció como franciscano a la Provincia Observante de la Concepción, con sede en Valladolid; que pasó gran parte de su vida (al menos doce años constatados) al servicio de la Custodia de Tierra Santa y de los Santos Lugares; que, como era preceptivo entre los franciscanos, estudió dos años de lengua árabe en el Colegio Trilingüe de Sevilla, de donde parte hacia Damasco para completar su formación; que en Oriente residirá en tres lugares diferentes (Jerusalén, Belén y Ramlah), en los que llega a ostentar el cargo de Presidente del Hospicio Franciscano en Damasco y donde desarrolla su actividad pastoral y docente del árabe con sus hermanos franciscanos, siendo éstos los autores de las copias que hoy se conservan: las de los Padres Pedro Vahamonde (Biblioteca del Convento de San Salvador en Jerusalén) y Juan Gallego (ICMA 4 M-5) del *Intérprete*, y las de Blas Francisco de Salamanca y, posiblemente, las de los Padres Lucas Caballero y Juan de la Encarnación (Strenguas, Suecia) del *Epítome*.

Sobre su regreso a España no nos puede ofrecer muchos datos, simplemente que lo hizo en 1710 y que vivió en el Real Convento de San Francisco de Segovia y en el de Villacastín, en la misma provincia, desde donde sigue luchando por la publicación de sus obras. La mayor parte de estos datos son producto de referencias cruzadas e informaciones transversales de documentos oficiales de la Orden y privados, lo que da una idea de la ardua y compleja labor desarrollada por el investigador; y sirva como ejemplo la difícil cuestión de si Bernardino pudo haber profesado anteriormente en la Orden monacal de los Jerónimos, una duda que ni el mismo Lourido ha podido dilucidar documentalmente (aunque se atreve a aventurar que no fue así). Y es que la biografía del P. Bernardino González ha demostrado ser un complicado reto, que el autor de este estudio ha solventado con muy notables resultados, como veremos en el capítulo siguiente, el tercero, que además de lo que indica su título ("Su formación en la lengua árabe en la Escuela o Cole-

gio Trilingüe de Sevilla [y] En la escuela de Damasco"), supone una completa investigación que aporta nuevos datos sobre la historia de esta primera institución.

Comienza el capítulo con un breve repaso a la historia de los estudios árabes en España, desde la primera Cátedra universitaria de árabe que manda crear Alfonso X en Sevilla, hasta la contratación de moriscos por parte de las autoridades como intérpretes donde, obviamente, menciona el *Vocabulista arábigo* de Fr. Pedro de Alcalá. Hablando ya sólo en un contexto franciscano, menciona varios proyectos para crear colegios en España, Italia, Francia y Alemania, pero concluye que el primero que se llevó a cabo fue el del Colegio Trilingüe de Sevilla.

Lourido ha trabajado (como él mismo afirma) con documentos conocidos pero no puestos en relación, hasta ahora, con esta fundación. Uno de ellos es un Ms. conservado en la Fundación March de Mallorca, que expone la necesidad de evaluar los conocimientos de los misioneros que ya estaban en Tierra Santa. A partir de esta evaluación (negativa, por cierto), Lourido sigue indagando hasta llegar a la fundación del centro como consecuencia de dicha evaluación, aportando nuevos e importantes datos sobre quién y en que año concedió la patente para su creación; sobre las intrigas que se produjeron por la selección del centro; sobre la vida activa del centro y su valoración y, en este caso con gran detalle, sobre las obras de restauración que se llevaron a cabo en el edificio para adecuarlo a su nueva función (ubicación de la parte del edificio que se destinó al Colegio, autores de las reformas, materiales e incluso costes).

Este estudio aporta los nombres y algunos datos biográficos de los primeros profesores del Colegio. Con referencia a los alumnos, hasta ahora solo se tenía constancia documental de uno, Bernardino, que fue de los primeros pero, gracias a Lourido, sabemos además que permaneció en él al menos dos cursos, y que no fue el único (como se podía pensar). De sus posibles compañeros sólo se han localizado referencias indirectas, nunca una suerte de nómina, acta o simple listado de uso interno, pero puede cuantificar al menos seis individuos.

Tras este extenso capítulo, centrado en la enseñanza del árabe entre los franciscanos, se ocupa en el cuarto y quinto de analizar y evaluar las dos obras de Bernardino y las copias conservadas. Como primera conclusión del autor, cabe señalar que, por contraposición de

fechas, aunque el *Epítome* y el *Intérprete* son hechos conjuntamente, en realidad Bernardino termina antes el *Epítome*. En lo referido a la autoría de las obras, el mismo Bernardino menciona que comenzó a trabajar sobre el *Intérprete* a partir de un material que le entregó Fr. José de León, pero repasa toda la labor de su maestro y dedica diez años de su vida a aumentar el número de entradas. No obstante, reconoce abiertamente haber bebido del *Lexicon* de Jacobo Golio y haber contado con la ayuda de nativos.

Afirma Lourido que se puede suponer que ésta obra no estuvo totalmente elaborada hasta 1705 (utiliza acertadamente el término "elaboración evolutiva" para referirse al largo proceso de recopilación), aunque Bernardino recurría a versiones anteriores en su labor docente. Por otro lado, concluye que el *Intérprete* es la más interesante hoy en día, ya que gracias a las copias que se conservan, se puede reconstruir la historia del autor y de las instituciones en base a la información contenida en los proemios. El *Intérprete* se convierte en obra de referencia para la enseñanza del árabe en la Escuela Franciscana de Damasco, y Bernardino estaba decidido a publicarlo en edición impresa, ocupándose de tramitar los permisos, e incluso de hacer una nueva revisión y ampliación, con la ayuda de un monje nativo, antes de presentarla a examen. Esta "ayuda de un monje nativo" se puede interpretar respecto al contenido o bien en lo tocante a la grafía, ya que basta con ver uno de los ejemplares para percatarse de que la grafía árabe (oriental) es buena, ágil y con varios niveles de altura. En referencia a esta particularidad, el autor habla de "copias realizadas por ellos mismos [los estudiantes del Colegio de Damasco] o valiéndose de amanuenses nativos, aspecto éste segundo que la excelente calidad caligráfica de casi todas ellas nos hace sospechar, al menos para la parte correspondiente a los términos árabes, pues difícilmente podían unos simples principiantes extranjeros llegar a semejante perfección en el trazado de los caracteres árabes".

En el último capítulo de este estudio preliminar encontramos la transcripción de las introducciones de ambas obras, cosa muy de agradecer; la justificación –muy coherente– de qué copias ha elegido para reproducir facsimiladas y una nota al pie muy interesante, la n. 230, en que amplía el contexto histórico en el que fue localizada una de las copias de la Biblioteca Islámica, traída a colación gracias al informe del anticuario holandés que vendió el Ms. a esta biblioteca.

Finalmente, encontramos el índice de nombres de persona y topónimos (mencionados en el propio estudio) que cierra un completo trabajo, pero no habría estado de más incluir un índice bibliográfico. Obviamente, el autor referencia absolutamente todo el material que cita, pero siempre en nota, y quizás habría sido útil un último epígrafe en el que ofrecer un listado de las obras consultadas y/o recomendadas (del Padre Cañes, de Lerchundi, Tomás de León, Asín Palacios, Elías Terés…) e incluso un apartado relacionando los documentos de archivo, tal y como hace en p. 21 con los manuscritos del *Epítome* y el *Intérprete*, pero no en el cuerpo del texto, sino anexados.

Analizando ahora la edición facsímil de los textos, no hay nada que objetar con respecto a las copias seleccionadas para ello: en el caso del *Intérprete arábico* se trata del Ms. 4 M-5 de la Biblioteca Islámica "Félix María Pareja", que según Lourido es el más antiguo de los que conocemos (la copia del P. Juan Gallego, fechada en 1706-08). El facsímil del *Epítome de la gramática arábiga* reproduce la copia de la Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial, fechada en 1709 que, aunque no es la más antigua de las que se conservan, si es la más completa y además es la que el propio autor presentó a la aprobación de sus superiores (y conserva estos textos).

En cuanto a la parte técnica, podemos objetar que los mss. están reproducidos en gama de grises y no en color, aunque esto puede ser comprensible ya que una edición en color habría sido mucho más costosa y, en realidad, no aportaría muchos más datos ya que el original, aparte de la utilización de tinta roja, no ofrece mayores particularidades que una reproducción en color pudiera revelar. En cualquier caso, todos sabemos que siempre es deseable una reproducción con la mayor calidad posible, por lo que podíamos esperar algo más de ésta que nos ocupa, extremo que –estoy convencido de ello– compartirá el propio Lourido. No obstante, la calidad de la reproducción es suficiente (en la mayoría de los folios) como para acceder al contenido, pero adolece de fallos que deberían haberse evitado; por ejemplo, en la reproducción se ha cortado la parte baja del folio, con lo que no se reflejan los reclamos (que existen, indicando cuadernillos); otro ejemplo lo encontramos en la página 445 (está paginado, no foliado) donde se han cortado los dos puntos de la "ya" y la parte baja del "lam". Desconozco si esta amputación se ha producido en el proceso de digitalización (en realidad da la impresión de que se ha trabajado directamente con microfilm y no

con fotografía digital) o bien en el de edición pero, en cualquier caso, debería haberse cuidado más este aspecto.

Parece claro que, durante todo el estudio, Lourido da prioridad al contenido y contexto de la obra pero, a mi entender, se echa en falta un estudio codicológico algo más profundo. Simplemente reseñar por ejemplo que el formato de este Ms. ICMA 4 M-6 con Nº de registro 39572 es bastante superior al de otras copias (275X190 mm. frente a 207X155 mm. del ICMA 4 M-5 o 215X165 mm. del BH 501-2), que en el papel se pueden apreciar filigranas (numéricas, de iniciales y de los clásicos racimos de uvas), que la encuadernación no es original, que el primer y último folio (quizás las guardas originales, porque están también cosidas aunque sin paginar) están anotados en árabe –a dos o tres columnas–, y que algunos folios están restaurados y/o reforzados. Esta información sobre el soporte no es accesible al lector del facsímil y, por lo tanto, considero que debería al menos haberse apuntado, aunque fuera en nota, en el estudio.

En resumidas cuentas, estamos ante una obra que, gracias a la sólida y pormenorizada labor de investigación histórica desarrollada por Ramón Lourido Díaz, debe ser consultada por todo investigador interesado en la historia de los estudios del árabe en España. Así mismo, encontrará el lector novedosos datos sobre el Colegio Trilingüe de Sevilla, y podrá profundizar en el devenir de la Orden Franciscana en territorio islámico, en la figura del P. Bernardino González y la importancia de sus obras, y en la de su hermano de hábito, el P. Cañes. Por otro lado, es necesario señalar que un facsímil, tanto en formato digital como impreso, debería servir para limitar el uso del original pero ofreciendo todas las garantías, sin embargo, para realizar un estudio codicológico de estos dos manuscritos, sería necesario acudir a la Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial y a la Biblioteca Islámica Félix María Pareja, donde acostumbran a dar todo tipo de facilidades al investigador interesado en el fondo antiguo. No obstante, la edición facsímil de los dos Mss. supone un valor importante en sí misma, que facilita además un estudio lingüístico del contenido que aún está por realizarse.

Juan Ignacio Pérez Alcalde
CSIC, Madrid

PÉREZ BELTRÁN, Carmelo (ed.): *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*, Granada: Eirene, 2006. 454 págs.

Afortundamente cada vez son más numerosas las aportaciones españolas al conocimiento de Marruecos que permiten al lector alejarse de la imagen de un Marruecos feudal, monolítico e inmóvil. La obra coordinada por Carmelo Pérez Beltrán complementa la bibliografía española sobre el proceso de cambio político y democratización en Marruecos.

¿Es posible avanzar en un proceso de liberalización política sin que se modifique la estructura del poder? A esta pregunta intenta dar respuesta esta obra colectiva. El enfoque escogido es el estudio de la evolución de la sociedad civil marroquí en las últimas dos décadas como ángulo de análisis para profundizar en la comprensión de las dinámicas desencadenadas por el proceso de cambio en el que está inmerso en el país. Sin duda uno de las consecuencias más visibles del proceso de reformas políticas impulsado con fuerza por Hasán II durante los años noventa para hacer frente a las transformaciones del sistema internacional y para contrarrestar la deteriorada imagen del régimen por la violación de los derechos humanos ha sido el desarrollo y consolidación de una sociedad civil plural y dinámica que coexiste con un sistema de partidos políticos anquilosados y desprestigiados ante la opinión pública. El análisis de los procesos de cambio en curso y de los nuevos actores que aparecen en la sociedad marroquí es el eje que vertebra esta obra colectiva fruto del trabajo en equipo de investigadores españoles y marroquíes en el marco de un proyecto de investigación I+D+I llevado a cabo entre 2001 y 2004.

La primera parte de la obra analiza las relaciones entre el Estado, los partidos políticos y la sociedad civil. Abdelmoughit Benmsessaoud Tredano estudia el limitado impacto que la 'transición predemocrática' ha tenido en la articulación de poderes a través del análisis de la figura del primer ministro y su devaluada posición durante los gobiernos de la alternancia frente al soberano que sigue acaparando una posición hegemónica en el sistema. Raquel Ojeda reflexiona sobre las relaciones entre el proceso de democratización y el proceso de descentralización en Marruecos mostrando el alcance limitado de esta dinámica que ha estado en el centro de la agenda política desde los años ochenta, vinculada a una posible solución a la cuestión del Sáhara

Occidental pero que, según la autora, se encuentra hibernada desde la promulgación de la Ley de la Región en 1997 por los temores e incertidumbres que plantea vinculados al reparto de poder en un estado centralista que observa con desconfianza los particularismos regionales. El análisis de los dos principales partidos políticos del Movimiento Nacional –el Partido del Istiqlal y la Unión Socialista de Fuerzas Populares– ante los cambios en curso constituye el eje de la contribución de María Angustias Parejo. Inmaculada Szmolka reflexiona sobre el papel de los medios de comunicación escrita en el proceso de cambio político en Marruecos mostrando cómo ha sido la prensa escrita el sector de comunicación que ha jugado un papel más relevante pese a las restricciones a la libertad de expresión que sigue manteniendo el Código de Prensa promulgado en 2002.

La segunda parte de la obra está centrada en el análisis del islamismo político como un actor destacable de la sociedad civil y también como un actor político emergente. La relación entre el Islam como elemento de legitimación del poder pero también del activismo político es analizada en perspectiva histórica, desde el periodo almohade hasta la dinastía alauí, en la contribución de la profesora de María Antonia Martínez Núñez. Juan A. Macias Amoretti indaga en la concepción que del término democracia tienen las dos principales agrupaciones islamistas en Marruecos. A través de la revisión de un sólido corpus textual, el autor muestra como el Movimiento Justicia y Caridad rechaza el concepto de democracia como sistema de valores y como técnica política tal y como es entendida por las elites laicas marroquíes por considerarlo incompatible con la tradición marroquí y con la ley islámica. El Partido de la Justicia y el Desarrollo (PJD) mantiene una posición más matizada con la que justifica su aceptación a participar en el juego político marroquí y a integrarse en el Parlamento a través de una reinterpretación del concepto islámico de Chura. El análisis de la estrategia política del Partido de la Justicia y el Desarrollo en el juego político marroquí es el tema analizado por la profesora de la Universidad de Fez Rkia el Mossadeq. La autora subraya que, más allá de los aspectos formales vinculados a su presencia en el Parlamento desde 1997, el conflicto entre legalidad constitucional y legalidad religiosa en Marruecos, visible en el artículo 19 de la Constitución que otorga al soberano competencias y prerrogativas en su calidad de Amir al-Muminin, comporta riesgos para el proceso de transición política pues devalúa el peso del armazon constitucional.

La tercera parte de la obra está consagrada al estudio del fenómeno asociativo en Marruecos. La evolución del Movimiento de Derechos Humanos es analizada por Laura Feliú quien muestra la progresiva profesionalización de un movimiento que se encuentra enfrentado a los dilemas del entrismo y la cooptación. ¿Los objetivos perseguidos se alcanzan mejor desde organizaciones como la AMDH o el *Forum Verité et Justice* o por el contrario es la integración en las instituciones creadas por el régimen –Consejo Consultivo de los Derechos Humanos, Instancia Equidad y Reconciliación- el camino para avanzar en reconstrucción de la memoria y en la lucha contra la impunidad? Caterina Olmedo analiza en su contribución la evolución del movimiento asociativo femenino en Marruecos desde una perspectiva histórica hasta la actualidad incluyendo las asociaciones de mujeres islamistas. El proceso de reforma del Código de Familia en Marruecos y sus implicaciones simbólicas políticas y jurídicas es analizado por Carmelo Pérez Beltrán, Nadira Barkallil y Caridad Ruiz de Almodóvar en sus respectivas contribuciones subrayando el impacto de este cambio legislativo en la formación de un nuevo concepto de familia. El papel de lo amazigh en el proceso de hibridación cultural en Marruecos y la reivindicación de una identidad propia y distinta es analizada por Beatriz Molina. El proceso de liberalización política y económica también esta contribuyendo a la emergencia de nuevos actores económicos. Victoria Veguilla analiza la evolución y estructuración de los intereses vinculados al sector de la pesca a través del estudio del sector de la pesca de cefalópodos.

Miguel Hernando de Larramendi
Universidad de Castilla-La Mancha

VICENTE, Ángeles. *Ceuta: une ville entre deux langues. Une étude sociolinguistique de sa communauté musulmane*. Paris: L´Harmattan, 2005, 220 pages.

Avec ce travail, Ángeles Vicente (désormais AV) vient d´aborder un champ d´étude jusque là très peu travaillé et très peu connu: la situation linguistique de la communauté musulmane de la ville enclave espagnole de Ceuta vue d´une perspective sociale avec d´intéressantes incursions dans des champs annexes comme la sociologie, l´anthropologie et l´histoire.

En fait, le livre traite de la dimension sociale et culturelle du comportement linguistique de la communauté "musulmane" d´une ville espagnole bien particulière: Ceuta.

Ce qui frappe le chercheur c´est d´abord l´extrême pauvreté des publications sur le sujet. Voilà qui peut paraître étonnant, lorsque l´on pense au nombre de travaux qui existent sur les autres régions espagnoles où coexistent deux langues comme c´est le cas en Galice, au Pays basque ou en Catalogne.

Il est intéressant de noter que le cas des villes enclaves comme Ceuta, Melilla mais aussi Gibraltar, ont en commun le fait d´être peu étudiées, mais aussi de constituer des régions dont le statut politique fait l´objet de revendications d´un côté ou de l´autre.

Le travail vient donc indéniablement combler un vide. C´est le premier mérite de cette publication, dont l´objectif premier est de présenter l´évolution du dialecte arabe de Ceuta et de ses variations sociolinguistiques actuelles.

A cet effet, le comportement linguistiques et les pratiques langagières de la population «musulmane» à Ceuta ont fait l´objet d´études qui se sont étalées sur une période que l´auteur situe entre 2001 et 2004.

Le premier chapitre analyse le rôle de la ville comme laboratoire social.

En effet et comme le souligne AV, il est difficile d´étudier la langue dans son processus d´évolution sans tenir compte de la composi-

tion du peuplement de la ville ainsi que ses transformations sociales, historiques et surtout démographiques.

Après une brève situation géographique pour le lecteur, l´histoire du peuplement de la ville est abordée depuis l´antiquité en passant par ses phases musulmane, portugaise et espagnole avant d´arriver aux débuts de la période de formation de l´actuelle communauté musulmane de Ceuta dès la deuxième partie du XIXe siècle.

Pour la période contemporaine, AV, se basant sur les études de Planet Contreras (1998 y 1998-1999), voit dans l´année 1985 et la promulgation de la loi sur les étrangers une césure importante dans le processus de transformation de la population musulmane de Ceuta, en raison, bien sûr, des profondes mutations sociologiques qu´a connues la ville depuis l´intégration de l´Espagne à la Communauté européenne.

Pour en mesurer les effets, une perspective longitudinale a été privilégiée en prenant pour base les données statistiques de 1996 en comparaison avec celles de 1986.

Il est clair que l´évolution historique de la ville et de sa composition ethnique a grandement influé sur les pratiques de la langue ainsi que sur l´évolution de la situation linguistique dans la ville.

Dans le deuxième chapitre destiné justement aux langues - au pluriel - de Ceuta, AV nous présente une ville perçue comme un «laboratoire linguistique».

L´auteur s´intéresse d´abord au statut - ou plutôt - à l´absence de statut de l´arabe ceuti, avant d´aborder les attitudes des communautés musulmanes et chrétiennes envers l´arabe ceuti (que l´auteur transcrit d´ailleurs en espagnol avec l´accent sur le í). L´évolution de l´islam ou «l´islamisation» croissante de la ville est un des facteurs de revitalisation de la langue arabe selon l´auteur, qui relève cependant que la motivation pour l´apprentissage de l´arabe est «plus religieuse que communicative» et que l´intérêt des «musulmans» de Ceuta pour l´arabe est une question d´identité culturelle et religieuse.

Les données sont contrastées avec le statut de l´espagnol ainsi que l´attitude de la communauté musulmane envers cette langue.

Le rejet de l´arabe se justifie selon certains par le fait que son apprentissage soit perçu comme une des raisons de l´échec scolaire.

Un vieux débat en Europe, mais qui ne semble pas avoir touché la ville de Ceuta. L´auteur qui fait brièvement le rapprochement avec la situation en Europe et les cours de langue et culture d´origine (ELCO) doit certainement savoir qu´il existe une littérature très fournie sur ce sujet. Néanmoins, la différence entre les pays européens avec une longue tradition d´immigration (France, Allemagne, Pays-Bas et depuis une quinzaine d´années l´Espagne péninsulaire) et la ville de Ceuta est claire. En fait, au delà des débats académiques sur la question de savoir si le bilinguisme est positif ou négatif dans le processus de scolarisation d´un enfant, la question à Ceuta – comme d´ailleurs à Melilla ou à Gibraltar – est sous-tendue par l´arrière fonds politique. Il est clair que la position géographique de Ceuta, son histoire et les revendications politiques du voisin marocain imposent une perspective d´analyse bien spécifique: la peur de voir dans l´intérêt pour l´arabe marocain, conjugué à un processus d´islamisation en forte croissance, des phénomènes susceptibles de renforcer les aspirations «séparatistes» des musulmans de Ceuta.

Il n y a pas de doute en effet, que l´intérêt relatif enregistré pour l´arabe dialectal et classique de la part de la population de souche espagnole demeure - comme le relève à juste titre AV (p.68) - surtout motivé par certaines situations communicatives quotidiennes qui rendent nécessaire la connaissance de l´arabe dialectal pour le ceuti d´origine espagnole: la femme de ménage marocaine, les achats au Maroc, mais aussi certaines situations communicatives quotidiennes dans les écoles, les hôpitaux, la rue, etc.

Le chapitre traite également de l´évolution de l´arabe à Ceuta depuis l´époque médiévale à nos jours. Un dialecte de type occidental préhilalien selon l´auteur, avec des influences des dialectes urbains avec lesquels se produit un processus de convergence vers une "koinè nationale" fondamentalement à travers l´arabe parlé à Tétouan.

L´observateur ne manquera pas à cet effet de se demander si les concepts utilisés dans les descriptions des dialectes nord-africains ("préhilaliens", "hilaliens", "urbains", "villageois" etc.) introduits déjà par les travaux de l´époque coloniale peuvent toujours être consi-

dérés comme d´actualité et opératoires, surtout en tenant compte justement des fortes transformations socioculturelles qui ont touché les villes et les campagnes avec leurs influences correspondantes sur les usages linguistiques.

Le chapitre trois aborde du point de vue sociolinguistique la situation de l´arabe à Ceuta.

L´intérêt est porté sur les différents types de variations possibles: l´analyse de la langue des différents groupes sociaux (variations diastratiques et diatopiques, d´après le sexe, l´âge, le niveau de scolarisation etc.…) ainsi que celle, détaillée des différents segments linguistiques comme la phonétique/phonologie ainsi que la morphologie du verbe et du nom.

A cet effet, relevons que certaines caractéristiques tantôt phonétiques que morphologiques décrites pour le dialecte de Ceuta se retrouvent souvent dans d´autres dialectes arabes d´Afrique du Nord. Il en est ainsi par exemple de la réalisation affriquée de /ž/ comme /ǧ/ (p. 114) que nous retrouvons autant dans les dialectes algériens que tunisiens. Même cas pour la réalisation de /ḍ/ comme /ṭ/, présentée comme caractéristique et spécifique, mais que l´on retrouve dans d´autres dialectes nord-africains comme celui de Djidjelli par exemple.

Beaucoup des caractéristiques décrites pour le dialecte de Ceuta se retrouvent dans d´autres dialectes arabes d´Afrique du Nord, mais aussi, ce qui nous semble plus intéressant, dans les dialectes berbères.

Il en est ainsi par exemple de la fricatisation (ou spirantisation) de certaines occlusives (/b/, /d/ et /k/) qui constitue un trait caractéristique des dialectes berbères du nord comme le kabyle et surtout le rifain, variante berbère, qui, pour rappel, jouxte la ville de Ceuta.

AV rappelle que la fricatisation de certaines occlusives se retrouve aussi dans d´autres langues sémitiques et dans les anciens dialectes arabes et signale, à juste titre, une influence probable du berbère, qui semble effectivement plus plausible, surtout si l´on considère la conjonction d´autres faits comme la réalisation affriquée du /t/, connue également à Djidjelli et en kabyle, même si dans ce dernier cas, elle suppose des cas tendus (ou géminés selon certains chercheurs).

Ces observations valent également pour des phénomènes similaires dans la morphologie verbale, comme c´est le cas par exemple de la terminaison –ţ qui donne –ţi à la 2e personne commune au masculin et au féminin au prétérit (par exemple dans les dialectes orientaux d´Afrique du Nord).

Cette remarque vaut aussi pour la morphologie nominale, comme dans le cas, entre autres, de la formation du comparatif en arabe dialectal avec une préposition sur le même schéma que les structures berbères: ''kbi :r `li:yya'', berbère ''muqqwer fell-i'', ''plus grand que moi''.

En page 160, AV fait une opposition entre les dialectes «conservateurs» et les dialectes ''innovateurs'', à cet effet elle prend l´exemple de de meftsah´/mfâtseh´ (conservateur) versus sa:ru:ts/swa:rets (innovateurs); il aurait été intéressant de savoir pourquoi est-ce que le mot sary:ts - qui est berbère - est celui qui est retenu pour l´emploi dans les dialectes innovateurs.

Le quatrième chapitre est dédié au contact de langes, considérant surtout les phénomènes de codeswitching marocain - espagnol et les interférences linguistiques

Le premier de ces phénomènes, le codeswitching, est, comme on pouvait s´y attendre, plus répandu entre les nouvelles générations. En revanche, ce qui semble moins évident, c´est de considérer que son usage aurait des "fins identitaires" ou serait un ''signe d´identité'' (p. 172-3). Si cela est certainement plausible pour la substitution de l´espagnol par l´arabe, il me semble que le recours au codeswitching peut-être simplement une forme spécifique qui découle de la situation de coexistence de deux langues distinctes, véhiculant des cultures différentes, mais impliquées dans une relation langue dominante/langue dominée. En effet, et comme le rappelle, par ailleurs AV, des situations similaires se retrouvent également dans des villes comme Casablanca et surtout Alger ou même dans les profonds villages de Kabylie. Il est d´ailleurs intéressant de relever que ne peut "switcher" que celui qui peut, c´est-à-dire celui qui connaît aussi la langue étrangère. Voilà pourquoi, à Ceuta, comme dans les Montagnes de l´Atlas ou de la Kabylie, les anciennes générations, disons plutôt les personnes analphabètes ne peuvent pas pratiquer le codeswitching.

AV parle de bilinguisme à Ceuta depuis un siècle et demi, voire même depuis l´arrivée des ‘‘Arabes’’ en 711 à la péninsule ibérique [p. 169]. Ceci est certainement vrai si l´on pense à une situation de ‘‘coexistence’’ plus ou moins harmonieuse entre deux langues. Or ce qui est souvent passé sous silence, c´est le fait que souvent, il s´agit d´un bilinguisme à ‘‘sens unique’’, dans la mesure où – dans ce cas - seules les communautés d´origine nord-africaine pratiquent ce bilinguisme de fait arabe dialectal-espagnol, puisque les habitants de Ceuta d´origine européenne ne parlent pas l´arabe dialectal et encore moins le berbère, bien sûr.

La même observation vaut naturellement pour les rapports entre le berbère et l´arabe dans les zones où ‘‘coexistent’’ le berbère et l´arabe. Le concept d´une population bilingue est donc bien relatif.

L´étude, bien structurée, se termine par une brève conclusion qui résume certaines positions et résultats de son travail.

Ainsi, le dialecte ceuti est clairement identifié comme en situation de langue minoritaire. Sa persistance serait due grâce aux échanges de tout type avec la Maroc

L´origine migratoire de la communauté musulmane de Ceuta qui provient du territoire marocain qui l´entoure explique certains aspects de son évolution historique: le dialecte connaît apparemment les mêmes transformations que celles d´autres dialectes marocains et se trouve immergé dans un processus de koinèisation avec la disparition des traits ruraux qui caractérisaient le parler des habitants venus en ville dans la deuxième partie du XXe siècle. Le résultat est un rapprochement évident avec le dialecte arabe de Tétouan, variété de prestige de la région septentrionale du Maroc.

Dans cette évolution, AV retient cependant des marques de spécificité qui tendent à disparaître surtout parmi les jeunes, passant d´une variation basée auparavant sur le sexe à une variation basée dorénavant sur l´âge (l´appartenance à une génération ou à une autre).

Enfin, les relations avec la langue espagnole sont caractérisées comme étant de type « asymétriques », ce qui ne saurait surprendre au vu du statut des deux langues et surtout du rôle de langue dominante de

l´espagnol dans tous les contextes et les usages publics. En cela, la situation de l´arabe se rapproche d´avantage à une situation de langue en contexte d´immigration que de bilinguisme.

Le livre se termine par une riche bibliographie qui renvoie à des ouvrages qui couvrent les différents champs abordés par l´étude.

Saluons donc la publication de cet ouvrage, non seulement pour la qualité intrinsèque de l´analyse et de la présentation des faits sociolinguistiques comme tels, mais aussi pour avoir abordé un sujet qui en fait un travail pionnier dans ce domaine et qui, sans nul doute, sera d´une grande utilité pour tous ceux qui s´intéressent à la situation linguistique à Ceuta en général et à celle de l´arabe en particulier.

Le livre est, enfin, également d´une grande actualité puisqu´il arrive à un moment où les deux villes "africaines" de Ceuta et Melilla sont l´objet d´un croissant intérêt de la part des médias et de la politique en général. Nous pouvons, sans grand risque, parier que cet ouvrage va ouvrir la voie à une série d´autres travaux qui vont apparaître dans ce domaine. La préparation d´une traduction à l´espagnol de cet ouvrage en est un bon signe.

Mohand Tilmatine,
Universidad de Cádiz

Atlas 2004 de la inmigración marroquí en España.
Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos de la Universidad Autónoma de Madrid. Dirigido por Bernabé López García y Mohamed Berriane. Coordinación de Fernando Bravo, Puerto García, Ana I. Planet y Ángeles Ramírez.
Editado por Observatorio Permanente de la Inmigración (Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales) y UAM Ediciones. 2004. 527 páginas

Marroquíes en España, una detallada radiografía

Dos mil millones de euros ha destinado el Gobierno a un plan cuatrianual destinado a la integración de los inmigrantes en nuestro país, inmigrantes de los que el colectivo marroquí, con 493.114 permisos de residencia en 2005, es el primero en importancia, seguido por los ecuatorianos. Colectivo asentado, con voluntad de arraigo y permanencia manifestados en el reagrupamiento familiar, como demuestra el *Atlas 2004 de la Inmigración Marroquí en España* elaborado por el Taller de Estudios Internacionales del Mediterráneo de la Universidad Autónoma de Madrid.

El Atlas, actualización enriquecida del que el mismo Taller elaboró en 1996, dividido en diez bloques a los que se añade una cuidada bibliografía y varios anexos estadísticos, es una detallada radiografía del colectivo inmigrante marroquí en el que han participado 82 especialistas marroquíes y españoles con breves y enjundiosos artículos a los que se suman atractivos mapas, gráficos, dibujos y fotografías que hacen muy agradable su consulta.

La novedad respecto al Atlas de 1996 es la participación de un equipo de geográfos de la Universidad de Rabat, dirigidos por Mohamed Berriane, que en el bloque quinto facilitan el acercamiento a las regiones punto de partida de los inmigrantes, haciendo una descripción de la realidad física, humana y ecónomica del Marruecos actual. Todo un material que ayuda a comprender las razones de la emigración y que puede ser usado como material escolar en nuestra sociedad, donde se ha de imponer progresivamente la educación en la interculturalidad, y como instrumento de trabajo para los organismos oficiales y las ONG que trabajan en la ayuda e integración de los inmigrantes.

El bloque séptimo, estudio del asentamiento del colectivo en todas y cada una de las Comunidades Autónomas, permite seguir las redes de tránsito e instalación, las peculiaridades de cada comunidad, su grado de inserción laboral y social y la calidad de la convivencia con sus convecinos españoles.

Hay que destacar que ninguno de los autores del Atlas , dirigido como el de 1996 por el profesor Bernabé López García, aboga por una política de puertas abiertas, por una política de acogida sin restricciones de los inmigrantes, pero sí que se señala que permitir la libertad de circulación regulada –a través de una política de visados de corta, media y larga duración– disminuiría la presión migratoria.

A día de hoy es tan difícil entrar que la tendencia es a quedarse y traerse a la familia en cuanto se tienen "papeles": otra política de visados, más generosa, permitiría al inmigrante escoger la duración de su estancia, venir, trabajar una temporada, volver a su país…etc. Los marroquíes, desde la instauración del visado en 1991, no tienen otra manera de entrar en el país que la clandestina.

También queda claro en el Atlas que los gobiernos del PP practicaron un filtro étnico, facilitando la inmigración de latinoamericanos y ciudadanos del Este de Europa, en detrimento del inmigrante marroquí, victima de un neorracismo culturalista que ha sustituido al racismo clásico.

Legitimado por la denuncia que de la sociedad multiétnica hizo Giovanni Sartori, se consideró que el marroquí, por su carácter de musulmán, no era "integrable" y que constituía un peligro para la cohesión social: el mismo discurso que en su día se hacía en Estados Unidos contra irlandeses e italianos por católicos y que Huntington aplica hoy a los hispanos.

Tras los disturbios racistas en el Ejido en el año 2000 no faltó quien echó la culpa a las víctimas por "conflictivos", culpables sobre todo de hacer reivindicaciones laborales. La fresa en Huelva es un buen ejemplo: 60 polacas fueron "importadas" en el año 2000 en un proyecto piloto para recoger la fruta; cuatro años más tarde eran ya 21.000 los ciudadanos del Este, que han desplazado en la fresa onubense a los marroquíes.

La crisis de integración manifestada en segregación y exclusión, políticas focalizadas retóricamente en la lucha contra la inmigración ilegal, dramas humanos –entre 2.000 y 4.000 ahogados en el Estrecho según las diversas fuentes– se agudizará sin duda cuando cambie el ciclo económico y se genere menos empleo.

Queda también claro en el Atlas que España no tiene un modelo oficial de acogida del emigrante, frente al modelo asimilacionista –integración del individuo– francés y el multicultural –coexistencia comunitaria— británico. Desgraciadamente, la instrumentalización partidista de la cuestión impide una reflexión consensuada sobre una cuestión que seguirá en candelero durante los próximos años, si no décadas.

Está en primer lugar el escalón de renta entre España y Marruecos, que dobla al que existe entre Estados Unidos y México, el estancamiento económico de Marruecos, la presión demográfica en nuestro vecino del Sur y la existencia de redes mafiosas de traslado de inmigrantes que tienen ingresos anuales superiores a los diez millones de euros.

Redes que traían también a subsahrianos desde Malí y Níger, vía Tamanrasset y Marruecos, y que tras la mayor cooperación policial hispano-marroquí en el Estrecho de Gibraltar y en torno a Ceuta y Melilla han trasladado su actividad a la fachada atlántica, a las playas de Senegal, desde donde los cayucos zarpan con destino a Canarias.

Influye también la visión que el propio gobierno marroquí tiene de su diáspora –unos tres millones de personas– a través de las remesas de sus emigrantes, el 9 por ciento del PIB y tercera fuente de divisas, superior a los ingresos por inversión extranjera y turismo. Remesas sobre cuya influencia benéfica no hay consenso entre los expertos, como deja muy claro el Atlas.

El perfil del inmigrante marroquí, analfabeto en un 40 por ciento, es el de varón, entre 25 y 40 años, aunque hay una progresiva feminización –ya un tercio del colectivo– gracias a la reagrupación familiar, con el interesante fenómeno de llegada de mujeres solas, símbolo de la progresiva emancipación de la mujer urbana marroquí, a Madrid.

No llegan sólo del antiguo Protectorado español en el Norte sino también de la fachada atlántica y de Beni Mellal, en el centro, lugar de procedencia de la mayor parte de ilegales. Del medio millón, el alto porcentaje de activos constituye un uno por ciento de cotizantes a la Seguridad Social. Tres "P" definen sus trabajos: penosos, peligrosos, precarios. La mitad de ellos trabajan en empleos poco cualificados, como temporeros agrícolas y peones de albañil en la construcción.

El colectivo mayor y más antiguo –la instalación empieza en los sesenta– está en Cataluña, donde hay casi 20.000 niños escolarizados y cuentan con más de 100 oratorios, hasta que a raíz de las protestas de los vecinos en 2001 se ha limitado el fenómeno.

Oratorios que son señal de arraigo y de etnicidad reactiva frente a los fenómenos de estigmatización: los marroquíes se perciben como mal vistos por sus vecinos. Para muchos la integración se vive como vaciado cultural y el ritual religioso –Ramadán, fiesta del cordero– se transforma en instrumento de supervivencia de las referencias del país de orígen. En Cataluña, la comunidad, presente en 30 municipios, cuenta ya con un diputado, el socialista Mohamed Chaib.

Después de Cataluña, llegan en importancia numérica los colectivos de Madrid –donde se está produciendo una periferización de la instalación y donde se da el interesante caso de que un cuarto de ellos son propietarios de su vivienda– Almería y Murcia, donde trabajan en la agricultura intensiva, y la Comunidad Valenciana.

Hay en la actualidad 47.000 niños marroquíes escolarizados en nuestro país, todo un reto para el sistema educativo público. Además, en función de los Acuerdos de 1992 entre el Estado y la Comunidad Islámica de España, tienen derecho a educación religiosa, derecho al que sólo tienen acceso a través de 37 profesores unos 1.800 alumnos , de Ceuta, Melilla y 4 colegios de Madrid: una asignatura pendiente, con el problema añadido de que está sin resolver el tema de los manuales y su contenido.

Un dato importante del Atlas es que desmiente que las niñas abandonen el sistema escolar antes que los niños por culpa del islam, como decía el prejuicio, y que sitúe en su justo término el problema, muy exagerado en la opinión pública, de los menores marroquíes no

acompañados, que llegan por una política de emigración deliberada de las familias que confían en la mayor permisividad de la ley con los menores.

En conclusión: arraigo y estabilización de un colectivo víctima del paro y de una inserción en el escalón más bajo de la escala laboral, de la xenofobia de proximidad, unos españoles que soportan mal sus costumbres, su alimentación, su vestimenta; sentimientos que en algunos casos, como en los espectaculares actos racistas del Ejido, en el Poniente almeriense, han recibido legitimidad por parte de intelectuales que han hecho bandera del discurso culturalista del "diferente" y "no integrable", del "no compatible" con el "occidental", de la "gangrena del multiculturalismo".

Tarea del Estado: definición y aplicación de un modelo de igualdad de derechos y deberes que impida la creación de ghettos y difusión de una pedagogía pública que acabe con un discurso que asocia inmigración con amenaza, con problemas de seguridad, discurso que se ha acrecentado tras los atentados de Madrid de 2004. Y, como colofón a una integración exitosa, tal como plantea el Atlas, la concepción de una ciudadanía política, no coincidente con la nacionalidad.

Lola Infante

CODERA Y ZAIDÍN, Francisco. *Decadencia y desaparición de los almorávides en España,* Edición a cargo de Mª Jesús Viguera Molins, Urgoiti Editores, Pamplona, 2004, 221 págs.

En mis estudios sobre la historia del arabismo en España, siempre me llamó la atención la pulcritud con que un investigador tan prolífico como Francisco Codera se abstuviera de diseñar un friso global de la historia andalusí. El vacío existía al arrancar el siglo XIX. Nunca se había escrito un panorama general de la historia de al-Andalus desde el lado hispano. Y fue José Antonio Conde el primero en bosquejarla con su voluntad manifiesta de escribir el reverso de nuestra historia, la de los vencidos, tal y como la vieron cuando aún no lo eran. Pero sobre la historia escrita por Conde cayó un maleficio que hizo que diera miedo volver sobre ella hasta tanto no se hubieran ensamblado tantas y tantas piezas dispersas de ese mosaico complejo que resultaba ser la historia andalusí.

Codera fue la viva expresión de las consecuencias del maleficio. Dedicó su vida a la reconstrucción, manuscrito por manuscrito, moneda por moneda, escalón por escalón, de esa historia, redactando centenares de memorias y artículos que publicaría, entre otras revistas, en el *Boletín* de la Real Academia de la Historia de la que fue uno de los más constantes y prolíficos académicos. De ahí, de esa pasión por los documentos y manuscritos su ambición de publicar aquella *Bibliotheca Arabico-Hispana*, labor en la que contó con el tesón y apoyo de una generación de arabistas formada por él.

Se atrevió, eso sí, a avanzar una primera historia de un período crucial de la vida de la dinastía almorávide, el de su decadencia, única ocasión en que abordara un medianamente extenso friso histórico de un período de la historia andalusí. María Jesús Viguera, heredera en cierto modo de este espíritu positivista y riguroso de Codera, ha rescatado esta historia de los almorávides en una espléndida edición en la colección que dirige Ignacio Peiró Martín en Urgoiti Editores y que está dedicada a rescatar viejas obras fundamentales de la Historia de España. De este modo el arabista de Fonz se codea con autores de diversas épocas y estilos como Modesto Lafuente, Guillermo de Torre, Eduardo Hinojosa, Jesús Pabón, Jaume Vicens Vives o Pere Bosch Gimpera, entre otros. La edición, cuidadísima, está a cargo de la profesora Viguera, que redacta un extenso prólogo de 137 páginas que va mucho más

allá de una contextualización y presentación de la obra de Francisco Codera.

La profesora de la Universidad Complutense, una de las arabistas que más ha trabajado para reactualizar y completar el legado de los historiadores de al-Andalus en España, como muestra su coordinación de los cuatro tomos del volumen VIII de la Historia de España de Menéndez Pidal, nos desvela en su introducción el interés, vigencia y rigurosa composición de *Decadencia y desaparición de los almorávides en España* publicada por primera vez por Francisco Codera en 1899 en la Colección de Estudios Árabes que dirigiera Julián Ribera.

En esta introducción se nos adentra en las circunstancias y propósitos de la obra del arabista aragonés que dedicó su vida a reunir y ordenar datos para completar y corregir lo que en su época se sabía de al-Andalus. Y se valora, según la profesora Viguera, "la espléndida construcción de su historia fenomenológica que realizó Codera, asegurando la cronología y la geopolítica, de modo tan firme que no ha debido ser retocado nada fundamental de cuanto él aportó", transcurridos más de cien años desde que la escribiera.

En el apartado segundo de su introducción, esta se convierte en una reflexión matizada y detallada sobre la historia y los historiadores de al-Andalus, revisada a la luz del papel asignado a los siglos musulmanes de la Península Ibérica en la conformación de la entidad nacional llamada España. En la tercera parte, María Jesús Viguera dibuja un extenso bosquejo de la vida de Codera, de su magisterio, de su obra, para desembocar en una valoración de lo que significaron los Beni Codera, es decir, los discípulos de este arabista en expresión de García Gómez, dentro del panorama de los estudios arábigos en España.

Añade aún un apartado dedicado a situar a Codera en el marco de las instituciones educativas, la Universidad y las Academias, resaltando su autoridad sobre una pléyade de figuras de su tiempo que le reconocieron su magisterio al par que su modestia y discreción. En este apartado de la introducción incluye Viguera el estudio de la relación de Codera con orientalistas de renombre en Europa como Dozy, De Goeje, Derembourg y otros, con los que mantuvo correspondencia e intercambios que incluían consultas científicas e informaciones de todo tipo.

Igualmente rico por su exhaustividad que los apartados anteriores es el quinto, dedicado a describir y evaluar las "empresas y obras científicas" de Codera, en el que la introductora ha buceado en las huellas de su trabajo presentes en legados como el de Oliver Asín en la Biblioteca de Humanidades de la UNED, donde se conservan hasta las facturas de libros adquiridos por Codera en librerías extranjeras como Maisonneuve, E. J. Brill y otras tradicionales casas de edición dedicadas al mundo del orientalismo. Profundiza también en su labor, calificada de "empeño titánico", para valorizar las fuentes textuales, plasmado sobre todo en su magna *Bibliotheca Arabico-Hispana* en 10 volúmenes aparecidos entre 1882 y 1895, publicados con el concurso de sus discípulos más directos. Un apartado especial se dedica también a su pasión por la numismática que tanto valor tendría para la redacción de su historia de los almorávides, terreno en el que también mantuvo una continua correspondencia con numismáticos de prestigio como Stanley Lane-Poole y sobre todo V. Tiessenhausen.

En una nota final a la edición, la profesora Viguera califica a la introducción que el propio Codera redacta para su libro de auténtica "declaración de principios" de cómo se venía escribiendo y se debía escribir la historia de al-Andalus, primando la documentación de cada dato. En dicha introducción se muestra Codera tan exigente que dirá "que la dominación de los árabes en España está por escribir", no sólo porque la escrita por Dozy a mediados del XIX se interrumpía en el período de los almorávides, que ahora pretendía trazar el propio Codera, sino porque la que escribiera José Antonio Conde a principios de aquel siglo cayó en descrédito. Constata Codera algunos de los errores, sin duda "gravísimos" como señala, pero deja sin valorar el mérito que supuso trazar por Conde ese primer bosquejo general en época tan temprana. Casi ochenta años después de la edición de la *Historia de la dominación de los árabes en España*, Codera seguirá pensando que "hoy por hoy, quizá lo único que debiera hacerse es trabajar monografías, dilucidando puntos especiales; monografías que rehechas o completadas por el mismo autor, o por autores posteriores, preparasen los elementos para trabajos de conjunto". Esa fue, sin duda, la principal actividad de la vida de Codera, como muestra la bibliografía que se incluye en la introducción a la obra y que reordena de manera cronológica la que se editara en el homenaje que se brindó al padre de la escuela de los arabistas españoles en 1904.

¿Dónde situar, pues, esta *Decadencia y desaparición de los almorávides en España*? ¿Monografía o trabajo de conjunto? La obra que ahora nos permite magistralmente revisar María Jesús Viguera se encuentra a caballo entre los dos campos y es, sin duda, la muestra de cómo a juicio de Codera, se debe pasar de las monografías parciales a un friso global de todo un período.

Incluye además esta edición unos índices onomástico y toponímico redactados especialmente por María José Díaz Carrillo, aportando utilidad e interés al trabajo.

Bernabé López García
Universidad Autónoma de Madrid

IDENTIDAD, HISTORIOGRAFÍA Y MEMORIA: EN TORNO A LAS *ACTAS DE LA JORNADA SOBRE ORIENTALISMO, AYER Y HOY (ENTRECRUCE DE PERCEPCIONES)*

Al menos desde los tiempos de Séneca, la naturaleza dual de la historia (es decir, comprender el término como *res gestae* y como *rerum gestarum memoria*) ha facilitado a los hombres confundir entre los hechos del pasado y la escritura de esos mismos hechos. Por eso tendemos a pensar que lo que no ha sido relatado, o bien no ha existido o bien se ha olvidado. La historiografía, disciplina selectiva, debe ser diferenciada de la historia que, como cajón de sastre de todo lo acontecido, es simplemente un universal, en el sentido bajomedieval del término. En otros idiomas, como en alemán o en inglés, existen dos palabras para referirse a estos dos conceptos, hecho insólito que no se produce en castellano, donde sólo disponemos del vocablo "historia" para referirnos a los dos sentidos más importantes del término. Ya en su momento se refirió Ferrater Mora a la posibilidad de calificar la *historia*, tal y como la escriben los historiadores, con la voz *historiografía*, reservando el término anterior para describir metafóricamente el paisaje brumoso del pasado, que los historiadores se esfuerzan en representar, siguiendo la célebre imagen de Gaddis[1]. La historiografía no es sino el arte de representar aquellas partes del pasado que interesan o afectan al presente, que le ayudan en la perenne tarea de forjar su propia identidad. Lo que ha existido explica y disculpa lo que existe aunque no determina lo que puede llegar a existir. La memoria, por otro lado, cobra un papel esencial en este juego social y político del recuerdo y la construcción historiográfica, tanto a nivel individual como a nivel colectivo, tanto si la entendemos como la memoria individual mediada socialmente; como las prácticas corporales de significación social; como artefactos culturales de integración social o como narraciones sociales de recuerdos compartidos, por utilizar la cómoda clasificación de Mudrovcic[2]. Además, la memoria y la historiografía desempeñan una función esencial en el conocimiento de otras culturas, países, pueblos, razas y religiones, a tra-

---

[1] Gaddis, J.L., *El paisaje de la historia. Cómo los historiadores representan el pasado*. Barcelona, Anagrama, 2004.

[2] Mudrovcic, M.I., "Memoria y narración", en Cruz, M. y Brauer, D., *La comprensión del pasado*, Herder, Barcelona, 2005, pp. 133-144, p. 138.

vés de libros de viajes, autobiografías, estudios historiográficos, etnográficos y culturales, etc[3]. Y es aquí donde la investigación, las percepciones cruzadas y la representación afectan a la comprensión de lo extraño, condicionan nuestras relaciones con lo diferente, más o menos ajeno, y facilitan las correspondientes comparaciones. Por ello hablaba Marcel Detienne del valor ético de la práctica comparatista. Pues bien, otro tanto ocurre con esa rama del conocimiento que se ha venido en llamar Orientalismo, por no hablar de su contrapartida Occidentalista, que han sido el objeto de estudio y debate de una jornada cuyas intervenciones acaban de ser publicadas con el título de *Actas de la Jornada sobre Orientalismo, ayer y hoy (Entrecruce de Percepciones)*[4].

El libro que vamos a comentar recoge las ponencias presentadas en la jornada sobre *Orientalismo, ayer y hoy*, que se celebró el 12 de marzo de 2005 en Madrid, y que fue organizada por el profesor Víctor Morales Lezcano del *Instituto Universitario de Investigación*, con la colaboración de algunos de los miembros del *Seminario de Fuentes Orales y Gráficas* (SFOG), que él mismo dirige. El libro presenta también, como valor añadido, el grueso de las intervenciones y los coloquios que tuvieron lugar el día de la jornada, con lo que se transforma en una suerte de transcripción fidedigna de parte de lo que aconteció el día 12 de marzo. En este sentido, las *Actas de la Jornada sobre Orientalismo, ayer y hoy* se convierten en parte inestimable de un proyecto que concibe las fuentes orales como una parte importantísima del estudio de la historia contemporánea, habida cuenta, además, del carácter urgente de los problemas y relaciones actuales entre lo que se ha venido en llamar Oriente y Occidente. El propio organizador de la Jornada recoge esta preocupación cuando afirma, al comienzo del libro (tanto en la introducción como en el prólogo) que, al socaire de la tan citada *Alianza de Civilizaciones*[5], ocasiones como la que comentamos pueden transformarse en foros privilegiados de análisis y discusión "en torno a

---

[3] Véase la actualizada biografía del "príncipe de nuestro desorden", Lawrence de Arabia: Mack, J. E., *Lawrence de Arabia*, Paidós, Barcelona, 2004.

[4] Morales Lezcano, V. (coord.), *Actas de la Jornada sobre Orientalismo, ayer y hoy (Entrecruce de Percepciones)*, UNED, Madrid, 2006.

[5] Expresión que hace referencia a la propuesta del presidente del gobierno español, José Luís Rodríguez Zapatero, sobre la colaboración entre Occidente, el Mundo Árabe y el Islam. Fue presentada ante la 59ª Asamblea General de la ONU, el 21 de septiembre de 2004. La información pertinente en: http://www.mae.es/NR/rdonlyres/D7DA919A-A9CF-4BA2-8133-B89EA47E49E8/0/Alianzacivilizacionesesp.pdf

una de las cuestiones cruciales del tramo multicultural de la historia del mundo actual en que estamos inmersos": las relaciones difíciles, siempre conflictivas, entre las zonas geográficas que dan nombre a los respectivos campos de estudio orientalista y occidentalista.

Tanto la organización de la jornada como la disposición de las Actas están orientadas, por un lado, al análisis de los dos campos de investigación citados y, por otro lado, a la construcción sugerente de un ámbito de diálogo e intercambio de percepciones para el provecho mutuo. Este es el objetivo final del tipo de experiencias académicas, más o menos formales, como la que ha dado origen al volumen que comentamos: el conocimiento del otro, el diálogo con los otros, puede llegar a sustituir, como sugiere el profesor Morales Lezcano, "al lenguaje de la hostilidad y de la guerra, tan favorecidos por los idiolectos o creencias esencialistas y deterministas que se cultivan hoy en abundancia" (p. 15) y que parece que han formado parte de la corriente mayoritaria entre los asesores de parte de los gobiernos implicados, a ambos lados de la cancha civilizatoria, y entre una parte de los intelectuales[6]. Como ya ha explicado en varias ocasiones, Víctor Morales Lezcano aboga por el comentario jugoso y desapasionado del producto de las percepciones cruzadas, especialmente de aquellas que nacen del encuentro y la convivencia multicultural del "día a día, de inmigrantes portadores de prácticas religiosas y costumbres cotidianas arraigadas". Sus monografías sobre *Migraciones, fronteras, imágenes cruzadas* y *España y mundo árabe: imágenes cruzadas*, entre otros muchos de sus trabajos, dan una muestra de parte de los amplios intereses de estudio del profesor Morales Lezcano[7].

La primera de las ponencias recogidas en las Actas corresponde a la intervención del director de la Jornada y ahora coordinador y editor de los textos. Lleva por título *El nacimiento del Orientalismo en la Europa*

---

[6] De entre los varios trabajos en esta tendencia, vid. el clásico de Huntington, S., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 1997; Lewis, B., *¿Qué ha fallado?: El impacto de Occidente y la respuesta de Oriente Medio*, Siglo XXI, Madrid, 2001; y, en otra línea, el de Vidal, C., *España frente al Islám*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2004.

[7] Sobre esta materia, y desde la perspectiva de la psicología social, debe destacarse el libro de Castién Maestro, J. I., *Las astucias del pensamiento: creatividad ideológica y adaptación social entre los inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid*, Consejo Económico y Social, Madrid, 2003.

moderna y constituye una auténtica introducción a parte de las cuestiones suscitadas posteriormente a lo largo del libro. El Orientalismo, como fenómeno de estudio y entrecruzamiento cultural nacido al calor de los diversos imperialismos coloniales, desembocó prontamente en las dos ramificaciones conocidas como orientalismo romántico y orientalismo erudito o científico, que han constituido dos de los objetos de investigación privilegiados por la bibliografía del profesor Morales[8] y que, en su momento, supuso la encarnación intelectual no sólo de una atracción cultural, sino también la legitimación de una concepción superior del Occidente respecto del Oriente, tanto para su actividad colonizadora como para la dominación política y civilizatoria[9]. De esto dan prueba no solamente los productos del orientalismo europeo o norteamericano, sino también los múltiples museos dedicados a las culturas orientales y los distintos gabinetes de coleccionismo y curiosidades, donde se ofrecían distintas narraciones acerca de los orígenes excelsos de la cultura occidental mientras que se acentuaban los componentes bárbaros del resto de las culturas, narraciones propias del movimiento de construcción de la identidad nacional durante el siglo XIX[10]. Sin embargo, después de la Segunda Guerra Mundial, los orientalistas de toda índole han venido dejando paso a diversas corrientes y metodologías nuevas, como lo propio se hizo, desde Oriente, con las escuelas de occidentalistas que surgieron en el Oriente árabe, turco y persa[11]. El malestar interno, tanto de la sociedad Occidental como de la Oriental, crisoles ambas de multitud de culturas y pueblos, han orientado la investigación mutua por los caminos de la colonización cultural o de la admiración socio-económica y cultural, como resaltan varios de los artículos del libro que comentamos, como el de la profesora Gülisik Alkaç. Y así ha sido en el campo del Orientalismo incluso hasta la publicación de la obra de Edward Said *Orientalism*[12], auténtico cambio de paradigma en el *mainstream* intelectual de

---

[8] Vid. Morales Lezcano, V., *Africanismo y orientalismo español en el siglo XIX*, UNED, Madrid, 1989.

[9] Said, E., *Orientalismo*, Libertarias, Madrid, 1990, p. 64 y 65. Vid. también el artículo de Cabrera, H., "Orientalismo: En torno al discurso de Edward Said", *Verde Islám*, nº 6, 1997.

[10] Mackenzie, J. M., *Orientalism: history, theory and the arts*, Manchester University Press, Manchester, 1995.

[11] Vid. Sadowski, Y., "The New Orientalism and the Democracy Debate", en *Middle East Report*, nº. 183, Political Islam, 1993, pp. 14-40.

[12] El título completo del libro es *Orientalism. Western Conceptions of the Orie*[illegible] *Cultural Critique*, nº. 1, 1985, pp. 89-107.

Occidente respecto del Oriente musulmán, en concreto, y respecto de la consideración del resto de países del Oriente geográfico-cultural y de la propia actividad orientalista occidental.

El Orientalismo francés, inglés y español, por ejemplo, han contribuido fundamentalmente a la comprensión de las raíces culturales, históricas, políticas y religiosas de las múltiples diferencias entre ambas zonas de influencia, pero también han ayudado a la explicación del Islam medieval, por ejemplo, y al conocimiento de las complejas relaciones entre las culturas cristiana, musulmana y judía en la España tardomedieval (en el momento en que la península ibérica se convirtió en una importantísima frontera histórica entre ambos mundos), como también lo ha sido la península de Anatolia[13]. No es de extrañar, por tanto, las diversas escuelas y corrientes de investigación que han florecido y florecen en ambos territorios, como las escuelas de arabistas de Madrid, Barcelona, Zaragoza y Granada, entre otras; la historiografía de Menéndez Pidal y de Américo Castro; o los distintos movimientos occidentalistas, modernizadores, de la Turquía contemporánea. Pero, en este punto, lo importante es, como nos recuerda el texto del profesor Morales, si todos los interlocutores de ambas geografías han conseguido desarrollar algún tipo de influencia sobre la opinión pública de sus respectivos países con el fin de que sus dirigentes encaucen las relaciones mutuas por el camino del respeto, la comprensión e incluso la colaboración y dejen a un lado la tensión y la lucha, constantemente alimentada por algunos sectores y por algunas economías[14] (p. 29). En este sentido, la llamada de atención a ciertos orientalistas norteamericanos no está fuera de lugar en una ponencia que debe ser complementada con el *post-scriptum* que firma el propio Morales Lezcano al final del libro y que lleva por título *Diplomacia y diplomáticos arabistas. El precedente británico y el escenario americano (1945-1991[15])*.

Como trasfondo de los distintos contactos entre ambos círculos de influencia, Oriente y Occidente, no solamente se juegan intereses

---

[13] Musavi Lari, M., *El Islam y la civilización occidental*, Foundation of Islamic Cultural Propagation in the World, Oom, 1990.

[14] Vid. el ejemplo de alarmismo eurocéntrico en: De Aristeguí, G., *La Yihad en España*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2005.

[15] Vid. Little, D., *American Orientalism: the United States and the Middle East since 1945*, Tauris, London, 2002.

económicos, políticos y/o estratégicos, sino también, y quizás fundamentalmente, intereses culturales e identitarios. En un planeta cada vez más interconectado por flujos globalizadores, multiculturales, colonizadores y supranacionales, las luchas políticas y económicas no pueden evitar ser también luchas culturales y de identidad[16]. La lectura de dos recientes y excelentes libros sobre las relaciones cruzadas entre Oriente y Occidente, citados por el profesor Morales Lezcano, nos permiten comprender que el camino del entendimiento, si bien difícil y peligroso, no por ello es menos deseable e incluso realizable[17].

Para esta tarea del entendimiento, el respeto y la colaboración mutua, el historiador norteamericano de origen palestino Edward Said ha realizado importantes esfuerzos, tanto intelectuales como prácticos. Su labor investigadora, sus múltiples compromisos con los foros de opinión pública pro-palestina, su entrega a la causa del diálogo árabe-israelí, su denuncia constante del imperialismo cultural y económico norteamericano, en colaboración con colegas como Noam Chomsky[18], todas estas líneas de pensamiento y acción hacen de él una figura esencial a caballo entre ambos mundos, y ello sin olvidar su particular visión crítica del mundo Oriental.

Orientalism fue publicado originalmente en inglés en el año 1978 y, desde entonces, no han cesado los comentarios elogiosos o críticos, mostrando así la enorme influencia del libro del profesor Said. Debemos recordar que el libro sale a la luz en un momento en el que se está desarrollando académicamente lo que se conoce como Estudios Culturales. El propio Said impulsó con sus obras el avance de dicha disciplina, preocupada como pocas por los juegos de poder, tanto culturales, como políticos o económicos.

Unas palabras sobre este movimiento intelectual interdisciplinar nos ayudaran a comprender mejor el lugar que ocupan las propuestas de

---

[16] Turner, B.S., *Orientalism, postmodernism and globalism*, Routledge, London, 1996.

[17] Corm, G., *La fractura imaginaria. Las falsas raíces del enfrentamiento entre Oriente y Occidente*, Tusquets, Barcelona, 2002, y Maalouf, A., *Identidades asesinas*, Alianza, Madrid, 2004.

[18] Juntos han llegado a escribir artículos periodísticos, impartir conferencias e, incluso, participar en programas radiofónicos ("U.S.-Middle East Policy").

Edward Said. Los Estudios Culturales surgen durante la década de los años setenta en Gran Bretaña para luego expandirse como la pólvora por varios países, como los Estados Unidos[19]. Al marchamo de una renovación de las investigaciones sobre los elementos definitorios de la cultura nacional, los primeros autores adscritos a esta renovada orientación académica, que hunde sus raíces en el siglo XIX, consagran su obra a dilucidar el estatuto y función de la cultura contemporánea, pero desde un punto de vista antropológico[20]. De esta manera, la orientación fundamental es considerar la cultura de los distintos grupos sociales y políticos desde el punto de vista de su adhesión o rechazo de las formas culturales dominantes, no como el binomio que relacionaba cultura con nación. El análisis de la cultura, sus industrias y dominios, la construcción cultural de la identidad y el papel de la economía y el poder político en el desarrollo tanto de la una como de la otra, son los objetos privilegiados de un movimiento, primero minoritario, luego ya académico e institucional, llamado *Cultural Studies*, en las fronteras del cual podemos situar la obra de Said, quien no por casualidad era profesor de inglés y de literatura comparada.

La segunda ponencia de las *Actas de la Jornada sobre Orientalismo* ofrece una estupenda revisión del contenido del libro más famoso de Said, su *Orientalism*, a la luz de sus varias ramificaciones e influencias posteriores en los ambientes intelectuales anglosajón y francés[21], pero no en el hispano, donde su influencia ha sido más bien exigua, salvo contadas excepciones como la del escritor Juan Goytisolo. El autor de esta ponencia es el profesor de la Universidad de Granada José Antonio González Alcantud, conocedor sobresaliente de las implicaciones culturales, sociales y antropológicas de la coexistencia intelectual e histórica de Oriente y Occidente. Su extensa bibliografía, como la del profesor Morales Lezcano, es un ejemplo del carácter

---

[19] Vid. Lewis, J., *Cultural Studies: The Basics*, Routledge, London, 2002. Una selección bibliográfica bastante completa puede consultarse en: http://www.wsu.edu/~amerstu/tm/bib.html

[20] Vid. Alasuutari, A., "What is Cultural Studies", en ídem, *Researching Culture. Qualitative Method and Cultural Studies*, Sage, London, 1995, pp. 23-37.

[21] Una excelente puesta al día de la influencia del libro de Said en: Prakash, G., "Orientalism Now (a Review of Reviews of Edward Said, *Orientalism*)", en *History and Theory*, nº 34, october 1995, pp. 199-212. Para los últimos años, vid: Macfie, A.L., *Orientalism*, Longman, London, 2002; y Talreja, S., *Edward Said: On Orientalism*, DVD, MEF, 1998.

abierto y respetuoso de las diversas perspectivas de investigación con las que uno se puede enfrentar con la especificidad del Otro[22], salvados los peligros del estereotipo y la demonización. Según Alcantud, la obra de Said está vinculada con su propio punto de vista crítico sobre el colonialismo y el imperialismo norteamericano y europeo (pp. 33 y 50). De hecho, en un libro posterior, *Culture and Imperalism*, Said insistió en su concepción negativa acerca de la dominación anglofrancesa y norteamericana sobre nuestras percepciones del Oriente (es decir, sobre el discurso Orientalista) y sobre el Oriente mismo. Por último, del artículo de Alcantud sólo podemos censurar la ausencia de obras tan importantes en el análisis de Said como las de Sardar, Sprinker, Kennedy, Williams y Bove[23].

Para finalizar la primera parte del libro, que coincide con las ponencias presentadas en la sesión matutina de la Jornada, podemos encontrar un documentado y bien argumentado artículo sobre uno de nuestros más reconocidos intelectuales. La ponencia lleva el título de *Américo Castro, ¿una visión orientalista de la realidad histórica de España?* Según el profesor Castién, Américo Castro orientalizó por partida doble a los españoles (p. 69), al presentarlos como un producto de la influencia conjunta de musulmanes y judíos en la "forja de la cultura española" y en idealizar y generalizar dicho componente árabe-musulman de la identidad española. Sin embargo, conviene situar la obra de Castro en el conjunto de producciones historiográficas de la época para entender la intención dialogante y creativa de su visión de la realidad histórica de España. Conviene recordar aquí,

---

[22] Entre sus libros, merece la pena destacarse, por lo atinente de su contenido, *Moros y cristianos: representaciones del otro en las fiestas del mediterráneo occidental*, publicado por Presses Universitaries du Mirail en 2003. Sería ingenuo recoger en este lugar la basta labor investigadora del profesor Alcantud, por lo que citamos uno más de entre todos sus textos: *Extraña seducción: variaciones sobre el imaginario exótico de Occidente*, Universidad de Granada, Granada, 1993.

[23] Sardar, Z., *Orientalism*, Open University Press, Buckingham, 1999; Sprinker, M. (ed.), *Edward Said: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford, 1992; Kennedy, V., *Edward Said: A Critical Introduction*, Polity Press, Oxford, 2000; Williams, P. (ed.), *Edward Said*, 4 vols., Sage, London, 2001; y Bove, P.A. (ed.), *Edward Said and the Work of the Critic: Speaking Truth to Power*, Duke University Press, Durham, 2000. Vid. también: Sarkar, S., "Orientalism Revisited: Saidian Frameworks in the Writing of Modern Indian History", en *Oxford Literary Review*, nº 16, 1994, pp. 205-24.

pues, el lugar de *España en su historia* y *La realidad histórica de España*, de 1948 y 1954 respectivamente[24], y de algunas otras obras del maestro español. José Ortega y Gasset había publicado en 1922 su obra *España invertebrada*, donde defendía la importancia del elemento visigodo en la formación de la identidad española, por encima de los valores cristianos implícitos en la llamada Reconquista. Ortega llegaba a decir que no entendía cómo se podía llamar Reconquista a algo que había llegado a durar ocho siglos[25]. Posteriormente, Sánchez Albornoz formularía, contra la visión de Ortega, que la Reconquista jugó un papel esencial en el desarrollo de la españolidad. Para Sánchez Albornoz, el Reino Astur constituye el momento fundacional de la nación española, como aparece recogido en su *España, enigma histórico*, de 1956. Pues bien, la obra de Américo Castro se encuentra situada entre medias de estas dos monografías. En *La realidad histórica de España*, Castro presenta su conocida tesis sobre la convivencia de las tres culturas durante la España medieval, llegando a afirmar que la esencia de España descansa en esa mezcla impugnada entre lo hispánico, lo hebraico y lo islámico, que coexistieron durante siglos en delicada armonía. Por supuesto, el debate sobre la naturaleza de lo español no comenzó con estas obras, ni tampoco va a terminar con la publicación de la obra de Sánchez Albornoz, sino que siguió (y sigue) con las intervenciones de Menéndez Pidal, Francisco Ayala, Laín Entralgo, Julián Marías y Santos Juliá, entre otros muchos autores. El testo de Ignacio Castién tiene la virtud de informar con detalle del contenido de las principales obras de Américo Castro sin caer en el error de identificarse con ninguna de sus, por otro lado criticadas, opiniones.

El siguiente paso en el debate y en la discusión de las implicaciones historiográficas e identitarias de la labor orientalista es, en la medida de lo posible, contrastarla con el movimiento de interpretación y asimilación del Occidente por parte de Oriente, en concreto a través de las múltiples corrientes occidentalistas de la Turquía, otomana y kemalista. Esta es la ardua tarea que se propone dilucidar la profesora

---

[24] Castro, A., *España en su historia: cristianos, moros y judíos*, Grijalbo, Barcelona, 1996; y Castro, A., *La realidad histórica de España*, Porrúa, México, 1987 (que es, como se sabe, una reescritura del libro anterior).

[25] Ortega ya había adelantado su concepción de lo español en su obra *Meditaciones del Quijote*, de 1914.

Gülisik Alkaç en una aplaudida intervención que lleva por título *El Occidentalismo otomano-turco ante el Orientalismo europeo*[26].

En primer lugar, una distinción se hace del todo punto obligatoria. Como nos recuerda la profesora Alkaç, el occidentalismo turco se distingue del orientalismo europeo y norteamericano en que está henchido de admiración por lo que representa su objeto de estudio, lo que explica que el término, desde el comienzo, halla sido considerado sinónimo de modernización. Sin embargo, "de manera similar al orientalismo europeo, el occidentalismo representó una apertura hacia el exterior, un interés hacia el Otro" (p. 86). El conocimiento del Otro ha implicado, para el occidentalismo, el reconocimiento de un modelo a imitar por los movimientos políticos-culturales de Oriente. A comienzos del siglo XX, los intelectuales otomanos, en su permanente contacto con el mundo Occidental, intentaron desarrollar sus propuestas de salvación colectiva, como las denomina la profesora Alkaç, en tres direcciones: el panislamismo, el turquismo y el occidentalismo. Tanto el islamismo como el nacionalismo[27] turco agudizaron sus críticas del occidentalismo pero no consiguieron frenar un movimiento de occidentalización que ha llevado a la Turquía actual ante las mismas puertas de la Unión Europea. Volkan Vural, Embajador de Turquía en Madrid, ha explicado que "histórica, geográfica y políticamente, Turquía es un país europeo que comparte con la Unión el mismo sistema de valores. El Imperio Otomano, predecesor de nuestra República, fue igualmente una potencia europea, si bien su relación con el resto de Europa fue más bien de enfrentamiento"[28]. La propia Unión Europea, desde 2005, ha iniciado conversaciones con la actual Turquía a instancias del Consejo Europeo[29], lo que lleva a afirmar a Gülisik Alkaç que, después de Atatürk, "el *occidentalismo* se ha mantenido, invariablemente, como una política de Estado, tanto en el exterior como en el interior (p. 99). Las relaciones internacionales deben iluminar el camino en el entendimiento turco-europeo, en particular, y en

---

[26] Puede verse, sobre este tema: Buruma, I., *Occidentalismo: breve historia del sentimiento antioccidental*, Península, Barcelona, 2005.

[27] Vid., Choveiri, Y.M., *Arab Nationalism. A History*, Blackwell, Oxford, 2000, págs. 56 y ss, sobre "the Ottoman background and European rivalry".

[28] *La Musa digital*, nº 6, 2003.

[29] Vid., VV.AA., *Turquía a las puertas de Europa*, Ministerio de Defensa, Madrid, 2006.

la convivencia entre civilizaciones, en general. Al día de hoy, el diálogo entre Oriente y Occidente se ha saldado, en relación con el occidentalismo turco, con la incorporación del Otro en la dinámica occidental. Sin embargo, dicho diálogo entre culturas, religiones y sistemas políticos tan diferentes debe continuar. Y una de las enseñanzas más importantes de la situación actual es que no en todos los casos se van a poder encontrar soluciones tan poco conflictivas y predisposiciones tan evidentes. Además, deberíamos haber encontrado un marco de análisis y acción en el ámbito concreto de la convivencia de los pueblos mediterráneos, algo que se les ha escapado a los ponentes, quizás por lo que podríamos considerar como un carácter específicamente intelectual de la propuesta orientalista, en contraposición, por ejemplo, con la propuesta occidentalista turco-otomana (y esto, aún a costa de la naturaleza pragmática con la que nació el orientalismo arabista, por lo menos en el caso anglosajón, como nos recuerda el profesor Morales Lezcano[30]).

Llegamos así a los tres últimos textos del libro. El juego de afecciones internacionales entre estados, países y civilizaciones es la materia sobre la que versa la breve y penúltima ponencia. Su autor, profesor de la Universidad Complutense de Madrid, se ha centrado en el estudio de *Las relaciones internacionales en la concepción islámica* para llegar a la conclusión de que, siguiendo a autores como Huntington, existen tres posiciones de partida en el trato Oriente-Occidente: el choque de civilizaciones, el paradigma islámico y el paradigma reformista. Como dice el profesor Abu-Warda, "los desafíos culturales reclaman la necesidad de encontrar un modelo de convivencia, no ya de los pueblos sino de las civilizaciones y religiones, basado en el mutuo respeto y estima de las diferencias étnicas, religiosas y manifestaciones culturales" (p. 113). Esta síntesis del pensamiento islámico sobre las relaciones internacionales, como la califica el profesor Morales Lezcano, debe ser complementada con el análisis de Manuel Coma Canella sobre *La política norteamericana en Oriente Medio* y con las propuestas de los demás participantes en un debate que clausuró, en su momento, la sesión vespertina de la Jornada. En este sentido, conviene informar al lector que el artículo de Ignacio Castien viene seguido del debate de la

[30] "Diplomacia y diplomáticos arabistas. El precedente británico y el escenario americano (1945-1991)", en Morales Lezcano, V. (coord.), *Actas de la Jornada sobre Orientalismo, ayer y hoy (Entrecruce de Percepciones)*.

mañana, con las intervenciones preclaras de, entre otros, el profesor Martínez Montávez. El texto del profesor Coma consiste en la trascripción de su intervención oral en la Jornada, con lo que se echa en falta una mayor elaboración argumentativa y, por qué no, bibliográfica. Como hemos dicho al comienzo de estas líneas, el libro se cierra con un actualizado estado de la cuestión, firmado por el coordinar de estas actas, sobre la función de la diplomacia occidental en las junturas entre Occidente y Oriente.

Por último, conviene establecer una serie de conclusiones generales acerca del papel que podría desempeñar para el diálogo de civilizaciones experiencias como la que ha dado pie a la publicación de esta obra, por no hablar de la obra misma. Ya hemos dicho al comienzo de este texto que la historiografía no es sino el conjunto de representaciones lingüísticas con las que los historiadores intentan iluminar el paisaje brumoso que se halla a nuestras espaldas. Hemos dicho también que dichas representaciones corresponden a aquellos fragmentos del pasado que interesan o afectan al presente, en un juego interminable por explicar, interpretándolo, el pasado. Los textos resultantes de dichas representaciones entran a formar parte del instrumental con el que las sociedades se forjan su propia identidad, en la dinámica de los usos de la historia y de las políticas de la memoria. Por todo ello, nos parece indispensable el apoyo a iniciativas como la que se materializó el día 12 de marzo de 2005 en el madrileño barrio de Lavapiés y que ahora, ya por escrito, puede ayudar, quizás con una esperanza que puede pecar de ingenua, al entendimiento, colaboración y convivencia entre los pueblos de este orbe cuajado de diferencias y contrastes.

Aitor Manuel Bolaños de Miguel
UNED - Madrid

COLABORADORES EN EL VOLUMEN XXIII (2006)

- Juan Pablo ARIAS TORRES, Profesor del Departamento de Traducción e Interpretación, Universidad de Málaga.

- Omar AZZIMAN, Embajador de Marruecos en España y Miembro de la Academia del Reino de Marruecos.

- Aitor Manuel BOLAÑOS DE MIGUEL, Becario de Investigación, Facultad de Ciencias Políticas de la UNED, Madrid.

- Habib BURGUIBA, Jr, Ministro de Asuntos Exteriores de Túnez (1964-1970).

- Juan Ignacio CASTIEN MAESTRO, Profesor del Departamento de Sicología Social de la Universidad Complutense de Madrid.

- Juan CASTILLA BRAZALES, Director de la Escuela de Estudios Árabes (CSIC) de Granada.

- José Francisco CUTILLAS FERRER, Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filologías Integradas, Universidad de Alicante.

- Míkel de EPALZA, Catedrático de Estudios Árabes e Islámicos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Alicante.

- Fernando de la SERNA INCIARTE, Embajador de España en Trinidad y Tobago.

- Pedro Mª. EGEA BRUNO, Profesor Titular de Historia Contemporánea, Facultad de Letras, Universidad de Murcia.

- Eva EVERS ROSANDER, Associate Professor in Social Anthropologie and Senior Researcher del Departamento de Teología y Estudios de la Religiones, Universidad de Uppsala, Suecia.

– Abdel-Hakim GAFSI SLAMA, Doctor en Historia, Inspector de Arqueología, Instituto Nacional del Patrimonio, Ministerio de Cultura, Túnez.

– Rodolfo GIL BENUMEYA GRIMAU, Arabista. Escritor. Madrid.

– Denise HELLY, Profesor Titular del Institut National de Recherche Scientifique, Montréal, Québec, Canadá.

– Miguel HERNANDO DE LARRAMENDI, Profesor Titular de Estudios árabes e Islámicos, Facultad de Humanidades, Universidad de Castilla-La Mancha.

– Lola INFANTE, Periodista. Ha sido directora de los Institutos Cervantes en Ammán (Jordania), Tánger (Marruecos) y Túnez.

– Luisa LEZZI, Doctoranda en la Università degli Studi di Lecce (Italia).

– Bernabé LÓPEZ GARCÍA, Catedrático de Estudios Árabes, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid.

– Sergio MACÍAS, Poeta y narrador chileno.

– Rosa-Isabel MARTÍNEZ LILLO, Profesora de la Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Traducción, de la Universidad Autónoma de Madrid.

– Leonor MERINO, Doctora por la Universidad Autónoma de Madrid. Especialista en Literaturas del Magreb. Madrid.

– Víctor MORALES LEZCANO, Profesor de Investigación, Instituto Universitario de Investigación, UNED, Madrid.

– Joaquín ORTEGA SALINAS, Embajador de España. Madrid.

– Juan Ignacio PÉREZ ALCALDE, editor técnico de la revista *Al-Qantara*, del Instituto de Filología del CSIC, Madrid.

– Laura RODRÍGUEZ DEL POZO, Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos (TEIM). Universidad Autónoma de Madrid.

– Mohand TILMATINE, Profesor Titular de Lengua Amazige (Bereber). Responsable del Grupo de Investigación, Lengua y Sociedades árabes y beréberes. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Cádiz.

– María José VILAR GARCÍA, Profesora Ayudante de Historia Contemporánea, Universidad de Murcia.

– Juan B. VILAR, Catedrático de Historia Contemporánea, Facultad de Letras, Universidad de Murcia.

NORMAS SOBRE LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES A LA REVISTA AWRĀQ

– La Revista AWRĀQ aceptará para publicación trabajos de investigación en lenguas españolas, en lengua árabe y en las lenguas de más uso en la Unión Europea.

– Los originales se podrán enviar:

a) Por correo electrónico a la Secretaría del Consejo de Redacción.

b) Por correo ordinario: en disquette y copia impresa por una sola cara a doble espacio.

En ambos casos las notas figurarán a pie de página y llevarán numeración correlativa.

– Cada original irá acompañado de un resumen de un máximo de diez líneas, en el idioma del artículo, que será publicado en castellano y en inglés.

– Los originales, texto y notas, no sobrepasarán los 40 folios.

– Los mapas, fotos, cuadros o gráficos que ilustran el texto deberán ser originales (no fotocopiados) y llevarán un breve título y una numeración correlativa para su identificación.

– Los autores no utilizarán puntos diacríticos para la transcripción de las palabras del árabe.

– Las palabras árabes transcritas, así como las demás palabras extranjeras, a excepción de los nombres propios, deberán ir en cursiva en el original.

– Las referencias bibliográficas se harán de acuerdo con las siguientes normas:

– Títulos de libros, en cursiva.

– Títulos de artículos de revista o de obras colectivas, entre comillas.

– Títulos de revistas, en cursiva.

– Citas de artículos de revista: autor, título del artículo (entrecomillado), nombre de la revista (cursiva), volumen, fascículo, año (entre paréntesis), páginas de comienzo y final del artículo.

– Dentro de la bibliografía y notas, en los nombres de los autores se hará figurar, en primer lugar, el apellido y, a continuación, el nombre.

– Los originales irán precedidos de un página en la que aparezca el título del artículo, nombre del autor, dirección postal, número de teléfono y dirección de la institución en la que presta sus servicios y, si dispone, de la dirección de correo electrónico.

– Los originales habrán de ser inéditos y no estar pendientes de publicación en otra revista, española o extranjera.

– La aceptación o rechazo de un original para su publicación en la revista AWRĀQ es competencia del Consejo de Redacción, cuya Secretaría comunicará a los autores la decisión recaída sobre el mismo.

– Los autores deberán corregir primeras pruebas en un plazo no superior a quince días desde la fecha de recepción de las mismas. Durante la corrección de primeras pruebas se podrá añadir hasta un máximo de diez líneas como nota adicional al texto.

– Los autores recibirán, con carácter gratuito, un ejemplar del volumen de la Revista en el que se publique su artículo y veinticinco separatas del mismo.

– Los originales que, aceptados para su publicación por el Consejo de Redacción, no se ajusten en su presentación a las normas anteriores serán devueltos a su autor para que introduzca las modificaciones necesarias.

RULES FOR THE SUBMITTAL OF ORIGINALS TO AWRĀQ

– AWRĀQ will accept research articles for publication in the Spanish languages, in Arabic, and in the languages most used in the European Union.

– Originals may be sent:

a) by e-mail to the secretariat of the Editorial Board;

b) by ordinary post on a disquette, with a writtem copy printed on one side only, in double space.

In both cases, the notes must be at the bottom of the page and their numbering must be correlative.

– Each original must be accompanied by an abstract of a maximum of ten lines in the language of the article, which will be published in Spanish and English.

– Originals, including text and notes, may not exceed forty A4 pages.

– Maps, photographs, tables and graphs that illustrate the text must be originals (not photocopies) and must have a heading and correlative numbering with a view to their identification.

– Authors may not use diacritic marks for transcribing words in Arabic.

– Arabic words, as well as other foreign words must be transcribed in cursive in the original.

– Bibliographic references must conform to the following rules:

– Book titles in cursive.

– Titles of journal articles or collective works, in inverted commas.

– Journal titles in cursive.

– References to journal articles: author, title of article (in inverted commas), name of journal (cursive), volume, fascicle, year (in parentheses), pages of beginning and end of article.

– Within the bibliography and notes, in the authors' names, the surname must come first, followed by the given name.

– Attached to the front of originals there must be a page giving the title of the article, the name of the author, his postal address and telephone number and the address of the institution at which he works, as well as his e-mail address if he has one.

– Originals must not have been published previously or be pending publication in another journal, whether Spanish or foreign.

– Acceptance or rejection of an original for publication in the AWRĀQ journal is the responsibility of the Editorial Board, the Secretary of which will notify authors of its decision in this respect.

– Authors must correct the first proofs within a period of no more than fifteen days from the date of their reception. During the correction of the first proofs, up to a maximum of ten lines may be added to the text as an additional note.

– Authors will receive, free of charge, a copy of the volume of the Journal in which their article is published, as well as twenty-five off prints of the article.

– Originals that have been accepted for publication by the Editorial Board but that do not conform to aforesaid rules, will be returned to their authors so that they may make the necessary changes.