AWRĀQ

Estudios
sobre el
mundo árabe e islámico
contemporáneo

Publicado por el

INSTITUTO DE COOPERACIÓN CON EL MUNDO ÁRABE

Vol. XV (1994)

SUMARIO

ESTUDIOS

Infante Mora (Eva), *Concepto de género en las novelas de Tahar Benjelloun* 11
Neila (José Luis), *Revisionismo y continuidad en la política colonial del Frente Popular (febrero-julio 1936)* 29
Vilar (Juan Bautista), *La emigración judeo-marroquí a la América Latina en la fase pre-estadística* 63
Álvarez-Ossorio (Ignacio), *Palestinos en Siria: reacciones al acuerdo Gaza-Jericó primero (1993)* 115

SEMINARIO HISPANO-ITALIANO SOBRE EL MEDITERRÁNEO

Menéndez del Valle (Emilio), *Prólogo* 145
Fierro (Maribel), *La legitimidad del poder en el Islam* 147
Gabrieli (Francesco), *Incontro di culture nel Mediterraneo* 185
Mesa (Roberto), *Modelos políticos contemporáneos en el Mundo Árabe. El fenómeno del Islam radical* 191
Ostos (Manuel), *La comunicación de masa en el encuentro entre culturas mediterráneas* 203
Scarcia Amoretti (Biancamaria), *Religione, pensiero e progresso nella società araba: riflessioni a margine* 237

NOTAS Y DOCUMENTOS

Epalza (Mikel de), *Lo andalusí y lo español en una revista tunecina moderna* 251
Fernández Parrilla (Gonzalo), *XII Congreso de la Unión de escritores marroquíes* 271
Morales Lezcano (Víctor), *Migraciones/Fronteras/Imágenes Cruzadas* 277
Vilar (Juan Bautista), *Murcia, frontera demográfica en el sur de Europa. I y II Jornadas de Inmigración Magrebí (marzo 1993-mayo 1994)* 281
Álvarez-Ossorio (Ignacio), *Cuestionario a los estudiantes de lengua española de Damasco* 287

A W R Ā Q

ESTUDIOS SOBRE EL MUNDO ÁRABE E ISLÁMICO CONTEMPORÁNEO

Volumen XV

1994

AGENCIA ESPAÑOLA DE COOPERACIÓN INTERNACIONAL
INSTITUTO DE COOPERACIÓN CON EL MUNDO ÁRABE

DIRECTOR
Antonio López Martínez

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

José Pérez Lázaro
Ministerio de Cultura

Ana Ramos
Universidad Autónoma de Madrid

Juan Bautista Vilar
Universidad de Murcia

SECRETARIA DEL CONSEJO DE REDACCIÓN

Felisa Sastre
Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe

INSTITUTO DE COOPERACIÓN CON EL MUNDO ÁRABE
Avda. de los Reyes Católicos, 4
28040 MADRID
Teléfonos: 583 83 46 y 583 83 50
Fax: 583 82 19

A W R Ā Q

ESTUDIOS SOBRE EL MUNDO ÁRABE E ISLÁMICO CONTEMPORÁNEO

Volumen XV

1994

AGENCIA ESPAÑOLA DE COOPERACIÓN INTERNACIONAL
Avda. Reyes Católicos, 4. 28040 MADRID

ISSN: 0214-834X
Depósito Legal: M-40073-1978
NIPO: 028-96-012-4

AWRĀQ
Estudios sobre el Mundo Árabe e Islámico Contemporáneo

AWRĀQ es una revista de investigación científica que publica el Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe 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, ni de la Agencia Española de Cooperación Internacional, ni del Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 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 del Instituto, ni del Consejo de Redacción de la Revista.

AWRĀQ tendrá 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

Infante Mora (Eva), *Concepto de género en las novelas de Tahar Benjelloun* 11
Neila (José Luis), *Revisionismo y continuidad en la política colonial del Frente Popular (febrero-julio 1936)* 29
Vilar (Juan Bautista), *La emigración judeo-marroquí a la América Latina en la fase pre-estadística* 63
Álvarez-Ossorio (Ignacio), *Palestinos en Siria: reacciones al acuerdo Gaza-Jericó primero (1993)* 115

SEMINARIO HISPANO-ITALIANO SOBRE EL MEDITERRÁNEO

Menéndez del Valle (Emilio), *Prólogo* 145
Fierro (Maribel), *La legitimidad del poder en el Islam* 147
Gabrieli (Francesco), *Incontro di culture nel Mediterraneo* 185
Mesa (Roberto), *Modelos políticos contemporáneos en el Mundo Árabe. El fenómeno del Islam radical* 191
Ostos (Manuel), *La comunicación de masa en el encuentro entre culturas mediterráneas* 203
Scarcia Amoretti (Biancamaria), *Religione, pensiero e progresso nella società araba: riflessioni a margine* 237

NOTAS Y DOCUMENTOS

Epalza (Mikel de), *Lo andalusí y lo español en una revista tunecina moderna* 251
Fernández Parrilla (Gonzalo), *XII Congreso de la Unión de escritores marroquíes* 271
Morales Lezcano (Víctor), *Migraciones/Fronteras/Imágenes Cruzadas* 277
Vilar (Juan Bautista), *Murcia, frontera demográfica en el sur de Europa. I y II Jornadas de Inmigración Magrebí (marzo 1993-mayo 1994)* 281
Álvarez-Ossorio (Ignacio), *Cuestionario a los estudiantes de lengua española de Damasco* 287

RESEÑAS

Vilar (Juan Bautista), *Frontera demográfica en el sur de Europa* (Pedro María Egea Bruno) 319
El desafío de la inmigración africana en España. III Jornadas sobre Fuentes Orales y Gráficas para el estudio de las migraciones (Mª Dolores Cañete Aranda) 323
III Aula de Canarias y el Noroeste de África (Mª Dolores Cañete Aranda) 329
Martín Muñoz (Gema) (ed.), *Democracia y Derechos humanos* (Maribel Fierro) 335
Vilar (Juan Bta.) y Lourido (Ramón), *Relaciones entre España y el Magreb. Siglos XVII y XVIII* (José U. Martínez Carreras) . . 341
Morales Lezcano (Víctor), *España y Mundo Árabe: Imágenes cruzadas* (Jesús Mª Martínez Milán) 343
Las ranas de la charca: una fábula sobre el Mediterráneo (Víctor Morales Lezcano) 347

ESTUDIOS

CONCEPTO DE GÉNERO EN LAS NOVELAS DE TAHAR BEN JELLOUN

Eva INFANTE MORA
Universidad de Sevilla

La virilité est ailleurs, pas sur le corps, peut être dans l'âme!

Tahar Ben Jelloun, *La Nuit Sacreé*[1].

Si je vous écris, si j'ai accepté d'entretenir avec vous un dialogue épistolaire, ce n'est pas pour que soit reproduite la morale sociale. La grande, l'inmense épreuve qué je vis n'a de sens qu'en dehors de ces petit schémas psychologiques qui prétendent savoir et expliquer pourquoi une femme est une femme et un homme est un homme.

Jelloun, *L'Enfant de Sable*[2].

En los pasajes anteriores, Tahar Ben Jelloun expresa su desacuerdo con los roles tradicionalmente atribuidos a los dos sexos en la sociedad marroquí. Este rechazo y la búsqueda del autor de una nueva definición de "género" más allá de esos "estrechos esquemas psicológicos" constituyen el tema fundamental de las novelas *Harrouda*, *L'Enfant de Sable*, *La Nuit Sacreé* y *Les Yeux Baissés*. El análisis de estas novelas nos permite descubrir el innovador y original concepto de género concebido por Jelloun, mediante la destrucción de la clásica oposición binaria hombre/mujer como fundamento de la estructura social.

[1] Tahar Ben Jelloun, *La Nuit Sacreé*, Paris: Editions du Seuil, 1987, p. 18.

[2] Tahar Ben Jelloun, *L'Enfant de Sable*, Paris: Edicions du Seuil, 1985, pp. 88-89.

L'Enfant de Sable es la historia de una criatura, a veces llamada Ahmed, a veces Zahra, predestinada a ser varón ya antes de nacer por voluntad de su padre. En *La Nuit Sacrée* el autor retorna a la historia de *L'Enfant*, a partir del momento en que muere el padre de la protagonista. *Harrouda* es la historia de una prostituta y dos ciudades: Fez, lugar de tradiciones milenarias y Tánger, ciudad cosmopolita a la que Jean Genet denomina "Tanger-la-trahison". En *Les Yeus Baissés*, Jelloun narra la historia de Fathma, la joven campesina marroquí que emigra con sus padres a Francia.

La teoría del filósofo Jacques Derrida nos permite comprender la singular concepción que el autor marroquí tiene de los géneros masculino y femenino. El análisis de las novelas a la luz de las teorías expuestas en *De la Grammatologie*, *Dissémination*, *Positions* y *Marges*[3] nos acerca al universo Jellouniano desde un punto de vista postmodernista:

> En una oposición filosófica tradicional no se da una coexistencia pacífica de términos opuestos, sino una jerarquía violenta. Uno de los términos domina al otro, ocupando la posición prioritaria (*Posiciones*, 56-57).

Derrida describe en este pasaje uno de los pilares de la filosofía occidental: la metafísica de la presencia, o división de la realidad en opciones binarias cualitativas en las cuales uno de los términos es definido como "positivo, presente, superior", y el otro como "defecto o falta de esos valores positivos". Así se explican las tradicionales oposiciones sustancia/accidente, alma/cuerpo, inteligible/sensible, naturaleza/cultura, y también hombre/mujer. En esta realidad, el primer término de la dicotomía es "presencia", y el segundo "complicación, manifestación o ausencia del primero". Derrida propone sustituir la oposición jerárquica presencia/ausencia por una realidad regida por la "diferencia", donde la básica oposición da lugar a un sistema en el que el término ausente demuestra poseer las cualidades supuestamente

[3] Derrida, *La Diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1975; *De la Gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971; *Márgenes de la Filosofía*, Madrid, Cátedra, 1990; *Posiciones*, Valencia, Pretextos, 1977.

exclusivas del término presente, y por lo tanto la relación entre ambas no es jerárquica sino referencial. La dinámica propuesta por Derrida se denomina "deconstrucción". Deconstruir es, sobre todo, revertir la jerarquía, actuando desde dentro del sistema, con el único propósito de destruirlo (*Márgenes*, 392).

Tahar Ben Jelloun, probablemente al tanto de las corrientes postmodernistas de la filosofía francesa, pone en marcha en sus obras una interesante versión de la deconstrucción derridiana que consigue destruir la tradicional oposición hombre/mujer. En principio, el autor critica en sus novelas una sociedad donde los hombres poseen dos principales cualidades positivas: el poder de usar la palabra y el de controlar su sexualidad. Por contraste, las mujeres de esta sociedad son definidas por la carencia de estas armas de poder, o la dificultad de obtenerlas. Reaccionando contra esta creencia, Jelloun emprende una redefinición del sexo femenino, diluyendo la frontera que separa la masculinidad de la feminidad al dotar a sus heroínas de las típicas armas de poder de los hombres. Las protagonistas de Jelloun se embarcan en un viaje definido como "proceso de mutación" en busca de definición genérica: "Je suis en pleine mutation. Je vais de moi à moi (...) je vais et je ne sais quand ni où j'arreterâi ce voyage" (*L'Enfant*, 99). Este viaje sigue los momentos cruciales de la deconstrucción tal y como la concibe Derrida.

El punto de partida del viaje es la falta de identidad genérica específica: "J'ai perdu la langue de mon corps; d'ailleurs je ne l'ai jamais possédée. Je devrais l'apprendre et commencer d'abord par parler comme une femme. Comme une femme? Pourquoi? Suis-je un homme? Il va falloir faire un long chemin, retourner sur mes pas, patiemment, retrouver les premières sensations du corps que ni la tête ni la raison ne contrôlent" (*L'Enfant*, 96). El primer paso en la redefinición de género es, por lo tanto, la ambigüedad. Jelloun configura personajes fellinianos, individuos deformados, inestables, marginales; en suma, son seres divididos en búsqueda de su propia identidad[4]. La ambigüedad es una de las características más notables de

[4] Mustapha Marrouchi, "Breaking Up/Down/Out of the Boundaries: Tahar Ben

los personajes femeninos de Jelloun, que presentan a veces una esperpéntica combinación de rasgos físicos masculinos y femeninos (Ahmed-Zahra) o de cuerpos femeninos con mente masculina (Harrouda y Fathma). Como resultado, son vistos indistintamente como hombres o mujeres a lo largo de la narración. Un ejemplo lo tenemos en *L'Enfant de Sable*, donde los capítulos "L'Homme aux Seins de Femme" y "La Femme à la Barbe Mal Rasée" evidencian el carácter hermafrodita de la protagonista. La toma de conciencia de esta aparente contradicción produce en los personajes la necesidad de encontrar una identidad genérica fuera de los esquemas tradicionales basados en las apariencias. Durante este proceso, absorben experiencias propias de los mundos masculino y femenino, principalmente en los campos del lenguaje y la sexualidad. Su anhelo de encontrar la "presencia" les llevará a embarcarse en actividades prohibidas, desafiando con ello a los poderes tradicionales: la religión, la familia, e incluso, en última instancia, la voluntad divina: "Je n'étais plus cet être de vent dont toute la peau n'était qu'un masque, une illusion faite pour tromper une société sans vergogne, basé sur l'hypocrisie, les mythes d'une religion détournée, vidée de sa spiritualité" (*La Nuit*, 139).

Las protagonistas de Jelloun son descritas principalmente a través de sus experiencias lingüísticas y sexuales, de tal manera que en algunos momentos de la narración aparecen como meras portadoras de lengua y sexo, como en el siguiente pasaje de *Harrouda*:

> La langue et le sexe parlaient de tout ce qu'ils on vécu (...) En fait, ils ne reconnaissaient plus les corps qui les portraits (...) Des milliers de sexes et de langues parlèrent durant un temps impossible à définir[5].

Jelloun", *Research in African Literatures*, 21 (winter 1990), p. 75.

[5] *Harrouda*, Paris: Les Lettres Nouvelles, 1973, p. 104.

1. El lenguaje como búsqueda de autodefinición

Todos los personajes femeninos de Jelloun tienen una relación especial con la palabra, escrita u oral, nacida de su necesidad de comunicar sus experiencias personalmente, sin intermediarios. Son las narradoras de las novelas, que están escritas en primera persona. Su uso de la palabra, sin embargo, no es sólo un recurso estilístico por parte del autor. Ésta es concedida a sus protagonistas como un privilegio que, además, tiene doble efecto en el contexto de las novelas, ya que en la sociedad musulmana está mal considerado que una mujer exprese su opinión en público. El mismo Jelloun explica su decisión:

> Il fallait dire la parole dans (à) une société qui *ne veut pas* l'entendre, *nie* son existence quand il s'agit d'une femme qui ose la prendre (...) La parole est déjà une prise de position dans une société qui la refuse à la femme (*Harrouda*, 184).

De este modo, el uso de la palabra otorga a la mujer igual estatus que al hombre, la convierte en un actor social. Harrouda, Ahmed-Zahra, Fathma, y Fatouma (la contadora de cuentos en *L'Enfant*) se diferencian radicalmente de otros personajes femeninos secundarios en las novelas, madres y hermanas principalmente, las cuales viven en un mundo oscuro reinado por el silencio: "Dans cette famille, les femmes s'enroulent dans un linceul de silence..., elles obéissent..., mes soeurs obéissent" (*L'Enfant*, 53). En este contexto, el silencio se asimila a la naturaleza de las cosas, siendo a menudo identificado y confundido con el decoro. En contraposición, Fatouma y Fathma son contadoras de cuentos, actividad definida en *Les Yeux* como "asunto de hombres". Fatouma admite que en su país las mujeres están acostumbradas a mantenerse en silencio, porque hablar constituye un acto de violencia. Sin embargo ellas cuentan sus historias frente a una nutrida audiencia, pues se consideran a sí mismas como mujeres excepcionales: la una destaca por sus conocimientos de técnicas escénicas, la otra es una mujer culta que incluso fue a la escuela de pequeña. El uso de la palabra se convierte así en un instrumento para definir su papel en la sociedad y para establecer sus relaciones con los demás miembros. Sus cualidades especiales y sus actividades en un terreno de hombres acaban

por situar a estas mujeres en el límite entre los mundos masculino y femenino.

Además de la oralidad, la mujeres de Jelloun desarrollan una especial relación con la escritura. Esta actividad literaria es recurso esencial en el proceso de autodefinición de los personajes, como ocurre en *L'Enfant*, cuando Ahmed descubre su imagen en el espejo:

> Ces caresses devant le miroir devinrent une habitude, une espèce de pacte entre mon corps et son image (...) J'écrivais avant ou après la séance. J'étais souvent à bout d'inspiration, car je découvris que les caresses acompagnées d'images étaient plus intenses. (...) comme il m'arrivait aussi de rester des heures devant la page blanche. Mon corps était cette page et cette livre. Pour le réveiller, il fallait le nourir, l'envelopper d'images, le remplir de syllabes et d'émotions, l'entretenir dans la douceur des choses et lui donner du rêve (116).

Ahmed describe su cuerpo con imágenes. Su mente es la pluma, el recipiente de imágenes, sílabas y emociones, que toman la consistencia de la tinta. Su cuerpo es la página en blanco que debe ser completa con esos elementos. Ahmed busca su identidad sexual intentando llenar el vacío, la página en blanco, con las frases de su imaginación. Su lado masculino, el intelecto, se diluye en el lado femenino, su cuerpo es la perfecta ejecución de la creación literaria. La escritura se concierte en este caso en la realización del deseo de "presencia" o identidad "real" de la protagonista.

El recurso de la escritura aparece también como un medio de expresión del monólogo interior desarrollado por los personajes en el intento de desenmascarar al "Otro" que habita en su identidad. Por ejemplo, el intercambio de cartas entre Ahmed y el personaje anónimo en *L'Enfant* y entre Ahmed y el Cónsul en *La Nuit*, puede ser interpretado como un diálogo entre los lados masculino y femenino de las protagonistas, versión ya apuntada por Ahmed: "Sont-elles d'un correspondant ou d'une correspondante anonyme? Ou sont-elles imaginaires? Se serait-il écrit à lui même dans son isolement?..." (*L'Enfant*, 59). El impulso de escribir surge a partir de una intensa identificación con el Otro: "Nous sommes, vous et moi, du même rêve

comme d'autres sont du même pays, je ne dirai jamais de la même famille" (*La Nuit*, 153). Además, la secuencia de cartas muestra el desarrollo de las ideas en el personaje. La correspondencia se convierte en una sucesión de preguntas y respuestas entre mente y cuerpo, razón e instinto, hombre y mujer, términos engarzados sin orden ni preferencia. Preguntas y respuestas corresponden a etapas en la búsqueda de identidad, proceso psicológico que adquiere la forma de literatura epistolar. El primer paso suele partir del lado masculino, la mente, aunque es simultáneamente presagiado por el lado femenino, el instinto, mostrando la perfecta compenetración que existe entre ambos. Así, tras recibir la primera carta de un remitente desconocido, Ahmed reconoce: "J'ai reconnu sa voix, une voix intérieure, celle qui transparaît dans son écriture, elle est penchée comme les mots qu'il rature" (*L'Enfant*, 96). Igualmente, en *La Nuit* la llegada de la primera carta es anticipada por Ahmed, cuya inquietud presagia el comienzo del diálogo interior. En resumen, las cartas se convierten en un diálogo con el alma, un alma dividida. De esta manera la escritura se torna una necesidad premiosa para los personajes y el único modo de hallar respuesta a sus dudas: "cette lettre le contraria. Il se sentait jegé et sévèrement critiqué. Il fut tenté d'interrompre cette correspondence mais l'envie de comprendre et d'expliquer ce qui se passait en lui l'emporta sur le silence et l'orgueil" (*L'Enfant*, 87).

Una frase en la correspondencia del Anónimo vuelve a mostrar a la protagonista recreando su cuerpo con imágenes no surgidas de su propia imaginación sino de la del Otro: "A chaque fois, j'hésitais et me demandais de quel droit je vous poursuivais de mes questions et pourquoi cet acharnement à rendre à votre visage l'image et les traits de l'origine" (*L'Enfant*, 91). En este pasaje, el amigo desconocido aparece primero como la voz que persigue a Ahmed con preguntas, sembrando su alma de dudas. Más tarde, el Anónimo se convierte en el agente que promete impregnar la carta de Ahmed de imágenes y rasgos verdaderos, al igual que la mente escribe sus sílabas sobre el cuerpo de la mujer con el fin de despertarlo. En conclusión, la actividad de escribir, como disciplina autoanalítica, dota a las mujeres de recursos para cuestionar su identidad y buscar alternativas satisfactorias.

Cuando escribir no es posible, como en el caso de Fathma la campesina, Jelloun provee a sus personajes con poderes lingüísticos alternativos. Fathma no aprendió a leer ni escribir, porque las niñas de su pueblo no son admitias en la escuela. No obstante, ella crea un lenguaje propio en el que las palabras comunes pierden su significado y pasan a formar parte de un nuevo código personal: "C'était des signes qui m'appartenaient; j'étais seule à en connaître les clés, le sens et la destinée"[6]. A pesar de ser una niña analfabeta, su capacidad de crear un sistema de expresión complejo y funcional convierte a Fathma en un intelecto superior.

En *Les Yeux*, Jelloun relaciona metafóricamente los tiempos verbales con las diferentes etapas vitales del personaje. Cuando Fathma llega a París, aprende francés en la escuela. La principal dificultad que este idioma entraña para ella la constituyen los tiempos del pretérito: simple, imperfecto y perfecto. La protagonista supera el problema asimilando los tres tiempos pasados al presente. La práctica lingüística adquiere interpretación psicológica en este momento: la campesina rechaza su vida pasada en el campo, donde el tiempo está marcado por las tres posiciones del sol en el cielo -los tres pretéritos- favoreciendo el empleo del tiempo presente en su discurso, que simboliza su nueva vida en Francia. París representa la posibilidad de una nueva vida, una nueva identidad. Este renacimiento es, de nuevo, expresado en términos lingüísticos: "A partir de là, je m'employai activement à maîtriser la concordance des temps (...) car je savais que le jour que je ne mélangerais plus les temps, j'aurais réellement quitté le village" (106). Más tarde, el francés se convierte en el instrumento que le permite independizarse de la familio y la tradición islámica.

Harrouda es una prostituta cuya lengua y órgano sexual se hallan tatuados. Sus dos principales medios de expresión están explícitamente marcados. A pesar de ser acusada de transgredir el orden social y las normas religiosas, la voz de Harrouda nunca desaparece, permaneciendo contínuamente poderosa y altiva, por encima de otras voces en la narración. Harrouda nos habla de su inconformismo, de su rechazo

[6] *Les Yeux Baissés*, Paris: Editions du Seuil, 1987, p. 31.

sistemático del papel que la sociedad la obliga a presentar, y de la marginación que sufre a consecuencia de este desafío. Su voz constituye una digresión que irrumpe en el flujo natural del discurso social, ya que es situada por Jelloun en mitad de una conversación de hombres: "Elle a surgi entre deux phrases, au milieu du discours de l'homme-maître de la halqa -cercle qui se ferme autour du conteur" (*Harrouda*, 180). Harrouda aparece aquí como personaje de un cuento, pero también como contadora de cuentos que decide interrumpir su exilio -la exclusión del control sobre las palabras- eligiendo participar activamente en la novela y en el discurso social en ella contenido.

Las mujeres de Jelloun, como vemos, no son representantes del género femenino en estos relatos, sino más bien individuos forjados por sus extraordinarias experiencias. Jelloun destruye la categoría "mujer" mediante la manipulación literaria de unos personajes que están más allá de la definición. Su uso de la palabra en un intento individual que no acarrea identificación con otras mujeres de su entorno social. Como ilustran estos ejemplos las heroínas de Jelloun inventan o recrean sus personalidades de acuerdo con sus necesidades: "J'ai construit ma maison avec des images tournantes. Je ne joue pas. J'essaie de ne pas mourir. J'ai au moins toute la vie pour répondre à une question: Qui suis je? Et qui est l'autre? (*L'Enfant*, 55).

La imaginación de los personajes se desborda en forma de ensoñaciones en las novelas de Jelloun, describiendo en algunos momentos sus especiales actitudes con respecto a las palabras y su uso. En *L'Enfant*, Ahmed está con su madre en un hammam, donde las mujeres charlan animadamente entre ellas, mientras que él se dedica a observar cómo sus palabras flotan en el aire, como suspendidas en el vapor sobre sus cabezas, para finalmente acabar derretidas en el techo al contacto con la piedra. Como contrasre, palabras y oraciones en la mezquita, a la que acude con su padre por ser un dominio masculino, están grabadas en paredes y techo. Son palabras sagradas talladas en yeso y madera y, por tanto, adquieren un carácter incuestionable y duradero. La comparación es elocuente: las palabras en el mundo femenino son débiles y vanas, pero éstas adquieren poder y prestigio en el entorno masculino. Sin embargo, a pesar de ser mundos separados -e incompatibles, recordemos la dicotomía- Ahmed disfruta la posibilidad

de jugar con el lenguaje tanto en el baño público como en la mezquita, y se atreve a transgredir las reglas en los dos. Primero, siente un gran placer al coleccionar insultos y palabras obscenas durante una pelea de mujeres, después distorsiona el texto sagrado en la mezquita, entonando lo primero que le viene a la mente. Su actitud rebelde ante las palabras sitúa al protagonista en equilibrio entre los mundos masculino y femenino, o incuso en posición ambigua ajena a los mismos.

El sueño en el que el Cónsul visita el diccionario y la biblioteca de la ciudad en la *La Nuit* simboliza la opinión jellouniana sobre la palabra y su uso. Un hangar en las afueras del pueblo sirve como depósito de palabras al que la gente acude a recoger aquellas que necesitará durante la semana. Este diccionario suprime el control masculino sobre el discurso, puesto que todo tipo de personas acuden al almacén sin restricción. El silencio se convierte de esta manera en comportamiento cosnciente, con significado en sí mismo. En una segunda habitación, el Cónsul descubre la biblioteca, donde novelas, cuentos y piezas teatrales son encarnados por mujeres jóvenes de distinta raza y procedencia desconocida, las cuales acuden a domicilio para hacerse leer. El Cónsul reconoce a Ahmed como una de estas mujeres, concediéndole en el sueño el poder de la palabra en su sentido más puro. El hangar simboliza lengua y cultura, y las mujeres no sólo son usuarias de la palabra en él, sino también guardianas y transmisoras de la cultura oral.

Como hemos visto, el lenguaje es una característica definitoria de los personajes femeninos en las novelas de Jelloun. El uso del lenguaje proporciona a los personajes de Jelloun un poder que les permite saltarse las barreras sociales impuestas a su sexo. Estas mujeres saben que, para vivir libremente, es necesario el poder y por ello la posesión de este arma típicamente masculina les confiere el preciado control sobre sus vidas y sus destinos. Indirectamente, además, este poder las coloca en situación genérica ambigua, y por ello gozan de la licencia (que les concede el autor en su universo literario) de rechazar sus géneros y cuestionar los conceptos tradicionales de masculinidad y feminidad de la sociedad marroquí. Por esta razón, cuando una de ellas se ve obligada a identificarse con la tradicional categoría "mujer", es posible que llegue a perder el poder de la palabra en cualquiera de sus

manifestaciones, llegando a convertirse en un personaje desfigurado. Esto ocurre en el caso de Ahmed, de cuya muerte sabemos por las versiones de Amar y Salam: el primero nos dice que Ahmed muere "face au ciel, deevant la mer, entouré d'images, dans la douceur des mots qu'il écrivait" (*L'Enfant*, 158). Salam, en cambio, cuenta que Ahmed comienza a debilitarse al ser encerrada y expuesta en una jaula, como animal de circo: "las mains attachées, la robe déchirée juste au niveau du torse pour donner à voir ses petits seines, Zahra avait perdu l'usage de la parole" (*L'Enfant*, 142). Zahra muere finalmente, violada por Abbas, el jefe del circo. Un fuerte contraste se observa entre estas dos versiones: cuando el personaje es visto como un hombre, la muerte le sorprende escribiendo, y fallece dulcemente rodeado de palabras. Cuando es mujer, en cambio, Ahmed muere víctima de la violencia y en completo silencio. Como dijimos anteriormente, en este momento el silencio adquiere plena significación: la protagonista pierde el control sobre su destino, perdiendo simultáneamente el poder de la palabra.

2. La sexualidad como medio de identificación

Michel Foucault afirma que todo individuo puede forjar su propia identidad al dominar su cuerpo y controlar sus impulsos. El filósofo francés propone con ello "poner en marcha una dialéctica entre el agente creativo y el entorno social constrictivo, en la que la libertad se consiga al superar las limitaciones externas, alcanzándose el autocontrol en un tipo de existencia más estilizada"[7]. Partiendo de las ideas de Foucault, observamos que los personajes de Jelloun se caracterizan en gran medida por sus excepcionales experiencias sexuales, las cuales sobrepasan claramente los límites impuestos por su tradicional entorno social. Familia, linaje, herencia, estatus y solidaridad son valores fundamentales en la tradicional ideología sexual musulmana. Según Beck y Keddie, es obvio que el papel sexual adscrito a las mujeres en el mundo musulmán gira en torno a estos valores, y esto se demuestra por las diferentes obligaciones que se les impone según en qué estadio

[7] Foucault, "The Ethic of Care of the Self as a Practice of Freedom", en James Bernauer y David Rasmussen (eds) *The Final Foucault*, Cambridge: MIT Press, 1988.

del ciclo sexual se encuentren (de ahí que las restricciones sean mucho mayores para las mujeres en edad fértil que para niñas y ancianas)[8]. Tras la pubertad, la razón de ser una mujer tradicional es, ante todo, la de ser madre. Su sexualidad está ampliamente controlada por las leyes de la pureza sexual, la virginidad, y los deberes del matrimonio. Jelloun expresa su repulsa de estos valores tradicionales de dos maneras: en primer lugar, hace a sus protagonistas femeninas conscientes de la injusticia de este sistema: "Et nous des femmes, toujours prêtes à offrir notre corps pour le plaisir et la joie des vieillards frappés d'inmortalité!"[9]. En segundo lugar, Jelloun ofrece a sus protagonistas la oportunidad de transgredir las reglas de comportamiento decoroso. Así como estas mujeres tienen el valor de decidir sus propios destinos, se les concede el poder de recrear su sexualidad a través de experiencias ajenas a la ortodoxia. De nuevo, los personajes femeninos escapan a los moldes tradicionales de mujer marroquí, moviéndose en una atmósfera de libertad e indiscriminación. Mustapha Marrouchi apunta que, en *La Nuit*, Zahra "crosses boundaries, throws off an equal number of restraints, and creates for herself a face that is not veiled, but masked. It is not a question of anarchy, but of the freedom to think, to act, to move about, and to believe" ("Breaking Up", 76).

Es interesante observar cómo ninguno de los personajes ejerce el papel de madre en las novelas. A pesar de tener vida sexual activa, la idea de la maternidad está bien alejada de sus mentes. Harrouda es torturada por unos hombres desconocidos, entre cuyos reproches está el que carece de descendencia. Fatouma la cuentacuentos confiesa que no es ni madre ni abuela, a pesar de su edad. Quizás, dice, es la única mujer madura sin hijos en toda su región. Asimismo, Ahmed-Zahra rechaza la idea de formar una familia. En otras palabras, estas mujeres abrazan la soledad en una sociedad en la que identidad y función individuales son definidas por los lazos familiares. Las mujeres de Jelloun buscan nuevas fuentes de identidad fuera del sistema tradicional:

[8] *Women in the Muslim World*, Cambridge and London: Harvard University Press, 1978, p. 24.

[9] Jelloun, *La Fiancé de l'Eau*, Paris: Cooperative d'Editions de Paradou, 1984, p. 22.

> Je parle de solitude choisie, élue, vécue comme un désir de liberté, et non comme une réclusion imposée par la famille et le clan. Je sais, dans ce pays, une femme seule est destinée à tous les refus. Dans une société morale, bien estrucurée, non seulement chacun est à sa place, mais il n'y a absolument volonté ou par erreur, par esprit rebelle ou par inconscience, trahit l'ordre (*L'Enfant*, 154).

El principio de pureza sexual es ampliamente transgredido por nuestras heroínas. Éstas alcanzan el placer mediante prácticas promiscuas, sin tapujos ni tabúes. La satisfación a veces se consigue incluso en ausencia de la pareja, a través de la masturbación y los sueños eróticos. El máximo exponente de la promiscuidad es Harrouda, la prostituta. No obstante, su desafío a la moralidad establecida despierta simpatía en el autor, que la define en términos positivos: "Harrouda était de cette race fidèle et pure dans sa folie et son amour" (110). Con esta valoración Jelloun destruye las barreras que oprimen el comportamiento sexual femenino, pues considera al personaje puro y fiel a pesar de su violación de las normas.

A priori, los encuentros de carácter homosexual instan a las protagonistas a cuestionar su sexualidad como concepto estático, consiguiendo la identificación con un segundo cuerpo femenino (efecto espejo). A la larga, sin embargo, estas aventuras sólo contribuyen a incrementar la confusión con respecto a su identidad, ya que el comportamiento que suele seguir a la experiencia homosexual no es el esperado en una mujer. Por ejemplo, la primera experiencia sexual de Ahmed es definida en *L'Enfant* como "malentendido". Una vieja mujer, mendiga o bruja, le impide el paso en un callejón e intenta abusar sexualmente de ella. Aunque esta experiencia despierta el deseo en Ahmed y provoca cierto grado de identificación con otro cuerpo femenino, su comportamiento posterior no es consecuente con la experiencia. Impresionada por el encuentro, nuestro personaje decide exponer su cuerpo a nuevas aventuras, recorriendo las calles de su pueblo, otros pueblos y ciudades en busca de nuevas sensaciones.

Reincidiendo en la atmósfera de promiscuidad reinante en las novelas, varias escenas de masturbación merecen ser analizadas. La masturbación es una práctica prohibida por la religión musulmana, y un

tabú en muchas sociedades tanto orientales como occidentales. Tradicionalmente considerada como sustitución de la llamada "experiencia sexual normal"[10], adquiere una segunda dimensión en las obras de Jelloun: como hemos visto, sus protagonistas son una original mezcla de rasgos típicamente masculinos y femeninos. La masturbación en este contexto se convierte en renuncia de una experiencia compartida en favor de otro tipo de sexualidad que engloba los roles masculino y femenino en uno solo. En este sentido, es una forma de unión ideal en donde sujeto y objeto son uno solo, y una alienación radical de contacto con el Otro. Entendida así, la masturbación se convierte en un método genuino de autodefinición que no genera una jerarquización de valores, puesto que se produce en completa ausencia del Otro con respecto al cual definirse. En una de las escenas de *L'Enfant*, Ahmed-Zahra se masturba frente al espejo, un elemento recurrente en la narrativa jellouniana camo vehículo de autodefinición. Ahmed comienza evitándolos: "Alors, j'evite les miroirs. Je n'ai pas toujours le courage de me trahir, c'est-à-dire de descendre les marches que mon destin a tracées et qui me mènent au fond de moi-même dans l'intimité - insoutenable- de la verité qui ne peut être dite" (44). Más adelante, sin embargo, el espejo llega a ser compañero imprescindible en su viaje: "Avec ce miroir, lui a-t-il dit, tu verras ton visage et ta pensée. Tu verras ce que les autres ne voient pas quand ils te regardent. C'est un miroir pour les profondeurs de l'âme, pour le visible et l'invisible" (150).

Los sueños eróticos constituyen una segunda vía de expresión de la sexualidad en ausencia del otro y acaban siendo, al igual que las demás experiencias, fuente de desconcierto. En los sueños de Ahmed aparecen imágenes masculinas y femeninas que se mezclan indiscriminadamente. Estos cuerpos la excitan al mismo tiempo que la confunden. Su conciencia le dicta que abra las puertas a "la verdad", pero ella es incapaz de encontrar rastro de ésta: "Ce que je cherche, ce n'est pas la verité. Je suis incapable de la reconnaître. Ce n'est pas la justice non plus. Elle est impossible" (*L'Enfant*, 179-80). El descubrimiento del deseo sexual reprimido por el entorno social y oculto

[10] Derrida, "Ese Peligroso Suplemento", *De la Gramatología*, pp. 154-157.

bajo diversas máscaras produce un nuevo conflicto de autodefinición. Decepcionada por la persistente ambigüedad y su incapacidad de reconocerse como "hombre" o "mujer", Ahmed se propone encontrar una solución fuera del mundo de las apariencias, incapaz como se considera de distinguir entre los cuerpos femenino y masculino: "Corps d'homme? Corps de femme? Ma tête ne retient que des images confuses" (*L'Enfant*, 101). Para las protagonistas de Jelloun, las apariencias acaban siendo la más perversa máscara de la verdad. Desconfían de aquello que es obvio a primera vista.

Como colofón, Jelloun alude en diversas ocasiones a la religión musulmana en estas novelas. En *La Nuit*, Ahmed es violada en el bosque por un hombre cuya presencia había advertido previamente, aunque su acoso despierta en ella más curiosidad que sobresalto. La descripción de este violento acto alcanza dos momentos culminantes, que sorprenden al lector: primero, el hombre se acerca a la protagonista sin dejar de rezar. Después, éste invoca a Dios y el Profeta Muhammad mientras la está violando. Estas dos escenas tienen un alto valor simbólico, pues el autor introduce con ellas la voluntad divina y los preceptos religiosos como elementos condicionantes en la búsqueda de las protagonistas. En numerosas ocasiones ahmed-Zahra había expresado su repulsa a la religión y sus tabúes:

> Je me battais contre la culpabilité, contre la religion, contre la morale , contre les choses que menaçaient de resurgir, comme pour me compromettre, me salir, me trahir et démolir le peu que m'essayais de sauvegarder dans mon être (*La Nuit*, 85).

Su decisión de elegir su propia identidad está dentro de esta actitud rebelde contra la religión, e igualmente supone una desviación herética del camino designado por Dios. La decisión de luchar contra su destino manifiesto es, por lo tanto, merecedora de castigo, y Jelloun expresa éste en términos sexuales. La violación es la venganza sancionadora del libertinismo de la protagonista la cual, siendo sometida bajo el cuerpo de un hombre (lugar que le corresponde) es forzada también a actuar "como una mujer". Sin embargo, Jelloun convierte la escena en una farsa, pues Ahmed reacciona con normalidad tras la violación, no sintiendo arrepentimiento ni rabia, sino más bien

desilusión por la torpeza del encuentro. El mensaje del autor es claro: ni los condicionamientos biológicos, fruto de la voluntad divina, ni los preceptos religiosos tienen lugar en el proceso de autodefinición de sus personajes, los cuales, en más de una ocasión, demuestran su desdén por el mundo de las apariencias físicas. No existen trabas naturales ni ideológicas que priven a las heroínas de Jelloun de su libertad.

Al final del complicado viaje, la relatividad de los conceptos genéricos "hombre" y "mujer", persisten, y la pretendida oposición entre ellos queda sin determinar. La palabra y la sexualidad son experiencias que contribuyen a destruir los roles tradicionales, llegándose a cuestionar la existencia de categorías inmutables como el género. Los personajes de Jelloun demuestran con sus experiencias que la división de la realidad en dicotomías es obsoleta, pues ellos mismos se sitúan en posiciones intermedias igualmente válidas. Estos personajes no son hombres ni mujeres, porque el autor hace desaparecer semejante distinción en sus novelas. Una vez que ha destruído la oposición binaria, el género aparece como un contínuum entre la masculinidad y la feminidad, como una línea en la cual sus personajes se mueven, cambiando de posición constantemente como si dedicaran su existencia a una metamorfosis sin fin:

> Le jour de la fête, Harrouda réapparaît. Elle est au terme de la métamorphose qu'elle a subie trente jours durant. Elle revient dans les limbes de la différence (*Harrouda*, 16).

RESUMEN

Hemos elegido para este artículo cuatro novelas del autor marroquí Tahar Ben Jelloun (*Harrouda*, *L'Enfant de Sable*, *La Nuit Sacrée* y *Les Yeux Baisses*) con el propósito de analizar su singular e innovador concepto de género. Acorde a la teoría de la "deconstrucción" de Jacques Derrida, Jelloun emprende en sus novelas una destrucción sistemática de la oposición binaria hombre/mujer como fundamento de la estructura social, dotando a sus heroínas de dos armas típicamente masculinas en las sociedades musulmanas: la palabra y el sexo. El uso de la palabra, en privado y en público, y el control sobre

su propia sexualidad son rasgos definitorios de los personajes femeninos de Jelloun, que de esta manera rompen los roles que se les han atribuido por nacimiento y transgreden las normas sociales y religiosas. Curiosamente, al alcanzar igual estatus social que los hombres, las heroínas de Jelloun dejan de ser simples mujeres para entrar en un universo de ambigüedad genérica donde los límites entre la masculinidad y la feminidad desaparecen.

ABSTRACT

The aim of this paper is to analize Tahar Ben Jelloun's innovating concept of gender in four of his novels, namely *Harrouda*, *L'Enfant de Sable*, *La Nuit Sacrée*, and *Les Yeux Baisses*. The specific focus will be on those defining features which shape men and women in Jelloun's novels, mainly language and sex. In Muslim society, language has been a traditional male domain, a weapon of power granted by God. Likewise, sexuality has been utilized by men to fulfil their desires of paternity and male heirs. On the contrary, women have generally been expected to remain silent in public and have been denied sexual pleasure by men's utilitarian concept of sex. Jelloun's women, however, appropriate male power tools for themselves, thus creating a sense of gender ambiguity in his narrative. Jacques Derrida's proposition of a reality based upon "difference", where polarities such as man/woman are no longer opposed, serves us as a theoretical frame in the study of the novels. Jelloun's redefinition of gender as a continuum without limits between masculinity and feminity brings about a world of uncertain characters where the choice of one's own gender might even defy God's will.

REVISIONISMO Y CONTINUIDAD EN LA POLÍTICA COLONIAL DEL FRENTE POPULAR (FEBRERO-JULIO DE 1936)

José Luis NEILA HERNÁNDEZ
Universidad Autónoma de Madrid

El triunfo de la coalición frentepopulista en las elecciones generales de febrero de 1936 supuso un giro político-ideológico radical en la vida pública española, poniendo fin a la etapa conservadora de la República. El retorno de las fuerzas políticas del primer bienio, cohesionadas en el programa común del Frente Popular, correspondió con el mantenimiento de las mismas directrices de cambio-continuidad sobre las que se cimentó el proyecto reformista republicano. Estas pautas de comportamiento son perfectamente perceptibles en áreas de acción tan interrelacionadas como la política de defensa nacional, la política exterior y la política colonial. En relación a esta última e insistiendo en su dimensión internacional y mediterránea en la política española, el modo en que los Gobiernos del primer bienio disiparon los rumores abandonistas sobre Marruecos, a raíz de las desafortunadas palabras de I. Prieto en Bilbao el 26 de junio de 1931, mostraron con toda clarividencia el ánimo de la República de asumir con todas sus consecuencias la herencia de la Monarquía[1].

Ahora bien, la asunción de aquella herencia no suponía en modo alguno la renuncia a integrar el Protectorado en la dinámica reformista de la República, cuyos esfuerzos se orientaron hacia la potenciación de la autoridad civil en detrimento de la militar, fruto del largo proceso de

[1] De este modo los Gobiernos españoles lograron calmar la inquietud despertada en medios diplomáticos británicos, franceses e italianos. Para cualquier consulta sobre el tema remitimos al trabajo del autor de estas páginas titulado "Las responsabilidades internacionales en la II República en Marruecos: el problema del abandonismo", *Estudios Africanos*, vol. V, n. 8-9, 1990, Madrid, pp. 47-71.

ocupación y pacificación a manos del Ejército, y fomentar el desarrollo económico, social y cultural de la Zona española[2].

La asimilación consciente del legado de la Monarquía por la República en su política colonial implicaba la búsqueda de soluciones a la insatisfecha situación española en el Norte de África. Aquella desigual participación en el botín norteafricano alimentó una política revisionista que pervivió a lo largo de los años veinte y treinta.

Los Gobiernos del primer bienio trataron de acomodar la política colonial, de acuerdo con los intereses de la política exterior, a la dinámica de aproximación hispano-francesa, que caracterizó las relaciones entre ambas repúblicas hasta 1934, pero sin renunciar en modo alguno a revisar y mejorar su posición al otro lado del Estrecho de Gibraltar. De hecho, éste era uno de los puntos de penumbra en las relaciones entre ambas, dada la persistencia de ciertos contenciosos coloniales: la cuestión de las cabilas, la delimitación de los límites entre ambos protectorados, la ocupación efectiva de Ifni o el Estatuto Internacional de Tánger, entre otras cuestiones por parte española; y el problema de la agitación nacionalista y la modificación del sistema aduanero del Protectorado, sujeto a los Acuerdos de Algeciras, por parte francesa.

Pero la materialización de estos propósitos nos sitúa ante otro problema, heredado de la propia Dictadura, que la República debía resolver. Este obstáculo era la necesaria coordinación de la política en el Protectorado entre las instituciones centrales competentes, la Dirección General de Marruecos y Colonias y el Ministerio de Estado, ante la incuestionable proyección internacional de la cuestión colonial. La dificultad adquiere toda su dimensión si tenemos en cuenta la habitual improvisación y la falta de coordinación interdepartamental que caracterizaba a la Administración española. El caso de Tánger, en este

[2] Sobre estos aspectos remitimos a los ya clásicos trabajos de J. Mª Cordero Torres, *Organización del Protectorado español en Marruecos*, Madrid, Editora Nacional, 2 vols., 1942-1943; V. Morales Lezcano, *España y el Norte de África. El Protectorado (1912-1956)*, Madrid, UNED, 1986; y de M. Martín, *El colonialismo español en Marruecos*, Madrid, Ruedo Ibérico, 1973, entre otros.

sentido, resultaba paradigmático puesto que la falta de coordinación se convertía en auténtica disfunción en la política promovida desde ambos baluartes administrativos. Paradójica situación denunciada en un informe fechado el 30 de julio de 1932 por un alto funcionario del Ministerio de Estado, Julio López Oliván, quien advertía de la contradicción de proseguir en aquellos momentos una política de cooperación con Francia en Europa y en Marruecos y mantener una postura de continua discrepancia en Tánger. Toda solución pasaba por definir, de acuerdo con las líneas generales de la política exterior, los objetivos de la política española en Tánger, lo que implícitamente suponía el estudio y la planificación de los cauces para lograr esos fines[3].

El giro político-ideológico de la República en el último tercio de 1933 no supuso cambios radicales ni en la política exterior, donde se fue asentando una línea de pragmatismo ante la creciente crisis internacional, ni en la política colonial, en la que sí aparecerían algunos rasgos, más formales que de fondo, conectados con los hábitos de la Monarquía como el recurso a la política de prestigio. La intensificación de la política colonial, paralela en cierto modo al progresivo interés por el Mediterráneo en la política europea a partir de 1935, fue el cúmulo de un conjunto de factores que en modo alguno se puede explicar sólo por el perfil ideológico de los equipos de Gobierno y el deseo consciente de los medios oficiales españoles de suscitar las cuestiones coloniales. Éste último indudablemente existió y sobre él se articularía lo que en otros trabajos hemos denominado el "revisionismo moderado" de la República, dando lugar a una verdadera planificación política con objetivos bien delimitados, pero el análisis sería erróneo e incompleto si no consideráramos las difíciles y cambiantes circunstancias internacionales y la inevitable actualidad de ciertas cuestiones coloniales, como la vigencia del Estatuto de Tánger cuyo plazo expiraba en el último tercio de 1935.

[3] ARCHIVO DEL MINISTERIO DE ASUNTOS EXTERIORES (A.M.A.E.), R-947, exp. 77. Informe de López Oliván. San Sebastián, 30 de junio de 1932.

El "revisionismo moderado" de la República como línea directriz en la formulación y planificación de la política colonial norteafricana de España, cuya proyección a lo largo de 1936 trataremos de completar en estas páginas, viene determinado desde finales de 1934, como ya hemos subrayado en otros trabajos[4], por varios factores: en primer término, la mejora de las relaciones entre las potencias directamente implicadas en el equilibrio del Mediterráneo Occidental -Gran Bretaña, Francia e Italia- cuya aquiescencia, especialmente en el caso de las dos primeras, era capital para la negociación de cualquier cambio en las cuestiones coloniales pendientes; a continuación, la presencia en el Gobierno de los radicales y el progresivo protagonismo de la CEDA a lo largo de 1935 en el mismo, imprimieron un estilo más tradicional al modo de llevar los asuntos del otro lado del Estrecho[5], pero siempre dentro de una apuesta consensuada por el realismo y la prudencia[6]; en tercer lugar, las recomendaciones que en este mismo sentido habían sido realizadas desde el Ministerio de Estado y desde medios españoles en Tánger; y por último, la política de moderación en la delimitación de objetivos que

[4] Con el presente estudio, completamos una trilogía de trabajos que gira en torno al problema común del "revisionismo moderado" de la II República española, los cuales, sin introducirse en el período frentepopulista, llevan por título: "Revisionismo y reajustes en el Mediterráneo: Tánger en las espectativas de la II República española (1934-1936)", *Hispania*, vol. LII/181, 1992, Madrid, pp. 655-685; y "Marruecos, piedra angular del revisionismo moderado de la II República, 1935-1936", *Portugal, España y África en los últimos cien años (IV Jornadas de Estudios Luso-Españoles)*, Mérida, 1992, pp. 197-210. A estos trabajos habría que añadir desde las perspectivas de los debates político-ideológicos el de Mª de los A. Egido, "Las reivindicaciones españolas sobre Tánger durante la II República: cuestiones políticas y debate ideológico" *Actas del Congreso Internacional "El Estrecho de Gibraltar"*, vol. 3, Madrid, 1988, pp. 477-488; y desde la óptica de las relaciones hispano-británicas el de J.F. Pertierra, *Las relaciones hispano-británicas durante la II República (1931-1936)*, Madrid, Fundación Juan March, n. 127, 1984.

[5] Este talante más tradicional y cercano a la sensibilidad de la política de prestigio de la Monarquía se pudo constatar en el episodio de la ocupación efectiva de Ifni, una aspiración que no debemos olvidar ya fue acariciada por M. Azaña, llevada a cabo en 1934 por el coronel Capaz bajo la presidencia de A. Lerroux. Para un estudio más profundo de esta cuestión consúltese el estudio monográfico de F. Quintana, "La ocupación de Ifni (1934)", *II Aula Canarias y el Noroeste de África (1986)*, Las Palmas, Cabildo Insular de Gran Canaria, 1988, pp. 95-124.

[6] Vid. Mª de los A. Egido, *La concepción de la política exterior durante la 2ª República*, Madrid, UNED, 1987, p. 133.

ya había puesto en práctica la Dictadura en la resolución de estos problemas, como ya ocurrió en 1928 en las negociaciones sobre Tánger.

Podemos distinguir dos fases en la política de "revisionismo moderado" de la República. En primer término, una etapa de "planificación y preparación" que transcurrió entre la primavera de 1934 y los primeros meses de 1935 y que fue impulsada de forma decisiva por el nuevo subsecretario de Estado J.Mª de Aguinaga, quien pretendió fijar unos principios generales de acción en la política exterior y con especial atención a la política mediterránea[7]. Todas las grandes cuestiones coloniales pendientes fueron objeto de estudio por parte del Ministerio de Estado y la entonces denominada Secretaría General de Marruecos y Colonias, valorando las estrategias de actuación, los objetivos y las potencias directamente implicadas de cara al proceso negociador - Francia y en menor medida Gran Bretaña-. En efecto, Francia figuraba en las grandes cuestiones de la agenda de trabajo española: los problemas límitrofes de la Zona norte y las cabilas, de Ifni y el deseo de enlazarlos con Cabo Juby, y del Sahara Occidental; y el más delicado asunto de la modificación del Estatuto de Tánger donde entraban en juego los intereses de otras potencias europeas. Con Gran Bretaña la única gran cuestión pendiente de solución era el régimen de capitulaciones.

Las directrices sobre las que se articuló la estrategia revisionista española fueron las siguientes: en primer lugar, la utilización del deseo francés de reformar el régimen aduanero -una cuestión de orden secundario para Madrid- como un instrumento de presión para negociar con París; en segundo lugar, el tratamiento de todas aquellas cuestiones de forma conjunta y en un marco amplio como premisa en la ejecución del programa revisionista; a continuación, el mantenimiento de una política de prudencia y flexibilidad en los objetivos y en las negociaciones con Francia y Gran Bretaña, a tenor de las cambiantes circunstancias internacionales; y por último, un argumento de tipo

[7] A.M.A.E. R-5499 bis exp. 3, *Cuadernos de política internacional Española, 1934-1936. Nuestras relaciones internacionales. España y el Mediterráneo*, por J.Mª de Aguinaga.

historicista a raíz de la pacificación del Protectorado español como un factor positivo para la negociación.

La fase "diplomática o de ejecución" se iniciaría en los primeros meses de 1935 -febrero y marzo- y quedaría inconclusa dado que la Guerra Civil española impidió el "normal" desarrollo de los planes republicanos. A lo largo de 1935 la actividad diplomática iría intensificándose de forma paulatina hasta que se lograsen los primeros acuerdos con Francia. Los ingentes e intensos esfuerzos diplomáticos requirieron la coordinación de los trabajos de diplomáticos y técnicos especializados en estas cuestiones como era el caso de : Cárdenas (París), Aguirre de Cárcer (Bruselas), López Oliván (Berna), Madariaga (Ginebra) y Pérez de Ayala (Londres), además de los servicios técnicos del Ministerio (Aguinaga, Aguilar y Castaño).

La diplomacia española realizó, desde la perspectiva global de su estrategia de acción, una jerarquización y un jalonamiento de cuestiones según su prioridad: primero, el problema de la evacuación de las cabilas y el correspondiente problema de límites; y segundo, las discusiones sobre la posible modificación del Estatuto de Tánger, cuya fecha límite para la denuncia del mismo era el 14 de noviembre de 1935. La suerte de la negociación de estos contenciosos indicaría la conveniencia o no de introducir el resto de las cuestiones. Tras arduas y duras negociaciones ante la política dilatoria de la diplomacia francesa -desde Rabat y los medios técnicos del "Quai d'Orsay"-, la diplomacia española logró que a finales de septiembre París aceptase el desarrollo de futuras conversaciones sobre la evacuación de las cabilas y la determinación de los límites definitivos entre ambos Protectorados; y semanas después tras una frenética labor diplomática se lograse el canje de notas entre Francia y España, con la aquiescencia británica, el 13 de noviembre en el que se daba satisfacción a las modestas reivindicaciones españolas en Tánger[8].

[8] En el intercambio de notas entre la Embajada de España en París y el "Quai d'Orsay" se llegaron a los siguientes acuerdos: el Gobierno francés utilizaría su influencia para que la elección del administrador recayese en un español, el Gobierno español haría lo mismo para que el cargo de administrador adjunto recayese en un francés, el reconocimiento de la jurisdicción eclesiástica en manos españolas, la

De este modo, se había resuelto satisfactoriamente en el tramo final de 1935, en plena crisis italo-abisinia, una de las más representativas reivindicaciones de España en el Norte de África, pero aún quedaban más cuestiones pendientes para el cumplimiento del programa de trabajo que se diseñó en los primeros meses de 1935. El desafío, por tanto, estribaba en la capacidad de los Gobiernos españoles para proseguir una política planificada, flexible a las circunstancias, y con la constancia necesaria que requería el desarrollo de la misma. En este sentido, habría que constatar la disposición y la actitud de los nuevos Gobiernos del Frente Popular hacia esta línea de acción, cuya culminación y cuya planificación se produjo bajo el signo de la anterior legislatura. Asimismo, el compromiso al que llegaron franceses y españoles, con el beneplácito británico, sobre Tánger, si bien es cierto que era una realidad jurídica, dependía de forma sustancial del cumplimiento de otros compromisos adquiridos con París y de la capacidad de los responsables españoles para concretar en hechos lo que los diplomáticos habían acordado en los papeles tras arduas negociaciones.

1. La inercia del proyecto revisionista republicano sobre el Norte de África

El compromiso logrado sobre Tánger fue muy favorablemente acogido en el seno del Gobierno, presentándose como un evidente logro de la diplomacia española, en el delicado momento en que se estaba tramitando la aplicación de las sanciones contra Italia por su agresión a Etiopía. No obstante, no faltaron críticas o comentarios que relativizaron el mensaje gubernamental. Desde las páginas de *El Debate*, receloso de las intenciones de París, se especulaba en torno a las posibles compensaciones que se podría cobrar la diplomacia francesa de las futuras negociaciones sobre la reforma del régimen aduanero[9].

concesión del cargo de verificador principal de la aduana de Tánger para un español, el reajuste de votos en la Asamblea Legislativa -dos indígenas musulmanes y uno judío para España-, y el aumento de efectivos de la gendarmería hasta 200 hombres. (Vid. J.L. Neila, "Revisionismo y reajustes...", pp. 683-684).

[9] *El Debate*, 22 de noviembre de 1935, "Después del acuerdo de Tánger las

La actitud del Ministerio de Estado, al menos la de reputados miembros del mismo como J.Mª de Aguinaga, fue la de mantener una actitud de cautela respecto de los demás problemas pendientes con Francia en el Norte de África después del canje de notas. De hecho, el subsecretario afirmaba en relación a los restantes problemas pendientes de solución que:

> "(...) estoy convencido, como lo estamos todos, de que nos asiste la razón y a mi entender es preferible no llevar nuestras gestiones a su extremo límite si no estamos convencidos de antemano de que el momento que se escoge es el más oportuno para hacerlo"[10].

El primer paso para la prosecución de la política colonial diseñada por la República era el cumplimiento de los compromisos que se adquirieron con Francia. En las conversaciones mantenidas con el Gobierno francés sobre Tánger durante la primera quincena de noviembre se convino la firma de un doble canje de notas. En uno de ellos se debían recoger los acuerdos adoptados en relación con la prórroga y la aplicación del Estatuto de Tánger, cuyo intercambio tuvo lugar el día 13, y en el otro, se debía incluir la conformidad de España de admitir, en principio, la reforma del régimen aduanero de Marruecos y la reunión de una Comisión técnica de delegados de ambas potencias que estudiasen las modalidades prácticas de aquella reforma.

La resolución de este asunto, sin embargo, se fue demorando en exceso. En el Ministerio de Estado había causado cierta extrañeza que Saint-Quentin -subdirector de la Sección de África y Levante del "Quai d'Orsay"- no hubiera vuelto a expresar al embajador español en París el deseo de que se procediese al canje de la nota convenido, aún pendiente de redacción y firma. Se temía incluso que este silencio pudiera ser una actitud deliberada susceptible de originar alguna dificultad cuando se tratase de llevar a la práctica el acuerdo convenido

tarifas aduaneras de Marruecos", por J. Carrasco.

[10] ARCHIVO GENERAL DE LA ADMINISTRACIÓN (ASUNTOS EXTERIORES) [A.G.A.(A.E.)] Caja 11.137. Carta de J.Mª de Aguinaga a J.F. de Cárdenas. Madrid, 29 de noviembre de 1935.

en relación con el Estatuto tangerino. De hecho, en medios colonialistas franceses había sido muy mal acogida la transacción francesa a España en Tánger. Con este fin el ministro de Estado J. Urzaiz instruyó a J.F. de Cárdenas para que sondease el ánimo del funcionario francés y diese a entender la disposición del Gobierno español para llegar a una redacción definitiva del documento[11].

De su entrevista con Saint-Quentin, el embajador no percibió que existiera aquella intención aunque sí mostró extrañeza por la tardanza en celebrar el segundo canje de notas. Éste, además, le comunicó que le enviaría un proyecto de nota para someterlo al examen del Gobierno español, hecho que tendría lugar a mediados del mes de enero. Tras aquel intercambio de impresiones, el embajador estimaba que el canje debía celebrarse con toda urgencia para evitar efectos negativos en el cumplimiento de los acuerdos relativos a Tánger[12].

La situación se había complicado en aquellos días con el envío de una nota verbal el día 10 de la Embajada francesa en Madrid en la que informaba al Gobierno español de la autorización para la promulgación de un dahir xerifiano, en virtud del cual se llevaría a cabo la unificación de las tarifas aduaneras en todas las fronteras terrestres y aduaneras del Protectorado en Marruecos. La Embajada francesa se dirigía al Gobierno español para que adoptase lo antes posible disposiciones análogas en la zona española. El asunto fue examinado en la Sección de Ultramar y Asia, y en el informe elaborado por J. del Castaño se aducía en defensa de los intereses españoles que el artículo 19 del Tratado franco-español de 1912 estipulaba la necesidad de un acuerdo entre los Gobiernos español y francés para cualquier modificación que en el futuro hubiera de hacerse en los derechos de Aduana.

La nota francesa reconocía la necesidad de que existiese un acuerdo previo para llegar a la unificación de los derechos en todas las fronteras terrestres y marítimas, si bien pretendía que el acuerdo ya

[11] A.G.A.(A.E.) Caja 11.126. T. n. 14. Ministro de Estado a embajador de España en París. Madrid, 9 de enero de 1936.

[12] A.G.A.(A.E.) Caja 11,126. T. n. 7. Embajador de España a ministro de Estado. París, 11 de enero de 1936.

había tenido lugar, alegando la existencia de una carta del Alto Comisario de España -el general Sanjurjo- fechada el 13 de noviembre de 1931 en la que proponía dicha unificación. De cualquier modo aquella carta, de la que no había constancia en los organismos españoles competentes, no podía interpretarse como un consentimiento en firme, sino como una propuesta que debió ser, en todo caso, confirmada por un acuerdo formal entre ambos Gobiernos conforme exigía el Tratado de 1912. J. del Castaño estimaba que no convenía conformarse con el procedimiento seguido por París. El asunto debía tener una adecuada tramitación. Y puesto que se había convenido recientemente que ambos Gobiernos iban a reunir en una Comisión a sus respectivos delegados para discutir cuanto afectase a la unificación del régimen aduanero de Marruecos, aquél era el marco idóneo donde debía tratarse el problema de la unificación de tarifas en todas las fronteras del Imperio Xerifiano.

Así convendría exponerlo a la Embajada francesa en una nota verbal, razonando el punto de vista español y sin que la nota de contestación revistiese el carácter de protesta enérgica, ni de oposición terminante. Las razones aducidas por el jefe de dicha Sección para actuar de ese modo eran las siguientes:

> "En primer lugar, porque en el curso de las próximas conversaciones ha de llegarse a este resultado, y en segundo lugar porque las diversas e importantes cuestiones que tenemos pendientes con Francia en orden a Marruecos y en alguna de las cuales probablemente habrá que adoptar una actitud de firmeza (evacuación de cabilas), aconsejan (...) no gastarse en reclamaciones y protestas que carezcan de utilidad y conveniencias prácticas"[13].

En la mente de J. del Castaño estaba precisamente el programa de trabajo, en el que él había jugado un papel crucial, para el planteamiento global de los problemas españoles pendientes en el Norte de África. El ministro aprobó el razonamiento y el procedimiento propuesto por el jefe de la Sección de Ultramar y se puso en contacto

[13] A.M.A.E. R-976 exp. 24. Informe de J. del Castaño. Madrid, 13 de enero de 1936.

con la Dirección de Marruecos y Colonias. La nota verbal fue enviada a la Embajada francesa el 18 de enero.

El asunto se encontraba en una situación de bloqueo que no mejoraría en las semanas siguientes. La Presidencia del Consejo de Ministros, por su lado, se mostraba, en principio, más proclive al mantenimiento de una postura enérgica en la cuestión, en lugar de las recomendaciones de J. del Castaño, para quien era inevitable que el tema se tratase en las discusiones generales sobre la reforma aduanera, donde el asunto se diluiría, y era más conveniente adoptar una postura más inflexible en otras cuestiones.

Esta controversia en nada favorecía a la agilización de los compromisos contraídos con Francia sobre Tánger. De ello era consciente J.F. de Cárdenas que en la carta que envió el 6 de febrero al subsecretario de Estado aconsejaba "avivar la marcha" de la decisión de las autoridades españolas sobre el acuerdo hispano-francés para la reforma aduanera[14].

Una semana más tarde el embajador recibió la autorización del Gobierno para firmar el canje de notas pendiente con el Gobierno francés. La demora, que había coincidido con las elecciones generales en España y el cambio de Gobierno, se había producido por la necesidad de llegar a una fórmula de acuerdo con la Dirección de Marruecos y Colonias y Alta Comisaría. Ahora bien, el Gobierno español proponía la supresión del párrafo según el cual se tomarían como bases las propuestas contenidas en las actas y notas firmadas por los técnicos de los dos países en Madrid el 14 de noviembre de 1934 y en Rabat los días 14, 15 y 17 de diciembre del mismo año. Esta modificación no alteraba, a juicio del ministro de Estado, lo fundamental del acuerdo[15].

[14] A.M.A.E. R-976 exp. 24. Carta de J.F. de Cárdenas a J.Mª de Aguinaga. París, 6 de febrero de 1936.

[15] A.G.A.(A.E.) Caja 11.126. T. n. 65. Ministro de Estado a embajador de España en París. Madrid, 13 de febrero de 1936; y Carta de J.Mª de Aguinaga a J.F. de Cárdenas. Madrid, 15 de febrero de 1936.

La Comisión a que se refería fue constituida por delegados oficiosos de ambos Gobiernos y que al terminar sus reuniones levantaron una acta de lo tratado. Todo quedó en suspenso porque el Ministerio de Estado, de acuerdo con la Presidencia del Consejo de Ministros, creyó conveniente que el asunto no fuese tratado aisladamente con Francia. El Consejo de Ministros acordó el 18 de febrero de 1935 que había que abordar estos problemas considerándolos como un conjunto relacionado y ligando las posibles concesiones de España con otras ventajas, que a título de compensación concediese Francia[16]. Y ésta fue la filosofía que inspiraría el comportamiento de los Gobiernos del Frente Popular en los contenciosos coloniales, y una nueva muestra de la línea de continuidad que los Gobiernos del Frente Popular mantendrían en los diferentes frentes de la política exterior española.

El embajador español en París envió el Memorándum con las propuestas al "Quai d'Orsay" el 18 de febrero. Allí, Saint-Quentin se opuso a que se suprimiese la alusión a las actas y notas firmadas en Madrid y Rabat[17]. En el Ministerio de Estado se consideró conveniente que se insistiese sobre Saint-Quentin para convencerle de que la supresión de dicho párrafo no desvirtuaba el compromiso de principio de aceptar la reforma aduanera de Marruecos[18].

Por otro lado, la presión de los medios colonistas franceses en Tánger y Marruecos era un elemento desestabilizador para las aspiraciones españolas en la Administración tangerina. La campaña que se inició en diciembre de 1935 pretendía fomentar -según se valoraba en la presidencia del Consejo de Ministros- el descontento entre los

[16] A.M.A.E. R-973 exp. 35. Propuesta sobre conversaciones con Francia en relación con los problemas de Marruecos. Madrid 10 de febrero de 1936; y ARCHIVO DEL VISO DEL MARQUÉS (A.V.M.) Leg. 7.653. Estado Mayor de la Armada. Sección de Información. Informe sobre la reforma del régimen aduanero en Marruecos. Madrid, 5 de marzo de 1936.

[17] A.G.A.(A.E.) Caja 11.126. Ministro de Estado a embajador de España en París. Madrid, 19 de febrero de 1936.

[18] A.G.A.(A.E.) Caja 11.126. T. n. 77. Ministro de Estado a embajador de España en París. Madrid, 21 de febrero de 1936.

sectores franceses al presentar el resultado de las últimas negociaciones celebradas en París como una manifiesta debilidad del Gobierno francés, y sugiriendo que las mismas habían de proporcionar compensaciones por parte de España, tanto en la proyectada reforma aduanera, como en la delimitación y devolución de las cabilas de la región Oriental. Se manifestaba, asimismo, que pese al canje de notas entre el Ministro de Negocios Extranjeros francés y el embajador español en París sobre el nombramiento de un Administrador español, pudiera no realizarse conforme a lo convenido, pues la Asamblea legislativa de Tánger, dado el momento, podría sentirse "independiente y responsable"[19].

Había, por tanto, una amenaza latente en la actitud de los medios colonistas franceses que podía poner en peligro los logros de la diplomacia española en Tánger. En estas circunstancias la Presidencia del Consejo y el Ministerio de Estado coincidieron en la conveniencia de utilizar la vía diplomática para neutralizar dicha campaña. En el Palacio de Santa Cruz se consideraba, asimismo, que la demora en la firma del segundo de los canjes de notas estaba contribuyendo negativamente en la opinión francesa. Así pues, la rápida realización del mismo permitiría iniciar inmediatamente las gestiones necesarias para conseguir la pronta realización práctica de los acuerdos que se alcanzaron en relación a la aplicación y prórroga del vigente Estatuto de Tánger[20].

En estas circunstancias, el Gobierno español, salvo ligerísimas modificaciones, acabó aceptando el párrafo propuesto por París. El ministro de Estado instruyó el 7 de marzo al embajador español para que transmitiese aquella propuesta y gestionase su aceptación por el "Quai d'Orsay" y evitar así una nueva demora[21]. Finalmente, el 19 de marzo el presidente del Consejo de Ministros, ejerciendo funciones de

[19] A.M.A.E. R-950 exp. 16 Orden n. 201. Presidencia del Consejo de Ministros a Ministerio de Estado. Madrid, 20 de febrero de 1936.

[20] A.G.A.(A.E.) Caja 11.126. Orden n. 367. Ministro de Estado a embajador de España en París. Madrid, 3 de marzo de 1936.

[21] A.G.A.(A.E.) Caja 11.126. T. n. 98. Ministro de Estado a embajador de España en París. Madrid, 7 de marzo de 1936.

ministro de Estado, autorizó a J.F. de Cárdenas a firmar el segundo canje de notas[22], hecho que se produjo el día 31 de aquel mismo mes.

El paso siguiente sería la reunión de la Comisión de los técnicos de ambas potencias para discutir los detalles de la reforma aduanera. Tal iniciativa no tendría lugar hasta el 31 de julio de 1936, con una España envuelta en la contienda civil, cuando Yvon Delbos envió una carta al encargado de negocios español para que, cuando las circunstancias lo permitieran, se reuniese la Comisión y se llegase a un acuerdo entre ambos Gobiernos[23].

El segundo canje de notas se había revelado como un requisito imprescindible para que pudieran llevarse a efecto los compromisos adquiridos sobre Tánger y proseguir el programa revisionista de España en el Magreb. En efecto, en los informes elaborados por el Ministerio de Estado se había hecho hincapié en el carácter global con que se había concebido el planteamiento de los problemas coloniales, pendientes en su mayoría con Francia. Tanto la demanda de las cabilas, como la de los límites de Ifni, que ya habían sido formuladas, en el caso de las primeras, al Gobierno francés no podrían ser objeto de discusión mientras no se solventasen los canjes de notas pendientes desde noviembre de 1935. Consciente de ello, el Gobierno español volvió a plantear a las autoridades francesas la solución de los contenciosos pendientes en Marruecos.

En medios diplomáticos franceses, algunas voces se manifestaron en favor de una solución definitiva de los problemas pendientes con España en Marruecos, y más concretamente el de la evacuación de las cabilas. A mediados de mayo, el embajador francés en Madrid - J.Herbette- ponía en conocimiento de P.-E. Flandin su apoyo a los argumentos del delegado de la Residencia General en Marruecos - Hellen-, que insistía en el negativo efecto de la pervivencia de un contencioso franco-español en Marruecos dada la situación internacional

[22] A.G.A.(A.E.) Caja 11.126. T. n. 119. Presidente del Consejo de Ministros a embajador de España en París. Madrid, 19 de marzo de 1936.

[23] A.G.A.(A.E.) Caja 11.126. Lettre. M. le Ministre des Affaires Etrangères à M. le Chargé d'Affaires d'Espagne. Paris, le 31 juillet 1936.

reinante[24]. Acabar con aquel foco de fricción en las relaciones entre París y Madrid, facilitaría los constantes deseos del embajador francés de aproximación entre ambas Repúblicas. Más adelante, J. Herbette, a título personal, confesaría a Y. Delbos que estaba convencido que Francia obtendría ventajas si restituyeran aquellos territorios con antelación, de forma espontánea sin esperar a que mediase una obligación política, militar y jurídica[25]. Las miras del embajador francés sin duda, a nuestro juicio, se dirigían a las exigencias de la política europea de Francia y la garantía que supondría tener de su lado a España para garantizar las comunicaciones en el Mediterráneo Occidental.

La iniciativa diplomática emprendida por Madrid, tuvo su continuación con las gestiones que, en vísperas de la sublevación militar, J.F. de Cárdenas realizó, a instancias del ministro de Estado, cerca del ministro de Negocios Extranjeros francés para que se iniciasen conversaciones sobre la evacuación de los territorios ocupados en la Zona española de Marruecos. Y. Delbos le comunicó que celebraría un cambio de impresiones con el subsecretario -Vienot-, de cuyos resultados le informaría en breves días[26]. Los acontecimientos que sobrevendrían en España a las pocas horas cambió la perspectiva del problema de forma sustancial.

La guerra interrumpió bruscamente la actividad diplomática que la República española había emprendido a este respecto, aunque existen dudas razonables, a nuestro juicio, en cuanto a las probabilidades de éxito que la misma hubiera tenido, a juzgar por el comportamiento que en medios colonistas franceses y desde el mismo "Quai d'Orsay", así como la actitud de otras potencias, mostraron hacia las pretensiones

[24] ARCHIVES DU QUAI D'ORSAY (A.Q.D.) (s) Maroc, v. 544 bis. D. n. 636. M. l'Ambassadeur de France à M. le Ministre des Affaires Etrangères. Madrid, le 14 mai 1936.

[25] A.Q.D. (s) Europe 1918-1940, (ss) Espagne, v. 167. T. n. 767-773. M l'Ambassadeur de France à M. le Ministre des Affaires Etrangères. Madrid, le 10 juillet 1936.

[26] A.G.A.(A.E.) Caja 11.137. T. n. 267. Embajador de España a ministro de Estado. París, 17 de julio de 1936.

españolas de hacer cumplir en Tánger los compromisos contraídos con Francia en noviembre de 1935.

2. La ilusión jurídica de los compromisos adquiridos sobre Tánger

Tánger por su condición de ciudad con un estatuto internacional siempre había planteado mayores dificultades a la diplomacia española, porque en ella concurrían los intereses de distintas potencias europeas. Francia no era, pues, el único factor con el que debía contar el Gobierno español para hacer valer sus aspiraciones. Lograr cualquier mejora en la Administración tangerina pasaba necesariamente por el beneplácito de las grandes potencias, concretamente Francia y Gran Bretaña y en un grado mucho menor Italia. El canje de notas realizado el 13 de noviembre entre París y Madrid se gestionó y se logró con el respaldo de Londres, y su concurso nuevamente debía ser decisivo para que lo pactado en los papeles se tradujese a hechos concretos.

En aquellas negociaciones se mantuvo al margen a Italia, implicada de lleno en el "affaire" de Abisinia. Su influencia en Tánger adquirió cierta relevancia desde 1928, y desde entonces su presencia y su propaganda habían ido *in crescendo*, acorde a la política mediterránea y africana de Roma. El Gobierno italiano no aceptó de buen grado el acuerdo entre españoles y franceses sobre Tánger, del cual había tenido noticia por la prensa[27]. Con estos antecedentes, España encontraría una hostil disposición de los círculos italianos en Tánger para que se cumpliesen aquellos reajustes, en especial el nombramiento de un administrador de nacionalidad española.

La diplomacia británica aceptó el compromiso a que llegaron franceses y españoles en Tánger, y en principio respetarían el cumplimiento de las mismas, entre ellas la elección del administrador español. Sin embargo, las dificultades que fueron surgiendo a lo largo de 1936 en Tánger a raíz de la manifiesta oposición en la comunidad

[27] A.M.A.E. r-962 exp. 27. D. n. 959. Embajador de España a ministro de Estado. Roma, 18 de noviembre de 1935.

francesa, la conflictividad social en la ciudad y el posterior cambio de Gobierno en España, con el triunfo del Frente Popular, junto al deterioro de la situación interna de España, que entraron en conjunción con la difícil situación internacional, acabaron por enfriar el ánimo de los británicos hacia la candidatura española.

Estos temores fueron compartidos con los de los técnicos del "Quai d'Orsay". En abril el embajador británico en París envió un telegrama al "Foreign Office", en el que se exponía las reservas que suscitaban en Saint-Quentin el nombramiento de un administrador español, especialmente para la gestión de los problemas laborales en la ciudad. Se mostraba preocupado porque se aplicasen los principios de acción aplicados en España -bajo el Gobierno del Frente Popular- y que éstos tuviesen desastrosos efectos en la tranquilidad de Tánger. Saint-Quentin dio la impresión de que el Gobierno francés deseaba el aplazamiento del nombramiento del administrador español y se transfiriese la cuestión laboral a otro de los representantes europeos[28]. En el "Foreign Office" aquellas impresiones coincidían con las previsiones de Gardener, que se ocupaba interinamente del Consulado General en Tánger. A.F. Orchard, uno de los funcionarios del "League of Nations and Western Department", era partícipe de la misma inquietud del Gobierno francés y de la conveniencia del aplazamiento en el nombramiento del administrador español[29].

Volvía a reaparecer incluso, como ya sucediera inmediatamente después de la proclamación de la República, el temor a un giro marxista en la evolución de la República tras el triunfo del Frente Popular. En una carta de la duquesa de Atholl al secretario de Estado del "Foreign Office" se adjuntaba una carta de Mrs. Christine Goaling desde Tánger, en la que se refería al Gobierno marxista de Madrid. No obstante, Leigh-Smith -funcionario del citado Departamento- restaba cierta credibilidad a su testimonio, puesto que creía que era un error y una exageración calificar en tales términos al Gobierno español. Pero sí que

[28] PUBLIC RECORD OFFICE FOREIGN OFFICE (P.R.O. F.O.) 371 20.497. T. n. 38. Sir G. Clerk to A. Eden. Paris, April 24th, 1936.

[29] P.R.O. F.O.) 371 20.497. Minute -A.F. Orchard-. London, April 24th, 1936.

compartía la opinión de que sería peligroso nombrar a un administrador de nacionalidad española[30].

En Francia, los medios colonistas dentro y fuera de la metrópoli, no tardaron en hacer públicas sus críticas al Gobierno francés, entendiendo que había sido demasiado condescendiente con España. A ello se sumó la intransigencia, ya habitual por otro lado, de los medios técnicos del "Quai d'Orsay" en sus negociaciones con España sobre los problemas norteafricanos, aunque la posición oficial de las autoridades de París fue siempre más respetuosa con los compromisos adquiridos, al menos formalmente.

La campaña de prensa contra las concesiones a España se inició en diciembre, desarrollándose principalmente en los medios colonistas franceses del Norte de África, aunque París también fue escenario de aquellas manifestaciones. Diarios de la capital francesa, como *Je suis Partout* el día 14 de diciembre, culpaban al residente general Ponsot de las ventajas concedidas a España en Tánger y adelantaban las posibles repercusiones parlamentarias, puesto que Paul Saurin tenía la intención de interpelar al Gobierno[31].

La prensa de la zona francesa de Marruecos también se movilizó en este sentido, y diarios como *La Vigie Marocaine* se convirtieron en portavoces del malestar de la comunidad francesa. No se equivocaba el cónsul general de España en Rabat, J. García-Ontiveros, al temer el inicio de una campaña "más o menos espontánea y oficiosa" para extender en la opinión la idea de que habían sido grandes y unilaterales las ventajas obtenidas por España[32]. En Tánger, por su lado, los órganos de prensa de la comunidad francesa y la Cámara de Comercio de aquel país enarbolaron las mismas críticas hacia el Gobierno de

[30] P.R.O. F.O. 371 20.497. Letter. Duchess of Atholl to A. Eden. Tangier, June 15th, 1936.

[31] A.M.A.E. R-950 exp. 24. D. n. 2.549. Embajador de España a ministro de Estado. París, 16 de diciembre de 1935.

[32] A.M.A.E. R-950 exp. 24. D. n. 79. Cónsul general de España a ministro de Estado. Rabat, 18 de diciembre de 1935.

París, ocupándose de la situación que podía crearse con la elección de un administrador principal de nacionalidad española[33].

Este clima adverso era una indiscutible amenaza no sólo para lograr el cumplimiento de las ventajas adquiridas en Tánger, sino también para la continuación del programa revisionista de la República. Los esfuerzos de la diplomacia española por garantizar el cumplimiento de las ventajas sustraídas en el canje de notas de 13 de noviembre se dirigieron en tres direcciones: el cumplimiento de sus compromisos llevando a cabo el segundo canje de notas, cuyas circunstancias acabamos de estudiar; la adopción de medidas para frenar la campaña de opinión fomentada por los círculos colonistas franceses en la prensa y los órganos parlamentarios; y por último, agilizar la elección y presentación del candidato al puesto de administrador principal.

Desde un primer momento la burocracia de la Presidencia del Consejo de Ministros y del Ministerio de Estado tomaron conciencia de las dificultades que podría plantear la campaña de prensa francesa en Marruecos. La persistencia de la campaña llevó al ministro de Estado a instruir a finales de enero al embajador español en París para que realizase alguna gestión tendente a que cesase o, al menos, se atenuase en sus manifestaciones[34]. La gestión de la Embajada española no se coronó con el éxito y la continuidad de la campaña indujo a la Presidencia del Consejo a recomendar el 20 de febrero al Ministerio de Estado que cursara nuevas instrucciones al embajador español en París. No parece que tuviese excesiva incidencia la buena acogida que tuvo en los medios franceses de Tánger el triunfo del Frente Popular en España. Un interés manifiesto por el establecimiento de un Gobierno de izquierdas pero puramente republicano, temiendo que uno de carácter conservador y nacionalista fuese un motivo de preocupación, en vista de la situación de Francia en relación a Alemania[35].

[33] A.M.A.E. R-950 exp. 16. Orden n. 53. Presidente del Consejo de Ministros a ministro de Estado. Madrid, 21 de enero de 1936.

[34] A.G.A.(A.E.) Caja 11.136. Orden n. 161. Subsecretario de Estado a embajador de España en París. Madrid, 28 de enero de 1936.

[35] A.M.A.E. R-855 exp. 8. Orden n. 234. Presidencia del Consejo de Ministros a Ministerio de Estado. Madrid, 27 de febrero de 1936.

Una vez llevadas a cabo aquellas recomendaciones a principios de marzo, el ministro de Estado sugirió a la Presidencia la conveniencia de enfocar también estos esfuerzos hacia Tánger, donde el Consulado de España podría utilizar su influencia para que la prensa española en aquella localidad procurase fijar el verdadero alcance de los acuerdos alcanzados con Francia[36].

La situación en marzo se hizo aún más preocupante a raíz de la intervención de P. Saurin el día 5 en la Comisión de Negocios Extranjeros de la Cámara francesa, exponiendo una extensa Memoria con toda una serie de pretensiones francesas sobre Tánger y criticando las concesiones otorgadas a España. El suceso fue comentado en algunos diarios españoles, caso de *El Debate*[37], y provocó una rápida reacción en medios diplomáticos españoles. T. de Aguilar le informó a J.F. de Cárdenas de las noticias recibidas en el Ministerio sobre aquellos hechos, y el embajador español se puso en contacto de forma inmediata con su amigo el diputado y miembro de la Comisión Paul Bastid, para recabar información de primera mano. Asimismo, a título personal abundó sobre la actitud de España tratando de diluir el efecto de aquellos comentarios, aduciendo los positivos efectos de la prórroga del Estatuto al evitar dificultades a las demás potencias y en especial a Francia y las contrapartidas a discutir en relación con la reforma aduanera[38]. Todas estas circunstancias precedieron e incidieron, recordemos, en la aceleración de los trámites para que se llevase a cabo el segundo canje de notas.

Aquella atmósfera de desconfianza quedaba sintetizada por el embajador español en París que, precisamente el día que se realizó el segundo canje de notas, en una carta al subsecretario Rafael Ureña le comentaba que:

[36] A.M.A.E. R-950 exp. 16. Minuta de A. Barcia. Madrid 3 de marzo de 1936.

[37] *El Debate*, 5 de marzo de 1936. "Ataques al acuerdo sobre Tánger".

[38] A.M.A.E. R-950 exp. 16. D. n. 537. Emabajador de España a ministro de Estado. París, 18 de marzo de 1936.

"(...) en estos momentos por múltiples impresiones me doy cuenta que aquí se hallan extremamente vigilantes y deseosos de aprovechar cualquier desliz que utilizarían como base para atacar la concesión que nos ha sido hecha so pretexto de una supuesta incapacidad por nuestra parte para desempeñar tal cargo.

Repito que muchos imponderables me hacen suponer que aquí no desean sino nuestro fracaso y por ello, aun a trueque de insistir demasiado, me permito recomendar la mayor atención sobre este asunto, pues si siempre es necesario que la persona designada para Administrador de la zona reúna todas las cualidades posibles, hoy es, a mi juicio, vital que España nombre para este cargo a quien posea condiciones y aptitudes en absoluto inmejorables"[39].

La adecuada elección del candidato se revelaba, desde la óptica de la diplomacia española, como un aspecto clave para llevar a buen fin el acuerdo con París y como un argumento para tratar de hacer frente a la campaña emprendida por la prensa francesa del Magreb. La Dirección de Política y Comercio Exteriores así lo reconocía en un informe elaborado el 14 de enero, subrayando que la nueva etapa, que iba a iniciarse de vigencia del régimen internacional de Tánger, podía ser beneficiosa para la influencia española en aquella zona si se aprovechaban debidamente las ventajas conseguidas. Y el éxito de aquella actuación habría de basarse en el acierto que se tuviese en la elección del administrador español, que tendría que desvanecer el ambiente de desconfianza que existía entre los "elementos extranjeros"[40].

La fecha en que había de empezar a regir la prórroga del Estatuto Internacional de Tánger era el 14 de mayo, y ya desde la Sección de Ultramar se llamaba la atención del subsecretario de Estado sobre la elección del administrador evitando que se elijiese a "última hora", circunstancia no muy extraña en la práctica de la política exterior en España[41].

[39] A.G.A.(A.E.) Caja 11.126. Carta de J.F. de Cárdenas a R. Ureña. París, 31 de marzo de 1936.

[40] A.M.A.E. R-855 exp. 2. Informe del Ministerio de Estado. Madrid, 14 de enero de 1936.

[41] Dicha Sección hizo una propuesta el 14 de diciembre de 1935 para el cargo

El primer candidato propuesto por la citada Sección en diciembre de 1935 y aprobado posteriormente por el Consejo de Ministros fue José Ruiz de Arana y Bauer, en aquel momento ministro plenipotenciario de tercera clase y jefe de la Sección Central. Sin embargo, no llegaría a ser el candidato propuesto finalmente para el cargo. El triunfo del Frente Popular y la formación del nuevo Gobierno, según las fuentes británicas, fue causa de un nuevo retraso en la designación del mismo[42].

La presión se hacía cada vez más insistente por la demora en designar al candidato español. Su designación, por fin, se comunicó el día 23 de abril a la Presidencia del Consejo de Ministros. El candidato fue Ricardo de Begoña, en aquel momento encargado de negocios en Ankara y que con anterioridad había prestado servicios en las Zonas del Protectorado español y francés de Marruecos. De acuerdo con las indicaciones del Ministerio de Estado se procedió a dar cuenta inmediata a Francia y Gran Bretaña para procurar su aprobación, y posteriormente a Italia, Portugal, Bélgica y Países Bajos[43].

En París Saint-Quentin, que se entrevistó con el embajador español, le indicó que el titular del cargo si se trataba de un funcionario

de administrador español en Tánger, sosteniendo que el candidato debía ser un funcionario de la Carrera Diplomático-Consular, porque "no teniendo el Gobierno español un control directo sobre los mismos se corre el riesgo, si se trata de personas de posición independiente y sin relación alguna con el Estado español, de que traten de independizarse de las orientaciones y sugestiones que por nuestro Consulado general en Tánger se le comuniquen". La conveniencia de que tuviese esta formación era debido a que: en primer lugar, el cargo tenía un fuerte matiz diplomático; a continuación, porque el cargo requería un perfecto dominio de la lengua francesa y a ser posible de la inglesa; y por último, que hubiera desempeñado un cargo oficial de representación de España en Tánger. (A.M.A.E. R-855 exp. 2. Propuesta para el cargo de administrador español en Tánger. Madrid, 14 de diciembre de 1935). En definitiva, se pretendía con ello garantizar la influencia y el control sobre un puesto clave para potenciar la defensa de los intereses españoles en Tánger.

[42] P.R.O. F.O. 371 20.946. T. n. 49. Gardener to A. Eden. Tangier, March 27th, 1936.

[43] A.M.A.E. R-855 exp. 2. Minuta del subsecretario de Estado. Madrid, 23 de abril de 1936; T. Ministro de Estado a embajadores de España en Londres (n. 96) y París (n. 178). Madrid, 23 de abril de 1936; e Informe presentado al Consejo de Ministros. Madrid, 24 de abril de 1936.

debía quedar al ser nombrado "hors cadre". Asimismo, no consideraba adecuada la gestión propuesta por Madrid de que los representantes español y francés en Londres y Roma hiciesen conjuntamente la proposición a aquellos Gobiernos, sino que se debía dejar a los cónsules en Tánger nombrar sus respectivos candidatos. Con ello se pretendía no herir la susceptibilidad de aquellos Gobiernos y que no pudiera interpretarse como una situación más preponderante de Francia y España[44].

El embajador español en Londres fue instruido también el día 23 para que informase al secretario de Estado del "Foreign Office" del nombre y las características del candidato. Días más tarde, de acuerdo con el procedimiento sugerido desde el Ministerio de Estado, se hicieron las mismas indicaciones a los representantes españoles en Bruselas, La Haya, Lisboa y Roma[45].

Con la aceptación del procedimiento propuesto por el "Quai d'Orsay", respecto al modo de aproximación a Gran Bretaña e Italia, la diplomacia española se apresuró a contactar el 30 de abril con las potencias implicadas en Tánger para recabar el apoyo al candidato español e instruyeran en ese sentido a sus respectivos cónsules en aquella ciudad.

La situación en Tánger entre tanto, según se desprendía de los telegramas y despachos del cónsul general español, sería motivo de sincera preocupación para los objetivos del Gobierno español. La reserva hasta este momento mantenida por el Gobierno de la República había sido aprovechada por los "elementos franceses", que pretendían prolongar su privilegiada situación, y por británicos e italianos, recelosos de que el nombramiento de un candidato español pudiera

[44] A.G.A.(A.E.) Caja 11.126. T. n. 130. Embajador de España a ministro de Estado. París, 25 de abril de 1936; y A.M.A.E. R-855 exp. 2. T. n. 182. Ministro de Estado a embajador de España en París. Madrid, 27 de abril de 1936.

[45] A.M.A.E. R-855 exp. 2. T. n. 96. Ministro de Estado a embajador de España en Londres. Madrid, 23 de abril de 1936; y T. Ministro de Estado a representantes de España en Bruselas (n. 16), La Haya (n. 12), Lisboa (n. 60) y Roma (n. 32). Madrid, 27 de abril de 1936.

perturbar la vida de la ciudad. El ambiente local era desfavorable, pero el cónsul español confiaba en que si los Gobiernos interesados cursasen las oportunas instrucciones a sus representantes no habría grandes problemas. De momento las gestiones que había realizado cerca de algunos de aquellos representantes, comunicándoles el nombre del candidato español, no obtuvieron muy buenos resultados. Lo cierto es que los representantes francés, británico e italiano no habían recibido aún ninguna instrucción de sus Gobiernos, y desde luego la colaboración del primero era vital puesto que sin sus votos era imposible lograr la mayoría en la Asamblea[46]. La situación se veía agravada, además, por la conflictividad socio-laboral, puesto que se había anunciado un mitin obrero para el 1 de mayo y cualquier desorden iría en detrimento del prestigio de España, si se ponía de relieve el peligro de revueltas callejeras provocadas por elementos españoles[47]. Uno de los problemas que suscitaban más reticencias entre británicos y franceses.

En los primeros días de mayo los esfuerzos de la diplomacia española se dirigieron hacia Londres y París para que, una vez aceptado un compromiso de apoyo a sus respectivos candidatos, enviasen las instrucciones pertinentes a sus representantes diplomáticos en Tánger y éstos ejercieran su influencia sobre sus delegados nacionales en la Asamblea[48]. A partir de este momento el escenario donde se iba a

[46] En la Asamblea Legislativa de Tánger la distribución de los delegados se hacía del siguiente modo: Francia (4), España (4), Gran Bretaña (3), Italia (3), Bélgica (1), Holanda (1), Portugal (1) y Estados Unidos (1) -aunque estaba vacante porque no se adhirió finalmente al Estatuto-; y además seis musulmanes elegidos por los cónsules y tres judíos (dos elegidos por el Mendub a propuesta del cónsul español). (A.M.A.E. R-855 exp. 2. Nota sobre la composición de la Asamblea Legislativa de Tánger. 1936).

[47] A.M.A.E. R-855 exp. 22. D. n. 261. Cónsul general de España a presidente del Consejo de Ministros. Tánger, 30 de abril de 1936.

[48] A.M.A.E. R-855 exp. 2. T. n. 141. Embajador de España a ministro de Estado. París, 1 de mayo de 1936; A.G.A.(A.E.) Caja 7.199. T. n. 101. Ministro de Estado a embajador de España en Londres. Madrid, 1 de mayo de 1936; y A.G.A.(A.E.) Caja 7.175. Nota enviada por el embajador de España al secretario de Estado del "Foreign Office". Londres, 2 de mayo de 1936.

librar y dilucidar la elección del administrador principal fue en las instituciones de Tánger.

Las dificultades persistían en los días previos a la reunión de la Asamblea de Tánger el día 7 de mayo, y ello era especialmente preocupante por la hostil actitud de la comunidad y los delegados franceses. El cónsul francés informó a J. Rojas de las instrucciones de su Gobierno para cumplir los compromisos del 13 de noviembre y de la posición de los delegados franceses que consideraban que la premura de tiempo y el nombre de un solo candidato vulneraban su libertad. Para el cónsul español todos aquellos argumentos eran "añagazas" para dar largas al asunto, buscar dilaciones y entorpecer la aplicación del acuerdo hispano-francés y, si bien es verdad no negaba el espíritu de rebelde independencia de algunos de los delegados franceses, no creía que hubiera un divorcio tan absoluto entre las instrucciones de París y la indisciplina de sus delegados, como lo quería hacer entender el cónsul francés. Por último, le manifestó también que el cónsul de Gran Bretaña veía con simpatía aquellas fórmulas que se armonizaban en su deseo de prorrogar el "statu quo"[49].

A este complicado panorama vino a sumarse otro imprevisto que causó gran sorpresa en el Ministerio de Estado, puesto que en la reunión que el día 4 mantuvo el cónsul español con los delegados españoles en la Asamblea, especialmente dos de ellos -José Palma y Joaquín Sanz Astolfi- se opusieron a votar la candidatura de R. de Begoña, persona que no consideraban idónea para el cargo. Su sustitución podía crear una situación comprometida porque las delegaciones extranjeras podrían esgrimir que no era justo solicitar de ellas lo que "nuestros propios miembros rechazaban"[50].

[49] A.M.A.E. R-855 exp. 2. D. n. 262. Cónsul general de España a ministro de Estado. Tánger, 2 de mayo de 1936.

[50] A.M.A.E. R-855 exp. 2. Conversación telefónica entre el ministro de Estado y el Cónsul general de España e Tánger. Madrid, 4 de mayo de 1936. A este respecto, semanas más tarde otro de los delegados españoles Adolfo Fesser -que había participado en la preparación de los planes del Ministerio sobre Tánger con el envío de valiosos informes-, contestaba a una carta del jefe de la Sección de Ultramar J. del Castaño en la que justificaba su postura ante el candidato español. Él, por su parte, ya había recomendado no dejar estas cuestiones para el último momento y había

Con el deseo de evitar estos perjudiciales efectos, el ministro de Estado recomendó al cónsul que realizase un último intento para convencerles de que depusiesen su actitud procurando que comprendiesen que siendo delegados nombrados por ese Consulado debían seguir en su actuación sus instrucciones. En caso negativo, no quedaba más opción que solicitar su dimisión y proceder a nombrar a otros que se atuviesen a la disciplina del cónsul[51]. El tema quedó de momento congelado, porque en la Asamblea no se presentaría con toda seguridad el caso de tener que votar por el candidato oficial español y una gran mayoría acordaría seguir el procedimiento empleado en marzo de 1931, es decir, abrir el plazo de un mes para la admisión de la candidatura y otros ocho para el nombramiento del mismo[52]. No obstante, era un hecho inquietante la falta de unidad de acción entre los representantes españoles en Tánger y lo que ello suponía para el cumplimiento de las órdenes de Madrid.

La reunión de la Asamblea Legislativa, en sesión celebrada el 17 de mayo, se ocupó por primera vez de la elección del administrador y administradores adjuntos futuros. El resultado de la misma puso en evidencia la fragilidad de los apoyos españoles en la ciudad, a pesar del apoyo formal de los Gobiernos francés y británico. La ley que se aprobó para regular aquella cuestión constaba de cinco acuerdos: el primero, establecía un plazo de treinta días para que los candidatos presentasen sus instancias ante la Asamblea; el segundo, que estas instancias tendrían que ser cursadas por los Consulados respectivos; el tercero, aceptaba que el cargo de administrador principal habría de recaer en un español, y el resto de los puestos adjuntos habrían de ser

señalado las condiciones que debía reunir el candidato, como un gran conocimiento del ambiente, de las instituciones estatuarias y de las personas que lo integraban y una buena relación con los indígenas -musulmanes y hebreos-. A su juicio no debía ser un diplomático, amparándose en la experiencia francesa de 1925 que tuvo que renunciar a un candidato diplomático, y debía ser un perfecto "Funcionario internacional" sin perjuicio de favorecer la práctica de la causa española. (Vid. A.M.A.E. R-855 exp. 2. Carta de A. Fesser a J. del Castaño. Tánger, 23 de mayo de 1936).

[51] A.M.A.E. R-855 exp. 2. T. s.n. Ministro de Estado a cónsul general de España en Tánger. Madrid, 5 de mayo de 1936.

[52] A.M.A.E. R-855 exp. 2. Cónsul general de España a ministro de Estado. Tánger, 6 de mayo de 1936.

de nacionalidad francesa, británica e italiana; el cuarto, estipulaba que el mandato de los administradores duraría tres años; y por último, que la elección de los candidatos que se presentasen se verificaría en el mes de octubre.

La decisión de la Asamblea, presidida por el delegado francés P. Saurin, reducía a una mínima expresión el contenido de la interpretación que había hecho el Gobierno español de los compromisos adquiridos con Francia.

Conforme con lo establecido en el Estatuto la ley votada por la Asamblea debía ser sometida al Comité de Control. Allí se dilucidaría si se pondría en vigor o sería devuelta a la Asamblea.

De inmediato el ministro de Estado instruyó a J.F. de Cárdenas y a Pérez de Ayala para que manifestasen la sorpresa y la "viva decepción" que había causado en Madrid la actitud de los delegados tanto franceses como británicos en la Asamblea, y la petición a aquellos Gobiernos de que dirigiesen las pertinentes instrucciones a sus respectivos cónsules para que en la próxima reunión del Comité de Control actuaran con energía en apoyo del cónsul español, para que la duración del mandato fuese de seis años y se fijase la fecha de elección el 15 de julio[53].

El mismo día 9 de J.F. de Cárdenas se dirigió al "Quai d'Orsay" y se entrevistó con Saint-Quentin a quien expuso el malestar del gobierno español. Lo más que pudo lograr el embajador español fue su promesa de que se cursarían las instrucciones oportunas al cónsul en Tánger para que estudiase el modo de que el Comité de Control pusiese el veto a la decisión de que el mandato durase tres años[54]. Al día siguiente el embajador entregó un memorándum al presidente del Consejo de Ministros en el que figuraban las consideraciones y las peticiones españolas y solicitando su apoyo.

[53] A.M.A.E. R-855 exp. 2. T. n. 208. Ministro de Estado a los embajadores de España en Londres (n. 108) y en París (n. 208). Madrid, 9 de mayo de 1936.

[54] A.M.A.E. R-855 exp. 2. T. n. 159. Embajador de España a ministro de Estado. París, 9 de mayo de 1936.

Al otro lado del canal, Pérez de Ayala se entrevistó en dos ocasiones con el subsecretario permanente del "Foreign Office" sir R. Vansittart a quien hizo partícipe del malestar del Gobierno español, a la vez que hizo entrega de una nota para A. Eden. El día 12 pudo por fin informar a Madrid que había recibido confirmación oficial por el subsecretario permanente de que se habían enviado las instrucciones al cónsul británico, de acuerdo con las peticiones españolas[55].

En vísperas de la reunión del Comité de Control las gestiones cerca de los Ministerios de Negocios Extranjeros en Bruselas y La Haya no habían dado aún resultados concretos[56].

La reunión del Comité de Control se celebró finalmente el día 13 de mayo. El veto de dicho organismo devolvió la cuestión a la Asamblea, pero como se había temido en el Ministerio de Estado nuevamente la nacionalidad del administrador sería objeto de debate. Estas circunstancias obligaron nuevamente a pulsar los canales diplomáticos con aquellas potencias para tratar de garantizar su apoyo a las pretensiones españolas ante la nueva sesión en la Asamblea.

Los principales esfuerzos se orientaron lógicamente hacia Francia y Gran Bretaña. El 18 de mayo A. Barcia señalaba a J.F. de Cárdenas que era indispensable que continuase manteniendo un estrecho contacto con el "Quai d'Orsay" para que no faltase el apoyo del cónsul y de los delegados franceses en la Asamblea. Como en ocasiones anteriores se puso en contacto de forma inmediata con el ministro de Negocios Extranjeros y con el secretario general -A. Leger-, obteniendo la promesa del primero de confirmar anteriores instrucciones[57]. La

[55] P.R.O. F.O. 371 20.497. Spanish Ambassador's Note. London. May 10th, 1936; y A.G.A.(A.E.) Caja 7.175. T. n. 103. Embajador de España a ministro de Estado. Londres, 12 de mayo de 1936.

[56] A.M.A.E. R-855 exp. 2. T. s.n. Ministro de Estado a cónsul general de España en Tánger. Madrid, 11 de mayo de 1936; y D. n. 111. Ministro de España a ministro de Estado. La Haya, 19 de mayo de 1936.

[57] A.G.A.(A.E.) Caja 11.126. T. n. 223. Ministro de Estado a embajador de España en París. Madrid, 18 de mayo de 1936. A.M.A.E. R-855 exp. 2. T. n. 167 y 169. Embajador de España a ministro de Estado. París, 19 de mayo de 1936.

ratificación del apoyo británico se confirmó de modo más convincente con la respuesta de A. Eden a Pérez de Ayala el 19 de mayo[58]. Y por último, tanto el Gobierno holandés -como había informado J.Mª de Doussinague-, como el belga, autorizaron a sus representantes en Tánger a secundar los deseos españoles siempre que aquellas resoluciones dentro del Estatuto fuesen aceptadas por franceses y británicos[59].

Los delegados y el cónsul italiano seguirían manteniendo una actitud contraria a las aspiraciones españolas, debido a la oposición italiana a reconocer el acuerdo a que llegaron los Gobiernos español y francés respecto a Tánger[60].

Tras aquellos movimientos diplomáticos la reunión de la Asamblea tuvo lugar el 26 de mayo y en ella volvió a tratarse el problema en su conjunto. El resultado fue la aprobación de otra ley en la que se acordó que la duración del mandato fuese por seis años. La elección del cargo de administrador principal y de los adjuntos debía realizarse antes del 15 de julio, y de acuerdo con el compromiso contraído por el Gobierno francés sus delegados en la Asamblea Legislativa habrían de votar como ya lo hicieron en esta sesión a favor del candidato español[61].

La elección del administrador, sin embargo, no se resolvió antes del 15 de julio como había sido el deseo del Gobierno español, y los acontecimientos del 18 de julio hicieron del todo imposible una solución inmediata al problema salvaguardando los compromisos que se habían adquirido al respecto. La situación de España -escribía desde Tánger el coronel W.F. Ellis a sir G. Mounsey- llevaría un tiempo considerable

[58] A.M.A.E. R-855 exp. 2. T. n. 106. Embajador de España a ministro de Estado. Londres, 19 de mayo de 1936.

[59] A.M.A.E. R-855 exp. 2. Minuta del subsecretario de Estado. Madrid, 22 de mayo de 1936.

[60] A.M.A.E. R-855 exp. 2. T. n. 38. Ministro de Estado a embajador de España en Roma. Madrid, 18 de mayo de 1936; y T. n. 89. Embajador de España a ministro de Estado. Roma, 20 de mayo de 1936.

[61] A.M.A.E. R-855 exp. 2. Minuta del subsecretario...

hasta que se restableciera su situación. A finales de julio, tanto A.F. Orchard, como A. Seymour y G. Mounsey coincidían en que era imposible predecir lo que pasaría en la guerra civil española. En Tánger la elección del administrador se había aplazado hasta el mes de septiembre y era de esperar que para aquel entonces la situación estuviera más calmada.

La guerra civil fue un inesperado y trágico colofón a la experiencia republicana, y por supuesto a la política mediterránea colonial desarrollada por los distintos Gobiernos de la República.

‹ ‹ ‹

A modo de conclusión, podemos constatar, en primer término, la pervivencia de elementos de continuidad junto a otros de cambio, éstos últimos cada vez más endebles a medida que las dificultades internas e internacionales se fueron agravando, en el tramo final de la República, cuando su dirección recayó en manos de las fuerzas del Frente Popular. De hecho los Gobiernos frentepopulistas intentaron revitalizar muchas de lás pautas de comportamiento y el discurso formal de los Gobiernos del primer bienio, como abanderados del cambio, que en el caso del Protectorado se había traducido en una potenciación de la autoridad civil frente a la militar. Sin embargo, mantuvieron las mismas premisas de continuidad y de asunción de la herencia monárquica, al no cuestionar en ningún momento el futuro de la presencia española en el área, como bien se preocuparon ya de disipar los Gobiernos de Azaña para acabar con los rumores abandonistas desde finales de 1931.

En segundo lugar y en relación directa con la apreciación anterior, los acontecimientos que hemos tenido la ocasión de analizar reflejan con claridad cómo el pragmatismo que se fue abriendo paso en la praxis de la política exterior republicana, y en lo que a ella concierne de la colonial, no sufrió ninguna variación una vez que el Frente Popular accedió al poder. En efecto, aquella continuidad se aprecia en la política exterior española respecto a los grandes problemas del momento -la crisis de Abisinia y sus repercusiones en la política

mediterránea o la postura de atrincheramiento en la neutralidad de España ante la crisis de la seguridad colectiva-. Desde esta perspectiva, la política de "revisionismo moderado" orquestada desde el Ministerio de Estado y la Dirección General de Marruecos y Colonias, bajo la preminencia política de las fuerzas de talante conservador, fue asumida y ejecutada sin ninguna vacilación tras el triunfo electoral de las izquierdas. Los Gobiernos del Frente Popular se encontraron con un proceso en marcha, cuya planificación se remontaba a 1934 y cuyos logros, especialmente en el caso de Tánger, se habían plasmado en la mesa de negociaciones en compromisos concretos. Sin embargo, su ejecución dependía del cumplimiento de otros compromisos cuya materialización estaba directamente supeditada al ánimo de los nuevos Gobiernos en asumir y desarrollar la política de "revisionismo moderado" como herencia de los Gobiernos anteriores.

Su suerte, por último, estuvo sujeta a los mismos condicionantes que habían intervenido tanto en la fase de planificación como posterior ejecución de la misma. Por un lado, las condiciones internacionales, mediatizadas por los últimos coletazos del conflicto italo-abisinio y sus repercusiones en la política mediterránea y el nuevo golpe de gracia de la diplomacia alemana en Renania, describían un panorama cada vez más desolador en el paisaje de la seguridad colectiva. Indudablemente aquel entorno limitaba aún más los estrechos márgenes de maniobra de la diplomacia española, debilitando sus posiciones de negociación frente a las potencias interesadas. En este sentido, las reticiencias del "Foreign Office" y la intransigencia de los medios técnicos del "Quai d'Orsay", manifiesta en ocasiones en un velado y consciente desentendimiento con los representantes franceses en Tánger, obstaculizaron extraordinariamente las pretensiones de Madrid al otro lado del Estrecho. Por otro lado, las dificultades internas, siempre un elemento desestabilizador para el normal desarrollo de la política exterior, prosiguieron una dinámica de creciente tensión. El grave deterioro de la situación interna, además de absorber la energía de los Gobiernos del Frente Popular, debilitaba la posición negociadora de España en relación con sus problemas africanos, puesto que el clima de tensión social se transmitió también al Protectorado y a la ciudad de Tánger. Un factor que indirectamente estimulaba el ánimo reticente de las potencias

interesadas a acceder a las pretensiones españolas, a pesar de los compromisos formalmente adquiridos en noviembre de 1935.

La Guerra Civil, en última instancia, selló de forma definitiva e inesperada el desarrollo de la política revisionista española en el Norte de África, cuyos resultados si bien no colmaron todas las expectativas generadas desde los medios oficiales y de opinión, sí lograron un grado de planificación y flexibilidad en su ejecución poco habitual en la práctica de la diplomacia española del primer tercio de siglo.

RESUMEN

La asunción de la herencia de la Monarquía en el Norte de África por la República reflejó las dos constantes de la filosofía reformista del nuevo régimen, el binomio cambio-continuidad. Cambio en tanto que las posesiones coloniales fueron también objeto de las ambiciones de modernización de los prohombres del nuevo régimen; y continuidad en tanto que su asimilación en el conjunto amplio de los intereses nacionales no fue nunca puesto en duda. En este sentido el sentimiento de insatisfacción al otro lado del Estrecho de Gibraltar se tradujo en la formulación y planificación de una política de "revisionismo moderado" que, realizada bajo los auspicios de los Gobiernos del segundo bienio, tuvo una coherente continuación bajo los Gobiernos del Frente Popular. La guerra civil interrumpiría trágicamente el cotidiano devenir de la política colonial, como otras muchas facetas en marcha de la actividad de la Segunda República.

PALABRAS CLAVE: Edad Contemporánea, siglo XX, España, Segunda República, Relaciones exteriores, Mediterráneo, Marruecos.

ABSTRACT

The assimilation of the inheritance of the Monarchy in the North Africa by the Second Republic of Spain it shows two constants of the reformist phylosophy of the new regime, change-continuity binomial. Change because men of new regime did not forget the colonial

possessions in their ambitions of modernization. And continuity because they considered the colonial question was a part of general interests of Spain. So the unsatisfied feeling of Spain on the other side of the Strait of Gibraltar led to the formulation and planning of the "moderate revisionism" policy during the conservatives Governments. Finally, the Spanish Civil War would stop the plans of colonial policy of the Second Republic.

KEY WORDS: Contemporary History, XXth Century, Spain, Second Republic, Foreign Affaires, Mediterranean Sea, Morocco.

LA EMIGRACIÓN JUDEO-MARROQUÍ A LA AMÉRICA LATINA EN LA FASE PRE-ESTADÍSTICA (1850-1880)[1]

Juan Bta. VILAR
Universidad de Murcia

Planteamiento

El ciclo de las emigraciones judías contemporáneas a Latinoamérica se abre en el segundo tercio del siglo XIX con las dirigidas a la América meridional desde el norte de Marruecos, y más exactamente desde las populosas juderías de Tetuán y Tánger. Una corriente migratoria que se anticipa en varias décadas a la restante emigración judía orientada al hemisferio occidental.

Alguien[2] ha hecho remontar ese éxodo judeo-marroquí a los comienzos de la centuria de referencia. No faltan desde luego indicios esporádicos de su existencia en torno a 1800, e incluso antes, como luego se verá. Pero la conformación de una corriente migratoria con tal destino no se perfila con nitidez hasta los años de 1850, y en particular en la siguiente dácada bajo los efectos de la incidencia sobre el Marruecos septentrional de la guerra hispano-marroquí de 1859-1860, de la ocupación de Tetuán por los españoles entre febrero del 60 y mayo del 62, la fundación de un nuevo colegio judío en la expresada ciudad en diciembre del año últimamente señalado, al que siguió de forma inmediata otro en Tánger, y por el rápido e intenso proceso aculturador que caracterizó la apertura de ambas aljamas judías a

[1] Ponencia presentada en el Congreso organizado por la *Latin American Jewish Studies Association*, celebrado en Filadelfia en noviembre de 1993.

[2] A.I. Laredo, *Bereberes y hebreos en Marruecos. Sus orígenes según las leyendas, tradiciones y fuentes hebraicas antiguas*, Intr. de F. Cantera Burgos, Madrid, 1954, p. 127. Otras precisiones en la magna monografía posterior del mismo autor: *Les noms des Juifs de Maroc. Essai d'onomastique Judeo-marocaine*, Madrid, 1978.

Occidente, anticipo del que no tardaría en extenderse a las restantes comunidades israelitas marroquíes.

Orientada en sus comienzos esta emigración al Brasil, más tarde se desvió hacia la República Argentina y Venezuela, y en menor medida hacia Uruguay, Chile, Perú y México. Finalmente hacia Cuba y República Dominicana[3]. Las fuentes contemporáneas aportan sabrosos detalles sobre el despegue de esta corriente migratoria. El emigrante, igual que en su patria de origen, comenzaba por dedicarse al comercio ambulante, *llevar el fardo* como se decía entonces, para después abrir un pequeño comercio de venta al detalle con el producto de sus economías. Algunos llegarían a convertirse en propietarios de importantes almacenes, y en importadores y mayoristas. El judío marroquí jugó por tanto una función destacable en el despegue de las luego pujantes colectividades sefardíes de la América Latina, las de Río, Belem do Pará, Manaus, Buenos Aires, Caracas e Iquitos, entre otras, al tiempo que sus remesas de dinero contribuyeron de manera señalada a la supervivencia y progreso de las comunidades de procedencia y al proceso de modernización de Marruecos.

Sin embargo la presencia del judío marroquí en el ámbito hispanoamericano necesita un estudio de conjunto, riguroso y sistemático, que está todavía por hacer. Un estudio dificultado por la inserción de buena parte de esta corriente migratoria en la fase pre-estadística, al menos en cuanto a datos migratorios se refiere. Baste decir que el país de procedencia (exactamente la que luego sería Zona Española del Protectorado en Marruecos) no los tuvo hasta 1941 con series referidas al año precedente[4]. Las estadísticas del Protectorado Francés y de la Zona Internacional de Tánger son algo anteriores, pero conceden escasa atención a la emigración exterior.

[3] J.B. Vilar, "Primeros emigrantes judeo-marroquíes en América", *Maguen*, 18 (1971); Vilar, "Emigrantes judeo-marroquíes en América durante el siglo XIX", *Maguen*, 48 (1983), pp. 21-24.

[4] J.B. Vilar, "Evolución de la población israelita en el Marruecos español (1940-1955)", *Estudios sefardíes* (anejo de *Sefarad*, C.S.I.C.), 1 (1978), pp. 91-120.

Dado que antes de 1912, y en considerable medida hasta la descolonización de Marruecos en 1956 y aún después, el emigrante judeo-marroquí no pasó a Ultramar desde su país de origen sino desde España, y en ocasiones a su vez desde Gibraltar y Orán, hay que recurrir a las estadísticas españolas, británicas y francesas. Ahora bien, en los dos últimos casos no recogen dato alguno al respecto por considerar a este tipo de emigrantes como franceses (caso de Orán) o pasajeros en tránsito (caso de Gibraltar). En cuanto a las estadísticas migratorias españolas, publicadas por vez primera en 1882 con datos del año anterior (*Movimiento de Pasajeros por Mar*), al marroquí embarcado en Málaga, Cádiz o Canarias se le considera *español*, y en ningún caso se consigna su lugar real de procedencia y sólo la provincia de embarque.

Los datos estadísticos del país de destino tampoco arrojan luz alguna sobre el grupo inmigratorio judeo-marroquí. Las estadísticas argentinas y venezolanas hacen alusión únicamente al país de procedencia, y en el mejor de los casos al punto de embarque, con lo cual los judíos marroquíes constan a todos los efectos como inmigrantes llegados de España, la Argelia francesa o Gibraltar. Tan solo es posible un conocimiento aproximado del grupo cuando se incluye el apartado religión, dado que el español de religión mosaica obviamente era judío marroquí.

Por su parte las estadísticas brasileñas (primer censo en 1872) son todavía más imprecisas. Aparte carecer del apartado *religión*, que en caso contrario hubiera sido instrumento eficaz para detectar la presencia de judíos, se centran en los grandes grupos nacionales de inmigrados. Portugueses, españoles, italianos y alemanes principalmente. También otros de cierta relevancia tales como británicos, franceses, nórdicos, japoneses y los súbditos de los imperios austro-húngaro, ruso y turco, sin especificarse la etnia o religión a que pertenecen. Pero en ningún caso son recogidos aportes menores, subsumidos en el concepto genérico *Diversos*, en el que los judeo-marroquíes entran como meros sumandos[5]. En ocasiones ni siquiera eso, como sucede en las

[5] A.H.Neiva, *O problema inmigratorio brasileiro*, Río de Janeiro, 1954.

estadísticas del centro y sur del país, si bien debemos convenir que en este caso la presencia de judíos marroquíes era harto irrelevante.

Por todo ello para el período aquí tratado, se hace necesario recurrir a fuentes indirectas, que sólo permiten una aproximación al fenómeno estudiado, dado el carácter incompleto y fragmentario de los datos disponibles. En el caso que nos ocupa, las fuentes han sido fundamentalmente dos: en cuanto al país de procedencia, los informes de los directores de los colegios de la *Alliance Israélite Universelle* en Tetuán y Tánger, ciudades de donde procedían más de las dos terceras partes de los emigrantes judeo-marroquíes dirigidos a Iberoamérica en el período apuntado, fuente consultada en los archivos centrales de la A.I.U. en París, y que hemos completado en parte con la correspondencia oficial de los cónsules españoles y franceses en ambos puertos marroquíes, conservada en el Quai d'Orsay y en los archivos españoles Histórico Nacional (series hasta 1850) y del Ministerio de Asuntos Exteriores (posteriores a 1850). En cuanto a los países de destino, hemos tenido a la vista las estadísticas y otras fuentes impresas publicadas, enriquecidas en el caso de Venezuela con la consulta de la correspondencia de los representantes españoles de ese país.

Tenemos iniciado un sistemático rastreo de las fuentes diplomáticas y consulares españolas referidas a Iberoamérica. Confiamos que, una vez ultimado, podamos aportar una visión más completa de la emigración judeo-marroquí en la fase pre-estadística, de que la presente aportación es sólo un avance.

El lento despegue migratorio

El estatuto jurídico de los judíos marroquíes con anterioridad a la implantación del Protectorado franco-español sobre Marruecos en 1912 les convertía en *dimmi* o protegidos del soberano alauí, *status* medieval que les garantizaba la práctica de su religión, derecho y costumbres a cambio de una capitación especial. En la práctica el judío se veía reducido a una situación precaria, y sus derechos eran sustantivamente cercenados en relación a los disfrutados por la población musulmana minoritaria.

Entre esas restricciones figuraba la prohibición de marchar al extranjero sin expresa autorización, e incluso la limitación de libertad de movimientos dentro del país y aún en las ciudades donde tenían fijada su residencia. Todo *mellah* o judería, aparte de estar separada del restante casco urbano por un muro, estaba sujeta a toque de queda.

Los judíos marroquíes que disfrutaban de máxima movilidad y que podían beneficiarse de una interpretación menos restrictiva de ese discriminatorio *status* eran los de Tetuán y Tánger, las ciudades de Marruecos más próximas a Europa, secularmente abiertas al comercio exterior, asiento de las Legaciones diplomáticas extranjeras, y únicas donde desde antiguo se asentaban colectividades de cristianos, por lo general cautivos tomados en el corso marítimo, desertores del presidio de Ceuta y hombres de negocios europeos, todos ellos atendidos pastoralmente por sendas misiones franciscanas españolas.

Obviamente la aventura de la emigración había de iniciarse en ambas urbes, que flanquean la cornisa marroquí al estrecho de Gibraltar. Sobre todo en Tetuán, capital histórica de la región y asiento de una importante judería, si bien desde el tercio final del siglo XVIII se detecta un proceso de sustitución de su primacía por Tánger. En particular desde que fuera trasladada a esta última ciudad (mejor situada y con puerto practicable) la sede de las Legaciones extranjeras.

Ya por entonces tetuaníes y tangerinos comenzaban a "llevar el fardo" por las cabilas de ambos bajalatos y por el Rif, empresa ciertamente arriesgada para quienes nunca habían abandonado su ciudad, y habida cuenta el talante hosco y montaraz de los cabileños. Pero fueron curtiéndose en estas salidas, en las que solían pernoctar en descampados, y terminaron conociendo caminos y veredas con tal perfección, que algunos se dedicaron luego a la arriería y el transporte de mercancías en pesados carromatos.

Luego se aventuraron más lejos. Hasta Arcila, Larache y Alcazarquivir. Después pasaron el Sebú y llegaron a las principales ciudades del Marruecos atlántico. A Rabat-Salé, Yadida y Mogador, con populosas juderías y en comunicación marítima con Europa.

También a lugares más modestos, como Dar-el-Bayda, embarcadero refundado por los españoles en el XVIII con el nombre de Casablanca.

Al extranjero salían tetuaníes y tangerinos regularmente desde los años de 1700. A Gibraltar sobre todo y luego (desde 1830) a la Argelia francesa, la región de Orán en primer lugar. Algunos, más osados, marchaban a diferentes puntos de Europa con permiso especial del sultán, y previo depósito de fianzas y rehenes que asegurasen su regreso. Iniciado el siglo XIX, unos cuantos intrépidos, que habían visitado Gibraltar y los puertos andaluces en alguna ocasión, terminaron arriesgándose a dar el salto al Brasil.

No eran los primeros que cruzaban el Atlántico. Ya en el siglo XVIII emprendieron la aventura americana algunos espíritus inquietos, aprovechando sus conexiones mercantiles con el Reino Unido, Francia y Países Bajos, para instalarse en Curação y posesiones holandesas de la América meridional, en las Antillas francesas, y en particular en Jamaica, Indias Occidentales británicas, colonias inglesas de la América del norte, e incluso en Canadá.

Nuestra historia se inicia por tanto entre los muros de la aljama israelita tetuaní en 6 de febrero de 1860, fecha de la ocupación de Tetuán por los españoles. Las fuentes coetáneas harán fluctuar el censo del *mellah* en el momento apuntado entre 4.000 y 10.000 personas, de acuerdo con las más dispares estimaciones[6]. Debía oscilar en torno a las 7.000 almas, a juzgar por los datos manejados por Ventosa[7], razonados y creíbles por fundarse en un recuento de inmuebles. Seis años después Hermann Cohn, director de la escuela del *ghetto* habla de 7.500 judíos en la *kehilá* de Tetuán, que él no dudará en reputar "... la plus considerable de toutes celles de l'Empire du Maroc"[8]. La población total de la urbe era de unos 35.000 habitantes, musulmanes

[6] J.B. Vilar, "L'ouverture à l'Occident de la Communauté juive de Tétouan, 1860-1865", en S. Leibovici (ed.), *Mosaïques de notre memoire. Les Judéo-Espagnols du Maroc*, Paris, 1982, p. 95.

[7] E. Ventosa, *Historia de la Guerra de África*, Barcelona, 1859, t.I., p. 735.

[8] H. Cohn, *Moeurs de Tétuan (Maroc)*, Paris, 1866, p. 3.

en su mayoría. Existía también una colectividad española cifrable en el millar de individuos, a la que se agregaban pequeños grupos de otros extranjeros.

El judío tetuaní era, en primer lugar, artesano, tendero y pequeño comerciante. Los había también mercaderes ambulantes, arrieros, hortelanos, cargadores, empleados de aduanas, escribanos y secretarios al servicio del Majzén y de particulares, administradores de fincas, e intérpretes por cuenta de los extranjeros, y agentes comerciales de firmas europeas. Algunos asumían funciones consulares en representación de diferentes potencias extranjeras, servicio en el que en ocasiones hicieron carrera fuera de Tetuán. Consta, por ejemplo, que con anterioridad a la intervención militar española de 1859, un judío tetuaní desempeñaba el cargo de vicecónsul de España en la localidad argelina de Nemours[9], en tanto otros de igual procedencia, desde antiguo acreditaban en Gibraltar a Marruecos y a las Regencias magrebíes[10].

La llegada de los españoles abrió interesantes perspectivas a la activa población judía, no pocos de cuyos individuos se convirtieron en proveedores de los 8.000 soldados de la guarnición, y de una fuerza muy superior acantonada en las afueras de la plaza. Es sabido que varias de las principales fortunas judías de Marruecos se cimentaron durante los dos años de presencia española en Tetuán.

Si los más lucrativos negocios se hicieron con la intendencia militar, no faltó quien, con visión de futuro, se interesara por las inversiones inmobiliarias (la ciudad conocía a la sazón una profunda transformación urbanística) o por el comercio exterior. Se veían negociantes de todos los calibres: desde el gran especulador en terrenos e inmuebles y el almacenista que enviaba a la Península importantes cargamentos de cereales, cueros, ceras, frutas y ganado vivo, hasta el modesto minorista o el tendero que invertía sus economías en financiar

[9] AMAE, Correspondencia (Orán), leg. 1.997: Despachos del cónsul en Orán y del vicecónsul en Nemours.

[10] J.B. Vilar, "Fernando VII, la Inquisición y los judíos de Gibraltar", *Maguen*, 33 (1973), pp. 6-10; 34, pp. 10-13.

un viaje a Gibraltar, al objeto de transportar en la barca de un compatriota una partida de tabaco con destino a la tropa.

Todo un sector de pequeños negociantes judíos se especializó en la travesía del Estrecho, transportando a España cargamentos de naranjas de Tetuán, a la sazón las más reputadas de Marruecos, para invertir el producto de la venta en telas y ropas adquiridas de los fabricantes de Málaga, y de los distribuidores de tejidos catalanes e indianas inglesas de Cádiz, Sevilla y Algeciras, géneros que luego revendían en el norte de África con un saneado margen de beneficios[11].

Pedro Antonio de Alarcón[12] y otros testigos de la guerra hispano-marroquí[13], nos presentan un brillante cuadro del Tetuán de 1860-1862, como pujante ciudad sobre la que se había volcado el presupuesto español, y donde una turbamulta de nuevos ricos, judíos principalmente, alternaba con los terratenientes musulmanes de la región, con los generales y políticos españoles, y con aventureros llegados de toda Europa. Sin embargo el dinero que tan generosamente convergió sobre la urbe en esos años no quedó en ella sino en parte mínima, enriqueciendo sobre todo a los banqueros y negociantes judíos establecidos en Tánger, Gibraltar y Orán.

En 1866, apenas cuatro años después de la retirada española, dado que Tetuán había sido solamente prenda o garantía del pago a España por Marruecos de una indemnización de guerra, cuyo importe en parte fue anticipado a los marroquíes por el gobierno británico con tal de ver salir a los españoles lo antes posible de esa plaza, se contaban

[11] J.B. Vilar, "El esfuerzo industrializador (1833-1868)", en vol. XIV ("La España liberal y romántica") de *Historia general de España y Amércia*, Madrid, Rialp, 1983, pp. 114-216; Vilar, *El despegue de la Revolución industrial española, 1827-1869*. Prólogo de J.A. Lacomba, Madrid, 1990.

[12] P.A. de Alarcón, *Diario de un testigo de la guerra de África*, pp. 832-1.107 en "Obras completas". Prólogo y edición de L. Martínez Kleiser, Madrid, 1943.

[13] Actualizada bibliografía en J.B. Vilar, *Tetuán en el resurgimiento judío contemporáneo (1850-1870). Aproximación a la historia del Judaísmo norteafricano*. Prólogo de S. Leibovici, Caracas, 1985, pp. 299-317 (véase a su vez en esta obra cap. V.4.: "La sociedad judía en el Tetuán español", pp. 127-134).

en la judería tetuaní 5.000 personas: artesanos, tenderos y modestos rentistas (unas 900 familias), que debían subvenir al mantenimiento de 2.000 correligionarios necesitados de ayuda. Apenas media docena de personas podían acreditar la posesión de un patrimonio de 20.000 francos (unos 100.000 reales españoles) y considerarse ricos.

Pero durante la ocupación española sucedió algo realmente importante: la apertura a Occidente de aquella *kehilá*. De un lado por la fáctica supresión en la misma del estatuto jurídico discriminatorio que pesaba sobre los judíos marroquíes, hasta el punto de que un hebreo, Levy Cazes, se convirtió en alcalde de la ciudad. De otro, por la europeización de la colectividad israelita al contacto con los españoles, pudiendo beneficiarse aquellos de los progresos inherentes a toda sociedad occidental[14]. A ello contribuiría a su vez la fundación de la *Board of Deputies of the Relief Fund of Morocco*, entidad filantrópica patrocinada por el barón Salomón de Rothschild y la comunidad judía de Londres, potenciadores de un pequeño hospital en la judería tetuaní, y en mayor medida la fundación en París en 1860 de la *Alliance Israèlite Universelle*, que no tardó en proceder a la fundación en Tetuán (23 de diciembre de 1862), de un colegio cuyos frutos no se dejarían esperar. Fue ésta la primera escuela moderna con que contaron los judíos afroasiáticos, a la que siguieron otras muchas. Desde Tánger, Casablanca y Mogador, a Egipto, el Imperio turco y los Balcanes.

En momentos en que los judíos marroquíes, comenzando por los de Tetuán y Tánger, entraban en rápido proceso de occidentalización, se endurecía el tradicional sistema jurídico discriminatorio que gravitaba sobre ellos, convertidos en blanco del odio y frustraciones de la mayoría musulmana, en medio de las agitaciones tribales y convulsiones políticas que caracterizaron a Marruecos en el medio siglo que precede a la declaración del Protectorado. En vano el barón Moses Montefiore, presidente de la *Board* londinense, obtuvo en 1º de febrero de 1864 un

[14] J.B. Vilar, "Emancipación de los judíos de Marruecos (Tetuán, 1860-1862). Resurgimiento de una minoría en un país islámico", *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*, 13-14 (1977), pp. 73-97 (reproducido en *Maguen*, 38 (1981), pp. 16-24; 39, pp. 26-36.

dahir del sultán igualando en derechos a sus súbditos judíos respecto a los musulmanes[15], dado que tal decreto no tardó en ser letra muerta.

En tanto los judíos ricos intentaban salvaguardar sus personas e intereses recurriendo al sistema de *protecciones*, es decir, acogiéndose a la sombra protectora de las potencias extranjeras con representación diplomática en el país, comenzando por Francia, España y el Reino Unido, las tres más implicadas en los asuntos marroquíes[16], otros marchaban al extranjero en considerable número. A Argelia en primer lugar, pero también a Gibraltar, diferentes países europeos y a los de América meridional.

Los informes facilitados a la *Alliance* parisina por los maestros de Tetuán a partir de 1863[17] son convergentes en sus contenidos con los despachos de los cónsules españoles remitidos a Madrid[18]. El *mellah* era tan populoso como miserable y aflictiva la situación de sus

[15] Véase el texto del mismo en U. Nahon, *Moses Montefiore. Una vida al servicio del Judaísmo*, Jerusalén, 1966, y en M. Ortega, *Los hebreos en Marruecos*, Madrid, 1919. Interesa a su vez la consulta de A. Chouraqui, *Marche vers l'Occident. Les Juifs d'Afrique du Nord*, Paris, 1952.

[16] J.B. Vilar, "Ayuda española a Marruecos en la crisis de las protecciones consulares (1879-1889)", *África*, 381 (1973), pp. 6-10. Para las relaciones judeo-musulmanas en el marco de las protecciones, véase J.L. Bowie, "An aspect of muslim-jewish relations in late nineteenth century Morocco: an european diplomatic view", *International Journal of Middle Eastern Studies*, VII, fasc. 1 (1976), pp. 3-19. La intervención de los diplomáticos españoles en relación con los judíos tangerino-tetuanfes puede verse en I. Laredo, *Memorias de un viejo tangerino...*, Madrid, 1935; A.L. Laredo, *Les noms des Juifs du Maroc...*, *op. cit.*; S. Leibovici, "Les temps des retrouvailles. Tétouan et l'Espagne dans la seconde moité du XIXe siècle", *Les Nouveaux Cahiers*, 62 (1980), pp. 32-38; Leibovici, *Chronique des Juifs de Tétouan (1860-1896)*. Preface de J.B. Vilar, Paris, 1984; Vilar, *Tetuán en el resurgimiento... op. cit.* (en particular cap. VI.2: "Significación y alcance de las protecciones consulares", pp. 152-159).

[17] AIU, legs. LV-E (*Tanger*: B. Lévy, 1864-1868), exp. 903; LXIV-E (*Tétouan*: J.S. Benchimol, 1872-1873), exp. 938, e id. (M. Abudarham, 1874); exp. 974, LXV-E (*Tétouan*: H. Cohn, 1862-1864), exp. 1.005; LXVI-E (*Tétouan*: P. Epstein, 1882-1883), exp. 46; LXX-E (*Tétouan*: M. Matalon, 1876-1880), exp. 1.036; id. (J. Pariente, 1870-1884), exp. 1040, e id. (S. Pariente, 1867-1870), exp. 1.042.

[18] AHN, Estado, legs. 3.587, 6.148 1, 6.148 2, 6.149, 6.154, 6.251, 8.300, 8.301, 8.304, 8.310, 8.357, 8.358; AMAE, legs. 1.638, 1.817-1.819, 1.895, 1.997-2.000, 2.075-2.077, 2.304-2.312.

moradores. "La comunidad de Tetuán es una de las más pobres de Marruecos", se lee en una patética carta[19] enviada por el director del colegio a la superioridad en París a finales del 69, donde se subrayaba que un nutrido grupo de alumnos debían ser vestidos por el centro al ser sus familias pobres de solemnidad. Últimamente ese gasto había podido cubrirse con cargo a un donativo con destino a las escuelas de la *Alliance* realizado por dos judíos de Bucarest, el matrimonio Loebel. En cuanto a la manutención de los alumnos indigentes, corría por cuenta de instituciones filantrópicas judías de la propia Tetuán.

Por su parte, los despachos consulares abundaban en sórdidos detalles sobre la realidad judía local. Es cierto que en años posteriores mejoró algo la situación, al disminuir la presión demográfica con la emigración, y dejarse sentir los positivos efectos de las remesas de los emigrantes, pero la situación continuó siendo difícil. Sobre todo para la mujer judía, a la que no cabía la opción de emigrar salvo que marchara con su marido, o fuera llamada a América por un hijo o hermano ya establecido.

Madame Pauline Epstein, directora de la escuela de niñas judías en Tetuán, en carta a la *Alliance* presenta un cuadro triste, casi patético, de sus infortunadas educandas que tenían que compaginar la asistencia al aula con las más duras tareas:

> "Desde la edad de ocho años -escribe[20]- las niñas afrontan los trabajos más rudos. Han de tamizar el trigo, llevarlo al molino, amasar el pan, hacer el vino, el aguardiente, el queso, la mantequilla, etc., etc. Son además costureras, enjabelgadoras, cocineras y sirvientas. Sus familias son demasiado pobres como para poder prescindir de ellas y sustituirlas con operarias asalariadas. No obstante lo dicho, la mayor parte de ellas no pierden clase. Son dignas de interés y de piedad".

La guerra hispano-marroquí de 1859-1860 determinó un éxodo judío manifestado, aunque débilmente, con anterioridad. Afectó sobre todo a Tetuán, que con su comarca fue principal escenario de aquella contienda y objetivo prioritario de los españoles, que ocuparon la plaza entre febrero de 1860 y mayo de 1862. Tánger, por el contrario, quedó

[19] *Bulletin de la AIU*, 2º semestre, 1869.

[20] AIU, leg. LXVI-E, exp. 46.

más al margen, dado que Gran Bretaña, mediante una negociación previa con España, había obtenido que esa ciudad y su puerto no fueran incluidos entre los objetivos bélicos de los españoles. Los refugiados en Gibraltar, Algeciras y Orán regresaron al término de la contienda.

No cabe duda de que la ocupación española de la urbe tetuaní y la escolarización de la niñez judía local en un gran colegio abierto por la *Alliance* a finales del 62, imprimieron un decisivo impulso a la emigración por parte de quienes, en posesión de una visión del mundo diferente a la sustentada hasta el momento, y con mejor cualificación profesional, necesariamente tenían que buscar en otra parte las oportunidades que se les negaba en su tierra de origen. De la magnitud del drenaje demográfico da idea el hecho de que al filo de 1880, de los 387 alumnos formados en el expresado centro entre 1862 y 1869, años de la andadura inicial del colegio, solamente 120 permanecían en Tetuán. El 31 por cien del total.

Tabla 1

ANTIGUOS ALUMNOS DE LA *ALLIANCE ISRAELITE* EN TETUÁN (1862-1869) RESIDENTES EN EL EXTRANJERO EN 1879

Concepto	Nº alumnos	%
Alumnos que permanecían en Tetuán	120	31,0
Fallecidos	24	6,2
Destino de alumnos emigrados:		
Europa (1)	64	14,7
América	12	3,0
Asia	1	0,2
Otros puntos de Marruecos	20	4,8
Otros países de África	99	24,1
Destino desconocido	50	12,8
Total emigrados	246	68,0
Total alumnos	387 (2)	

FUENTE: J.B. VILAR, *Tetuán en el resurgimiento judío...*, *op. cit.*, Caracas, 1985.
(1) Incluidas Ceuta y Melilla.
(2) En la serie manejada por nosotros en los archivos centrales de la *Alliance* en París, en julio del 82, en que hicimos nuestra consulta, faltaba la hoja correspondiente a los núms. 174-203. En total 31 asientos. El original concluye en el nº 417.

Es de notar el elevado porcentaje de emigrantes. Un 62,8 por cien del total de la población escolar censada en ese período. El alcance del fenómeno se vislumbra si se tiene presente que se trata del sector del censo adulto más joven y cualificado. A estos emigrantes hay que

sumar aquellos otros, cuyo número es imposible de precisar, por no haber pasado por la escuela.

En cuanto al destino de los emigrantes, el contingente más cuantioso (99, el 24,1% del total) se dirigió a otros países africanos. Más exactamente a Argelia (95 y 23,2%), exceptuados tres residentes en Alejandría y uno en Túnez. Negociantes y empleados que vivían bien. De la corriente migratoria argelina y de la dirigida a Ultramar (ésta por el momento nada cuantiosa pero con brillante futuro) me ocupo en otro lugar.

Destacable era, a su vez, la emigración orientada a Europa (64 unidades y un 14,7% del total). Atraída en más de sus dos terceras partes por España, el resto se encaminaba a Gibraltar, Reino Unido, Francia, Portugal y Turquía europea.

"Llevar el fardo" en Brasil

Las emigraciones judeo-marroquíes contemporáneas a la América latina se remontan a los orígenes mismos del Brasil independiente.

Factores determinantes de esa corriente migratoria en lo que al país de destino se refiere fueron el temprano y pacífico proceso independentista del mismo a diferencia de lo sucedido en la América hispana; la tolerancia religiosa asegurada por la Constitución imperial de 1824 (art. 5º), no obstante establecer la confesionalidad católica del Estado, en contraste con el dogmatismo exclusivista imperante en las repúblicas iberoamericanas casi sin excepción; y la relativa estabilidad política del Brasil desde su nacimiento como nación independiente, comparada con la traumática historia de los países del entorno.

A ello cabe sumar la fuerte demanda de mano de obra de un país en plena expansión económica, acentuada al interrumpirse la introducción de negros africanos con la supresión de la trata (si bien la esclavitud permanecería hasta 1888) y la promulgación de una legislación migratoria sumamente receptiva; las facilidades y oportunidades brindadas al emigrante; la apertura de los puertos del

Brasil a la navegación de todas las naciones sin apenas restricciones, y la aparición en el año 1820 de tupidas redes de tráfico entre este país y los del Río de la Plata y el Caribe, pero sobre todo con los Estados Unidos, Europa y los países ribereños del Mediterráneo.

En lo que a los judíos se refiere, hay que tener presente además otros dos hechos. La existencia en Brasil de una tradición sefardí importante, tanto por los consistorios israelitas establecidos durante la ocupación holandesa del siglo XVII como por la pervivencia por largo tiempo de colectividades criptojudías. De otro lado el manifiesto filosemitismo mostrado por el emperador Pedro I, individuo de profundas convicciones liberales, y sobre todo por su hijo Pedro II (en el trono desde 1840), personalmente muy interesado por los judíos, su historia, su cultura, e incluso su lengua, dado que sintió siempre el más vivo interés por los estudios hebraicos, hasta el punto de aprender hebreo.

Entrado el siglo XIX, Brasil contaba ya con un importante e influyente grupo de residentes judíos. En sus filas figuraban agentes de la casa londinense de Rothschild, banqueros del emperador, empresarios de altos vuelos como Samuel Keller, Elkine Hine, Bernardo Wallerstein y Joseph Natham, titulares de firmas mercantiles de primera fila domiciliadas en Río; grandes plantadores como Luis Salomón y José Worms, el periodista Isaac Levy, y tantos más, por lo general azhkenasis llegados del Reino Unido, de los estados alemanes y de otros países de la Europa continental[21]. Sin embargo el espíritu asociativo del grupo estaba poco desarrollado, por cuanto la primera organización azhkenasi (aunque con activa participación judeo-marroquí), se dejó esperar hasta 1870, en que surgió la "União Israelita do Brasil", entidad filantrópica desprovista de toda significación religiosa.

Por tanto, los ricos judíos ya establecidos, poco motivados por la práctica religiosa y por los problemas de sus hermanos más infortunados, no parece que prestaran gran ayuda a sus correligionarios marroquíes que no tardaron en llegar, pero sí les proporcionaron con su

[21] E. y F. Wolff, *Os Judeus no Brasil Imperial*, Río de Janeiro, 1975.

sola presencia una cobertura de respetabilidad que no dejó de beneficiarles. Por el contrario, es harto probable que los ambientes criptojudíos residuales y de tipo popular que todavía pervivían, sirvieran de punto de apoyo a los recién llegados.

Brasil ejerció siempre la más viva fascinación sobre los sefardíes, siquiera desde tiempos de Menasseh ben Israel. Ante todo por su lejanía, riquezas e inmensidad misma, pródiga en incógnitas y misterios, que acaso al desvelarse algún día dieran las claves de las diez tribus perdidas. Siendo el litoral comprendido entre Tánger y Tetuán cornisa de África y mirador de este continente al Atlántico y América, desde aquí habría de salir necesariamente los pioneros en la búsqueda de aquella tierra de promisión, tan pronto cesaron con la independencia las viejas trabas españolas y portuguesas que durante siglos habían vedado (aunque no impedido) el paso de judíos a Ultramar. La aureola que rodeaba a Brasil entre los sefardíes como Eldorado del nuevo mundo, perduraría por largo tiempo. Así era visto, verbigracia, por los rabinos de Salónica, la gran judería del Mediterráneo oriental, por los años de 1860[22], si bien la emigración desde esta comunidad y las de su entorno, no sería iniciada hasta veinte años después, no obstante el recrudecimiento del antisemitismo desde 1865 y la afluencia allí de judíos por causa de la guerra ruso-turca de 1878 y subsiguientes conflictos balcánicos.

El salto a América tendría lugar por vez primera desde Marruecos. Suele señalarse el punto de arranque de esta corriente migratoria entre 1850 y 1860. No obstante, parece ser bastante anterior, remontándose al despegue mismo de Brasil como estado independiente en la década de 1820, e incluso a los últimos tiempos de la época colonial[23]. Consta[24], desde luego, que judíos marroquíes participaron en

[22] AIU, leg. III-B-20 (*Grece, Salonique*), a. 1863-1882. Véase también, legs. I-C-34 e I-C-35).

[23] A. Wisnitzer, *Os Judeus no Brasil Colonial*, São Paulo, 1970; J.A. Gonçalves Mello, *Gente do Nação*, Recife, 1989.

[24] E. Moreira, "Presencia hebrea en Pará", *Maguen*, 81 (1991), pp. 5-13; S. Leibovici, "La emigración a América de los sefardíes de Marruecos", en Mª A. Bel Bravo y otros, *Diáspora sefardí*, Madrid, 1992, p. 244; H. Avni, *Judíos en América*.

la fundación en Belem do Pará, en 1826 y 1828, de las dos sinagogas más antiguas del Brasil contemporáneo, las de Ethel Abraham y Shaar Ha-Shamain, y que Myriam Sebah, conocida allí como María Saba, fue la primera mujer judía marroquí que se estableció en esa región y, probablemente, en Brasil.

Un decreto de 12 de mayo de 1838, referido a la región de Pará, dispuso que:

> "... los extranjeros cuyas naciones de origen no tuviesen tratado con el Brasil, no podrán tener casas o establecimientos comerciales, ni podrán vender por la calle, sin una licencia de la Cámara Municipal"[25].

Apenas había transcurrido dos meses desde la promulgación de esa ley, cuando varios marroquíes, que sin duda ejercían ya como comerciantes desde tiempo atrás, comparecieron para regular su situación y adquirir la preceptiva licencia, que les fue concedida previo depósito de la correspondiente fianza. Entre quienes pasaron por el registro de Belem do Pará figuraban Simón Bengio, Fortunato Bendelack, Anna Fortunata, Fortunato Cardoso, Duarte Aflalo, Judah Arrobas, Marcos Dias Cohén, Fortunato Abecasis, León Serfaty, Moisés Benzimram y Fortunato Assenmonth, a título individual, y los representantes de las firmas "Salomón Levy y Hermanos", "Fortunato Benchetrit y Cía" e "Isaac Benchetrit y Cía"[26].

Todos ellos judíos inmigrados de Tetuán y Tánger, directamente o tras una estancia en Orán y Gibraltar. Gentes por tanto ejercitadas en las prácticas del pequeño comercio, singularmente en la venta de manufacturas textiles, tabaco, artículos de mercería y otras mercancías de elevada rentabilidad y fácil transporte por su alto precio y liviano peso, cuyo tráfico dominaban ellos desde el siglo XVIII en las regiones

Cinco siglos de historia, Madrid, 1992, p. 103.

[25] Cfr. M. Liberman, "Judíos en la Amazonia brasileña (siglos XIX-XX)", *Maguen*, 81 (oct.-dic. 1991), p. 20. Véase también I. Salama, "El Yishuv israelita del Brasil. La participación de los sefarditas", *Maguen*, 32 (1973), pp. 8-10.

[26] Liberman, *op. cit.*, p. 20.

ribereñas del mar de Alborán, a saber: norte de Marruecos, Argelia occidental, Gibraltar y el sur y sureste de la Península ibérica[27].

De otro lado, que en 1838 se registren casas comerciales previamente constituidas, algunas de considerable peso y solvencia, denota sin lugar a dudas largos años de acumulación previa en el país, acaso toda una vida, dado que el titular inicialmente había sido un inmigrante indigente o con limitadísimos recursos.

El asentamiento de estos marroquíes en Belem y región de Pará plantea, a su vez, no pocas incógnitas. ¿Responde a una tradición migratoria anterior, o simplemente la elección obedece al emplazamiento del territorio de referencia en la fachada marítima brasileña que mira en línea recta a África, o a tratarse de un país rico, escasamente desarrollado y que brindaba por tanto oportunidades más interesantes que las ofrecidas por la capital? Sea como fuere, Río debió ser la preceptiva etapa inicial de la mayoría de estos inmigrantes a su arribada al Brasil.

Tal fue el comienzo de una corriente migratoria que, andando el tiempo, se desarrollaría extraordinariamente hasta cubrir todo el noreste brasileño, y desde aquí remontar el Amazonas y sus afluentes hasta Iquitos y estribaciones andinas del Perú. La ocupación de la región de Pará, centrada en el segundo tercio del siglo XIX, cubre las décadas iniciales de la presencia judeo-marroquí, hasta finales de los años 60 en que, desde Belem, Gurupá, Cametá, Santarém y otros puntos, se abre la fase de penetración en el Amazonas. Entre tanto Río, en menor medida São Paulo y varias ciudades de las bandas central y meridional brasileñas, atraían inmigrantes llegados directamente desde Marruecos en unos casos, en tanto en otros quienes al término de una estancia poco afortunada en Pará, buscaban mejor suerte en otra parte[28].

[27] J.B. Vilar, "Los judíos de Argel, Orán y Gibraltar, intermediarios del tráfico hispano-argelino entre 1791 y 1830: asunto Bacri", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebráicos*, 24, fasc. 2 (1975), pp. 67-73, reimpreso en *Maguen*, 43 y 44 (1982).

[28] R. Ricard, "L'Emigration des Juifs Marocains en Amerique du Sud", *Revue de Géographie Marocaine*, VII, nº 8 (1928); Ricard, "L'Emigration des Juifs Marocains en Amerique du Sud", *Journal de la Société des Americanistes* (París,

El judío tetuaní y tangerino afanoso de abrise camino en Ultramar, se embarcaba en Gibraltar, Algeciras o Cádiz en alguno de los buques que hacían las rutas trasatlánticas. A menudo marchaban en una primera etapa a las islas Canarias, y en Las Palmas o en Puerto de la Cruz tomaban alguno de los numerosos mercantes que enlazaban el archipiélago con América. Río y Belem jalonaban las etapas finales de tan larga singladura.

Mair Lévy, director del colegio de la Alianza en Tetuán, nos aporta en 1891 esta sugerente noticia retrospectiva[29]:

> "Marchaban a las islas Canarias en veleros que no ofrecían garantías de seguridad (la navegación ha experimentado después considerables progresos), y allí se embarcaban en pequeños buques, que invertían mes y medio o dos meses en hacer la larga travesía del Océano Atlántico. La primera ciudad del Nuevo Mundo visitada por ellos fue Río de Janeiro, la capital del Brasil. El amplio campo de acción ofrecido por América a sus actividades mercantiles marcó en 1865 [el arranque de] la verdadera corriente migratoria, que no ha cesado desde entonces y que va incrementándose de día en día".

El mismo informante ofrece a continuación un testimonio precioso de las actividades de estos esforzados emigrantes en el Brasil de Pedro II, un país en plena crisis de crecimiento:

> "¿Cómo era la vida de uno de esos primeros emigrantes desembarcados en Río de Janeiro? Hela aquí tal como me la ha referido uno de ellos, similar a la de otros que marcharon con él, en cuanto a los medios de que se sirvieron para hacer una fortuna. Llegaban a un país extranjero, desprovistos de todo recurso, y para no perecer de hambre hubieron de trabajar duramente y procurarse crédito. No pudiendo encontrar

1932); Ricard, *Notes sur l'emigration des Israélites. Marocains en Amerique espagnole et au Brésil*, París, 1944, 6 pp.

[29] AIU, *Maroc* (Mair Lévy), 1891): *Dossier*, s.f. Un extracto del mismo, traducido por S. Leibovici, "La emigración de los judíos de Tetuán", *Maguen*, 42 (1982), pp. 4-13. En el mismo artículo véase transcripción completa del texto por S. Lévy de Bensandon, C. Lévy de Ruah y J. Lévy Bensimon.

correligionarios que se lo facilitaran, hubieron de obtenerlo exclusivamente sobre la garantía de su honradez y laboriosidad. Comenzaron por "llevar el fardo"[30], como se decía, vendiendo por las calles piezas de tela que cargaban sobre sus hombros, y contrataron los servicios de negros del país para que cargasen con la mercancía. Crecieron sus economías gracias a la vida ejemplar y pródiga en privaciones que llevaban, por lo que pudieron adquirir carretas que, conducidas por sus auxiliares, mostraban [al público] variados artículos de mercería. Andando el tiempo, consolidaron sus negocios, obtuvieron créditos y se convirtieron en mayoristas. Es así como lograron acumular modestas fortunas".

Tales progresos no podían pasar desapercibidos en la ciudad de origen. Por ello M. Lévy añade:

"Cuando regresaron del Brasil estos primeros emigrantes, la noticia de su éxito inflamó de entusiasmo a numerosos [judíos] tetuaníes para viajar a esas tierras lejanas. Imitando su ejemplo, se encaminaron a Río de Janeiro y siguieron igual procedimiento para tener éxito. Conforme crecía el número de inmigrantes en la capital del Brasil, el exito se hizo más lento y dificultoso. Como hacían el mismo comercio, competían unos con otros. Por ello los nuevos emigrantes se dirigieron a otros puntos donde se les brindaran mejores oportunidades. Deseando permanecer en el Brasil, se instalaron en Pará, una de las principales ciudades en el norte del país. Con posterioridad, la mayoría de los judíos tetuaníes emigraron a Caracas y Buenos Aires".

El viaje en sí mismo era toda una aventura. En un libro mío reciente sobre Tetuán y su *kehilá* judía[31] lo evoco en estos términos:

"La partida de un joven hebreo, vistiendo zaragüelles, camisa de amplias mangas, chaleco abrochado hasta el cuello y babuchas, atavío cubierto por un caftán ceñido a la cintura con faja, ropas todas ellas entalladas y de severos colores, cubierta la cabeza con

[30] En español en el texto original francés.

[31] Vilar, *Tetuán en el resurgimiento judío...*, p. 72.

negro solídeo y llevando al hombro un gran fardo, fue pronto imagen familiar para los moradores de la Judería. El emigrante se encaminaba a la aduana para pasar desde allí a Tánger, España o Gibraltar, donde se embarcaba para América. El viaje por tierra a Tánger, relativamente corto pero bastante arriesgado por causa de los bandidos, era evitado siempre que resultaba factible. Salvo en el caso de lograr incorporarse a una caravana suficientemente numerosa y protegida.

En Tánger o en la Península buscaba la compañía de familiares, correligionarios y amigos, para quienes llevaba cartas de presentación. Inquiría información sobre el viaje y detalles sobre el país de destino, compraba un traje *flamengo* o europeo, se avituallaba de lo necesario y tomaba pasaje en el primer barco que partía para Ultramar. Si no lo había en plazo prudencial, se embarcaba para Canarias, donde resultaba siempre más fácil intentar la singladura al Nuevo Mundo".

Cierto informe anónimo sobre las escuelas de la *Alliance Israélite* en Tetuán, conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid, nos aporta nuevos detalles sobre esta corriente migratoria[32]:

"Creada una posición por modesta que fuese, llamaban a algunos de sus familiares, preferentemente jóvenes solteros. Cuando no los había en sus familias, escribían a los directores de la Alianza, reclamando un cierto número de jóvenes que reunieran tales o cuales requisitos, a quienes se comprometía a colocar, corriendo por [cuenta de] los solicitantes los gastos del viaje".

En tales condiciones la emigración creció con rapidez. Raro era el alumno aventajado que no pasaba a América. Las colonias tetuaníes de Ultramar, lejos de romper lazos con su comunidad de origen, los estrecharon cada vez más, interesándose por sus problemas, y contribuyendo a su sostenimiento y el de sus institutos benéficos. Numerosas familias tetuaníes, especialmente los ancianos, vivían de las remesas. "El nombre de Tetuán -añade el informe- fue puesto muy alto por aquellos esforzados emigrantes. Por ello cuando la emigración se generalizó entre los judíos marroquíes, en todas partes eran confiados

[32] BNm, Centro de Documentación de África: *Informe anónimo sobre las Escuelas de la Alliance Israelita en Tetuán*, Tetuán (s.a.), 4 pp.

a tetuaníes los puestos de máxima responsabilidad en atención a su laboriosidad, preparación y experiencia".

Tras el caucho amazónico

El caucho silvestre, resina obtenida mediante incisiones practicadas en determinadas especies arbóreas, frecuentes en los bosques amazónicos, hizo la fortuna del Brasil en la segunda mitad del siglo XIX, antes de que se impusiera en el mercado el producto procedente de grandes plantaciones como las de Liberia, Indochina y Malasia; posibilitó la exploración y apertura por vez primera de amplias regiones de Amazonia hasta el momento ignotas, y marcó una clara divisoria entre el ciclo económico tradicional, de base esclavista, fundado en las extracciones mineras, la explotación de maderas tintoreras, y en el cacao, el azúcar y el algodón, y otro moderno que basculó cada vez más hacia el café, monocultivo en vastos espacios del Brasil atlántico, meseteño y meridional.

En la apasionante aventura del caucho ocuparon un lugar destacable los inmigrantes judeo-marroquíes o *hebraicos*, como popularmente eran (y son) conocidos. Aunque algunos se dedicaron a las labores extractivas o se instalaron en el país como cultivadores, en mayor medida hicieron honor a su vocación mercantil y a su especialización en el sector textil, pero con incursiones en los ramos más diversos.

El vendedor ambulante que todavía "llevaba el fardo" en Río, Pernambuco, Bahía o Belem, y en sus *favelas*, *fazendas* y pueblecillos próximos a esas grandes ciudades, dará paso al tendero y buhonero que, llevando a bordo cuanto posee en su frágil embarcación, se arriesgue solo o con algún familiar o sirviente por los peligrosos entresijos de la cuenca amazónica, que llegará a conocer como nadie, para surtir de lo necesario y lo superfluo hasta al más apartado campamento o al más recóndito bohío, poblado y ranchería. Las transacciones mercantiles solían hacerse al trueque, contra entrega de productos del país, comenzando por grandes bolas de caucho, tratadas al fuego para endurecer y engomar la resina, mercancía que el mercachifle colocaba luego a los almacenistas del pueblo más próximo con saneado margen de beneficios. El ambulante asumía además insustituibles funciones como transmisor de noticias y vector cultural.

La fiebre del caucho, que pronto hizo presa entre los moradores de los barrios judíos de Tetuán y Tánger, tradicional semillero de emigrantes a Río y Pará, no tardó en extenderse a otras aljamas israelitas marroquíes, que en los años de 1870 aportaron también nutridos contingentes. Así las del litoral atlántico entre Arcila y Mogador, pero a su vez otras del interior como Fez, Mequinez y Marraquech, algunas muy lejanas como Tafilete y Debdu, e incluso desde colectividades insignificantes situadas en la alta montaña o en el predesierto. Todos acudieron por igual a la llamada del *oro negro*, denominación acuñada para el caucho antes de que lo fuera del petróleo.

El emigrante tomaba pasaje en Gibraltar, Algeciras o Cádiz en alguno de los numerosos buques de navieras británicas, alemanas, italianas y españolas que cubrían la ruta entre las Antillas y el Río de la Plata o la costa americana del Pacífico, con escalas en Río, Belem e incluso en ocasiones también en Manaus, la naciente capital de Amazonia. La mayoría continuó prefiriendo la región de Pará para instalarse, por contar allí con un apoyo casi imprescindible que le proporcionaban correligionarios ya establecidos, tanto en la capital de esa región como en otras expansivas localidades tales como Itaituba, Monte Alegre, Obidos, Almeirim, Mazagão, o los ya mencionados pueblos, a su vez en rápida transformación, de Aveiro, Cametá, Gurupá o Santarém.

Otros, por el contrario, pasaron directamente al interior, adentrándose en el Amazonas, incorporándose al vecindario variopinto y bullicioso de Manaus, ciudad magnífica y refinada surgida como por ensalmo en mitad de la selva para volver a ser devorada por ella al término de aquel fantástico espejismo, y poniendo su base de operaciones en estratégicos poblados que no dejaron de surgir aquí y allá, tales como Itacoatiara, Manacapuru, Manicoré o Parintins.

Se introdujo y se extendió el sistema de *aviação* o aprovisionamiento centralizado en las llamadas *casas expendidoras*, autorizadas expresamente y en cierta medida privilegiadas por la administración pública. Al funcionar como entidades bancarias y contar con oficinas de importación y exportación, como también con sus propias redes distribuidoras, se aseguraba el aprovisionamiento y, al propio tiempo, la colocación en el extranjero de las producciones del país. Por más que el ambulante continuara trabajando por cuenta propia, la mayoría entraron al servicio de las casas expendidoras,

incorporándose a las dotaciones de las flotas, o bien a los vaporcillos particulares que hacían el tráfico por cuenta de las mismas.

Precisamente la condición de asalariados de estos últimos les eximía de pasar por los registros municipales, a lo cual estaban obligados los ambulantes y otros pequeños comerciantes independientes. Por tanto, los datos disponibles hacen referencia tan solo a estos últimos y, por supuesto, a los medianos y grandes empresarios. Más de un millar a lo largo del siglo XIX.

Importante fuente indirecta para conocer de forma aproximada el peso de la comunidad judeo-marroquí en el Brasil de Pedro II son los registros de naturalizaciones, y hablo en plural, dado que no existía un índice centralizado y unificado sino sólo los regionales, y no en todos los casos, lo que dificulta cualquier intento de cuantificación global. Haim Avni[33], remitiéndose a los datos reunidos por E. y F. Wolff, A. Rosenzweig y E. Moreira, entre otros, da la cifra de 452 judíos que optaron a la naturalización en todo el siglo XIX, de los cuales el 67 por cien marroquíes. Ello indica el peso de la colectividad marroquí entre los judíos inmigrados y su tendencia a instalarse definitivamente en el país. Un 40 por cien de quienes aspiraban a naturalizarse brasileños residían en las regiones de Pará y Amazonía, y eran en su casi totalidad marroquíes, una prueba más de la concentración del grupo en el norte y noroeste del Brasil.

María Liberman[34], por su parte, computa 470 solicitudes de naturalización entre judíos en el siglo XIX, de los cuales 370 de marroquíes. Las 100 restantes fueron presentadas por individuos procedentes de diferentes lugares de Europa, Imperio turco, Egipto, Argentina, Estados Unidos e incluso por alguno llegado de la India.

De las preferencias del emigrante judío marroquí por el Brasil en la etapa objeto de nuestro estudio da idea el hecho de que sobre 13 individuos localizados en América en 1879 de entre quienes habían sido alumnos de la *Alliance Israélite* en Tetuán entre 1862 y 1869, once residían en el Imperio brasileño, y los dos restantes en Estados Unidos.

[33] Avni, *Judíos en América*, p. 112.

[34] M. Liberman, "Judíos en la América... (siglos XIX y XX)", *Maguen*, 81 (1991), p. 23.

Tabla 2

JUDÍOS DE TETUÁN ANTIGUOS ALUMNOS DE LA *ALLIANCE* ENTRE 1862 Y 1869, RESIDENTES EN AMÉRICA EN 1879

Nombre (1)	Profesión (2)	Residencia	Situación
Isaac Bentata	-	Brasil (3)	Bastante buena
Schao Bendayan	-	Brasil	Buena
Hazar Israël	-	Brasil	Buena
Samuel Benoliel	-	Brasil	-
Rubén Bencho (4)	-	Brasil	-
Rubén Farache	-	Brasil	-
Isaac Abitbol	-	Brasil	-
Yamín Acriche	-	Brasil	Bastante buena
Joseph Acriche	-	Brasil	-
Elías Hassan (5)	-	Río de Janeiro	Bastante buena
Joseph Benzecry	-	Brasil	-
Menahem Bencho (4)	-	Nueva York	Buena
Menahem Kachy,	comerciante en telas	Nueva York	Bastante buena

FUENTE: J.B. Vilar, *Tetuán en el resurgimiento judío contemporáneo*, Caracas, 1985.

(1) Se mantiene, en su caso, la grafía francesa original.
(2) No consta salvo en el reseñado en último lugar.
(3) No se especifica lugar exacto de residencia salvo en los tres casos expresados.
(4) Bengio.
(5) Citado Elías Hassán por S. Leibovici, *Chronique...*, p. 264.

No obstante las restricciones legales que la Constitución imperial imponía a los no católicos, y sobre todo a los no cristianos, en su total acceso a los derechos civiles y políticos, los judíos marroquíes se integraron bastante bien en el Brasil de Pedro II. Algunos desempeñaron cargos administrativos y sus servicios al Estado y a la sociedad en los campos económico, filantrópico y cultural serían públicamente reconocidos, como aconteció con Abraham Baruel, sin duda el caso más reseñable, dado que sus encomiables esfuerzos por combatir la fiebre amarilla y otras endemias de la comarca de Tabatinga, donde anualmente se cobraban muchas vidas, empeños que culminaron con la construcción a su costa en 1868 de un hospital-lazareto para aislar y

curar a los enfermos, merecería ser recompensados con la *Orden das Rosas*, que recibió de manos del emperador en 1876.

La completa equiparación de los judíos a los restantes ciudadanos llegó en 1889 con la proclamación de la República, cambio al que ellos contribuyeron por haberse alineado con los sectores progresistas que propugnaban la modernización de las instituciones y de la sociedad brasileñas. Un hito fundamental en esa andadura, aparte del cambio del régimen político, fue la abolición de la esclavitud de los negros, a la que contribuyeron señaladamente los israelitas inmigrados de Marruecos, hasta el punto de lograrla en el noreste en 1884, cuatro años antes de hacerse extensible a todo el Brasil.

Después de 1889 la presencia judeo-marroquí se dejará sentir con fuerza en Pará y Amazonia. Empresas exportadoras e importadoras como las de "J. Marqués y Cía" y "Leão Israel y Cía", y la banca "Benchimol Hermanos", se sitúan entre las primeras del país, siguiéndolas de cerca otras tales como las de Marcos Bensimón, Levy Marqués o Salomão Acris, y a su vez en lugar preminente las de Isaac Roffé, Moisés Serfaty, Menasseh Bensimón, Jaime Benchimol o Ignacio Obadia. En su mayoría creadas por esforzados inmigrantes al término de una vida de trabajo, dedicación y sacrificios[35].

Lo mismo cabe decir de la inserción de los marroquíes de origen en la administración pública, en la vida política y en el mundo social y de la cultura. Abraham Azulay, Eliezer Levy y su hijo Moisés, Marcos y Jacinto Abenathar, Simão Nahmías, Isaac Serfaty, Samuel Aflalo, Isaac Menahem Bendelac, Jacob Sicsu, Salom Laredo, Judah Dávila, entre tantos más, lograron situarse como alcaldes y concejales en los centros decisorios del poder municipal en sus respectivas ciudades. Otros hicieron carrera en la administración regional, en la milicia y en las diferentes profesiones de las artes liberales. Entre estos últimos el escritor J. Benedicto Cohén y el sabio bacteriólogo J. Aben-Athar, que tanto se esforzara en erradicar de Belem la mortífera endemia de la

[35] Wolff, *Os Judeus... op. cit.*; Moreira, "Presencia...", pp. 5-13.

fiebre amarilla, y que luego fundó el Instituto Pasteur de esa ciudad, donde obtuvo una eficaz vacuna antirrábica[36].

De otro lado en esta época se consolidará un entramado asociativo comunal, apenas incipiente antes de 1889. Sinagogas, cementerios, escuelas e instituciones filantrópicas, culturales y profesionales, algunas de las cuales contaban ya en los años 80 con antiguo y brillante historial. Como las dos sinagogas de Belem, remontables como queda dicho a las décadas iniciales del siglo.

Esta expansión prosiguió en los primeros años de la actual centuria, para declinar después al pasar la fiebre del caucho. También al interrumpirse la inmigración, y verse afectadas las comunidades establecidas con la deserción de unos (son frecuentes hoy los apellidos judeo-marroquíes en ambientes gentiles de Pará y Amazonia) y la marcha de otros para buscar medios de vida en lugares más propicios.

Desviación migracional hacia la República Argentina

El emergente capítulo de la emigración judeo-marroquí a Buenos Aires, y desde aquí a su dilatado transpaís, merece un estudio en profundidad que está todavía por hacer. Investigación dificultada por la ausencia casi total de estadísticas migratorias, tanto en el país de procedencia como en el de destino hasta fechas relativamente tardías, dado que la inmigración de referencia se remonta a la década de 1860, veinte años antes de iniciarse las grandes emigraciones al cono sur americano.

Sobre esta emigración, pionera entre las judías dirigidas a Argentina, no se dispone sino de alguna aportación puntual como las de J. Bengio[37], y los datos dispersos, aunque siempre reconfortantes,

[36] Liberman, "Judíos...", pp. 22-23.

[37] J. Bengio, "Juifs Marocains et autres communautés sefarades en Argentine", *Yol. Revue des Etudes Modernes et Contemporaines Hébraïques et Juives*, V, fasc. 2 (1980). Del mismo autor: "Juifs Marocains en Argentine", en S. Leibovici (coord.), *Mosaïques de notre memoire...*, pp. 233-249.

perdidos en un cúmulo de publicaciones oficiales argentinas[38], o en los referidos a la inmigración europea[39] y desde el Próximo Oriente[40], incluida la judía[41] tanto sefardí como azhkenasi.

Después del Brasil, la República Argentina (con Venezuela) atrajo las preferencias del emigrante judío de Marruecos. El retroceso ya subrayado de las posibilidades ofertadas en la primera de esas naciones, y las excelentes oportunidades ofrecidas al emigrante por las dos grandes repúblicas limítrofes con aquélla por el norte y el sur, propiciaron esa desviación migracional. Otro factor que sin duda coadyuvó a ello fue la comunidad de lengua y cultura del judío nortemarroquí con ambos países de destino, incentivo en modo alguno desdeñable.

Pero si en Venezuela, país no lejano a Pará y Amazonia, la presencia de tangerinos y tetuaníes, aunque escasa y esporádica, puede datarse desde antes de 1850, en Argentina se dejó esperar todavía algún tiempo. Es probable que llegaran ya individuos aislados, acaso vía

[38] Véase sobre todo: *Primer Censo de la República Argentina (1869)*, Buenos Aires, 1872; *Segundo Censo de la República Argentina (1895)*, Buenos Aires, 1898; *Tercer Censo Nacional (1914)*, Buenos Aires, 1916.

[39] Entre la nutrida bibliografía disponible, cabe espigar: J.A. Alsina, *La inmigración en el primer siglo de la independencia*, Buenos Aires, 1910; C.E. Solberg, *Inmigration and Nationalism. Argentina and Chile, 1890-1914*, Austin, 1970; B. Recchini de Lattes y A.E. Lattes, *La población de Argentina*, Buenos Aires, 1975; L. Avagliano, *L'Emigrazione italiana*, Napoli, 1976; M.C. Nascimbene, *Historia de los italianos en Argentina*, Buenos Aires, 1987; B. Sánchez Alonso, *La inmigración española en Argentina. Siglos XIX y XX*, Barcelona, 1992.

[40] Véase interpretación globalizadora y actualización bibliográfica en I. Klich, "*Criollos* and Arabic Speakers in Argentina: an Uneasy *Pas de Deux*, 1888-1914", A. Hourani and N. Shehadi (ed.), *The Lebanese in the World. A Century of Emigration*, London, 1992, pp. 243-284.

[41] Véanse obras de conjunto tales como las de A. Ruppin, *Los judíos en América del Sur*, Buenos Aires, 1938; H. Avni, *Argentina y la historia de la inmigración judía (1810-1950)*, Jerusalén-Buenos Aires, 1983; V. Mirelman, "Jewish life in Buenos Aires before the east european inmigration (1860-1890)", *American Jewish Historical*, 47, nº 3 (1978), pp. 195-207 ó J. Laïkin Elkin y G. Merkx, *The Jewish Presence in Latin America*, Boston, 1987, que remiten a bibliografía más amplia. Útil referencia a fuentes impresas y bibliográficas en Klich, "*Criollos...*", p. 246 n.

Brasil, en la década de 1860. Isaac Benarroch[42], haciéndose eco de arraigadas tradiciones familiares entre los judíos de Tetuán, sitúa en 1866 el primer viaje a Buenos Aires de Salomón Lévy, el héroe tetuaní de su cautivador relato.

Para entonces existía en la capital porteña una colectividad judía compuesta de hombres de negocios de la Europa occidental, británicos y franceses principalmente, y en general de origen sefardí, a la que ya por entonces se fueron sumando gentes de variada extracción, cualificación y procedencia. Su organización comunal parece remontarse a la temprana fecha de 1862, en que fue establecida la llamada "Congregación Israelita de la República Argentina", pero el funcionamiento como formal *kehilá* no tendría lugar hasta 1868, en que se procedió a la inauguración de una sinagoga en la calle Libertad, la primera que tuvo Buenos Aires[43].

No parece que la asociación suscitase en un principio excesivo entusiasmo en un ambiente dominado por personalismos individuales e intereses dispares de grupos escasamente conectados entre sí. "Sólo una reducida parte de los cientos de judíos alemanes, franceses, ingleses y marroquíes que vivían en la capital argentina, se incorporaron -subraya H. Avni[44]-. A pesar de eso, una vez reconocido uno de sus miembros (Henry Joseph) como rabino, la Congregación adquirió, en 1877, la facultad oficial de llevar el registro de los nacimientos, matrimonios y defunciones de los judíos".

Suele fijarse en torno a 1875 el punto de arranque de la inmigración judeo-marroquí propiamente tal en la gran república del Plata[45]. Ello es cierto si nos referimos a una emigración sistemática y de cierta entidad, pero aun entonces fue siempre muy minoritaria

[42] *El indiano, el Kadí y la luna*, Tetuán, 1951.

[43] M. Gimi de Barnatam, "Los sefardíes en la Argentina. Un breve pantallazo de una vasta historia", *Maguen*, 54 (oct.-dic-1984), pp. 29-30.

[44] Avni, *Judíos en América*, p. 112.

[45] Bengio, "Juifs Marocains et autres...", *op. cit.*; Bengio, "Juifs Marocains en Argentine...", *op. cit.*

comparada con los aportes de otros sefardíes procedentes del Mediterráneo oriental y los Balcanes, y sobre todo los azhkenasíes llegados de Europa centro-oriental. Singularmente de los imperios ruso y austro-húngaro.

Estos judíos marroquíes, como en otras partes, procedían mayoritariamente de Tánger, Tetuán y ciudades próximas del norte de Marruecos. El resto, de otros puntos del país. Algunos llegaron después de una estancia más o menos larga en Orán. Pero coincidían en el apego a las tradiciones ancestrales, a las comunidades de origen, y en el empeño en preservar su *diferencialidad* respecto de los *otros* judíos sefardíes, no digamos los azhkenasis, ante quienes se sentían arroyados por el solo número. Esta tendencia diferenciadora culminaría cuando en 1891 se separaron de la "Confederación Israelita de la República Argentina" para constituir la suya propia con el nombre de "Confederación Israelita Latina", con sede en el 76 de la bonaerense calle Maipú, asociación conocida todavía como la de los judíos marroquíes. En adelante se aplicaron a preservar mejor sus tradiciones religiosas y costumbres seculares, empeño propiciado por su marcada tendencia a concentrarse en determinadas calles, a observar sus ritos y usos privativos, e incluso a inclinarse por prácticas endogámicas en sus enlaces matrimoniales y relaciones sociales.

Y sin embargo su número fue irrelevante hasta bien entrada la actual centuria. El censo argentino de 1895 reseña 75 y 35 judíos marroquíes y argelinos respectivamente (los últimos, llegados de la región oranesa pero de origen tetuaní), en tanto el de 1914, 802 y 125.

> "Originarios de Tetuán, Tánger y Larache -apunta I. Klich[46]- algunos de esos judíos se desplazaron a Orán antes de emigrar al nuevo mundo. Aunque Brasil fue destino inicial, parte de ellos se dispersaron por diferentes países suramericanos. La Congregación Israelita Latina con sede en Buenos Aires, de los judíos magrebíes, fundada en 1891, no sólo fue la primera casa de oración sino también la primera institución establecida por un grupo de inmigrantes del mundo árabe. Ello es acorde con el

[46] Klich, "*Criollos...*", p. 246 n.

hecho de que las primeras afluencias de cierta entidad desde el Mágreb se remontan a los años de 1870, y preceden a quienes llegaron de otros puntos del Próximo y Medio Oriente".

Varios de estos marroquíes eran ricos comerciantes, cuyos negocios trascendían más allá de la capital, por tener sucursales y agencias en las otras grandes ciudades de la república. Individuos como Samuel Sotto, Salvador Lévy, L. Benattar, Judah Serrulla, Abraham Lasry o el rabino Amuyal eran los dirigentes de aquella comunidad. Aunque relacionados prioritariamente con el mundo textil, su especialización no era tan marcada como la de sus correligionarios de Venezuela, por extenderse su campo de acción a ámbitos económicos más diversificados, como por entonces sucedía con sus compatricios de Brasil. En Rosario, Córdoba, Santa Fe y otras ciudades, no tardarían en conformarse pequeños grupos de inmigrantes.

También en Argentina la prosperidad de unos pocos y el bienestar de los más, fundada en largos años de laboriosidad, tesón y privaciones, no debe ocultarnos otra realidad, la del emigrante fracasado, hundido en la miseria, y que en ocasiones, enfermo y acabado, había de ser repatriado con cargo a las cajas comunales, o bien enterrado de limosna caso de fallecer en la indigencia.

Obviamente la filantropía de los ricos y los recursos colectivos se orientaban en primer lugar a cubrir las necesidades más perentorias de los hermanos menos afortunados existentes en la propia comunidad, a favorecer y ayudar a quienes llegaban de Marruecos sin recurso conocido, y a subvenir al mantenimiento de los centros docentes y benéficos en las colectividades de origen. En ocasiones con aportaciones importantes, como es el caso de la remitida a finales de siglo por Jacob Bendahán, presidente de la "Congregación Israelita Latina", que posibilitó importantes obras de restauración y reacondicionamiento en el primitivo y grandioso Cementerio de Castilla, en Tetuán, una de las más notables necrópolis judías del norte de África[47].

[47] J.B. Vilar, "El cementerio israelita de Tetuán", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, XI (1970), p. 223.

Esa filantropía en modo alguno era insolidaria con los hermanos llegados de otras partes. Singularmente con las víctimas de los progromos que azotaron a Polonia, Rusia y Crimea entre 1880 y 1910, o de los interminables conflictos balcánicos en la misma época, y del resurgimiento de un nacionalismo turco opresor de las minorías. Se auxiliaba con suscripciones a las comunidades necesitadas en Europa y Próximo Oriente, y en mayor medida al asentamiento de los numerosos refugiados que, con tal procedencia, desembarcaban todos los días en Buenos Aires.

A las colonias agrícolas establecidas por la *Jewish Colonization Association* a iniciativa del barón Maurice de Hirch, para establecer en Argentina a los azhkenasis inmigrados, tampoco fueron ajenos varios judíos marroquíes afincados en el país. Pero sobre todo el pedagogo tetuaní David Cazes, hijo de su homónimo el alcalde judío de Tetuán durante la ocupación española de 1860-1862. Nacido en 1851 y alumno aventajado de la *Alliance*, sería luego uno de los más distinguidos maestros y agentes de esa institución. Antes de llegar a Buenos Aires en 1893 como representante de Hirch y su sociedad colonizadora, había vivido largos años en los Balcanes, Turquía y el norte de África, donde realizó una admirable labor de promoción de los judíos sefardíes, fundando colegios en Volo (Tesalia), Esmirna y Túnez en 1869, 1873 y 1878, contribuyendo señaladamente a la modernización y progreso de las comunidades judías del Imperio otomano y Regencia tunecina, y de esos países en general, servicios que le serían reconocidos con diferentes distinciones por los gobiernos de esos estados en Francia, que le otorgó en el 86 las Palmas Académicas, y tres años después la Legión de Honor.

El sentido solidario del judío marroquí con los hermanos llegados de la patria lejana y de otros puntos de la diáspora venía determinado por la memoria histórica de los padecimientos propios en los años de su inmigración. Y es que la vida del inmigrante no fue ciertamente un camino de rosas, ya que si bien las perspectivas eran alentadoras y las posibilidades ilimitadas, la realidad inicial resultaba dura en un país inmenso e inhóspito. En mayor medida todavía a quienes llegaban huyendo masivamente de las persecuciones de Europa, y se encontraban de pronto en un país extraño y desprovistos de todo recurso. Baste

recordar al respecto las tribulaciones conocidas en los años de 1887 por los primeros inmigrantes llegados del Imperio ruso. El caso de los pasajeros del vapor *Wesser* es ilustrativo. Abandonados a su suerte tan pronto fueron desembarcados, y engañados y expoliados, en pocas semanas perdieron 64 niños, víctimas del hambre, el frío y las enfermedades[48].

Menos traumática había sido, y lo sería después, la integración judeo-marroquí (que por cierto recuerda bastante a la de los españoles)[49], tanto por la afinidad lingüística con el país de recepción como por el superior nivel cultural de estos inmigrantes respecto a los campesinos españoles e italianos, casi siempre iletrados, que componían el grueso de la inmigración europea. En tanto a los restantes judíos se les tenía por tales, aunque se les llamase *alemán*, *ruso* o *turco*, fuesen azhkenasis o sefardíes, por asimilárseles en sentido genérico a los inmigrantes de igual procedencia (Europa central y danubiana, Rusia y la Puerta otomana), los de Marruecos eran considerados "españoles de un nivel superior"[50]. Tan solo ellos, y por extensión los llegados de la región argelina de la Oranie, inmediata a Marruecos y poblada por colonos europeos de origen peninsular (siéndolo asimismo los israelitas locales aunque inmigrados de Tetuán y Tánger)[51], eran considerados *españoles* en razón de su origen, por la prosapia hispánica de su

[48] A. Liangot, "El centenario de la colonización judía en Argentina", *Maguen*, 73 (oct.-dic. 1989), pp. 19-21. Del mismo autor y sobre igual temática: "Venturas y desventuras de la inmigración judía", *Cuadernos de Judaica* (Buenos Aires, 1989). Detalles adicionales en Avni, *Argentina...*, *op. cit.*

[49] M.A. Zuloaga, *La nacionalización y asimilación de extranjeros*, Buenos Aires, 1914; R. Seefeld, "La integración social de los extranjeros en Buenos Aires según sus pautas matrimoniales: ¿Pluralismo cultural o crisol de razas? (1860-1923)", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, t. 9, 2 (1986), pp. 203-231; J.C. Moya, "Parientes y extraños: actitudes hacia los inmigrantes españoles en la Argentina en el siglo XIX y comienzos del XX", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, IV, 13 (1989), pp. 499-524.

[50] Bengio, "Juifs Maroccains et autres...", *op. cit.*

[51] J.B. Vilar, *Emigración española a Argelia (1830-1900)*, Madrid, 1975; Vilar, *Los españoles en la Argelia francesa (1830-1914)*, Madrid, C.S.I.C., 1989; Vilar, "Los judíos de Argelia en el siglo XIX a través de la documentación diplomática española", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XXX, fas. 2 (1981), pp. 49-81.

particular dialecto (el *jaketía*), cultura y tradiciones, hispanismo intensificado al contacto con españoles y con la lengua española en sus comunidades de origen a lo largo del siglo XIX, y sobre todo una vez en la Argentina[52].

Tetuaníes y tangerinos en los orígenes de la inmigración judía en Venezuela

La llegada de los primeros emigrantes judeo-marroquíes a Venezuela va precedida del asentamiento de judíos de Curação y las Antillas británicas en los días mismos de la independencia, a la que ellos contribuyeron en diversa medida, considerándose por tanto con derecho a la atención y apoyo que nunca habían merecido de las autoridades españolas. El caso de Abraham de Meza, anfitrión de Bolívar al llegar a Curação como refugiado en septiembre de 1812, es emblemático. Algunos de estos judíos tomaron las armas del lado de los patriotas, otros prestaron su concurso financiero a la empresa, y los más se mezclaron en la contienda para hacer lucrativos negocios, introduciendo armas y vituallas en las áreas controladas por los independentistas.

Lograda la independencia, se les veía en Caracas, La Guayra, Maracaibo, Barcelona, Puerto Cabello o Valencia, y también en ciudades colombianas como Cartagena, Santa Marta, Barranquilla o Bogotá. Pero la actitud de rechazo de la población (no obstante la protección oficial que se les dispensó), sumada a las dificultades de la postguerra, de que en parte se hacía responsable a estos asentistas judíos, y a sus correligionarios europeos y norteamericanos, su condición de extranjeros por haber retenido la nacionalidad holandesa y británica, su corto número y la movilidad que les imponía sus negocios, todo se conjuró para impedir que cuajasen hasta época relativamente tardía comunidades organizadas.

[52] J.B. Vilar, "Jewish Moroccan inmigration to Latin America", *The Alliance Review*, XXV, 45 (New York, 1973); Vilar, "Sefardismo y neosefardismo en Iberoamérica", *Maguen*, 20 (enero, 1972).

La primera en formarse fue la de Coro, en la península inmediata a Curação, siéndolo de la mano de David Hoheb y Josef Curiel, ricos comerciantes instalados en esa ciudad hacia 1824. Haheb, a quien Bolívar concedió la nacionalidad, fue acaso el primer judío público que la obtuvo en las nuevas repúblicas de la América hispana. En torno a ambos se agruparon 25 familias, que constituyeron la primera *kehilá* israelita, con sinagoga y cementerio, de que se tiene noticia en la Iberoamérica independiente[53].

Los judíos de Coro, y otros establecidos en diferentes puntos de Venezuela, representan un notable precedente de una segunda inmigración judía en el país, a su vez sefardí, llegada de Marruecos desde el lustro 1835-1840. Las conexiones de una y otra, que sin duda se dieron, es asunto por estudiar. La judeidad asentada en la época de la independencia se hallaba bastante decaída veinte años más tarde, dado que el antisemitismo fue un ingrediente importante en los sucesos revolucionarios de 1831 y 1855, que determinaron la salida del país, o la forzada conversión, de la casi totalidad de los comerciantes judíos de Venezuela, obteniendo los Países Bajos una indemnización de 200.000 florines con destino a quienes se encontraban en posesión de la nacionalidad holandesa[54]. A mediados del siglo XIX no existían en la república caribeña otros judíos que unos cuantos marroquíes de reciente inmigración. De los antiguos apenas restaba una débil presencia testimonial en Coro.

A los orígenes de la inmigración judeo-marroquí en Venezuela se vincula estrechamente el relanzamiento de la española con destino a ese país, a la que aquella aparece conectada, o por mejor decir en la que se halla inserta. Ello tuvo lugar por los años de 1840, una vez normalizadas en el 45 las relaciones diplomáticas entre ambos estados, el término de dos décadas de ruptura desde la independencia. Pionera de esa inmigración sería la procedente de las Islas Canarias, que se

[53] I.S. Emmanuel y S. Emmanuel, *History of the Jews of the Netherlands Antilles*, Cincinati, 1970.

[54] I. Aizemberg, "Coro, la primera comunidad judía de América latina contemporánea", *Sefardica*, 7 (1984), pp. 10-13; J.R. Fortique, *Los motines anti-judíos de Coro*, Maracaibo, 1973.

retrotrae a los años de 1820 y 1830 en medio de la aguda crisis suscitada en las islas por la quiebra del modelo económico que les fuera propio en el Antiguo régimen, fundado en el doble pilar de un comercio colonial en extinción y de una agricultura de exportación -la vid y la barrilla-, arruinada ahora por la competencia de los vinos portugueses y andaluces y por la aparición de la sosa sintética[55].

Por su parte Venezuela practicaba por entonces una política inmigratoria bastante liberal en su intento de contrarrestar el formidable empuje de su población negra en la primera mitad del siglo XIX. El encargado de negocios de España en Caracas, Fernando de la Vera, en un despacho[56] dirigido al ministro español de Estado en 23 de abril de 1854, le manifestará que no sólo las autoridades venezolanas sino los grandes hacendados estaban potenciando la inmigración blanca en el país, al objeto de que el predominio de negros y mulatos no llegara a ser una realidad, como lo era ya en Santo Domingo, y próximo a serlo en Cuba y Colombia.

A tal fin, "las familias más notables de este país", separada y conjuntamente, venían destacando agentes en Andalucía, Galicia y en particular Canarias, regiones españolas con fuerte presión demográfica, para contratar sirvientes, braceros y colonos. Pretendían por ese medio "... contrarrestar en lo posible la preponderancia numérica de la raza africana, tan temible en un pays donde gobierna el *número*, y aumentar las personas blancas útiles para el servicio doméstico y las faenas del campo".

[55] Sobre la inmigración canaria en Venezuela, siempre la española más emergente en ese país, véase el libro clásico de M.M. Marrero, *Canarias en América*, Caracas, 1897. Entre la cuantiosa bibliografía posterior cabe espigar, entre otras, las siguientes aportaciones: N. Perazzo, *La inmigración en Venezuela, 1830-1850*, Caracas, 1973; J. Hernández García, *La emigración canario-americana en la segunda mitad del siglo XIX*, Las Palmas, 1981; A.M. Macías Hernández, "Un siglo de emigración canaria, 1830-1930", en N. Sánchez-Albornoz (comp.), *Españoles hacia América. La emigración en masa, 1880-1930*, Madrid, 1988, pp. 166-202.

[56] AMAE, Política (Venezuela), leg. 2.710: Despacho del encargado de negocios de España al ministro de Estado. Caracas, 24 de enero.

Algunos judíos tetuaníes y tangerinos, que por motivos mercantiles u otros venían frecuentando los puertos andaluces desde los años de 1810[57], se incorporaron a esta corriente migratoria. A tal efecto pasaron a Algeciras, Málaga, Cádiz e incluso Canarias, al objeto de embarcarse para América, no sin antes acogerse, siempre que le resultara factible, al estatuto de protegidos españoles. De esta forma, de acuerdo con las leyes de España y los convenios migratorios hispano-venezolanos vigentes, en el caso de que el contratista anticipara el importe del pasaje y corriera con los gastos de instalación y manutención, el emigrante podía devolver esas sumas en los primeros dos años, facultándosele a entrar al servicio de persona diferente al contratista si así lo deseaba, o a ocuparse en actividad distinta a la prevista inicialmente. De este modo podía soslayarse a caer en manos de desaprensivos, que en ocasiones habían llegado a explotar a los inmigrantes durante cuatro a seis años, so pretexto de hacer efectivas deudas imaginarias, quedando reducidos a la condición fáctica de siervos en un país donde, por fortuna, la abolición de la esclavitud había sido una de las conquistas emblemáticas de la revolución independizadora. Tales abusos, que pese a todo se repetían con harta frecuencia, determinaron que el sistema de contratos terminara siendo prohibido.

Tres años más tarde la corriente migratoria a Venezuela se hallaba en plena pujanza. Heriberto García de Toledo, nuevo encargado de negocios español, referiría no existir otro país en la América hispana que ofreciera al emigrante mejores condiciones laborales ni perspectivas más halagüeñas de hacer fortuna. En su opinión, entre los países del hemisferio occidental, el emigrante hispanófono "... a ninguno mejor que a Venezuela puede venir"[58]. Para entonces el inmigrante podía satisfacer el importe de su pasaje y gastos adicionales, no ya en dos años sino en apenas seis meses. Por ello, quienes desde Marruecos, o desde Orán y Argel, habían marchado a Gibraltar con propósitos de embarcarse para América, con frecuencia pasaban a algún puerto de

[57] Vilar, *Tetuán en el resurgimiento...*, *op. cit.*

[58] AMAE, Politica (Venezuela), leg. 2.710: Despacho del encargado de negocios de España al ministro de Estado. Caracas, 24 enero 1857.

España inmediato para acogerse a las ventajas reconocidas a los españoles caso de haberse procurado las certificaciones oportunas en los consulados de sus lugares de origen o en el de Gibraltar.

Un judío marroquí asimilado a los emigrantes que partían de Canarias o Andalucía podía lograr que se le anticipara sin dificultad por los agentes reclutadores el importe del pasaje (entre 500 y 700 reales, según el punto de embarque que escogiese), "... que puede pagar cómodamente en 6 meses de un trabajo llevadero -informa el representante de España en Venezuela[59]-, cuya retribución media, [diaria] es de diez reales de nuestra moneda".

Tan pronto el hebreo saldaba su deuda, continuaba un tiempo en la misma ocupación hasta ahorrar lo suficiente para adquirir una recua de tres o cuatro mulas o asnos, pudiendo lograrlo con las economías acumuladas de un año. Se dedicaba entonces al transporte por cuenta de otros, o bien a la venta ambulante, por lo general de telas, ropas confeccionadas y artículos de mercería, si es que no se inclinaba por la opción más común entre españoles consistente en convertirse en pequeño propietario rural y colocar directamente en el mercado urbano sus cosechas y las de otros cultivadores vecinos o asociados. Según informaciones aportadas por el agente diplomático español últimamente mencionado, todo inmigrado de Canarias "... gana su vida acarreando mercancías o malojo (la hoja del maíz), que cultiva él mismo, y que es fundamento de una fortuna más o menos grande, pero siempre hecha en breve tiempo". Según nuestro informante, cualquier inmigrante laborioso y ahorrativo que llevara seis años en el país, había logrado acumular fortunas entre 50.000 y 100.000 reales, suma ciertamente importante y, desde luego, suficiente para montar un negocio con el que poder vivir el resto de sus días en Venezuela, o en el viejo mundo si optaba por regresar a su punto de procedencia.

De forma sistemática no aparecen judíos marroquíes en los registros consulares españoles hasta los años de 1880. Es cierto que en 1864 una Real orden dispuso la preceptiva matrícula de cuantas

[59] Ibídem.

personas estuvieran en situación de poder probar su nacionalidad española o estatuto de protegido, a fin de que, llegado el caso, pudieran disfrutar de los beneficios de una eficaz protección diplomática[60]. Algún judío llegado de Marruecos, por ejemplo varios miembros de la familia Pariente, se acogieron de inmediato a la nueva normativa. Pero tales casos fueron excepcionales, bien porque el número de inmigrantes de tal procedencia fuese a la sazón escaso, bien porque no pudieran acreditar ser protegidos españoles (o de otro país) en sus lugares de procedencia, dado que el sistema de protecciones diplomáticas no se generalizó en Marruecos hasta los años de 1870, bien porque casi todos los posibles interesados vivían fuera de Caracas y de las ciudades importantes para dedicarse al transporte y al comercio ambulante, o por reticencias a sufrir cualquier tipo de control (con los consiguientes gravámenes pecuniarios), lo que sucedía también con los inmigrantes españoles, refractarios a pasar por los registros consulares, salvo en caso de necesidad.

Se sabe muy poco de la emigración judeo-marroquí anterior a 1870, débil goteo que pasó casi desapercibido, articulado a base de esporádicos aportes de la patria de origen, casi siempre por la vía de Canarias, y algunos emigrantes desviados hasta aquí desde Brasil. Sarah Leibovici traza[61] las microbiografías de varios de los emigrados por los años de 1870, y que avanzada la década de los 80, se encontraban de regreso en Tetuán, después de haber logrado algunos de ellos reunir estimables fortunas.

De Isaac A. Bentata llama la atención el que fuese hijo de don Abraham Bentata, protegido español, opulento hombre de negocios y uno de los personajes más influyentes de la comunidad tetuaní, lo que pone de manifiesto que la emigración a América no se circunscribía a individuos pertenecientes a los sectores desheredados o marginales de la *kehilá*. Del viejo Bentata, quien desde 1860 ejercía el importante cargo de administrador de la Caja de los *Aniyim*, es decir de los pobres,

[60] AMAE, Correspondencia (La Guayra), leg. 1.929.

[61] S. Leibovici, "Algunos apuntes para la historia de la colonia tetuaní de Caracas (1888-1900)", *Maguen*, 50 (enero-marzo, 1984), pp. 3-11.

la institución comunal más importante, referiría en el 89 Haim Hassán, profesor de la escuela local de la *Alliance*, en un extenso e interesante informe, gozar aquél

> "... de una gran estima, y su influencia sobre la población es sólo comparable a la del Gran Rabino". Y añade: "Él es a quien consulta el *Bet Din* en circunstancias difíciles, él recibe la dimisión de un *Dayyán* y provee a su sustitución, él recibe también el encargo de reunir el *mahamad*; y, asistido de algunos comerciantes, él es quien fija a cada cual el importe de su impuesto personal, el que se ha de pagar al gobierno. Sus atribuciones son por tanto muy extensas y su palabra pesa mucho en toda las decisiones relativas al interés público".

Su hijo Isaac regresó de Caracas en 1890, ayudándole sin duda sus bien situados familiares, casi todos ricos comerciantes, a invertir con acierto su adquirida fortuna. Que ésta era cuantiosa parece probarlo el hecho de que al siguiente año Isaac A. Bentata figurase con otros dos indianos, en cabeza de la relación de protectores tetuaníes de la obra de la *Alliance Israélite Universelle*, los tres con veinte francos anuales -unos 80 reales españoles de plata-, dado que la cuota usual era sólo de seis francos.

Más dadivosos fueron todavía Samuel A. Bendelac y su primo Elías H. Bendelac, los otros dos retornados de América que encabezan la relación local de socios de la *Alliance* con 20 francos. En efecto, en 1887 hicieron un donativo adicional a la expresada institución filantrópica judeo-francesa, en cuyo colegio de Tetuán se habían educado y a la que por tanto lo debían todo, de 500 francos Samuel en memoria de su madre doña Freha A. Bendelac, y de 250 conjuntamente Samuel y Elías en memoria de su abuelo Samuel Bendelac y de sus padres Abraham y Haim. Ambos habían hecho fructíferos viajes a Venezuela antes del 87.

En 1877 figuran ya los dos entre los suscriptores tetuaníes en favor de los judíos de Turquía, y su presencia en Tetuán no se constata

en los archivos de la *Alliance*[62] antes del 74, acaso fecha de regreso de su primera emigración. Asociados a la próspera firma de importación de textiles en Caracas que llevaba el apellido, en 1890 marcharon de nuevo con este destino para regresar años más tarde. ¿Es este S.A. Bendelac el mismo que con el nombre de Abraham Bendelac, antiguo emigrante en el Noreste brasileño, Amazonia y Venezuela, y más tarde rico negociante en Tetuán, su ciudad natal, hacia 1900 se daba aquí aires de gran señor, actuaba como cónsul del Brasil y se decía descendiente de un empingorotado linaje sefardí de Salé, reasentado en la urbe tetuaní en el XVIII?

Los listados de socios protectores de la *Alliance*, bastante nutridos en Tetuán por razones obvias, evidencian la movilidad de los judíos tetuaníes, incluso los más ricos, dado que con frecuencia constan como ausentes en Brasil, Caracas o Buenos Aires, lo que parece indicar la existencia de una emigración selectiva de tipo temporal, paralela a la más duradera, aunque no necesariamente permanente, de sus correligionarios menos afortunados, o de quienes hacían las Américas por vez primera. Estos listados se refieren a una época posterior a 1880, fecha límite de nuestra investigación, pero las referencias a la fase previa son tan frecuentes como interesantes.

Durante su estancia en Ultramar estos emigrantes cuidaban mantener sus vínculos con la patria de origen. Comenzando por la familia, pero también con la *kehilá* matriz, poniendo al día sus cuotas con la *Alliance*, enviando donativos a los rabinos con destino a los pobres y a las obras benéficas sostenidas por la comunidad, y escribiendo a los maestros de la escuela interesándose por la marcha del centro, esperanza cierta del futuro de la colectividad, o solicitando el envío por cuenta del demandante de algún alumno aventajado a quien enseñar el oficio e introducir en el negocio.

En contrapartida, siendo cortos en número, hallándose dispersos por la totalidad de la geografía venezolana, y en razón de su propia movilidad, a los emigrados les resultaba muy difícil constituirse en

[62] AIU, Sec. Tétouan, 1863 ss.

comunidades organizadas. A diferencia de Argentina, en Venezuela, como en Brasil y Perú, los judeo-marroquíes se instalaron en diferentes localidades antes de hacerlo en la capital. En Barcelona, Carúpano, Cumaná y otras. Sólo más tarde en Caracas y su antepuerto de La Guayra[63]. Eran modestos tenderos en telas y mercería, y vendedores ambulantes que iban de un lugar para otro, operando cada cual a su aire y en su propio distrito, aunque conectados a media docena de proveedores, situados en puntos estratégicos.

> "Su existencia era durísima -apunto en otro lugar[64] con referencia a los tetuaníes, siempre dominantes en el panorama judío de Venezuela-. Dormían hacinados en míseros bohíos, al raso en descampados, o en sus angostas tiendecillas. Se levantaban a las cuatro o cinco de la mañana para hacer los preparativos de la jornada o para ponerse en marcha con sus fardos y poder cubrir así un recorrido agotador. Para ellos no existía el descanso ni la expansión al término de una apretada semana de trabajo. Así un día y otro día. Ni siquiera contaban con los auxilios de la religión por no haber rabinos ni sinagogas. Algunos, al casarse con mujeres del país, terminaron abandonando la práctica religiosa y educaron a sus hijos en el cristianismo. Pero la mayoría perseveraron en la fe ancestral y, al término de varios años de esfuerzos, regresaban a Tetuán para tomar mujer y formar un hogar judío".

Por los años de 1880 las familias así constituidas emprendieron el camino de la emigración. Fue entonces cuando comenzaron a reunirse en pequeños grupos para observar mejor los preceptos mosaicos. Los Benatar, Lasry, Bendelac, Turiel, Lévy, Azancot, Nahón, Marrache, Benzacar, Cohén, Hassán, Pariente, Bentata, Serfaty, Pinto y Bensadón, entre otros. Pero el culto propiamente dicho tardó bastante tiempo en ser organizado en Venezuela[65].

[63] L.J. Benoliel, "Presence judéo-marocaine en Venezuela", en Leibovici (ed.), *Mosaïques...*, p. 74.

[64] Vilar, *Tetuán en el resurgimiento judío...*, p. 74.

[65] La primera sinagoga se dejó esperar hasta 1930, la popular "del Conde", por el barrio de Caracas en que se asienta. Las primeras asociaciones de tipo comunal, benéfico o docente son bastante anteriores, siendo las pioneras la "Sociedad de

Si los lazos asociativos y las entidades religiosas y filantrópicas se dejaron esperar bastante por los motivos apuntados, ello no impidió que los inmigrados se auxiliaran eficazmente unos a otros, manifestando así su ejemplar y admirable sentido de la solidaridad humana:

> "Es cierto que los que van a Caracas en particular -anota en uno de sus informes a la *Alliance*, fechado en agosto de 1891, Mair Lévy, veterano director del colegio de Tetuán[66]- logran de inmediato un empleo con sus correligionarios ya instalados, que necesitan nuevos operarios en la medida que crecen sus negocios. El niño tetuaní sólo oye en derredor suyo conversaciones sobre América, viajes y negocios. O es su tío quien se marcha, o su padre o su hermano mayor, quienes una vez logrado el éxito, le escriben varias cartas para que venga a reunirse con ellos.
>
> Según lo he referido más arriba, los tetuaníes que emigraban antes, lo hacían en edad madura y en inferior escala que en estos últimos años. Varios motivos les retenían en Tetuán: bien la lejanía de esos países americanos y el temor a emprender una larga travesía, o bien la falta del dinero necesario para cubrir los gastos de un largo viaje. Hoy en día, nada les retiene. Las distancias se han hecho más cortas debido a los progresos de la navegación. Uno se embarca para Caracas con igual facilidad que hace veinticinco años iba a Gibraltar o a Orán. Conozco personalmente a varios de estos emigrantes que han hecho hasta seis veces la travesía del Atlántico, y que están dispuestos a hacerlo de nuevo. En dos o tres días uno se pone en Málaga, en donde se embarca para América y llega a La Guayra, el puerto de Caracas, veinte días después. Ésta es la ruta que siguen quienes marchan por primera vez.
>
> En cuanto al dinero necesario para los gastos del viaje, por lo general lo proporcionan el padre, el hermano, el tío o el primo cuando llaman al emigrante para reunirse con ellos. Otras veces

Beneficiencia Israelita de Caracas" -1907- y la "Asociación Israelita de Venezuela" -1919- (véase Benoliel, "Presence...". pp. 222-223), bien es cierto que con anterioridad diferentes judíos aparecen entre los fundadores y socios de entidades filantrópicas, culturales y recreativas diversas, algunas de ellas españolas, dentro y fuera de Caracas.

[66] AIU, Maroc: Mair Lévy, 1891: Informe a la Alliance, Tetuán 7 agosto 1891 (S. Leibovici publica un fragmento de la misma traducido al español en "Algunos apuntes...", *op. cit.*).

los jóvenes pobres piden prestado ese dinero y pagan intereses. Los más holgados, al concluir su paso por la escuela, convencen a sus padres para que les monten una tienda, donde ganar la suma necesaria, y permanecen en ella hasta conseguirla. Seguidamente emprenden el viaje. Por ello se buscarían en vano en Tetuán [antiguos] alumnos que tengan dieciocho años. Todos se encuentran al otro lado del Atlántico. No nos hagamos ilusiones, la meta en la vida de los tetuaníes es la de *emigrar*. Se cuentan hasta 100 emigrantes que se marchan todos los años a América, y este número es relevante respecto a una población de 6.000 almas. Gibraltar, que recibía antes emigrantes tetuaníes, y otras ciudades como Tánger, Rabat y Casablanca, siguiendo el ejemplo de Tetuán, comienzan a su vez a enviar contingentes a América".

Habiendo sido tetuaníes, y por extensión tangerinos e israelitas de otras comunidades próximas a Tetuán, como Xauen, Arcila, Larache y Alcazarquivir, los pioneros de la emigración a Venezuela, las oleadas incorporadas desde las ciudades situadas al sur del río Sebú casi siempre optaron por tomar otros derroteros, pues hallándose especializada esta emigración en una actividad económica específica: la importación, distribución y venta detallista de tejidos y manufacturas textiles, y estando controlado el negocio, en lo que a los judíos concierne, por una tupida red de negociantes y vendedores tangerino-tetuaníes, bastante cerrada sobre sí misma, no resultaba fácil penetrar en el sector sin expresa conformidad de los ya instalados. Cabía desde luego ocuparse en otras actividades, pero el transporte de mercancías distaba de ser el lucrativo negocio de otros tiempos, y el comercio de artículos no textiles se veía dificultado para el recién llegado por serios inconvenientes, en particular la ausencia de proveedores seguros y la falta de circuitos de distribución previamente establecidos. En cuanto a las restantes actividades económicas, la incursión en ellas por los propios tetuaníes, fuera por falta de experiencia y capitales suficientes, o por otros motivos, con frecuencia se habían saldado en fracasos.

Por las fechas en que escribe Mair Lévy, los judíos oriundos del norte de Marruecos estaban firmemente enraizados en Venezuela. Su especialidad, como queda referido, era la venta de tejidos, ropas confeccionadas artículos de mercería y otros conceptuados por la ley venezolana como "mercancías secas". Dado que el panorama fabril del

país -datos de 1898[67]-, en lo que a textiles se refiere, se reducía a una fábrica de cotonías en Valencia, otras varias en Mérida "... en corta escala [de] alfombras de lana teñidas de sustancias vegetales del país, que dan colores muy vivos", y las semiartesanales hamacas, chinchorros, sacos y otros tejidos bastos en Barquisimeto, Guanare y Acarigua, aparte los telares familiares dispersos aquí y allá por toda la república, se hacía necesario importar manufacturas textiles en gran escala.

En primer lugar de Gran Bretaña, procedencia de indianas, percales, muselinas y otras telas de bajo costo, aunque también géneros de superior calidad y precio (cachemiras, alpacas, sederías...) en competencia con artículos franceses, y en menor medida con otros italianos, españoles y de procedencia diversa. Alemania, por el contrario, dominaba los sectores de la piel y la cordelería, en tanto los Estados Unidos, el de lonas, lienzos resistentes, zarazas y driles.

Dos de las siete principales firmas mayoristas en la importación de textiles en Venezuela eran judeo-marroquíes, lo que evidencia su sólida implantación en el sector: la casa Benatar y la "Bendelac y Cía". Junto a ellas figuraban "Blohm y Cía", "Boccardo y Cía", "Lassére y Cía", "Lesser, Römer y Baach" y "Santana Hermanos y Cía". Como puede verse foráneas en su mayoría, y en algún caso vinculadas a conocidas firmas judías ashkenasíes.

> "Las condiciones usuales de compras en el extranjero -refiere el cónsul español en La Guayra en una interesante memoria[68]- se tratan generalmente con comisionistas, los cuales abren créditos en cuenta corriente y dan plazos de seis meses, mediante una comisión que varía del 2 al 5% sobre factura".

[67] AMAE, Correspondencia (La Guayra), leg. 1.929: Despacho del cónsul Enrique de Pereira al ministro de Estado, La Guayra, 1° septiembre 1898.

[68] Ibídem. Sobre los judeo-marroquíes en Venezuela véase a su vez: J.B. Vilar, "Los sefardíes de Marruecos en la génesis y consolidación de la actual comunidad judía de Venezuela (1835-1880)", *Maguen*, 97 (2ª época), Caracas oct-dic. 1995, pp. 41-49 [reproducido en *Revista CEPFAM*, 1 (Porto, 1995), pp. 265-274.

A su vez, entre las siete empresas que controlaban una parte considerable de la distribución de los textiles importados y su venta menorista, figuran otras dos marroquíes: "Azancot" y "Lasry Hermanos". Las otras eran las ya mencionadas de Lassére y Boccardo, y las firmas "Chaumer y Cía", "Soublette" y "Garbán". No será necesario insistir en que los tenderos y vendedores ambulantes judíos llegados de Marruecos eran pieza importante en la colocación en el mercado venezolano de las manufacturas importadas por sus correligionarios y compatricios Bendelac y Benatar, y distribuídas por los almacenistas, a su vez de Tetuán y Tánger, Lasry y Azancot.

Sin embargo la excesiva especialización también conlleva riesgos. En tal dirección apuntaría desde Tetuán el perspicaz Mair Lévy en un informe de la *Alliance* de finales de 1891[69]:

> "Los tetuaníes no comprenden muy bien el sentido de la emigración. En lugar de abrirse nuevas vías prefieren seguir la utilizada por quienes les han precedido en el país, que es la del comercio, y en la cual les parece más fácil lograr el éxito. Ninguno buscó ejercer un oficio donde tuviera que trabajar más y tener más paciencia y perseverancia para alcanzar el triunfo. Los resultados obtenidos en varios intentos practicados [por extensión] en tal sentido, distan de infundir ánimo a los demás.
>
> En efecto, dado que la inmigración en Caracas es muy importante, y habiéndose constituído allí una colonia tetuaní, algunos intentaron buscar otras vías que las del comercio para hacer fortuna. Se ocuparon en la agricultura, en las plantaciones de cacao, abrieron restaurantes, pero no lograron buenos resultados y retornaron entonces al comercio. Pero sería deseable que el fracaso de algunos no decepcionara a otros, y que los recién llegados realizaran los esfuerzos necesarios para no imitar necesariamente a quienes les han precedido y no caer en la trampa de las ganancias fáciles del comercio, donde les será tanto más difícil tener éxito conforme se vaya saturando [el mercado] por la [creciente] competencia. De hacerlo así, acaso pueda evitarse que llegue el momento en que tengan que buscar fortuna

[69] 14 de diciembre 1891.

en otros lejanos países, donde les faltará la ayuda tan beneficiosa de sus correligionarios".

Los judíos marroquíes en el restante ámbito latinoamericano

Brasil, Argentina y Venezuela fueron los únicos países de América hispana en recibir contingentes estimables de judeo-marroquíes, y judíos en general, antes del *boom* migratorio iniciado hacia 1880. En los restantes países de la América hispana tal presencia fue insustantiva o nula.

Paraguay y el altiplano boliviano acogieron esporádicamente vendedores y agentes marroquíes comisionados por las firmas mercantiles que los de su nación tenían establecidas en las principales ciudades argentinas. No hubo sin embargo verdadera inmigración, aunque sí en Uruguay, país que no obstante su reducida extensión territorial siempre ha ejercido poderosa atracción sobre el emigrante mediterráneo por su situación, clima y riqueza. Aunque después de 1880 varios judeo-marroquíes de inicial asentamiento en Buenos Aires pasaron a Montevideo, antes de esa fecha llegó hasta aquí alguno directamente de Marruecos por la vía de Canarias, incorporado a la nutridísima inmigración isleña recibida por Uruguay, país a la sazón escasamente poblado. Baste decir que los 8.200 canarios inmigrados entre 1835 y 1843 representaban el 17 por 100 de la población total de la república[70].

Si en la antigua Banda Oriental, igual que en Venezuela, los judíos marroquíes llegaban de la mano de otros españoles mucho más numerosos, en Chile sucedió lo propio con los alemanes y británicos, que constituyeron colonias de alguna entidad en ese país desde el tercio inicial del XIX, reforzadas a partir de 1850 cuando Valparaíso se convirtió en angular escala de la navegación europea y norteamericana

[70] N. Martínez Díaz, "La inmigración canaria en Uruguay en la primera mitad del siglo XIX: una sociedad para el transporte de colonos", *Revista de Indias*, 151-152 (1978), pp. 349-402 (interesan especialmente, pp. 382-386).

con California[71]. En este caso el judío inmigrante era azhkenasi y más raramente sefardí, pero nunca, que se sepa, oriundo de Marruecos. Al menos en la época de referencia.

A las restantes repúblicas del Pacífico llegaron inmigrantes judíos por igual vía que a Chile y con idénticas limitaciones. Tacna, El Callao y Guayaquil fueron los puertos de entrada más socorridos. También alguno de Colombia, que acogió además en su litoral caribeño varios azhkenasis europeos, asociados, por lo común, con sefardíes de Curação de anterior introducción. Aquí, igual que en Perú, México, Santo Domingo y Centroamérica, perduraba vivo el recuerdo de florecientes colectividades criptojudías de la época colonial, en tanto desde la década de 1820 hicieron acto de presencia los primeros judíos públicos, procedentes de la Antillas holandesas y británicas, de los Estados Unidos, y directamente desde Europa[72]. Aportes de escaso peso y que sólo en México revistieron cierta importancia cuando el definitivo triunfo de la revolución juarista por los años de 1860 introdujo por vez primera en la América latina un modelo de estado laico, en el que la Iglesia católica fue separada del Estado y garantizada plenamente la libertad religiosa.

Cuba y Puerto Rico, bajo soberanía española hasta 1898, representan un caso aparte. Aunque la libertad religiosa apenas fue una fugaz realidad en el breve período comprendido entre 1868 y 1876, la laxitud observada en ambas islas a la hora de aplicar la legislación metropolitana, posibilitó tolerancia de hecho en favor de las minorías religiosas no católicas. La judía estaba representada tanto por sefardíes como por azhkenasis procedentes de las Antillas británicas y holandesas, y en mayor número de Norteamérica, a quienes sus tratos y negocios condujeron a ambas islas. A Cuba sobre todo. Los Yulee por ejemplo,

[71] G. Böhm, "Inmigración de judíos de habla alemana en Chile y Perú en el siglo XIX", *Jahrbuch fuer Geschichte von Staatwirtchaff und Gesellschaft Lateinamerikas*, 25 (Köln, 1988), pp. 455-477, cfr. AVNI, *Judíos en América*, p. 109 n.

[72] L. Trahtemberg, *Los judíos de Lima y las provincias del Perú*, Lima, 1989; J. Laikin Elkin, "Jewish life in central America", en D. Fernández, *Central America and the Middle East*, Miami, 1990; C.A. Krause, *Los judíos de México una historia con énfasis especial en el período de 1857-1930)*, México, 1987.

familia judeo-marroquí instalaba sucesivamente en Jamaica, St. Thomas y La Habana, y reasentada luego en Florida, daría a los Estados Unidos el primer senador judío de su historia. Más modesta resulta por el contrario la ejecutoria personal de otros marroquíes judíos, naturalizados españoles a partir de 1859, quienes pasarían por la Gran Antilla para cumplir sus obligaciones castrenses respecto a la patria de adopción.

Apasionante resulta ser la experiencia vital de los judíos marroquíes llegados desde el Brasil a partir de los años de 1870 a la Amazonia peruana, donde dejarían huella endeble. Remontando el Amazonas y sus afluentes, alcanzaron el departamento peruano de Loreto, región selvática e inmensa, hasta el momento abandonada a su suerte por separarla los Andes del resto del Perú. Estos inmigrantes, llegados hasta allí a socaire del entonces pujante negocio del caucho, pero que no tardarían en diversificar sus ocupaciones, contribuyeron de manera destacada a la consolidación de Iquitos, ciudad de inmigrantes por definición, al desarrollo de la Amazonia peruana y a la inserción de la misma en el resto del país.

Su febril laboriosidad, no obstante dificultades de todo orden y la dureza del clima, hizo que extendieran sus actividades al área brasileña inmediata, a las regiones bolivianas limítrofes y al territorio colombiano de Leticia, donde fundaron otra próspera colonia. Sus efectivos, diezmados por las endemias del país, el agotamiento, los accidentes, los indios, y por la emigración de quienes optaban por emprender el regreso para invertir o disfrutar bajo climas más saludables la adquirida fortuna, o bien impulsados por el cansancio o el fracaso en algunos casos, se veían renovados por nuevos aportes de recién llegados.

Hacia 1900 sobre 138 familias judías residentes, 92 procedían de Marruecos. Las demás, también sefardíes, habían llegado del Reino Unido, salvo un pequeño grupo de azhkenasis alsacianos. Entre los marroquíes, como siempre, predominaban los oriundos de Tánger o pertenecientes a familias tetuaníes reasentadas en la urbe tangerina, punto de partida preferente del emigrante judeo-marroquí. Así los Pinto, Cohén, Benzaquen, Toledano, Coriat, Serfaty, Benasayag, Aserrat y

Bohabot, entre otros. Las fachadas de los inmuebles de las calles estaban cubiertos con letreros con sus nombres alusivos a sus establecimientos. Los había desde acaudalados almacenistas a modestos tenderos y buhoneros ambulantes que se aventuraban en el río y sus afluentes en frágiles canoas para trocar con los indios telas, tabaco, abalorios y otros artículos de caucho, pieles y productos de la selva, dejando en ocasiones la vida en el intento.

Hacia 1910 residían unos 300 en Iquitos y su distrito. De ellos, un centenar de tangerinos, 50 tetuaníes y el resto procedente de otros lugares de Marruecos, salvo un corto contingente de azhkenasis[73]. Poco después se dejó sentir una crisis irreversible con el hundimiento de los precios del caucho. La mayoría volvió al Brasil o regresó a Marruecos. Algunos buscaron mejor acomodo al otro lado de los Andes, en Cuzco, Lima, El Callao, o en el puerto ecuatoriano de Guayaquil. En Iquitos permanecería sin embargo una pequeña comunidad de judíos marroquíes que ha llegado hasta hoy.

Conclusiones

La emigración judeo-marroquí a la América latina, cuyo despegue definitivo se sitúa en los años 1850, se anticipa en dos décadas y sirve de modelo a la restante emigración sefardí desde el ámbito mediterráneo y los Balcanes (Grecia y el Imperio otomano sobre todo), centrada a partir de 1870.

Emigración temporal inicialmente, terminó transformándose en definitiva tan pronto el emigrante logró una continuidad laboral. Procedente de Tetuán y Tánger en un principio (ciudades más en contacto con Europa), no tardó en hacerse extensiva a las restantes comunidades judías de Marruecos, en particular las de la costa atlántica. La apertura a Occidente de las mismas como consecuencia de la guerra hispano-marroquí de 1859-1860 y de la inauguración en 1862 en Tetuán

[73] C. Böhm, *Judíos en el Perú durante el siglo XIX*, Santiago de Chile, 1985; A. Rosenzweig, *Judíos en la Amazonia peruana*, Lima, 1981.

por la A.I.U. de un moderno colegio judío, al que siguieron otros varios en diferentes puntos del país, fueron auténticos detonantes de la masiva emigración por parte de la minoría judía, sometida a un secular estatuto discriminatorio.

Esa emigración, dirigida inicialmente al Brasil, terminaría desviándose hacia los países del entorno, República Argentina y Venezuela en primer lugar, donde los emigrados, especializados sobre todo en el ramo textil del comercio, supieron organizarse en pujantes asociaciones comunales. Las remesas de dinero del emigrante contribuyeron de forma destacada a la modernización, y supervivencia misma, de sus comunidades de origen en Marruecos.

Abreviaturas utilizadas

AHN: Archivo Histórico Nacional.
AIU: Archives de l'Alliance Israélite Universelle (París).
AMAE: Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores (Madrid).
BNm: (Biblioteca Nacional (Madrid).
CSIC: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

RESUMEN

Las emigraciones judías contemporáneas a Latinoamérica se inician en el segundo tercio del siglo XIX. Son las dirigidas a la América meridional desde el norte de Marruecos, y más exactamente desde las populosas juderías de Tetuán y Tánger. Se trata de una corriente migratoria que se anticipa en varias décadas a la restante emigración judía orientada al hemisferio occidental desde Europa y el Imperio turco.

La emigración norteafricana se orientó inicialmente al Brasil (década de 1840), más tarde se desvió a la República Argentina y Venezuela (hacia 1860), y en menor medida a Uruguay, Chile, Perú y México. Finalmente hacia Cuba y República Dominicana.

Emigración especializada en el ramo textil (comercio ambulante, tenderos, almacenistas), echó las bases de las pujantes comunidades

judías actuales de Iberoamérica, y sus remesas de dinero contribuyeron señaladamente a la supervivencia y progreso de las comunidades de su procedencia y a la modernización de Marruecos.

PALABRAS CLAVE: Emigración, inmigración, judíos, Marruecos, América Latina, siglo XIX.

ABSTRACT

The contemporary Jewish migrations from the north of Morocco and specifically from the populous ghettos of Tetuan and Tangier to South America started in the second third of the XIXth century. These Migratory movements anticipated in various decades the rest of the Jewish emigration headed from Europe and the Turkish Empire to the western hemisphere.

The North American migration was firstly orientated to Brazil (in the 1840s), later deviated towards the República Argentina and Venezuela (about 1860) and to a less extent to Uruguay, Chile, Peru and Mexico and finally to Cuba and the República Dominicana.

In fact, the specialized migrations textil area (travelling trade, shopkeepers and warehouse owners) did the groundwork for the present powerful Jewish comunities in Latin America and their financial remittance especially contributed to the survival and progress of the comunities of origin and the modernization of Morocco.

KEY WORDS: Migration, immigration, Jews, Morocco, Latin America, XIXth century.

PALESTINOS EN SIRIA: REACCIONES AL ACUERDO GAZA-JERICÓ PRIMERO (1993)[1]

Ignacio ÁLVAREZ-OSSORIO ALVARIÑO
Universidad Autónoma de Madrid

Introducción

La firma de la Declaración de Principios (septiembre de 1993) entre la OLP y el gobierno israelí supone un giro radical en la trayectoria política que hasta el momento había imperado en Oriente Medio. De la cultura del enfrentamiento, imperante a lo largo de casi cincuenta años, se retornó a la cultura del diálogo principiada con los acuerdos del Sinaí (1974, 1975) y Camp David (1978, 1979) entre egipcios e israelíes. Dos hechos tendrán importancia capital para entender la agilización del proceso de paz: la Intifāḍa palestina (1987) y la guerra del golfo (1991). La conferencia de Madrid (1991) incorporará por primera vez al proceso de negociaciones al actor palestino, eje de la controversia árabe-israelí.

Nuestro objetivo en este trabajo es profundizar en las reacciones de los partidos políticos establecidos en Siria ante el Acuerdo Gaza-Jericó Primero a través del estudio de sus publicaciones. Igualmente hemos estimado oportuno abrir un preámbulo que abarque la evolución política siria ante la cuestión palestina desde la llegada al poder de

[1] Índice de abreviaturas empleadas: A. Formaciones políticas palestinas: al-Ṣā'iqa (Vanguardias Populares de la Guerra de Liberación-al-Ṣā'iqa), ELP (Ejército de Liberación Palestina), Fatḥ-I. (Fatḥ-Intifāḍa), FDLP (Frente Democrático para la Liberación de Palestina), FPL (Frente Palestino de Liberación), FPLP (Frente Popular para la Liberación de Palestina), FPLP-CG (Frente Popular para la Liberación de Palestina-Comando General), Ḥamās (Movimiento de Resistencia Islámica-Ḥamās), OLP (Organización para la Liberación de Palestina), PCRP (Partido Comunista Revolucionario Palestino), YI (Ŷihād Islámica de Palestina) B. Organizaciones palestinas: ANP (Autoridad Nacional Palestina), CNP (Congreso Nacional Palestino) C. Publicaciones palestinas: AHA (al-Hadaf), AHU (al-Ḥurrīya), FA (Fatḥ), IA (Ila' al-Amām), SF (Ṣawt Filisṭīn).

Ḥāfiẓ al-Asad (noviembre de 1970) hasta el inicio del proceso de paz en 1991, las actividades desarrolladas por el Frente de Rechazo palestino al Acuerdo de Oslo y los últimos estudios demográficos sobre la población palestina en Siria. Todas estas aportaciones contribuirán a proporcionarnos un conocimiento mayor de la fuerza real de los palestinos y de sus organizaciones políticas en Siria.

En todos los trabajos en los que se pretende estudiar los recientes cambios que transforman el panorama político contemporáneo recurrir a las fuentes hemerográficas no es sino una obligación. Nosotros hemos utilizado, en primer lugar, las publicaciones de algunas de las Diez Organizaciones Palestinas que rechazan los acuerdos firmados entre la OLP y el gobierno israelí: la revista al-Ḥurrīya (La libertad) editada por el FDLP de Nāyif Ḥawātme, al-Hadaf (El objetivo) del FPLP de Georges Ḥabaš, al-Fatḥ (La victoria) de Fatḥ-Intifāḍa de Abū Mūsa', Ṣawt Filisṭīn (La voz de Palestina) del ELP y, por último, Ila' al-Amām (Hacia Adelante) del FPLP-CG de Aḥmad Ŷibrīl, así como algunos análisis de intelectuales palestinos como Eduard Sa'īd o Bichara Khader.

La política siria ante la cuestión palestina (1970-1994)

La defensa de la causa palestina ha sido empleada a menudo como elemento legitimador por los gobernantes de las naciones árabes, el caso de Siria no representa una excepción. En diferentes períodos sus dirigentes han apelado a su misión de abanderados y protectores de la causa palestina tanto para legitimar el mantenimiento en el poder del ala militar del partido Ba'ṯ en un país fragmentado social -árabes, kurdos, armenios, hebreos- y confesionalmente -cristianos ortodoxos, católicos y griegos, musulmanes sunníes, alawíes y drusos, ŷāzidíes, judíos...- que es gobernado por la minoría 'alawí, como para ejercer pleno control sobre la sociedad en el nombre de los esfuerzos necesarios para preparar "la Batalla del Destino"[2].

[2] W. Kazziha, "The Impact of Palestine on Arab Politics", *The politics of Arab Integration*, ed. Giacomo Luciani y Ghassan Salamé, New York, Instituti Affari Internazionali, Croom-Helm, 1988, p. 215.

La llegada al poder de Ḥafīẓ al-Asad tras el Movimiento Rectificador (al-ḥaraka al-taṣḥīḥīya) del 13 de noviembre de 1970, sin suponer cambios trascendentales, sí generará un giro de importancia dentro de la estrategia revolucionaria defendida por sus antecesores Ṣalāḥ al-Ŷadīd y Nūr al-Dīn al-Atāsī. Éstos contemplaban la guerra de liberación de Palestina como la piedra angular sobre la que se debía erigir el futuro edificio de la nación árabe progresista. Al-Asad intentará poner fin al aislamiento regional e internacional de Siria motivado por la radicalización del anterior régimen sirio que al rechazar los Tres Nóes de la Cumbre Árabe de Jartum (1967) -no al reconocimiento de Israel, no a la negociación, no a la tregua-, rechazó igualmente dar una respuesta conjunta a la ocupación del Golán, del Sinaí, de Gaza y de Cisjordania por el ejército israelí.

Por lo que se refiere a la cuestión palestina, al-Asad empleará una política basada en el control de las actividades de los grupos palestinos establecidos en territorio sirio. En el Líbano, mientras tanto, intenta mantener el equilibrio intercomunitario a costa de un frágil sistema de alianzas alternantes con las fuerzas maronitas de una parte y, de otra, con las fuerzas musulmanas progresistas y sus aliados palestinos. La aparente fragilidad de una alianza de tal índole contrastaba con la claridad y la coherencia de la "doctrina Asad" que consideraba al Bilād al-Šām, la Gran Siria, como la esfera de influencia de más importancia para el régimen sirio y sobre la que se deberían imponer sus concepciones regionales[3].

En sus primeros años de gobierno Ḥafīẓ al-Asad, preocupado por la progresiva influencia de los fedayin palestinos en la política interna jordana que desemboca en el trágico Septiembre Negro (1970), intentará por un lado controlar las acciones de los grupos palestinos y por otro conseguir voz propia dentro del Congreso Nacional Palestino (CNP) por medio del apoyo a ciertos partidos políticos palestinos afines a sus planteamientos hegemónicos.

[3] Ver Elisabeth Picard, "Le rôle de la Syrie dans la stratégie de paix en Méditerranée", *Awrāq*, vol. X, 1989, p. 219.

Así se conceden ciertas ayudas materiales e infraestructurales - financiación, protección, acceso a los medios de masas...- a diversos grupos a cambio de su colaboración con el régimen sirio. El más beneficiado de ellos es el FPLP-CG de Aḥmad Ŷibrīl[4] que mantendrá una postura crítica ante los intentos de solución pacífica de la OLP y participará sucesivamente en todos los bloques de oposición (*Frente de Rechazo* de octubre de 1974, *Frente de Salvación Nacional* de marzo de 1985 y las *Diez organizaciones Palestinas* de septiembre de 1993) a esta política.

El apoyo a la oposición palestina será utilizado por parte de Siria como instrumento de presión durante todo proceso de negociación excluyente que tuviera como objetivo aislar regional e internacionalmente a Siria. Igualmente se pretenderá imponer las teorías maximalistas sirias sobre el carácter y los objetivos finales de un proceso negociador: conferencia internacional bajo la protección de un organismo capaz de imponer las decisiones acordadas por las partes, previsiblemente el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, y retirada inmediata e incondicional de Israel de todos los territorios árabes ocupados durante la Guerra de los Seis Días (junio de 1967).

Sin embargo palestinos y sirios nunca fueron capaces de conciliar teoría y práctica a la hora de diseñar una estrategia común contra su enemigo. Las discrepancias sobre la estrategia a seguir pronto dejaron paso a un período de enfrentamientos directos entre la OLP y Siria, agudizado por la intervención siria en Líbano y por el trágico Junio Negro (1976), en un intento de imponer la denominada Paz Siria,

[4] Antiguo oficial del ejército sirio. Sus primeros pasos de la vida política palestina los da dentro del FPLP de Georges Ḥabaš, aunque posteriormente decide escindirse para crear el FPLP-CG que tendrá una clara orientación siria. Helena Cobban señala que en un primer momento hubo un intento de acercamiento entre el FPLP-CG de Ŷibrīl y Fatḥ, el grupo de Yāsir 'Arafāt, pero que éste no fue sino "una condición que los sirios impusieron a al-Fath, a cambio [...] de cierto apoyo logístico de Damasco", *La Organización Palestina de Liberación*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 345. Por su parte Alan Hart afirma "Ahmad Yibril nunca realizaba ningún movimiento sin recibir la orden de sus jefes de la dirección de la inteligencia militar siria", *Arafat. Biografía política*, Madrid, Ed. Iepala, 1989, p. 379.

aprobada por las dos superpotencias y por las más influyentes naciones árabes, que contemplaba el mantenimiento del equilibrio entre las dos fuerzas de la contienda. En 1983, tras siete años de guerra, un Yāsir 'Arafāt derrotado y sometido a duros ataques denuncia, tras la evacuación de Beirut y de Trípoli, "*la agresión sirio-libanesa contra la resistencia palestina*[5]". Unos meses más tarde, el 24 de junio de 1983, el líder palestino es expulsado del territorio sirio en un hecho sin precedentes en el mundo árabe. Abū Ŷihād, segundo de la OLP, es declarado igualmente *persona non grata* por las autoridades de Damasco.

Las aspiraciones hegemónicas sirias se despertaron de nuevo tras la firma de los acuerdos de Camp David entre los gobiernos israelí y egipcio en septiembre de 1978. Si bien es cierto que en un principio Siria quedó en una situación cómoda para liderar a las fuerzas árabes progresistas agrupadas en el Frente de la Firmeza (Siria, Argelia, Yémen del Sur, Libia y la OLP), también lo es que fracasó en el intento de incorporar a otras fuerzas árabes moderadas y en la creación de un verdadero liderazgo alternativo al que detentaba Arabi Saudí desde la derrota militar de 1967. La consecuencia directa de la formación de esta alianza es que Siria deberá soportar en soledad la totalidad del peso del enfrentamiento con Israel al reemplazar el conflicto militar sirio israelí al enfrentamiento árabe-israelí[6].

Tal vez como consecuencia de lo anterior en los primeros años de la década de los ochenta nos encontramos con una Siria aislada que ha perdido gran parte de su margen de maniobra. A su enfrentamiento con la OLP durante la guerra civil libanesa le han sucedido la ruptura de relaciones con Egipto e Iraq, su acercamiento a Irán durante la primera guerra del Golfo, su rechazo al Plan de Paz Fahd (1981) aceptado por la comunidad árabe en la Cumbre de Fez (1982) y sus graves desavenencias con el régimen jordano (1982-1985) al que acusa

[5] Nadia Benjelloun-Olivier, *La Palestine: un enjeu des estratégies un destin*, Paris, Presse de la Fondation Nationales des Sciences Politiques, 1984, p. 198.

[6] H. Cobban, *The Superpowers and the Syrian-Israeli Conflict*, Washington, The Center for Strategic and International Studies, 1991, p. 2.

de apoyar activamente el movimiento islamista sirio en su intento de derrocar al régimen militar.

Ante estas obscuras perspectivas, al-Asad intentará por todos los medios a su alcance encumbrar a Siria al papel de tutor de la causa palestina, ocupando de esta manera el vacío dejado por Jordania tras los sangrientos acontecimientos del Septiembre Negro (1970). El pensador palestino E. Sa'id interpretará que "*the Syrian government has made Arab nationalism its general creed and Palestine its particular cause. In fact, its true interest in Palestine is Syrian domination. Unpopular and repressive, the Syrian government has made a vocation of impeding and manipulate others*[7]". La subordinación de la causa palestina a los propios intereses del régimen 'alawí sirio será una de las características más importantes de este período en el que se intentará imponer la estrategia siria con la intención de salvaguardar sus aspiraciones de hegemonía regional. Así en 1983 se buscará la creación de un liderazgo palestino alternativo a 'Arafat encabezado por el ya mencionado Aḥmad Ŷibrīl y por Abū Mūsa', este golpe de mano "interno" debe ser comprendido como un intento sirio de institucionalizar la OLP.

De otra parte, es opinión generalizada que Siria ha empleado ocasionalmente los servicios de diversos grupos terroristas internacionales en su intento por hacer prevalecer sus planteamientos frente a los tradicionales enemigos de Damasco. El palestino Abū Niḍāl, condenado a muerte por la OLP desde el año 1974[8], se estableció en Siria entre los años 1982 y 1986, realizando acciones terroristas que tenían como "*objetivo [...] acabar con la credibilidad internacional de la OLP*[9] e interrumpir los contactos entre la OLP y la

[7] Edward Said, *The Politics of Dispossession. The Struggle for Palestine Self-Determination. 1969-1994*, London, Chatto y Windus, 1994, p. 102.

[8] En 1974, durante la etapa iraquí de Abū Niḍāl, uno de sus comandos intenta asesinar en Damasco a Yāsir 'Arafāt y a Abū Māzin, poco tiempo más tarde la OLP condena a muerte a Abū Niḍāl, ver Xavier Raufer, *La nebuleuse: le terrorisme du Moyen-Orient*, Paris, Fayard, 1986, p. 67.

[9] Bernabé López García, *Los palestinos*, Cuadernos de Historia 16, nº 200, p. 31. También se citan los atentados llevados a cabo por Abū Niḍāl en diciembre de 1985 contra la compañía israelí El Al en Viena y Roma como "*intentos que pretenden*

Administración norteamericana, impidiendo de esta manera la evolución de una solución negociada palestino-israelí. El conocido Carlos, discípulo de Wādī Ḥaddād, también disfrutó en diferentes períodos de su vida de la hospitalidad siria según el informe de 1993 del Departamento de Estado norteamericano[10].

En una última etapa, a partir de 1988, se puede observar un progresivo acercamiento entre las posiciones de la OLP y del régimen sirio favorecido por el desmoronamiento de la Unión Soviética y por la consiguiente necesidad de modificar la estrategia regional siria. A partir de la década de los noventa se dibujará un nuevo escenario: admisión de Egipto en la comunidad árabe, liderazgo saudí y necesidad de unificación árabe para resolver el problema palestino tras el estallido de la Intifāḍa en los Territorios Ocupados. Tales transformaciones exigían una respuesta común, así se constituye un eje egipcio-saudí-sirio que tiene como función dirigir el mecanismo de toma de decisiones de la comunidad árabe. Esta dirección comunada contará con la bendición de las administraciones nortemericanas presididas por G. Bush y B. Clinton. De tal manera, Siria conseguirá evitar un aislamiento regional que se había prolongado durante la etapa Reagan, quien apostó firmemente por la constitución de un eje egipcio-jordano saudí.

Siria ante el proceso de paz

La estrategia israelí de mantener negociaciones bilaterales, directas e independientes con cada una de las naciones árabes con las cuales mantiene controversias territoriales sin el establecimiento de condiciones previas se inicia ante la misión del enviado especial de las

acusar a la organización palestina". Pocos días más tarde 'Arafat condena ambas acciones y acusa "*a Hafiz al-Asad de intentar impedir por todos los medios que la Organización para la Liberación de Palestina llegue a una solución diplomática*", diario El País, 28/12/1985, p. 4. Igualmente responsabiliza "*a los servicios secretos de Damasco*" de estar detrás del secuestro del crucero Achille Lauro (octubre, 1985) que provocó la interrupción inmediata de los contactos entre la OLP y la Administración norteamericana iniciados pocos días antes en Túnez.

[10] *Patterns of Global Terrorism Report*, Washington, The State Departament, 1993.

Naciones Unidas G. Jarring (1968) y con la proposición del Proyecto Rogers por el secretario de Estado norteamericano (1970), y se consolida con la firma con Egipto de los Acuerdos de Camp David (1978, 1979), el Acuerdo de Oslo con la OLP (1993, 1995) y el acuerdo de paz jordano-israelí (1994).

Las principales tesis israelíes sobre las características que habría de tener cualquier proceso de negociación regional, es decir, no a la participación de las Naciones Unidas, no a la retirada a las fronteras anteriores al 5 de junio de 1967, no a una negociación multilateral con las naciones árabes... han acabado por imponerse en un proceso pacificador que se ha desarrollado, con sus predecibles altibajos, durante los últimos veinticinco años. La imposición de las tesis de Israel ha ido en detrimento de las propuestas árabes de una negociación global que se sellase con una solución global a los problemas de la región.

Aunque Siria fuese considerada desde el inicio del proceso de paz árabe-israelí como una piedra angular a la hora de levantar el nuevo edificio de Oriente Medio y fuese denominada frecuentemente "*la llave de la paz en Oriente Medio*", la realidad es que tanto Israel como los Estados Unidos no parecen haber olvidado, a pesar de su participación dentro de la coalición internacional en la Segunda Guerra del Golfo, sus no viejas acusaciones sobre el empleo del terrorismo de Estado por parte de Siria y sus esfuerzos a la hora de contar con armamento químico para emplear en una eventual guerra en la zona[11].

Siria, último eslabón de la cadena de acuerdos árabe-israelíes en el camino de la paz, opta a partir de 1993 por una política de dos rostros en la que se entremezclan sus llamamientos constantes a una paz justa, completa y duradera en la zona, con sus intentos de boicot a las actividades de la Autoridad Nacional Palestina (ANP) por medio del apoyo a la oposición palestina, permisividad ante el incremento de las

[11] 'Adnān 'Alī, "Naẓra istrātīŷīya ilà al-mufāwaḍāt al-'arabīya al-isrā'īlīya" ("Una visión estratégica de las negociaciones árabe-israelíes"), *al-Waḥda*, nº 89, febrero de 1992, pp. 170-171.

actividades de Ḥizb Allah en el sur libanés y silencio total ante los acuerdos israelo-jordanos[12].

La firma de la paz palestino-jordano-israelí motivó el traslado de todos los esfuerzos negociadores hacia el eje Tel Aviv-Damasco. El desbloqueo de las negociaciones sirio-israelíes a finales de 1994 dependía de la solución de tres cuestiones de radical importancia: el futuro de los Altos del Golán, la retirada israelí del sur del Líbano y la adopción de una política de limitación armamentística por parte de Israel. La cuestión de los plazos de retirada israelí de los estratégicos Altos del Golán parecía ser el principal obstáculo para el establecimiento de la paz sirio-israelí, junto con el respecto de la resolución 425 del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas que hace referencia a la retirada israelí del sur del Líbano.

Siria exige la anulación del decreto del Kneset israelí de diciembre de 1981 que anexiona el Golán a los territorios israelíes, el respeto a las resoluciones 242 y 338 del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, el desmantelamiento de los 34 asentamientos israelíes del Golán, la retirada completa del ejército israelí en un periodo máximo de tres años y, en último lugar, que Israel estampe su firma en el Tratado de No Proliferación Nuclear (TNP) y permita la entrada en sus centrales de inspectores del Organismo Internacional de la Agencia Atómica (OIEA) a sus plantas nucleares. Por su parte Israel ofrecía una retirada por etapas que se prolongaría a un periodo de cinco años, aunque sectores militares y políticos del laborismo condicionarían la postura final ante esta cuestión a su aprobación por la población israelí. Tal y como señaló el viceministro de Defensa ante el Kneset: "*si el precio regional que tenemos que pagar por la meseta del Golán es*

[12] Durante los contactos telefónicos que precedieron la firma de la declaración de fin de guerra entre el rey Ḥusayn y Rabin, el presidente Ḥāfiẓ al-Asad garantizó a Bill Clinton que no obstaculizaría estos acuerdos, ya que se trataba de "*un problema jordano únicamente con el que Siria no tiene ninguna relación*", Hadī al-Ḥusaynī, "Fī intiẓār al-salām al-šāmil" ("Esperando una paz completa"), al-Šarq al-Awsaṭ, 27/7/1994, p. 11.

grande, el gobierno consultará la opinión del pueblo y someterá esta cuestión a un referéndum general[13]".

La población palestina en Siria

Un factor importante dentro del proceso de paz de Oriente Medio es la influencia de la población palestina en la escena política siria. No hemos de olvidar que el número de refugiados palestinos en territorio sirio se ha elevado notablemente a lo largo de las últimas décadas como consecuencia de las guerras árabe-israelíes. Los cerca de 90.000 palestinos que se calculaban en 1948 se convierten a finales de 1994 en cerca de 340.000 según las previsiones de la Agencia de Ayuda y Empleo de Refugiados Palestinos de las Naciones Unidas (UNRWA)[14].

Esta población palestina representa el 2,4% del total de la población Siria y un 5,2%[15] de la población palestina por lo que supone un grupo importante a tener en cuenta en la toma de decisiones relativas a la marcha del Proceso de Paz en Oriente Medio, aunque no constituya un factor desestabilizador como en el caso de Jordania donde la población palestina es mayor que la nativa. Es importante subrayar que los exiliados palestinos en los países árabes fronterizos -Jordania, Líbano y Siria- forman un importante grupo de presión que influye considerablemente en el complejo mecanismo de toma de decisiones de la OLP. Los refugiados en El Líbano y Siria se han opuesto a todo intento de creación de un mini-Estado en la Franja de Gaza y la Ribera Occidental ya que su condición de refugiados provenientes de la Palestina histórica reduciría sus expectativas de retorno condenándoles de esta manera a un exilio de por vida.

[13] Declaraciones realizadas el 17 de enero de 1994, citadas en "Fikra istiftā' isrā'īlī" ("La idea de un referéndum israelí sobre el Golán"), Ibrāhīm 'Abd al-Karīm, al-Arḍ, nº 3, marzo 1994, p. 3.

[14] Nabīl al-Sahlī, "al-lāŷi'ūn al-filasṭīnīyūn fī Sūrīya" ("Los refugiados palestinos en Siria"), al-Šarq al-Awsaṭ, 19/7/1994, p. 10.

[15] Según las estadísticas del *Instituto Noruego de Ciencias Sociales Aplicadas (FAFO)* citadas el 11/7/1994, p. 22, por el diario El Mundo.

El Acuerdo Gaza-Jericó Primero señala que en los primeros cinco años de período transitorio podrán regresar entre 600.000 y 700.000 exiliados palestinos siempre que pertenezcan a los desplazamientos posteriores a 1967[16]. Por lo que en esta primera etapa no se contemplaría el regreso de la población palestina establecida en Siria, ya que la mayor parte de estos emigrantes (un 78% según las estimaciones de la UNRWA) procede de Ḥayfa, Ṣafad y de la zona de Tiberiades, situadas en los territorios ocupados por Israel en 1948. Por tanto un hipotético regreso a los territorios autónomos palestinos será establecido en las negociaciones que se desarrollen tras el período de autogobierno transitorio.

Las Diez Organizaciones Palestinas

Las Diez Organizaciones Palestinas nacen tras la firma de la *Declaración de Principios* entre la OLP e Israel (septiembre de 1993). La oposición palestina, establecida principalmente en Damasco, agrupará a un amplio abanico de fuerzas políticas que abarca desde el fundamentalismo islámico (Ḥamās, Ŷihād Islámica) al marxismo (FPLP, PCRP) o el maoísmo (Fatḥ-I. de Abū Mūsa') pasando por la vertiente izquierdista democrática (FDLP), el maximalismo (FLPP, FPL) o la tendencia pro-siria (FPLP-CG de Aḥmad Ŷibrīl, al-Ṣā'iqa[17]).

No se trata de la primera oportunidad en que, ante la adopción de nuevas directrices políticas, surgen grupos de oposición dentro de la OLP. Ya en 1974, cuando el IX° CNP acordó el establecimiento de un

[16] Bichara Khader, *Le système régional arabe: de la création de la Ligue des Etats arabes (22 mars 1945) à la signature de l'accord Israël-OLP (13 septembre 1993)*, Louvain La Neuve, Centre d'Etudes et de Recherches sur le Monde Arabe, 1994, p. 17.

[17] Unidad dentro del ejército sirio compuesta teóricamente por exiliados palestinos creada tras la Conferencia Nacional del Partido Ba'ṯ (1966). Su carácter palestino ha sido puesto en duda recientemente por numerosos estudiosos de la materia que la encuadraban dentro de las organizaciones sirias. Helena Cobban ha señalado que "*fuentes palestinas ajenas estimaron que [durante 1983] el 70% de los miembros eran en realidad sirios*", *OLP*, p. 341.

mini-Estado en cualquier porción de territorio liberado, surgió el primer Frente de Rechazo[18] (octubre de 1974). Once años después se crea un Frente de Salvación Nacional (marzo de 1985) que se opone abiertamente al establecimiento de contactos y negociaciones entre la OLP, EE.UU. e Israel.

La mayor parte de los partidos políticos palestinos de la oposición acusa a Fatḥ, grupo mayoritario de la OLP liderado por 'Arafat, de haber impuesto sus propias opiniones dentro del proceso de negociación con Israel sin consultar al resto de las fuerzas palestinas y sin tener en cuenta el programa político de la OLP y sus objetivos. Georges Ḥabaš, líder del FPLP, declaraba en una entrevista publicada por el semanario al-Hadaf que "*Yāsir 'Arafāt y su equipo son los que han salido de la OLP, de su alianza y de su programa nacional, por consiguiente nosotros somos quienes representamos a la OLP y a su programa. Representamos los objetivos del pueblo ya que quien representa a la organización es quien se aferra a su programa, a su proyecto y a los objetivos por los que combate nuestro pueblo*[19]".

Sin embargo la oposición palestina se enfrenta desde su nacimiento al reto de mantener su inestable unidad. En un solo año las Diez Organizaciones Palestinas demuestran su enorme fragilidad como alternativa de una ANP precariamente establecida en Jericó y Gaza. Pese al acuerdo conjunto de estos diez grupos para derribar a la ANP se carece de un programa de actuación coherente. Finalmente las profundas ambigüedades y contradicciones doctrinales acabaron por minar la que parecía ser la única alternativa a 'Arafāt. Como aquel entonces subrayó Uri Davis, miembro observador del CNP entre 1984 y 1988, "*only a strong democratic Palestinian can pull PLO from the edge of the precipice*[20]". La incapacidad de los grupos de rechazo

[18] Abū Mūsa', líder de *Fatḥ-Intifāḍa*, señala que "*a partir de 1974 se inicia el retroceso con respecto a los objetivos, principios y reivindicaciones del movimiento Fatḥ, así se abandona la tendencia de la liberación alejándose de las masas palestinas y árabes, y adoptando los planes capituladores del imperialismo, del sionismo y del reaccionarismo árabe [...]*", FA, nº 308, 5/2/1994, p. 5.

[19] AHA, nº 1175, 23/1/1994, p. 9.

[20] Uri Davis, "PLO: Government and Democratic Opposition", The Arab

establecidos en Damasco de articular una alternativa política a 'Arafāt pondrá de relieve las profundas diferencias de criterio entre una oposición que se ramifica en tres corrientes partidarias de los modelos democráticos, teocráticos y totalitarios.

Por lo que a Siria respecta, Damasco proporciona a partir de 1993 cobertura tanto a ciertos grupos palestinos laicos (FPLP, FDLP, FPLP-CG, Fatḥ-I.) como a otros grupos opositores encuadrables dentro del movimiento fundamentalista islámico como Ḥamās y Ŷihād Islámica[21], demostrando una vez más su capacidad de adaptación ante la nueva distribución de fuerzas existente en los territorios palestinos ocupados.

A pesar de los intentos sirios por potenciar y vertebrar una oposición palestina a la ANP, la realidad demuestra que el resquebrajamiento de este bloque es notorio. Nāyif Ḥawātme, líder del FDLP, defiende "*el regreso de todo el proceso político a una nueva base con una delegación palestina que represente a todo el pueblo, de un extremo a otro, y no al mando de una facción entre el interior y el exterior; con un marco político [basado] en la retirada [israelí] de la totalidad de los territorios palestinos y árabes ocupados por los enemigos en 1967; con el derecho de todo el pueblo palestino a decidir su destino y con el derecho al regreso de todos los hijos de la diáspora, tal y como señalan los decretos internacionales [...]*[22]". Fatḥ-Intifāḍa de Abū Mūsa' es partidaria del empleo de la "*violencia revolucionaria*" hasta la recuperación de Palestina, reivindicando claramente el pensamiento de Frantz Fanon, y denuncia "*el Acuerdo de 'Arafāt*" que se ha apartado de "*la lógica de Fatḥ ya que legitima la ocupación de la*

Review, vol. 2, nº 3, winter 1994, p. 25.

[21] Ŷihād Islámica Palestina fue creada en 1980 en círculos cercanos a los Hermanos Musulmanes. Es partidaria del empleo de la fuerza de las armas para eliminar al ocupador israelí de la Palestina histórica e instaurar un gobierno islámico en la región. Fatḥī al-Šaqāqī, su líder espiritual, calificaba el Acuerdo de Oslo como "*un acuerdo peor que la Declaración Balfour ya que asienta la ocupación sionista no solamente en cuatro quintas partes de Palestina sino en su totalidad, tras liberar a la entidad sionista del infierno de Gaza*", "Azma al-mu'āraḍa al-filasṭīnīya" ("La crisis de la oposición palestina"), al-Ḥayāt, 24/12/1994, p. 15.

[22] Entrevista publicada en AHU, nº 536, 6/2/1994, p. 10.

tierra palestina y trabaja en contra de los presupuestos de la revolución que tienen como objetivo la completa liberación [...], la eliminación de la entidad sionista -política, militar y culturalmente- y que no reconocen al enemigo ni contemplan la posibilidad de convivencia con él[23]".

Este precario equilibrio existente entre los partidos políticos opositores al acuerdo establecidos en Siria motiva su debilitamiento como grupo de presión a la ANP. A partir de 1994 el panorama político palestino en Siria contempla un rosario interminable de fraccionamientos y de débiles alianzas que en ocasiones sólo perduran unos pocos meses. El FPLP y el FDLP constituyen un *Mando Unificado* que coordina las directrices políticas de los dos frentes y que ha elaborado un Programa de Salvación Nacional[24] donde se establecen las líneas de actuación común ante la ANP: continuación de la resistencia armada por la liberación nacional, regreso de la OLP a su compromiso democrático, unificación de las fuerzas políticas palestinas opositoras al acuerdo, celebración de elecciones generales dentro y fuera de Palestina bajo protección internacional, referéndum sobre el Acuerdo de Oslo, reforzamiento de la Intifāḍa, defensa de la arabidad de Jerusalén, liberación de los detenidos palestinos en las cárceles israelíes sin establecer condiciones previas -abandono de la lucha armada contra Israél-, retirada completa de los colonos y desmantelamiento de sus asentamientos, regreso de todos los refugiados (incluídos los exiliados de 1948), lucha contra el control económico israelí de los territorios liberados, interrupción inmediata de las actividades represivas del ejército israelí, anulación del reconocimiento de Israel, inmediata convocatoria de elecciones municipales, defensa de los derechos de la mujer, establecimiento de relaciones con el resto de fuerzas combativas árabes y defensa de la nación árabe.

Los puntos más significativos y novedosos eran los que hacían referencia a la actitud de la oposición palestina ante el nuevo mapa político que se dibujó en los territorios ocupados tras la instauración de la ANP. "*Boicot a la Autoridad de Autogobierno y a su aparato por ser*

[23] FA, nº 306, 1/1/1994, p. 4.

[24] AHA, nº 1195, 17/7/1994, pp. 20-25.

responsable política del Acuerdo Gaza-Jericó", "*boicot a las elecciones para el Consejo Ejecutivo que se encargará del Autogobierno en la etapa siguiente del proceso de realización del acuerdo*". Al menos teóricamente continúa el combate contra las fuerzas ocupadoras y se abre un nuevo frente: "*la lucha por todos los medios políticos y democráticos para presionar a esta autoridad*". El tercer punto de relevancia se refería a la necesidad de mantener alejado el peligro de la guerra civil entre los palestinos. Según este manifiesto, las posibilidades de alcanzar un consenso entre las fuerzas políticas que se integran en la ANP y el rechazo son mínimas. Los partidos palestinos con sede en Damasco, al menos el FPLP y el FDLP, no tienen la voluntad de integrarse dentro de las estructuras de la ANP a la que boicotearán en las próximas elecciones[25].

La publicación del Programa de Salvación por parte del FPLP y del FDLP delataba la ausencia de mecanismos conjuntos de tomas de decisión que permitieran establecer estrategias comunes de actuación. Al mismo tiempo este programa dejó al descubierto dos nuevas limitaciones del rechazo palestino. En un primer lugar el fraccionamiento de las Diez Organizaciones Palestinas en dos tendencias: una laica y otra religiosa, que a su vez mantienen graves diferencias internas entre los grupos que la integraban y, en segundo lugar, la ruptura del bloque opositor palestino establecido en Siria. En los primeros meses de 1995 asistimos a un fenómeno sumamente interesante ya que diversos grupos de este Frente de Rechazo, sobre todo integristas, hicieron pública su intención de intervenir de una u otra manera en el mecanismo de la toma de decisiones de la ANP.

[25] En un encuentro que mantuve en septiembre de 1995 en Damasco con el líder del FDLP Nāyif Ḥawātme éste señaló que las elecciones palestinas "*ni son legales ni democráticas, ya que no permiten al pueblo palestino elegir a sus representantes con libertad [...], ya que todos los que se oponen a Oslo no tendrán siquiera el derecho a la participación*", Diario 16, 6/10/1995, p. 24.

El cuestionamiento del Acuerdo de Oslo

La firma de la Declaración de Principios tuvo una amplia repercusión en la comunidad internacional. Recibida con un desproporcionado entusiasmo por la opinión pública mundial y con un limitado optimismo en círculos diplomáticos, se destacó de manera generalizada el hecho de que las viejas disputas que antaño se dirimían en el campo de batalla eran ahora resueltas por medio de negociaciones y conversaciones de paz. En Damasco las reacciones fueron muy distintas y el Frente de Rechazo palestino no dudó en considerar este acuerdo como "*una derrota para la lucha nacional palestina y una victoria histórica para el codicioso movimiento sionista*[26]".

En las fechas posteriores a la firma del Acueerdo de Oslo el optimismo de los dirigentes de la OLP contrasta con el desencanto de la oposición palestina agrupada en torno a las Diez Organizaciones que tienen su centro de actuación en Siria. Así la prensa palestina editada en Damasco no habla en ningún momento de "*paso histórico en el camino de la recuperación de Palestina*" sino de "*rendición*[27]", "*traición*[28]", "*conspiración*[29]", "*obra de teatro*[30]", "*sumisión*[31]", "*desgracia*[32]" o "*ruindad*[33]".

La publicación al-Ḥurrīya (La Libertad), órgano de expresión del FDLP liderado por Nāyif Ḥawātme, consideraba que el Acuerdo de Oslo "*tanto en su espíritu como en su texto, consolida los lazos de Israel con las dos zonas [Gaza y Jericó] en lo que a economía y a seguridad se refiere, portando las semillas de un nuevo proyecto*

[26] AHA, nº 1167, 31/10/1993, p. 3.
[27] AHA, nº 1175, 23/1/1994, p. 3.
[28] FA, nº 310, 5/3/1994, p. 4.
[29] FA, nº 302, 6/11/1993, p. 4.
[30] AHU, nº 531, 26/12/1993, p. 4.
[31] AHA, nº 1175, 23/1/1994, p. 3.
[32] AHA, nº 1176, 30/1/1994, p. 3.
[33] AHU, nº 539, 27/2/1994, portada.

colonialista, ya no solamente en Gaza y Jericó, sino, a través de ellas, en la totalidad del área árabe limítrofe[34]". El bisemanal Fatḥ, publicado por el grupo Fatḥ-I., manifiesta su abierta desconfianza ante la creación de un mercado común en la zona y opina que "*el Acuerdo [...] pretende convertir a los palestinos [...] en puente de tránsito sionista y de sus proyectos hasta el mismo corazón de la nación árabe*[35]". Ṣawt Filasṭīn (La voz de Palestina), mensual del ELP editado en Damasco, advertía que "*Gaza y Jericó, según el Acuerdo, no serán sino un simple ghetto aislado del mundo y de la mayoría de las ciudades y de los pueblos de la Ribera Occidental*[36]". Algunos actores políticos como el FDLP manifestaron públicamente su temor a que el paso dado no sólo no condujese a la ansiada libertad y a la autodeterminación del pueblo palestino, sino que además legitimase un nuevo estatuto para los territorios ocupados en lo que podría denominarse un cambio "*de la colonización al protectorado*[37]".

Este pesimismo se extiende rápido y alcanza a algunos de los máximos defensores de las negociaciones de paz palestino-israelíes como Edward Sa'īd, miembro del CNP entre 1977 y 1991, o el propio Ḥaydar 'Abd al-Šāfī, máximo responsable de la delegación palestina en las negociaciones de paz, que considera que el Acuerdo de Oslo consigue "*mucho menos de lo que nos ofreció en Washington*[38]". Edward Sa'īd describe de esta manera la situación en los territorios palestinos tras la puesta en marcha de la ANP: "*Israel mantiene el control no únicamente de la mitad de la superficie de la propia Gaza y de la mayor parte del territorio de la Ribera Occidental, sino que además es responsable de los asentamientos y de las carreteras. De esta manera la estrategia concebida por Israel, según la cual el*

[34] AHU, nº 535, 30/1/1994, p. 4.

[35] FA, nº 306, 1/1/1994, p. 4.

[36] SF, nº 312, enero de 1994, p. 4.

[37] AHU, nº 522, 24/10/1993, p. 4.

[38] Entrevista a Ḥaydar 'Abd al-Šāfī publicada por el diario al-Šarq al-Awsaṭ el 13/7/1994, p. 7.

establecimiento del Autogobierno Palestino abarcará una serie de cantones separados, tiene un cierto parecido con el Ghetto[39]".

Anexión o independencia

Considerado por unos como un *ghetto* y por otros como un protectorado, la ANP se debate entre su voluntad de autonomía y su realidad política de dependencia respecto a su tradicional enemigo. A pesar de que la ANP logra en un principio extender con relativo éxito su control hacia ciertas áreas (salud, cultura, educación, administración local, seguridad interna...), su propia existencia y supervivencia estará condicionada por el mantenimiento de la mayoría parlamentaria por parte de los laboristas. A lo largo de 1994 la labor de ANP estará obstaculizada por sus propias limitaciones internas, manteniendo en todo momento una inquietante dependencia de las decisiones adoptadas por el gobierno Rabin y mostrando su incapacidad para cortar el cordón umbilical que le une con Israel.

La estabilidad del autogobierno palestino podría ser garantizada por una economía independiente y autosuficiente que multiplicase sus intercambios comerciales con los países de la región. Por el contrario, el mantenimiento del *status quo* y de la situación de dependencia hacia Israel, debilitaría considerablemente la autonomía palestina y cuestionaría la propia finalidad del proceso de paz.

La hipotética creación de un mercado común en la zona podría ser una solución intermedia entre la dependencia palestina de Israel y su autosuficiencia. Esta medida es apoyada por la Comunidad Europea, Japón y los EE.UU. y por las instituciones de Bretton Woods (Banco Mundial y Fondo Monetario Internacional). En este supuesto escenario, Israel mantendría un papel predominante, convirtiéndose los palestinos en puente de tránsito hacia las demás naciones árabes limítrofes. A pesar de que la ausencia de un consenso internacional y la persistencia del boicot árabe a Israel provocaron el fracaso de las cumbres económicas regionales -Casablanca (1994) y Ammán (1995)-, la

[39] "Los vencedores... y los vencidos", al-Ḥayāt, 18/7/1994, p. 15.

economía ha sido y sigue siendo contemplada, por las publicaciones palestinas en Siria, como una nueva arma utilizada por Occidente contra la nación árabe.

Esta dependencia económica y política de la emergente ANP en Gaza y Jericó llevó a diferentes observadores internacionales a declarar que nos encontrábamos ante la "*anexión*[40]" de los territorios palestinos por parte de Israel.

¿Hacia una democratización de las estructuras de la ANP?

Uno de los mayores interrogantes en el futuro de la ANP es su devenir político. 'Arafāt, como ya hicieron numerosos líderes árabes antes de acceder al poder, manifestó reiteradamente su voluntad de instaurar un sistema político plenamente democrático en la futura nación palestina. Sin embargo ha mantenido, durante el desarrollo de las negociaciones de paz, una actitud que ha provocado las críticas de los propios interlocutores palestinos, centralizando el poder y no concediendo un mínimo margen de maniobra a sus más estrechos colaboradores. Ante estos precedentes la pregunta a responder es si el Autogobierno Palestino correrá dentro de los cauces democráticos o, por el contrario, mantendrá el protagonismo monolítico de 'Arafāt.

A primeros de agosto de 1994 se tomaba en los territorios bajo autoridad palestina una decisión que hacía cuestionar a buena parte de los estudiosos de la cuestión las perspectivas de la evolución democrática de la ANP. Las autoridades palestinas prohibían la entrada del diario al-Nahār en Gaza y Jericó, días más tarde se cerraba la sede del mismo diario en Jerusalén y se prohibía la distribución del diario pro-jordano Ajbār al-Bilād y al-Quds[41]. Estas medidas levantaron una oleada de protestas dentro de los territorios ocupados y provocaron la incertidumbre sobre la verdadera voluntad democrática del líder

[40] Uri Davis, "Annexation or independence", The Arab Review, vol. 2, nº 2, Autumm 1993, pp. 7-10.

[41] al-Šarq al-Awsaṭ, 1/8/1994, p. 4.

palestino. A partir de entonces se destaparon otras irregularidades: censura de las noticias que hacen referencia a torturas de los colaboradores palestinos con las fuerzas de ocupación, detenciones de periodistas por la policía palestina... El director del prestigioso diario londinense al-Ḥayāt, Ŷihād al-Jāzin, sintetizó el descontento popular en su columna diaria al afirmar que los palestinos "*ahora temen que su camino hacia el Autogobierno transcurra por la vía árabe tradicional [quedando] toda decisión en manos de un solo hombre*[42]".

Los partidos políticos palestinos han criticado reiteradamente el mecanismo de toma de decisiones de la OLP. El FDLP consideraba que "*el Acuerdo de Oslo-Washington y la etapa de autogobierno palestino se inauguran de una manera no plenamente democrática ya que a ninguna de las dos partes del Acuerdo, ni tampoco a sus aliados ni partidarios, se les ocurrió escoger representantes legítimos entre el pueblo palestino de los territorios ocupados (y de los lugares de exilio y de diáspora), bajo una protección internacional neutral con el objeto de dar al Consejo Nacional una representación verdadera*[43]".

Los cimientos sobre los que se ha levantado el proceso de paz entre palestinos e israelíes no son válidos, según la oposición palestina al Acuerdo de Oslo, y ante esta situación la única salida sería la celebración inmediata de un referéndum popular que se pronuncie sobre el futuro de autogobierno. A. Ŷibrīl, líder del FDLP-CG, se mostraba partidario de realizar una consulta al propio pueblo palestino para que eligiese su destino: "*nosotros proponemos, en este mundo civilizado que llama a la democracia, que el Acuerdo de Oslo, también conocido como Acuerdo Gaza-Jericó, se someta a un referéndum popular en el interior y en el exterior, y añadimos que si el pueblo palestino acepta este acuerdo por tan sólo un 51% [...], nosotros diremos entonces que el pueblo palestino aceptó el acuerdo. Pero este mundo civilizado, y estamos en el siglo XXI, obligó al pueblo [palestino a reconocer] el pacto, tal y como si viviésemos en la Edad Media*[44]".

[42] al-Ḥayāt, 5/8/1994, p. 24.

[43] AHU, nº 527, 28/11/1993, p. 4.

[44] IA, nº 2220, 21/1/1994, p. 9.

Según la Declaración de Principios, las elecciones en los territorios ocupados debían realizarse a los más tardar en septiembre de 1994, pese a ello ha sufrido una serie de demoras y aplazamientos injustificados. La revista semanal al-Ḥurrīya manifestaba su pesimismo ante él porque "*para ellos [...] la democracia es conveniente cuando sirve a sus intereses económicos y estratégicos, siendo un inconveniente cuando va en otra dirección*[45]". Las elecciones "*son una pesadilla para las dos partes negociadoras porque dirigen la cuestión [...] al pueblo palestino, que ya demostró su completa desprocupación cuando se firmó el acuerdo*[46]".

La prensa palestina en Siria

El paraguas de protección sirio tan sólo abarca las actividades y publicaciones de ciertos grupos palestinos que tienen como denominador común su oposición al Acuerdo de Oslo. El FPLP-CG edita la revista semanal Ila' al-Amān, el FPLP publica semanalmente al-Hadaf, la revista del FDLP es al-Ḥurrīya y la del Fatḥ-Intifāḍa se llama Fatḥ y tiene una periodicidad bisemanal, por su parte el ELP publica mensualmente Ṣawt Filastīn. Otras publicaciones como Filastīn al-Ṯawra de la OLP, editada en Chipre, están prohibidas en el territorio sirio. El FPLP-CG dispone también de una de las más importantes emisoras sirias, Iḏā'a al-Quds (Radio Jerusalén), que emite diariamente desde Damasco.

De manera general estas revistas mantienen una postura contraria a los acuerdos de paz palestino-israelíes, critican la política del gobierno norteamericano y su papel dentro del proceso de paz. Como botón de muestra hemos escogido una editorial de Ila' al-Amām en la que se afirma que "*los EE.UU. no son sino un aliado de la entidad sionista y no es posible de ninguna manera que se conviertan en juez y socio imparcial*[47]". Por otro lado no se comprende la actitud norteamericana

[45] AHU, nº 536, 6/2/1994, p. 4.

[46] AHU, nº 535, 30/1/1994, p. 4.

[47] IA, nº 2228, 25/3/1994, p. 4.

ya que "*al mismo tiempo que se siembra la paz en nuestra nación y entre nuestro pueblo, la política norteamericana observa nuestro combate y nuestra ŷihād como un hecho terrorista ya que según el presidente norteamericano [...] el FPLP-CG, Ḥizb Allah y el Partido de los Trabajadores Kurdos (PKK) son grupos terroristas y, por tanto, puntos de fricción con el régimen sirio*[48]".

Asimismo se suele mantener una actitud cercana a las tesis sirias, partidarias de la paz total, justa y duradera a cambio de territorios. La revista Ṣawt Filasṭīn afirma en una de sus editoriales que "*Siria ha señalado en todo momento que está comprometida con la paz justa y completa en el conjunto de los frentes de lucha, pero el Acuerdo Gaza-Jericó está totalmente alejado de la esencia y del espíritu de esa paz*[49]".

Se insiste, igualmente, en el trancesdental papel de la Intifāḍa palestina. Así se reitera una y otra vez que "*es necesario comprender que la liberación no vendrá sino a través de la continuación de la lucha contra la ocupación [...] y por medio de la Intifāḍa*[50]". La persistencia de la Intifāḍa "*es una suerte de referéndum popular directo, que refleja, de un lado, la decepción de las esperanzas del pueblo palestino ante el acuerdo y, por otra parte, su deseo de proseguir la lucha hasta la consecución de sus objetivos de libertad y autonomía*[51]". En este mismo sentido es destacable el hincapié del Programa de Salvación Nacional (FPLP-FDLP) en el desarrollo de la Intifāḍa, la creación de una nueva infraestructura en todos los territorios ocupados, la edificación de un nuevo mando unido y grupos en las diversas ciudades ocupadas, en los pueblos y en los campamentos de refugiados, la celebración de conferencias populares...

[48] IA, nº 2220, 21/1/1994, p. 4.

[49] SF, nº 312, enero de 1994, p. 4.

[50] AHU, nº 522, 24/10/1993, p. 4.

[51] Ibid.

A partir de septiembre de 1993 el objetivo de estas organizaciones fue derribar por todos los medios el acuerdo Gaza-Jaricó Primero, sin embargo las fuerzas palestinas opositoras en Siria diferían en la estrategia a emplear. Mientras algunos de los partidos se mostraban partidarios de celebrar unas nuevas negociaciones de paz que tuviesen como base real las resoluciones 242 y 338 del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, otros reivindicaban la utilización de la "*violencia revolucionaria*" como único lenguaje a emplear con "*la entidad sionista*".

La solución pacífica es defendida por FDLP, ELP y, ocasionalmente, por FPLP-CG, que comparten la idea de una "*solución basada en el respeto a las resoluciones de las Naciones Unidas, la retirada total de las tropas israelíes de todos los territorios ocupados después de 1967, así como el reconocimiento de los derechos nacionales del pueblo palestino y su derecho a elegir su destino, su independencia y su retorno*[52]", por lo que reconocen implícitamente la resolución 242 de las Naciones Unidas.

En el otro extremo nos encontramos a los partidarios del empleo de "*la violencia revolucionaria*", es decir, FPLP, ocasionalmente FDLP-CG, y, muy especialmente, Fatḥ-I. Este último partido representa, sin ningún género de dudas, la facción más extremista de la oposición palestina en Siria. Así declara que "*se ha fortalecido [la idea] de que el único diálogo entre la víctima y el verdugo es el diálogo de la lucha y la resistencia y no el de las puertas cerradas y la sumisión deshonrosa*[53]". La revista Fatḥ mantiene en sus editoriales una postura extrema radical que rechaza todo tipo de diálogo y que llama a la recuperación completa de Palestina por medio de "*la lucha armada como estrategia de la revolución hasta la consecución de la victoria y la liberación del último grano de tierra palestina*[54]" ya que "*la violencia revolucionaria que se enfrenta a la violencia racista sionista, la confianza en los principios de la guerra del pueblo, el camino de la*

[52] AHU, nº 534, 23/1/1994, p. 4.

[53] AHA, nº 1181, 13/3/1994, p. 4.

[54] FA, nº 306, 1/1/1994, p. 4.

ŷihād y de la lucha armada son las expresiones de la única lengua que conocen los ocupadores sionistas [...]. Por lo tanto no hay convivencia ni soluciones posibles ya que lo que se cogió por la fuerza no se recupera sino por la fuerza[55]".

Conclusiones

La firma del Acuerdo Gaza-Jericó Primero en septiembre de 1993 transformó radicalmente el escenario de Oriente Medio y las relaciones entre los principales actores de la zona. Si nos centramos en el campo palestino se abrirá un interesante y creativo debate israelí-palestino y palestino-palestino sobre los pasos a seguir en las próximas etapas para alcanzar el sueño palestino: la creación de un Estado independiente.

Tal y como hacía prever el contexto regional e internacional de los primeros años de la década de los noventa, el diálogo israelí-palestino se ha caracterizado por la ausencia de cualquier tipo de equilibrio entre las partes. El plegamiento de la OLP a los planteamientos defendidos por los sucesivos gobiernos del Estado hebreo tras la ocupación de la Franja de Gaza y la Ribera Occidental del Jordán -derecho a fronteras seguras, no a un Estado palestino independiente, no a una conferencia internacional patrocinada por Naciones Unidas que impusiera soluciones a las partes, defensa de las negociaciones bilaterales sin precondiciones...- contrasta notablemente con las reivindicaciones históricas del movimiento nacionalista palestino -construcción de un único Estado multiconfesional (1968), llamamiento a un mini-Estado palestino sobre toda porción de territorio liberado (1974), declaración de independencia del Estado palestino (1988).

La propia dinámica evolutiva de los acontecimientos en Oriente Medio hace que la reivindicación de un Estado multiconfesional sobre todo territorio de Palestina deje paso, a partir de las décadas de los setenta y de los ochenta, a una política dotada de un mayor realismo que llama a la construcción de un Estado independiente palestino sobre los territorios palestinos ocupados por Israel en 1967, con capital en

[55] FA, nº 304, 4/12/1993, p. 4.

Jerusalén y con una clara voluntad de coexistir pacíficamente con sus vecinos, incluido Israel.

Si la Declaración de Principios firmada entre la OLP y el gobierno laborista israelí en septiembre de 1993 era contemplada por ciertos sectores occidentales como un paso adelante de cara a la resolución pacífica de la problemática relación entre Israel y sus vecinos árabes, el rechazo de las Diez Organizaciones Palestinas dejó al descubierto las numerosas carencias y limitaciones del acuerdo en cuestiones de radical importancia como el estatuto de los territorios sujetos al autogobierno limitado palestino, el futuro de los refugiados de 1948, la situación de Jerusalén, la permanencia de los asentamientos judíos sobre territorio palestino o la posible confederación con Jordania.

Dentro de este clima de incertidumbre y de oposición, la limitada autoridad de la ANP sobre una reducida porción de territorio palestino - Gaza y Jericó- era descrita por los críticos como un paso hacia la anexión, el protectorado o la fragmentación de los territorios palestinos en cantones o *ghettos* por parte de un Estado israelí que no acaba de romper con sus proyectos expansionistas de antaño -supervivencia de los planteamientos defensivos, económicos y colonizadores del Plan Allon y del Plan Galili, y mantenimiento de la división entre el concepto de tierra y población establecida por Begin y Shamir- y que lograba imponer sus posiciones sin alterar sustancialmente el espíritu de Camp David.

A pesar de sus considerables esfuerzos, la oposición palestina a los acuerdos firmados entre la OLP e Israel mostró su incapacidad de proponer una alternativa sólida frente al liderazgo de 'Arafāt. El fraccionamiento inicial entre dos formas de contemplar la realidad palestina, una desde las tradicionales perspectivas laicas de raíces marxistas (FPLP, FDLP, FPLP-CG, PCRP...) y la otra desde la cada vez más influyente óptica del integrismo islámico que recuperaba el discurso excluyente adoptado por la OLP en la etapa de Aḥmad al-Šuqayrī (Ḥamās y Ŷihād Islámica), dejó paso a una nueva y más dañina ruptura: aquella que separaba a los partidarios de integrarse de una manera o de otra en el proceso electoral al Consejo Ejecutivo de la ANP (Ḥamās) y aquellos otros que rechazaban tajantemente su

intervención en cualquier tipo de iniciativa política erigida sobre las bases de los acuerdos de Oslo.

De la misma manera es destacable constatar que los partidos palestinos establecidos en el exilio vieron reducido su margen de maniobra de manera notable por diversos factores. En un primer lugar hemos de señalar que estos movimientos suelen estar sujetos a las directrices políticas de sus tutores y benefactores, con lo que sus principales reivindicaciones establecidas a finales de 1993 han quedado congeladas al menos en apariencia. En segundo lugar los dirigentes del nuevo Frente de Rechazo han tenido que valorar la opinión de un importante e influyente grupo de presión: el que forman los refugiados palestinos de El Líbano y Siria, procedentes en su mayoría de la ola migratoria de 1948, y que, tal y como señala la Declaración de Principios, no se verían afectados por un hipotético regreso al territorio palestino, quedando condenados de esta manera a un exilio sin final. Su propia supervivencia como partidos políticos queda condicionada a que superen el dilema que se les plantea actualmente: bien decidiendo participar en la ANP defendiendo sus posiciones e intentando de esta manera alcanzar un mayoría electoral que les permitiese formar una alianza contraria a una paz con Israel bajo los términos que se especifican en el Acuerdo Gaza-Jericó Primero o bien manteniéndose al margen de todo proceso electoral en los territorios ocupados, tal y como recomendaba el Programa de Salvación Nacional, adoptado conjuntamente por el FPLP y el FDLP en julio de 1994.

Por lo que respecta a Siria tan sólo resta añadir su condición de pieza clave en el escenario político de Oriente Medio. Su gradual alejamiento de las posiciones maximalistas, motivado en parte por la evolución del proceso de paz y en parte por el desmoronamiento de su valedor soviético, le ha hecho asir una nueva estrategia de carácter marcadamente nacional, subordinando la paz a una retirada incondicional israelí de los Altos del Golán, al mantenimiento del tutelaje sirio sobre el Líbano y a un verdadero proceso de control de los armamentos nucleares en la región. A finales de 1994 tenía a su favor el tiempo y su apoyo a los disidentes palestinos que desestabilizaban el proceso pacificador y en su contra la ruptura del boicot árabe a Israel

y la progresiva osificación del eje egipcio-saudí-sirio como centro toma de decisiones de las políticas de Oriente Medio.

RESUMEN

La firma del Acuerdo Gaza-Jericó Primero entre la Organización de Liberación de Palestina y el gobierno laborista israelí (Washington, septiembre de 1993) provocará un cambio radical en la trayectoria del panorama político de Oriente Medio, tanto por la ruptura de las bases en las que hasta 1990 se había cimentado todo proceso pacificador en la región y que excluían sistemáticamente del proceso negociador al actor palestino, como por la culminación de una fase que había comenzado en diciembre de 1987 con el estallido de la Intifāḍa en los territorios ocupados y en la que el movimiento nacional palestino perdía parcialmente su carácter de aterritorialidad. Frente a las interpretaciones excesivamente optimistas rápidamente formuladas por diferentes sectores oficiales palestinos, un Frente de Rechazo palestino que aglutina a las fuerzas laicas y a sectores políticos islamistas se constituía en Damasco con el objeto de boicotear estos acuerdos. Este estudio analizará, a través de sus publicaciones, la labor desarrollada por este frente opositor palestino que actuó bajo el paraguas protector del régimen sirio, que con su apoyo intentaba evitar un nuevo aislamiento regional que hubiera podido menoscabar su ya de por sí reducido margen de maniobra.

ABSTRACT

Agreement's signing Gaza-Jericho First between PLO and Israeli Labour Party (Washigton, september 1993) will bring out a radical change in the trajectory of political scene in the Middle East both bases' breaking in wich until 1990 it had been built all pacifying process in the region and which shuts out from this negociating process the Palestinian actor, as well as culmination of a stage that had begun in december of 1987 with outbreak of Intifada at Occupied Territories and in which Palestinian Nacional Movement lost partially its nature of landless. Opposite too much optimist interpretations formulated by different

Palestinian official sections, a Palestinian Rejectionist's Front that includes lay forces and Islamic political stages constitutes in Damascus to boycott the agreements. This research will analyse, though its publications, the work developed by this Palestinian Rejectionist Front which plays below protection of Syrian government, that with its support tries to avoid a new regional isolation that could diminish its tiny managing's margin.

SEMINARIO HISPANO-ITALIANO SOBRE EL MEDITERRÁNEO

PRÓLOGO

Emilio MENÉNDEZ DEL VALLE
Embajador de España en Italia

El Seminario "Por un encuentro de las culturas del Mediterráneo. Realidad y perspectivas" tuvo lugar en Venecia del 14 al 16 de mayo de 1992. Patrocinado por la Embajada de España en Roma y por el Ministerio italiano de Asuntos Exteriores, fue clausurado por el Ministro español de Exteriores, Javier Solana. Este encuentro constituye el II Seminario hispano-italiano sobre el Mediterráneo, habiéndose celebrado el primero en Roma, con el mismo patrocinio el 4 y 5 de febrero de 1991.

El primer Seminarió tuvo lugar en un marco regional mediterráneo y medio-oriental en el que predominaba una relativa disminución del protagonismo político de la Europa del Sur en beneficio de la del Norte, en el seno de la entonces Comunidad Económica Europea (CEE). Su hoy heredera, la Unión Europea (UE), ha avanzado en algunos capítulos institucionales, pero no en otros y, en los días que escribimos (abril de 1994), la pugna en torno al mecanismo técnico de votación de la UE denominado "minoría de bloqueo" evidencia algunos graves problemas de fondo.

Como es sabido, el gobierno español ha dado en este tema una batalla, prácticamente en solitario, para conseguir que con el ingreso en la Unión Europea de cuatro nuevos países centro-nórdicos (Austria, Suecia, Noruega, Finlandia) la política y los intereses comunes no basculen excesivamente a favor de esa área geográfica en detrimento de la parte meridional de la Unión. Ello no es baladí si tenemos en cuenta que históricamente y en la actualidad son sobre todo los estados meridionales de la UE los que manifiestan un mayor interés y preocupación por la problemática mediterránea. Interés y preocupación que no siempre han sabido transmitir adecuadamente a los socios centro y noreuropeos y que a menudo ha contado con escaso entusiasmo y sensibilidad receptiva por parte de éstos.

Si el primer Seminario hispano-italiano se celebró apenas un año después de concluida la guerra del Golfo arábigo-pérsico ocasionada por la invasión iraquí de Kuwait, este segundo ha tenido lugar en un marco de referencia que nadie podía olvidar y que estaba constantemente presente en las ponencias y en los debates y coloquios: el ascenso del Islam radical -el retorno del Islam a la política de que habla el profesor Vatikiotis- tanto en el Magreb como en el Mashreq.

Ni el panorama europeo ni el internacional en general han evolucionado en sentido abiertamente positivo para los países del norte de África desde que celebramos nuestro primer encuentro mediterráneo en febrero de 1991. Antes al contrario, la guerra en la ex-Yugoslavia y en concreto en la musulmana Bosnia, de algún modo lo han complicado. No obstante, el lector encontrará en los distintos trabajos a cargo de especialistas en la materia que ahora se publican, la suficiente información y el pertinente análisis que contribuirán a una mejor y más completa comprensión de las sociedades mediterráneas. Ojalá que, al menos desde un punto de vista académico, sirvan para acrecentar al común acervo de las buenas voluntades y esfuerzos encaminados a mejorar las relaciones entre las dos orillas de nuestro mar compartido.

LA LEGITIMIDAD DEL PODER EN EL ISLAM[1]

M. FIERRO
C.S.I.C.

El resurgimiento del Islam que se ha producido en las últimas décadas no refleja simplemente una reafirmación de los musulmanes en su fe, sino que expresa las profundas preocupaciones de sociedades en crisis en la transición hacia la modernidad. Los rasgos principales de esa crisis son rápida urbanización, atraso económico, cambio social, desilusión con las ideologías y los sistemas políticos occidentales, así como el problema de legitimidad planteado por unos gobernantes corruptos o ineficaces[2]. De entre todas las preocupaciones de las que se hace eco el resurgimiento islámico, me interesa la relativa a la legitimidad del poder. Por legitimidad entiendo la existencia de un grado de consenso y aceptación de la autoridad dominante por parte de un sector considerable de la población que asegure la obediencia a dicha autoridad y haga excepcional el recurso a la fuerza para mantener la dominación[3]. Dicho de otra manera, todo poder busca, con mayor o menor esfuerzo, convencer más allá de la coacción, para lo que recurre a diversos medios de legitimación.

Puesto que mi interés se centra en el problema de la legitimidad del poder desde una perspectiva islámica, me voy a ocupar fundamentalmente de la doctrina de los grupos fundamentalistas[4]

[1] Quiero agradecer al Profesor J. Waterbury sus útiles indicaciones bibliográficas. Este artículo fue escrito en 1992 y la bibliografía y el contenido no han sido actualizados.

[2] V. Cudsi y Dessouki, "Introduction", en Cudsi y Dessouki (eds.), *Islam and power*, p. 7. V. también Waines, "Political activism", p. 181, citando Th. Hodgkin, "The revolutionary tradition in Islam", *Race and Class* 21 (1980), pp. 221-237.

[3] Cf. L. Levi, s.v. "legitimidad" en N. Bobbio y N. Matteucci, *Diccionario de política*, Madrid: Siglo XXI, 1983, II, 892.

[4] No ignoro que la aplicación del término "fundamentalista" fuera del contexto cristiano es controvertida: v. al respecto Waines, "Political activism", p. 182. Sin

radicales islámicos en la actualidad. Y puesto que estoy convencida de que para entender los movimientos islámicos actuales es necesario, entre otras cosas, conocer los precedentes históricos[5] (el Islam revolucionario es una tradición reencontrada), voy a empezar por pasar revista brevemente a la doctrina y la práctica de la legitimidad del poder en el Islam clásico.

1. La legitimidad del poder en el Islam clásico: la teoría y la práctica

1.1. Es bien sabido que Muḥammad fue, al mismo tiempo, profeta y hombre de estado[6]. Su actividad política se adapta a la descripción weberiana de una autoridad carismática[7], caracterizada porque lo que se obedece no son reglas o tradiciones, sino a una persona por sus cualidades extraordinarias (poseedor de carisma, portador de una revelación divina, hacedor de milagros). La muerte del líder carismático priva a sus seguidores de la fuente de autoridad. Surge entonces el problema de la transformación de la base personal de la

embargo, el término "fundamentalista" fue inventado para describir a aquellos cristianos "who insist that the landmarks shall not be removed... who cling to the great fundamentals and who mean to do battle royal for the fundamentals..." (*ibid.*, p. 189), y esa referencia a "landmarks" (mojones) recuerda que el máximo exponente del fundamentalismo radical islámico, Sayyid Qutb, tituló una de sus obras *Ma'ālim fī l-ṭarīq*, es decir, "mojones a lo largo del camino".

[5] V. mi trabajo "La emigración en el Islam: conceptos antiguos, nuevos problemas", *Awrāq* XII (1991), pp. 11-41.

[6] V. el estudio homónimo de W.M. Watt, *Muhammad. Prophet and Statesman* (Oxford, 1961), así como del mismo *Islamic political thought*, pp. 3-30, donde se expone la actividad política de Muḥammad.

[7] V. Turner, *Weber and Islam*, pp. 22-38. Sobre los tres tipos de legitimidad estudiados por Max Weber (la legitimidad carismática, la legitimidad tradicional y la legitimidad legal), y su análisis de los distintos tipos de obediencia (tradicional, afectiva, por intereses materiales o por motivos ideales), v. su obra *Economía y sociedad*, trad. de *Wirtschaft und Gesellschaft*, México: Fondo de Cultura Económica, 1977. Una curiosa aplicación de las teorías de Weber a la autoridad ejercida por Muḥammad y sus sucesores es la que ofrece Dabashi en su libro *Authority in Islam*, que me ha servido parcialmente de inspiración en la distinción entre sunníes, šī'íes y jāriŷíes que paso a exponer a continuación.

autoridad carismática en varios tipos de carisma impersonal. Es lo que Weber llamó la "rutinización del carisma"[8].

Si Muḥammad fue profeta y hombre de estado, el Islam emerge como una religión y un orden social al mismo tiempo. El Islam no es un asunto privado, dependiente tan sólo de la conciencia individual, es *dīn wa-dawla*, religión y política al mismo tiempo, un sistema de creencias religiosas, pero también un conjunto de principios que deben guiar la organización general de la comunidad. Las diversas soluciones dadas a la "rutinización del carisma" se concretan en grupos políticos que son al mismo tiempo sectas religiosas, y que se pueden dividir en tres grandes conglomerados: los sunníes, los šī'íes y los jāriŷíes.

1.1.1. La solución sunní o la renovación de la tradición

La base específicamente personal de la autoridad carismática desaparece con la muerte del líder, planteándose entonces el problema crucial de la sucesión. Weber ha indicado seis medios principales a través de los cuales el carisma puede ser transmitido a un sucesor, medios consistentes fundamentalmente en elección, designación de un sucesor por el líder original o transmisión hereditaria. Pues bien, Muḥammad murió en 632 sin dejar hijos, sin nombrar a un sucesor y sin indicar un medio claro de elección. Esta carencia determinó que se utilizaran criterios pre-islámicos para legitimar la nueva autoridad. La práctica tradicional entre los árabes era que los jeques tribales nombrasen a un nuevo líder o *sayyid*, haciendo una selección dentro de una familia dominante a la que se solía atribuir cualidades de liderazgo[9]. A este precedente tradicional se añadió la toma en consideración de los miembros que formaban la élite del nuevo orden político-religioso instaurado por el Profeta. Así se eligió a Abū Bakr, miembro de la tribu mequense de Qurayš como Muḥammad, uno de los primeros seguidores del Profeta y emparentado con él por matrimonio. Abū Bakr designó a su sucesor, 'Umar, a quien la comunidad reconoció

[8] V. Turner, *Weber and Islam*, p. 24.

[9] V. Watt, *Islamic political thought*, p. 35.

y prestó obediencia mediante juramento (*bay'a*). Antes de morir, 'Umar instituyó un consejo o *šūrà*, encargando a sus miembros la elección del nuevo califa y especificando que su sucesor no debía ser su propio hijo. Así fue elegido 'Uṯmān, tras cuyo asesinato el poder pasó a manos de 'Alī, primo y yerno del Profeta, por el procedimiento de ser aclamado en la mezquita de Medina. Este es el relato tradicional sobre la toma de poder por parte de los cuatro primeros califas, conocidos como "los bien guiados" (*al-julafā' al-rāšidūn*)[10].

La autoridad de 'Alī se vio pronto amenazada por Mu'āwiya, miembro del clan qurayší de los Banū Umayya, y fundador del califato omeya, en el que acaba primando el principio de sucesión hereditaria, que se mantiene con la dinastía siguiente, los 'abbāsíes[11]. En ambos casos nos encontramos con que los fundadores de estas dos dinastías se hacen con el poder por medio de la fuerza. En el caso de los omeyas, justificaron su poder como califas por su pertenencia al clan del Profeta (clan de 'Abd Manāf que incluye Umayya y Hāšim), así como mediante otra serie de recursos de tipo religioso[12].

La formulación clásica sunní de la doctrina del califato pertenece al siglo V/XI, cuando al-Māwardī (m. 1058) escribe su tratado *al-Aḥkām al-sulṭāniyya*[13]. Los rasgos principales de esa doctrina son: el califa tiene que ser un árabe, preferiblemente miembro de la tribu de Qurayš; tiene que reunir una serie de requisitos legales (por ejemplo, ser varón, mayor de edad), además de ciertas condiciones físicas y morales; puede delegar su poder en una serie de oficiales (poder militar en el emir; poder judicial en el cadí; poder administrativo en el visir); su autoridad religiosa no es la misma que la del Profeta, ya que no tiene contacto directo con Dios, limitándose a velar por el cumplimiento y la

[10] V. Watt, *Islamic political thought*, pp. 32-7.

[11] El califato 'abbāsí sustituye al omeya en 750 y dura hasta 1260 en Iraq y hasta 1517 en Egipto.

[12] Han sido estudiados recientemente por Wadad al-Qāḍī, "The religious foundation of late Umayyad ideology and practice", *Saber religioso y poder político en el Islam*, Madrid, 1994, pp. 231-274.

[13] Ed. M. Euger, Bonn, 1853; trad. francesa de E. Fagnan, *Mawerdi: les status gouvernementaux*, Argel, 1915.

aplicación de la ley religiosa, cuya interpretación corre a cargos de los ulemas o sabios religiosos. En esta teoría se advierte que se ha producido una segmentación y diferenciación de la autoridad carismática original[14].

1.1.2. La solución šī'í o la perpetuación del líder carismático

La legitimidad del califato de 'Alī fue sustentada, entre otros medios, en su parentesco con el Profeta, más estrecho que el que podía ser reivindicado por los omeyas. En efecto, una de las tendencias existentes en el Islam temprano era que el sucesor del Profeta tenía que ser un miembro de su familia o *ahl al-bayt*, habiendo discrepancia respecto a cómo determinar los límites y características de esa *ahl al-bayt*[15]. Para los šī'íes[16], *ahl al-bayt* designaba el clan de Hāšim, acabando por predominar entre ellos la idea de que el sucesor del Profeta debía ser elegido entre los descendientes de su primo 'Alī habidos con su esposa Fāṭima, hija del Profeta. Los šī'íes elaboraron una doctrina política según la cual el califa no sólo era el sucesor del Profeta en el terreno político, sino también en el terreno religioso, perpetuándose en él el carisma de Muḥammad. El líder de la comunidad o *imām* no era por tanto *jalīfat rasūl Allāh* ("sucesor del Enviado de Dios"), sino *jalīfat Allāh* ("delegado de Dios", *vicarius Dei*)[17]. El *imām* šī'ī mantiene todos los niveles de autoridad, política

[14] La doctrina política de al-Gazālī es representativa al respecto, ya que en ella se reconoce la existencia de tres tipos de autoridad: el *imām* o califa, el sultán y los ulemas, entre los que se reparten las funciones de la autoridad islámica: v. Lambton, *State and government in Medieval Islam*, p. 115.

[15] V. los estudios de W. Madelung en *Studia Islamica* 70 (1990), pp. 5-26 y de M. Sharon en *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8 (1986), pp. 169-184 y 14 (1991), pp. 115-152.

[16] Uno de los términos por los que se conoce a los šī'íes es rāfiḍíes, de *rafḍ*, repudiación de la legitimidad de los tres primeros califas, ya que para ellos 'Alī debió haber sido el sucesor inmediato del Profeta.

[17] V. una exposición sobre las distintas interpretaciones de este término en Crone y Hinds, *God's caliph*, obra en la que se propone la teoría de que el significado original de califa fue *jalīfat Allāh*, es decir, que la solución šī'í fue anterior a la sunní. V. mi reseña en *Al-Qanṭara* VII (1986), pp. 481-5.

y religiosa, y es él el intérprete de la ley religiosa. Para los šī'íes es absolutamente necesario que haya un *imām*, es decir, la comunidad musulmana necesita ser permanentemente guiada por un descendiente del Profeta. A partir de la ocultación del *imām* de los šī'íes duodecimanos, sus seguidores creen que volverá a aparecer para traer al mundo justicia[18].

Los intentos šī'íes por hacerse con el poder durante los tres primeros siglos terminaron con un fracaso. Su ideología fue utilizada por los 'abbāsíes en la revolución que puso fin a la dinastía omeya, pero una vez que la fuerza de las armas les llevó al califato, la ideología šī'í acabó por desaparecer. En el s. IV/X, una rama de los šī'íes, los fāṭimíes, lograron apoderarse del Norte de Africa y establecieron un califato rival del 'abbāsí en Ifrīqiya y más tarde en Egipto. La toma del poder les obligó a adecuar la teoría política šī'í a las necesidades prácticas de gobierno. En general, el fracaso en la obtención del poder político determinó que los šī'íes propugnasen la *taqiyya* o disimulo de sus creencias, aceptando vivir bajo el poder *de facto*. Sin embargo, y aunque en la práctica los šī'íes han aceptado el *status quo* tanto como los sunníes, su mesianismo, es decir, la idea y la creencia de que antes del fin de los tiempos aparecerá el *imām* para llenar la tierra de justicia y equidad, hace que potencialmente pueda darse activismo político en el šī'ísmo. Las adaptaciones a la realidad elaboradas por los teóricos políticos šī'íes fueron dispensaciones *ad hoc* que nunca abrogaron la posición doctrinal de que toda autoridad temporal en ausencia del *imām* es ilegítima[19].

[18] V. S.N. Makarem, *The political doctrines of the Ismā'īlis*, New York, 1977.

[19] Enayat, *Modern Islamic political thought*, p. 25-6 y cf. p. 30.

1.1.3. La solución jāriŷí o el principio de la obediencia condicional

Los jāriŷíes se diferencian de los dos grupos anteriores por su doctrina de que el *imām* debe ser el mejor musulmán, independientemente de su genealogía, y por su activismo político. Watt[20] ha puesto de manifiesto que los jāriŷíes se caracterizan, frente a los šī'íes, por su creencia en una comunidad carismática[21]: tan sólo la pertenencia a dicha comunidad asegura la salvación, que se ve amenazada si dentro de esa comunidad hay un pecador. Todo aquél que comete un pecado es un apóstata (*murtadd*) y por lo tanto debe ser expulsado de la comunidad musulmana. Contra estos apóstatas, los jāriŷíes aplican la doctrina del *isti'rāḍ* o asesinato religioso. En consonancia con estas ideas, la legitimidad del *imām* para los jāriŷíes depende de su probidad moral y religiosa (*'adl*); dicho de otra manera, toda infracción de la ley divina le hace perder su legitimidad y deja de ser *imām*, incluso por la fuerza[22]. Se establece así una obligación de obediencia condicional. Los jāriŷíes llegan a legitimar el uso de la violencia y a considerar obligatorio rebelarse y combatir contra un gobernante tirano. Consideran que ellos constituyen la *dār al-Islām* ("el territorio del Islam") y el resto es *dār al-ḥarb* ("el territorio de la guerra"). Todos aquellos que no hacen la emigración (*hiŷra*) a la *dār al-islām* son infieles y por tanto pueden ser muertos. Parece que los jāriŷíes desarrollaron procedimientos electivos para el *imām*[23], aunque el *imām* elegido está constantemente sometido al escrutinio moral de sus seguidores. El único criterio de legitimidad para los jāriŷíes es religioso: la piedad y cualidades morales. El rigorismo moral de los jāriŷíes fue en gran parte responsable de su fracaso: en las ocasiones en que se hicieron con el poder tuvieron que llegar a compromisos con

[20] W.M.Watt, "The conception of the charismatic community in Islam", *Numen* 7 (1960), pp. 77-90; idem, *The formative period of Islamic thought*, Edinburgh, 1973, p. 36.

[21] La insistencia en la comunidad ha dejado huellas en la ideología sunní en el hadiz o tradición del Profeta que reza "mi comunidad nunca se pondrá de acuerdo en un error".

[22] Lambton, *State and government*, p. 24. V. también E.A. Salem, *Political theory and institutions of the Khawārij*, Baltimore, 1956.

[23] Watt, *Islamic Political Thought*, p. 62.

la realidad y acabaron actuando como sunníes. Dicho de otra manera, fue tan sólo cuando abandonaron parte de sus posturas doctrinales cuando pudieron alcanzar cierto grado de estabilidad.

1.2. Hay una famosa tradición del Profeta en la que Muḥammad afirma que tras de su muerte vendrán los califas, tras los califas vendrán los emires, tras los emires vendrán los reyes, tras los reyes vendrán los tiranos y finalmente aparecerá el Mahdī, una figura mesiánica que llenará el mundo de justicia[24]. El proceso que aparece dibujado en esta tradición es un proceso de más a menos, de degradación, de alejamiento progresivo del ideal hasta que la corrupción de los tiempos llegue a tal extremo que sirva de anuncio a la Última Hora. Es un proceso asociado a una particular visión de la historia, según la cual "historia" es el proceso en el que la "sociedad natural" es reemplazada por la verdadera sociedad musulmana, culminando con la comunidad creada y dirigida por el Profeta, tras cuya muerte se inicia un proceso de corrupción que conduce al fin del mundo[25]. Dentro de este proceso de degradación, la única salida posible para la comunidad musulmana no es crear algo nuevo, sino "renovar" lo que existió en tiempos del Profeta y de los cuatro primeros califas[26]. La desaparición de la dominación "carismática" dio paso a una dominación en la que en un principio la figura del califa sunní aseguró el mantenimiento político-religioso de la comunidad musulmana. Sin embargo, la unidad imperial se vio pronto afectada con el establecimiento de la dinastía omeya en al-Andalus y con la práctica independencia de los gobernadores de provincias (como los Aglabíes en Túnez y los Ṭāhiríes en Persia). Se trata en todos los casos de hombres que alcanzan el poder a través de su fuerza militar, pero que no pretendieron gobernar en su propio nombre: aunque el califa no tenía poder contra ellos, en teoría eran sus subordinados, lo

[24] Lewis, *El lenguaje político del Islam*, p. 77.

[25] Cudsi y Dessouki, "Introduction", p. 8 en Cudsi y Dessouki, *Islam and power*, p. 8.

[26] Sobre la figura del *muŷaddid* o renovador v. J.C.Voll, "Renewal and reform in Islamic history: *tajdīd* and *iṣlāḥ*", en J.L. Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam*, New York/Oxford, 1983, y cf. Ella Landau-Tasseron, "The 'cyclical reform': a study of the *mujaddid* tradition", *Studia Islamica* LXX (1989), pp. 79-117.

cual por otro lado legitimaba su gobierno *de facto*. Ya en el siglo IV/X, el califa 'abbāsí vio surgir rivales que se proclamaban califas: el califa fāṭimí en el Norte de Africa y el omeya en al-Andalus[27]. Al mismo tiempo, en la misma capital y en las provincias centrales del imperio, el califa 'abbāsí perdía el poder que le quedaba: en 945, los Būŷíes entraban en Bagdad y el califa se veía obligado a "nombrarlos" *amīr al-umarā'*; los Buŷíes fueron sustituidos por otra dinastía de emires, los selŷuqíes, en 1055. Los 'abbāsíes dejaron pues de tener poder político, permaneciendo como meras figuras simbólicas con funciones ceremoniales y de legitimación[28]. Otras dinastías fueron apareciendo en el centro y en la periferia del antiguo imperio, hasta que la invasión de los mongoles y su entrada en la capital en 1258 puso fin al califato 'abbāsí de Bagdad. El califato vuelve a reaparecer con los mamelucos y más tarde con los turcos otomanos[29], hasta que en 1924 el califato es oficialmente abolido por Kemal Ataturk[30].

El progresivo deterioro de la figura del califa planteó el problema de la legitimidad de las figuras sustitutorias. Esas figuras sustitutorias (emir, sultán, rey, etc.) recurrieron a diversos medios para legitimar el poder político que habían alcanzado generalmente a través de la fuerza de las armas. Esos medios se pueden resumir en los siguientes: defensa del orden interno y protección frente al enemigo exterior; práctica del *ŷihād* no sólo defensivo sino también ofensivo; mantenimiento y cumplimiento de la ley religiosa (*šarī'a*) sobre la cual se funda toda sociedad islámica[31]; buenas relaciones con el grupo de los sabios

[27] V. Mª I. Fierro, "Sobre la adopción del título califal por 'Abd al-Raḥmān III", *Sharq al-Andalus* VI (1989), pp. 33-42.

[28] Para una panorámica más detallada y matizada v. el artículo *khalīfa* en la EI² (D. Sourdel).

[29] El sultán turco Selim I hizo prisionero al califa 'abbāsí nominal que tenían los mamelucos; se le atribuye haberse apropiado de las funciones del califa a comienzos del siglo XVI. En el tratado firmado en 1774 entre Rusia y el Imperio otomano, el sultán aparece mencionado como califa: v. Enayat, *Modern Islamic political thought*, p. 57.

[30] Sobre la forma en la que se legitimó dicho derrocamiento, v. J.L. Kraemer, "Apostates, rebels and brigands", *Israel Oriental Studies* X (1980), p. 71.

[31] Este punto fue desarrollado teóricamente sobre todo por Ibn Jaldūn y por el persa Ŷalāl al-dīn al-Dawānī: v. Watt, *Islamic political thought*, p. 103.

intérpretes de dicha ley (los ulemas); nombramiento por parte del califa para cumplir con sus funciones militares y administrativas; títulos propagandísticos. No debe pues resultar extraño que algunos investigadores hayan afirmado que las instituciones políticas musulmanas pueden ser consideradas "seculares"; se podría argumentar con M. Arkoun que el secularismo ha sido la realidad del Islam: "secular rulers governed by decree and gave it religious sanction only post factum; the Shari'a was actually operative merely in the domain of personal status and (in part) in commercial law and was utterly debarred from regulating the relationship between branches of government, the transfer of power, government-citizen relations, and foreign policy"[32]. La idea de que la comunidad musulmana debía ser gobernada por un único califa con poder universal quedó enraizada en la tradición islámica. El absolutismo de las figuras sustitutorias se vio modificado en la teoría y en la práctica por la constante necesidad de justificar su gobierno, ante sus súbditos y ante ellos mismos, en términos islámicos. Esas figuras no consiguieron ningún puesto permanente en el sistema de creencias de los musulmanes: la pervivencia del ideal califal era una manera de negar una aceptación permanente de los reyes, sultanes y emires[33].

Se ha puesto de manifiesto repetidas veces que la historia del Islam medieval nos presenta una serie de cambios dinásticos, pero escaso cambio en las estructuras básicas de la sociedad. Este hecho se ha asociado con el carácter patrimonial del estado islámico. En los sistemas patrimoniales, pre-racionalistas, el carisma es la gran fuerza revolucionaria. Aunque el carisma puede ser una amenaza para los grupos gobernantes legitimados por la autoridad tradicional, los movimientos carismáticos están limitados desde el punto de vista político una vez que muere el líder, como ya hemos visto. La tendencia de los movimientos carismáticos es a volver a la legitimidad de la sociedad tradicional; es decir, con el paso del tiempo, las protestas de

[32] Sivan, *Radical Islam*, p. 175, citando M. Arkoun, "L'Islam et la laicité", *Bulletin du Centre Thomas More* 24 (1978) y "The relationships between Islam and Politics", *al-Bahith* julio-agosto 1980.

[33] Mottahedeh, "Attitudes towards monarchy".

inspiración carismática contra estados patrimoniales terminan por parecerse a los estados contra los que se alzaron, siendo el resultado unas estructuras sociales perdurables, unidas a un cambio dinástico periódico. Precisamente la inestabilidad política fue la que determinó que los ulemas estuviesen dispuestos a dar cierto barniz de legitimidad religiosa al *status quo* político.

En efecto, a pesar del abismo existente entre la visión ideal del califa y la realidad del sultán, los juristas musulmanes llegaron a la conclusión de que el orden, independientemente de la manera en que fuera establecido, era mejor que la anarquía, cualquiera que fuera su justificación. El califato por tanto dejó de ser visto como algo que confería autoridad, convirtiéndose en algo que legitimaba derechos adquiridos por la fuerza, siempre y cuando el poseedor de poder militar reconociese la supremacía de la *šarī'a* y proclamase su obediencia al califa. El último paso fue aceptar que los derechos adquiridos por la fuerza eran legítimos en sí mismos y que el poder militar constituía una *imāma* válida[34]. Esta postura queda reflejada en el género de los "espejos de príncipes" en los que se parte de la aceptación de la autoridad existente. Juristas como Ibn Ŷamā'a (m. 733/1333) e Ibn Taymiyya (m. 728/1328), que viven ambos bajo los mamelucos, buscaron nuevas soluciones a los problemas jurídicos de la extinción del califato, yendo en general en el sentido de que aquél que tiene el poder ése es el califa o *imām*[35].

A lo largo de este proceso, el concepto de obligación política se modifica. En el Islam, el poder político es esencialmente una delegación por parte de Dios, quien es la fuente de toda autoridad. Los gobernantes musulmanes, como el resto de los musulmanes, deben someterse al

[34] V. H.A.R. Gibb, "Some considerations on the Sunni theory of the caliphate", en *Studies on the Civilization of Islam*, Londres, 1962, p. 141-150, especialmente p. 143. Es la postura de al-Gazālī: el califa es aquél a quien el sultán profesa obediencia: v. H.A.R. Gibb, "Constitutional Organization", en M. Khadduri y J. Liebesny (eds.), *Law in the Middle East* (Washington DC, 1955), p. 19.

[35] V. A.K.S. Lambton, "Changing concepts of authority in the late ninth/fifteenth and early tenth/sixteenth centuries", en Cudsi y Dessouki (eds.), *Islam and power*, pp. 49-71.

deseo de Dios y por lo tanto la suprema autoridad en una sociedad musulmana reside en la *šarī'a*. El gobernante es responsable tan sólo ante Dios y su propia conciencia por su forma de gobernar. El primer deber de la comunidad hacia el gobernante es el de obediencia. La obediencia, en principio, no es ni pasiva ni sin condiciones (se obedece al gobernante mientras que no haga nada contrario a la *šarī'a*, pues hay un hadiz que dice que "no hay obediencia a la criatura si ello supone desobediencia al Creador"). Sin embargo, pronto la obediencia dejó de ser concebida como condicional, transformándose en un deber absoluto, pues un gobernante injusto o ilegítimo es mejor que ninguno. Tanto en la práctica sunní como šī'í, la rebelión abierta ha sido la excepción más que la norma, a causa de un pragmatismo lleva a poner la seguridad por encima de la justicia[36]. Hay un hadiz que dice que hay que obedecer al *imām* aunque sea un esclavo abisinio. Este hadiz se ha interpretado como la aceptación universal de cualquier líder y como prueba del igualitarismo de los jāriŷíes. Otros lo han interpretado, en cambio, como que indica no igualdad sino obediencia, como expresión de la doctrina quietista de sumisión a la autoridad bajo cualquier forma que tome[37].

Una vez que la base del estado islámico dejó de ser la etnicidad árabe, fueron las instituciones religiosas las que crearon un nuevo sentido de identificación política. Los ulemas dieron a la sociedad islámica una estructura normativa que exigía aceptación de la ley como una revelación divina que no se podía cambiar. Los ulemas dependían de los militares para defender las ciudades y proteger la propiedad, a cambio de lo cual los ulemas jugaron un papel fundamental en legitimar el poder *de facto* de los militares[38]. Hubo algún jurista[39] que intentó

[36] Enayat, *Modern Islamic political thought*, p. 12.

[37] V. I. Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law* (Princeton, 1981), p. 171. Sobre los orígenes del quietismo en el Islam v. M. Cook, "Activism and quietism in Islam: the case of the early Murji'a", en Cudsi y Dessouki (eds.), *Islam and power*, pp. 15-23.

[38] La función de los ulemas fue doble: justificar la dominación de los gobernantes e imponer a los gobernados el reconocimiento de la legitimidad de los gobernantes. V. Kepel, *Le Prophète et Pharaon*, p. 219.

[39] V. el estudiado por Lambton (nota 35).

dotar de contenido el hecho de que las funciones del *imām* están definidas y limitadas por la *šarī'a* mediante la institucionalización de un ulema, el *šayj al-Islām*, que limitaría el absolutismo del califa controlándolo, pero las únicas sanciones que contempla son las morales, de manera que la limitación es unicamente teórica y la aceptación por parte del *imām* de los consejos y advertencias del *šayj al-Islām* enteramente voluntaria. El derecho a la rebelión no es facilmente aceptado por la teoría política sunní tradicional por el trauma causado por la guerra civil (*fitna*) que determinó la predilección de los ulemas - reforzada por la dependencia material de las autoridades - por una especie de pesimismo realista: un tirano es mejor que la anarquía. Los ulemas aceptaron toda autoridad política sunní siempre y cuando no renegase abiertamente de la fe. Esto no quiere decir que los ulemas dejaran de amonestar a los gobernantes (aunque no con mucho coraje) en desviaciones específicas, pero la crítica no llegó nunca a negar la legitimidad: un gobernante sunní malo seguía siendo mejor que la *fitna*. Ese gobernante malo debía ser visto como un castigo infligido por Dios a su comunidad, castigo que debía ser aceptado, no con la rebelión, sino con humildad y sumisión. La negación de la legitimidad y el derecho a la rebelión son practicamente ajenos al sunnismo, frente a los jāriŷíes y los šī'íes[40].

Las limitaciones que se han intentado poner al gobernante musulmán han sido:

- El gobernante debe ser musulmám. Ha habido casos, sin embargo, en que comunidades musulmanas han vivido bajo gobernantes no musulmanes (caso de los mudéjares y de la situación que se produjo durante la época colonial), desarrollándose una doctrina que permitía dicha situación[41], siempre y cuando los musulmanes pudiesen seguir viviendo de acuerdo con las normas religiosas islámicas[42]. Las

[40] Estos últimos tenían, como hemos mencionado, la visión de un estado ideal y legítimo que sería instituido por el *imām* oculto, y a veces pasaban del pesimismo idealista al optimismo, creyendo que el Mahdī estaba cerca, y se rebelaban.

[41] V. R. Peters, *Islam and Colonialism. The doctrine of Jihad in Modern History* (La Haya, 1979) y Fierro, "La emigración en el Islam", apartado 2.3.

[42] Aunque no faltó quien postuló el recurso al disimulo o *taqiyya*.

reflexiones doctrinales sobre estos casos podrían haber dado lugar a la teorización de una doctrina de separación entre religión y estado[43].

- El gobernante debe mantener la *šarī'a*. Se ha dado, sin embargo, el caso de los mongoles que, incluso tras su conversión al Islam, mantuvieron sus propias leyes o Yasa. Por otro lado, y tal y como ha puesto de manifiesto Sivan, un error acerca de la fusión de religión y política en la cultura islámica es creer que en la realidad histórica todas las actitudes e instituciones políticas de los musulmanes han sido conforme a las normas religiosas. Lo contrario ha sido lo más frecuente: los musulmanes han vivido a menudo bajo regímenes que sólo tenían los contactos mínimos con esas normas y que observaban la *šarī'a* sólo en tanto en cuanto legitimaba su poder a los ojos del creyente. Sin embargo, también es cierto que la *šarī'a* permaneció como un sistema ético ideal que potencialmente podía ser una amenaza para la realidad del poder político: los gobernantes nunca han podido ignorar del todo los deberes que les impone la ley. Como ha dicho Marshall Hodgson, la *šarī'a* "became the expression of the autonomy of society at large over against the absolute monarchy"[44]. Por otro lado, no se desarrollaron instituciones y criterios por los cuales la ley pudiese transformarse en fuerza de oposición en la práctica: ante la perspectiva de desorden social y revolución, los ulemas prefirieron el *status quo* antes que los principios ideales. En suma, los ulemas nunca fueron capaces de formular una doctrina de resistencia legítima al mal gobierno. Teóricamente, el musulmán tiene derecho a desobedecer a un gobierno que no sigue la *šarī'a* ("no hay que obedecer a una criatura contra el Creador", "no hay obediencia en el pecado"), sin tener un correspondiente derecho a protestar o resistir al sultán en cuestiones temporales. Pero, aún en el primer caso, el derecho a rebelarse resulta ineficaz por dos razones: 1) los juristas casi nunca discutieron el problema de cómo se establece la ilegalidad de un gobernante y si lo discutieron, nunca dieron una respuesta clara; 2) ningún procedimiento

[43] Teorización llevada a cabo en este siglo por el egipcio 'Alī 'Abd al-Rāziq: v. más adelante, final del apartado 2.

[44] M.G.S. Hodgson, "Islam and image", *History of Religions* 3 (1964), p. 234.

legal o aparato fue establecido para imponer la ley al gobernante[45]. El derecho a rebelarse contra gobernantes impíos se vio limitado historicamente por el deber de evitar la *fitna*, es decir, aquellos movimientos que amenazaban la fábrica social y religiosa de la sociedad.

- El gobernante debe ser justo. El jurista Sibṭ Ibn al-Ŷawzī llega a afirmar que Dios permite que reyes injustos reinen siempre y cuando los fundamentos de la religión no sean atacados. En último término, la justicia depende de la religión. Y sin embargo, en la literatura árabe se encuentra la idea de que un gobernante infiel justo es mejor que uno musulmán e injusto[46], lo cual fue utilizado por Hulāgū, el conquistador mongol de Bagdad, para obtener una *fatwā* en la que los ulemas dictaminaron que un gobernante infiel justo era preferible a uno creyente e injusto.

2. El desafío y la influencia de Occidente

La invasión de Egipto por Napoleón es unánimemente considerada como el principio de una nueva etapa en la historia del Islam, caracterizada por la expansión política y económica europea y por la penetración de las nuevas ideas de secularización, democracia y nacionalismo.

El desafío político y económico y la influencia ideológica de Occidente determinan distintas reacciones en el mundo islámico. Por ejemplo, los reformistas han intentado mostrar que el Islam no es sólo compatible con la sociedad moderna, sino también que ha sido esencial en su desarrollo. La reforma islámica ha sido una respuesta a una amenaza exterior militar y cultural. No es pues tanto un desarrollo

[45] Lewis, "Islamic concepts of revolution", p. 33.

[46] V. J.Sadan, "'Community' and 'Extra-community' as a legal and literary problem", *Israel Oriental Studies* X (1980), pp. 102-115, especialmente p. 107.

independiente como un intento apologético para legitimar y justificar las consecuencias sociales de un capitalismo importado[47].

En el caso concreto de la legitimidad del poder político, hay que distinguir dos etapas.

- La etapa colonial. Hubo movimientos de independencia contra las potencias coloniales europeas de inspiración religiosa en las que la lucha se planteó con un vocabulario tradicional (*dār al-islām, dār al-ḥarb, ŷihād, hiŷra*) en el que se ponía el énfasis en el hecho de que los musulmanes no pueden ser gobernados por infieles[48]. Posteriormente, los movimientos de independencia sufrirían la influencia de ideologías seculares (caso del FLN argelino).

- La etapa postcolonial. El problema de la legitimidad en las modernas naciones-estado árabes fue objeto de un estudio monográfico por M. Hudson (estudio aparecido en 1977, es decir, antes de la revolución iraní y del asesinato de Sadat), estudio en el que me baso fundamentalmente en la exposición que sigue.

El problema de definición de "nación" es difícil en el mundo árabe, puesto que todavía son funcionales otro tipo de identificaciones tales como el parentesco, la secta religiosa y la creencia en una comunidad religiosa universal. El hecho de que los modelos fundamentales de identidad hayan sido durante mucho tiempo étnicos y religiosos determina una mala adecuación al molde de la nación-estado moderna y secular. El nacionalismo árabe (a pesar de la presencia de cristianos entre sus fundadores e ideólogos) se articula de hecho en torno a dos ejes: la etnicidad (lengua y cultura árabe) y la religión (el Islam), con los problemas que ello conlleva para la integración de otros grupos étnicos[49] y religiosos, como los cristianos árabes. El hecho de que los movimientos nacionalistas árabes, a pesar de su inspiración secular, hayan tenido que tomar en cuenta al Islam se debe a varias

[47] Turner, *Weber and Islam*, p. 147.

[48] V. el estudio de Peters (nota 41).

[49] Como los kurdos y los negros en el sur del Sudán o como los beréberes.

razones: el Islam permea toda la sociedad, cumple una función de integración más allá del parentesco, tiene una enorme adaptabilidad y posee valores sociopolíticos. El Islam es uno de los principios legitimadores más importantes, si no el más importante. Aunque ya no hay califato, aunque la *šarī'a* ha sido sustituida practicamente por doquier por leyes de inspiración occidental, aunque los ulemas ya no tienen el poder de antes, el Islam sigue siendo una poderosa fuerza de movilización política. Las deficiencias de la infraestructura de partidos, prensa libre y asociaciones de grupos con intereses en común en los estados árabes hacen que las instituciones musulmanas continuen ejerciendo una función integradora y movilizadora importante, sirviendo a veces para cristalizar la oposición a un régimen determinado. Por otro lado, no hay un solo gobernante en el mundo árabe que no mantenga al menos la apariencia de religiosidad.

La etnicidad (arabismo) y la religión (el Islam) determinan algunos factores necesarios para obtener la legitimidad, tales como la liberación de Palestina, el desarrollo de una solidaridad pan-árabe (aunque no necesariamente unidad política)[50], una distribución equitativa de la riqueza y el poder, renacimiento de la cultura árabo-islámica[51]. El líder o político árabe que quiere hacerse con el poder o mantenerse en él tratará de legitimarse identificándose a sí mismo como un trabajador eficaz en la consecución de estos intereses de manera mejor que sus competidores[52]. Pero el arabismo y el Islam, como fuentes de legitimidad, no dejan de plantear problemas: conciliación del pan-arabismo con las naciones actuales; insuficiencia de la identidad étnico-religiosa para anular las desigualdades sociales; la integración de las minorías.

[50] La no alineación era un factor antes de la desaparición de la Unión Soviética como super-potencia.

[51] Hudson, *Arab politics: The Sèarch for legitimacy*, p. 54.

[52] Incluso regímenes con ideologías seculares como el Ba'ṯ necesitan a veces recurrir al Islam como el último argumento de legitimidad, poniendo de relieve la convergenca de sus doctrinas de gobierno con ideales islámicos como igualitarismo, solidaridad social, justicia social, etc.

Por otro lado, y en términos weberianos, las bases tradicionales de la autoridad han sido debilitadas, pero no han desaparecido, mientras que los tipos racionales-legales de autoridad han aparecido, pero no son fuertes todavía. Esta coexistencia de tipos contradictorios de autoridad es una debilidad del sistema de legitimidad. Los árabes siguen siendo socializados todavía para aceptar bases tradicionales de obediencia basadas en el parentesco, la religión, el despotismo dinástico y el feudalismo. Pero al mismo tiempo han sufrido la influencia de ideologías occidentales que justifican la autoridad sobre bases totalmente diferentes como "la voluntad del pueblo", sin que en general hayan cuajado procedimientos aceptados y legítimos para determinar esa voluntad del pueblo. Por ello, es frecuente que sea la fuerza la que decide quien tiene el poder. La ausencia de fundamentos coherentes para crear gobiernos dotados de autoridad determina una tendencia considerable a basarse en el liderazgo individual y en la personalidad para legitimar el poder.

La crisis de autoridad existente hoy en día proviene de la irrupción e intrusión de ideologías políticas modernas: ideologías liberales, racionales-legales, seculares, democráticas y socialistas. Puesto que estas nuevas ideologías no han suplantado a las anteriores, el mundo árabe sigue viviendo bajo un sistema dual de autoridad y el problema de compatibilidad es crónico. Para añadir más complejidad, las demandas ideológicas modernas de participación tienen un cierto eco desde la esfera tradicional (existencia de la *šūrā* y de la *bay'a*) y la proclividad tradicional hacia el absolutismo tiene analogías con las ideologías modernas totalitarias. Piénsese en el caso de Arabia Saudí e Iraq, dos regímenes distintos pero con el mismo problema: un problema de legitimidad. En ambos países, las normas participativas democráticas son conocidas, pero Arabia Saudí no admite el mérito de la democracia en teoría y el régimen iraquí no permite que exista en la práctica. La ausencia de participación abierta implica la existencia de servicios de seguridad interna. La crisis de autoridad es una crisis de participación. Puesto que aumentar la participación conlleva un riesgo para los regímenes actuales (el de ser rechazados), la alternativa que practican es una estrategia que enfatiza la reputación personal, la ideología nacionalista y mediante el establecimiento de estructuras de poder y represión. Un importante elemento legitimador ha sido la lucha contra

el imperialismo. En Túnez y en Marruecos los círculos gobernantes tradicionales perdieron su legitimidad a causa de su colaboración con las autoridades coloniales.

Una de las razones por las que lo moderno no acaba de cuajar en el mundo árabe es por el hecho de que los valores e instrumentos de la modernidad llegaron contaminados por la modalidad de su implantación: el colonialismo y el imperialismo. Son símbolos poderosos y atractivos, pero contaminados. Este hecho ha complicado la labor de los políticos árabes a la hora de construir estructuras políticas dotadas de autoridad y legítimas. La adaptación de los valores y prácticas del enemigo, por muy progresivas que puedan parecer en abstracto, plantean crisis de legitimidad. El colonialismo impuso nuevos standards de legitimidad, pero al mismo tiempo no puso las condiciones políticas y económicas necesarias para que pudieran tener éxito (destruyó las viejas elites y creó nuevas compatibles con los intereses coloniales, creó nuevas entidades políticas, exacerbó tendencias separatistas entre las minorías...). Su único legado o contribución es que, al constituir una amenaza exterior objetiva, estimuló la conciencia nacional y dio lugar a un conflicto (la lucha por la independencia) del que generaciones de líderes han derivado su legitimidad.

La modernización (crecimiento económico, tecnológico, educacional, urbano y mass media) ha determinado que para el árabe actual la legitimidad política se mida no solamente por lo que un gobierno es, sino también por lo que hace y cómo lo hace. Pero si la modernización impone nuevas demandas de legitimidad, también provee a esos gobiernos con acceso a medios modernos para aumentar su presencia en la sociedad y su capacidad de control y represión. Es cierto que ha habido intentos por mejorar las condiciones de vida, lo cual sirve para aumentar la popularidad de los gobiernos que lo han intentado. Pero la frustración del crecimiento económico puede hacer que los desinteresados y quietistas se transformen en descontentos activistas (que es lo que ha pasado con los fundamentalistas radicales).

Hudson concluye que todos los estados árabes (ya sean monarquías o repúblicas) sufren un problema de legitimidad que es fundacional, ya que se trata de sociedades post-tradicionales en las que

lo moderno no ha cuajado del todo. También es cierto que el problema de la legitimidad varía en cada lugar así como las estrategias del régimen para la legitimidad (por ejemplo, Ḥassān II trata de proyectar su supuesto carisma o *baraka* sobre las masas religiosas - parte de la legitimidad del rey viene del hecho de haber sobrevivido a tantos atentados -, al tiempo que le ayuda el legado de su padre en la lucha por la independencia, utilizando pues los tres pilares de la legitimidad tradicional: parentesco, religión y actuación histórica).

A partir de la II Guerra Mundial, ha habido una creciente sensación de que ninguna idea política, por muy válida y vital que sea para la libertad y prosperidad de los musulmanes, puede movilizarles en un movimiento capaz de curar sus males a no ser que se conforme en forma y substancia a los dictados de su conciencia religiosa[53]. La abolición del califato por los turcos en 1924 hizo posible que se empezase a discutir de nuevo en qué consiste un estado islámico[54]. El paso dado por el egipcio 'Alī 'Abd al-Rāziq (m. 1966), el primero que postuló una separación entre religión y política, no ha obtenido gran eco[55], mientras que la interpretación de los fundamentalistas radicales es la que ha empezado a adquirir fuerza.

3. La doctrina política de los movimientos fundamentalistas radicales

3.1. El fundamentalismo religioso[56] es un manera de pensar y actuar que trae consigo el rechazo de las formas culturales y los valores que se perciben como no indígenas, como no formando parte de la tradición religiosa. Para mostrar este rechazo, hay que intensificar algunos componentes de la tradición. El fundamentalismo, por tanto,

[53] Enayat, *Modern Islamic political thought*, p. 3.

[54] Enayat, *Modern Islamic political thought*, p. 67.

[55] Enayat, *Modern Islamic political thought*, pp. 62-65.

[56] Por "fundamentalismo" entiendo "la reafirmación, en un contexto transformado de manera radical, de modos de entendimiento y de conducta tradicionales": v. Waines, "Political activism", p. 189, citando a S. Humphreys, "Islam and political values in Saudi Arabia, Egypt and Syria", *Middle East Journal* 33 (1979), pp. 1-19.

está unido inextricablemente a las características de cada tradición religiosa, así como al carácter de lo que se siente como desafío a dicha tradición. Los fundamentalistas se separan de sus correligionarios por el énfasis que ponen en algunos aspectos de la tradición, pero siguen compartiendo con ellos una visión del mundo y un sistema de significados. Los movimientos fundamentalistas musulmanes y judíos tienen en común que su objetivo prioritario es la regeneración moral de sus respectivas comunidades, combatiendo a las fuerzas de la "apostasía", y que no están muy interesados en los enemigos externos[57]. El fundamentalismo puede ser de muy diversos tipos, como ha mostrado B. Etienne en el caso islámico. De entre esos tipos me interesa el radical y revolucionario. El radicalismo tanto sunní como šī'í nace de una actitud no acomodaticia hacia el poder político, actitud que ha sido la predominante a lo largo de la historia. Sin embargo, es preciso tener en cuenta que estos movimientos radicales no se presentan como un renacimiento de antiguas herejías, fuera del discurso religioso admitido: los intentos por presentarlos como "herejes" chocan con la decidida voluntad por parte de esos movimientos de mostrar que pertenecen a la tradición mayoritaria. Tanto Sayyid Qutb como Jomeini han reinterpretado teorías políticas formuladas dentro de la tradición para acoplarlas a las necesidades del s. XX[58]. A pesar de estar enraizados en la tradición, estos movimientos no pueden ser llamados conservadores, ya que lo que pretenden es llevar a las masas a una acción política cuyo objetivo es deslegitimar y acabar con el orden político y social existente. No es necesario insistir sobre la creciente presencia e influencia de estos movimientos en Túnez, en Marruecos, en Egipto, y especialmente en Argelia, país en el que han estado a punto de hacerse con el poder a través de elecciones democráticas. Antes de que se produjera el caso argelino, la tendencia entre los estudiosos era considerar remota la posibilidad de acceso al poder de esos movimientos y establecer su impacto en el hecho de que habían logrado fijar los términos y las prioridades del debate en los asuntos públicos, obligando a las demás fuerzas sociales y políticas a reaccionar

[57] V. Sivan, "Introduction" en Sivan y Friedman, *Religious Radicalism*.

[58] Es necesario subrayar que los intentos de "ecumenismo" entre sunnismo y šī'ísmo no parecen tener mucho éxito y los dos radicalismos permanecen separados.

ante ellos. Pero una vez conseguida la hegemonía cultural, el salto que hay que dar hacia la hegemonía política no es tan grande. En el caso de Argelia, ha sido un golpe militar el que lo ha frustrado por el momento, favorecido a su vez por el temor de Occidente a que la implantación de la democracia en los países musulmanes suba al poder a grupos nacidos del rechazo a los valores occidentales.

3.2. Dentro de los movimientos fundamentalistas radicales islámicos me voy a referir en especial al sunní, que es el predominante en la zona del Mediterráneo, y en concreto a las doctrinas de Sayyid Qutb y otros fundamentalistas egipcios, quienes han sido los "ideólogos" del fundamentalismo radical sunní. Hay que hacer dos precisiones:

- En el desarrollo de las ideas de Sayyid Qutb ejerció una gran influencia la obra del pakistaní Mawdudi (m. 1979; Sayyid Qutb fue ejecutado en 1966, gobernando Nasser)[59]. Aparte de las ideas de Mawdudi, Sayyid Qutb se vio influido también por las doctrinas de los Hermanos Musulmanes, grupo del que fue miembro. La Sociedad de los Hermanos Musulmanes fue fundada por el egipcio Ḥasan al-Bannā' (asesinado en 1949), siendo su principal objetivo liberar el territorio musulmán de control extranjero e instituir un gobierno islámico libre, en el que se practicasen los principios del Islam.

- El radicalismo sunní surge antes que la revolución iraní de 1978 y no es un proceso de imitación de dicha revolución. Se puede decir que tanto Jomeini como Mawdudi y Qutb están de acuerdo en el diagnóstico y en la cura del problema. Este parecido procede sin duda del hecho de que Irán, Egipto, Siria y Líbano son todos ellos estados que han sido transformados en instrumentos eficaces de modernidad. Hay, sin embargo, diferencias que parecen insalvables entre los radicalismos sunní y šī'ī[60]. La influencia del caso iraní reside en que lo que parecía

[59] Las obras de Mawdudi fueron traducidas al árabe por Abu l-Hasan Nadvi. La obra de Jomeini *al-Ḥukūma al-islāmiyya*, escrita en 1971, fue traducida al árabe en 1979.

[60] Diferencias en la jurisprudencia, en los mitos fundacionales (para los sunníes, los omeyas siguen siendo califas legítimos; el ecumenismo de Jomeini no le ha llevado a aceptar la legitimidad de 'Uṯmān); en la teoría política; en las expectaciones

imposible ocurrió: un tirano musulmán moderno fue eliminado mediante un levantamiento popular[61].

Veamos ahora cuál es el diagnóstico del problema y la cura propuestos por los fundamentalistas[62].

3.2.1. Diagnóstico: Ŷāhiliyya

Mawdudi fue el que formuló la teoría de la "Ŷāhiliyya moderna" adoptada por Sayyid Qutb. El término Ŷāhiliyya hace referencia a la época pre-islámica, concebida como lugar de paganismo y de desobediencia a Dios. La Ŷāhiliyya moderna es el mayor peligro que ha amenazado la fe musulmana. ¿En qué consiste ese peligro?

La Ŷāhiliyya moderna consiste en la sumisión del hombre al hombre en vez de a Dios y en el rechazo de la divinidad de Dios a causa de:

- la aplicación de leyes hechas por el hombre en vez de la aplicación de la ley divina.

- el establecimiento de sistemas políticos legitimados por criterios establecidos por el hombre (como la soberanía del pueblo, la democracia) y fundamentados en ideologías contrarias a la religión (arabismo[63], nacionalismo, secularismo).

mesiánicas. Otro punto de diferencia es que el radicalismo sunní está muy influido por Ibn Taymiyya, que era hostil al šī'ísmo.

[61] Este precedente influyó por ejemplo en el Teniente Coronel Abbud al-Zumur, jefe militar del grupo radical "Ŷihād", en Egipto, que dio un cambio a su estrategia, buscando el levantamiento de las masas y lo intentó en Asyut en 1981. Aunque este grupo había leído el libro de Jomeini sobre el gobierno islámico, las ideas del grupo estaban basadas en *al-Farīḍa al-gā'iba* de 'Abd al-Salam Faraŷ, inspirado en Ibn Taymiyya.

[62] En la exposición que sigue me he basado fundamentalmente en el estudio de E. Sivan, *Radical Islam*.

[63] Los fundamentalistas se oponen al "arabismo", una de las grandes ideologías políticas contemporáneas en el mundo arabo-islámico. Los fundamentalistas consideran

- un sistema de valores y costumbres sociales centrado en el hombre (materialismo, hedonismo, consumismo, gratificación inmediata).

La idea de la Ŷāhiliyya moderna implica una visión pesimista del presente. Hay que recordar que el pesimismo cultural forma parte de la civilización islámica, al estar orientada hacia un pasado en el que se obtuvo la "perfección" (época del Profeta y de los cuatro primeros califas). Pero es que además el siglo XX ha sido especialmente duro para la auto-estima musulmana, al ser un siglo en el que el Islam ha sido visto y vivido como "no adecuado". El renacimiento del Islam se puede ver como una reacción frente a una modernidad que no ha hecho cuajar ninguna de sus promesas materiales, que no ha traído ninguna panacea económica. Los peligros señalados por los fundamentalistas son reales, no inventados: si bien el Islam se ha mostrado más resistente al ataque de la modernidad que otras culturas tradicionales, lo cierto es que ha sufrido un cierto grado de erosión, sin ser sustituido plenamente por un nuevo sistema de valores. Los radicales contemporáneos son gentes que aceptan las contribuciones prácticas y los medios de la modernidad (ciencia, tecnología...), pero no sus valores; son gente de educación superior, urbanizada, gente cuyas expectativas no se han visto cumplidas, es decir, el rechazo de la modernidad no es absoluto. El radicalismo ofrece la panacea de volver a un modo de vida puritano e igualitario, que reduce el abismo social, bajando el nivel de expectativas y por tanto limitando las tensiones.

Radicales y conservadores comparten esta visión pesimista, pero los segundos tienden a la actitud quietista que se reprocha al establishment religioso, mientras que los radicales propugnan el activismo político.

que el patriotismo debe consistir en los lazos de la fe, no en los establecidos con un pedazo de tierra. Si la contradicción existente entre nacionalismo e Islam se difuminó durante la lucha anti-colonial, ya que ambos tenían un enemigo común, una vez que dicha lucha ha acabado la contradicción vuelve a surgir con fuerza.

3.2.2. Cura: el activismo político

Si el diagnóstico es que la modernidad es una amenaza para el Islam, una amenaza ya no exterior como en época del colonialismo, sino interior, la cura consiste fundamentalmente en el activismo político dirigido contra unos regímenes que no son capaces o no quieren hacer frente a la amenaza. Ello implica la deslegitimación de los regímenes existentes en el mundo islámico[64].

El activismo político nace de la idea de que los estados que se proclaman musulmanes no lo son, sino infieles, siendo infieles todos aquellos que los apoyan. El enemigo que hay que combatir en la era postcolonial no es tanto el enemigo exterior (Israel) como el enemigo interior. Ese enemigo interior ya no es el antiguo régimen colaboracionista con las potencias coloniales, sino el estado nacionalista, mucho mejor organizado, eficiente y despiadado, más enraizado en las masas, capaz de una represión sin precedentes, poseedor de poderosos instrumentos de coerción y también de persuasión. El principal peligro está en los regímenes seculares aunque utilicen un vocabulario islámico, apoyados por unos ulemas que han renunciado a ser portavoces de la fe. El colaboracionismo de los ulemas y la ignorancia de las masas explican que los gobiernos puedan manipular el Islam para permitir la introducción de ideas modernas, especialmente a través del monopolio de los mass-media. El Islam propuesto por los radicales es un Islam que vuelve a la política.

El activismo político no lleva necesariamente a la violencia. Puede llevar a aislarse de la sociedad corrupta, pagana e infiel, formando una "contra-sociedad" en la que se siguen modelos de conducta y valores ajenos a la sociedad "exterior". Sayyid Qutb y sus seguidores se consideran la verdadera *umma* o comunidad de los creyentes, viviendo en una sociedad ŷāhilí, en la *dār al-ḥarb* (territorio de guerra) en vez de en la *dār al-Islām* (territorio del Islam). Cuando se vive en la *dār al-ḥarb* hay dos posibilidades: la emigración o *hiŷra*

[64] Deslegitimación no sólo religiosa sino también del ejército: v. Kepel, *Le Prophète et Pharaon*, p. 82.

como hizo el Profeta en 622, o bien la guerra o *ŷihād*. La posibilidad de la emigración se ha dado entre los nuevos radicales y puede ser física (el desierto) o espiritual, en cuyo caso puede coincidir con la *taqiyya* o disimulo, o bien con la tradición ascética de apartamiento y desdén del mundo. La emigración es una forma de activismo político en tanto que muestra claramente el rechazo de la sociedad circundante, pero también es una forma de quietismo (y de hecho los grupos que la practican no suelen ser considerados peligrosos por parte del estado), a no ser que se la considere una fase de fortalecimiento y educación para pasar luego a la violencia.

El activismo violento, frente al didáctico o ascético, implica la recuperación, dentro de la tradición islámica, del concepto de *ŷihād* con la mano (hago referencia a la tradición del Profeta que distingue entre *ŷihād* con el corazón, con la lengua y con la mano). Hay que llevar a cabo un *ŷihād* contra la modernidad con el objetivo de restaurar el reino de Dios sobre la tierra. Mawdudi, en su libro sobre *ŷihād* escrito en 1930, fue el primero en afirmar que el *ŷihād* era a la vez defensivo y ofensivo, puesto que uno de sus objetivos es reemplazar la dominación del hombre por el hombre, existente en la Ŷāhiliyya moderna, por la dominación de Dios. Para Sayyid Qutb ello implica combatir a los "gobernantes apóstatas". La recuperación es total con 'Abd al-Salām Faraŷ, el ideólogo del grupo[65] que asesinó a Sadat en 1981, autor de una obra titulada *al-Farīḍa al-gā'iba*, siendo "el precepto que ha permanecido oculto" en la historia del Islam precisamente el *ŷihād*. La concepción ofensiva del *ŷihād* dirigido, no contra el enemigo externo, sino contra el enemigo interno lo asimila a la rebelión contra el poder establecido. La deslegitimación de ese poder necesita un levantamiento armado por parte de la vanguardia del Islam político para poder establecer un estado islámico. Tanto sunníes como šī'íes han llegado a la conclusión de que la rebelión no sólo está justificada, sino que además es urgente. Recuérdese que la tradición šī'ī es de deslegitimación teórica de todos los regímenes históricos bajo los que han vivido, aunque también de conformismo en la práctica. Pero este

[65] Llamado, naturalmente, "al-Ŷihād". V. Kepel, *Le Prophète et Pharaon*, p. 185 y ss.

conformismo era pragmático, no ideológico, de manera que a Jomeini no le costó mucho convencer a sus seguidores de que no podía haber conformismo ni acomodación con un estado como el del Shah, en el que se había cedido parte de la soberanía a extranjeros y se había querido eliminar la influencia del Islam. La labor de los sunníes es más difícil, ya que se mueven en un tiempo histórico y no mesiánico como los šī'íes, y además la tendencia predominante es considerar que un estado musulmán es legítimo mientras el gobernante no renuncie al Islam de forma clara. Si en el Islam šī'í se ha desarrollado la idea de que, en ausencia del *imām*, al alfaquí virtuoso le corresponde el gobierno político[66], este desarrollo no se ha producido en el Islam sunní, donde no ha cuajado la jerarquía entre los ulemas ni éstos están dotados del carisma que tienen entre los šī'íes, ni de su independencia económica. La tradición de colaboración y sumisión al estado, a causa de una ideología en la que la prevención de la anarquía es el objetivo principal, hace que no haya apenas ulemas entre los radicales musulmanes[67] y que sean los ulemas mismos uno de los blancos del ataque de los radicales, ataque no sólo verbal sino también físico[68].

Hemos visto que el trauma causado por las guerras civiles (*fitna*) de los comienzos del Islam determinó la predilección de una especie de

[66] Los šī'íes piensan que, en ausencia del *imām*, la soberanía reside en los ulemas o mullahs quienes son los herederos de la autoridad legal y política del *imām* (no de la autoridad espiritual), de manera que los mullahs pueden tomar las riendas del gobierno en sus manos. Desde la victoria de la escuela uṣūlí en el siglo XIX, los šī'íes persas desarrollaron una jerarquía especial de ulemas (algo raro en el Islam): por encima de los mullahs están los *muŷtahidūn* y por encima de éstos los *marāŷi' al-taqlīd* (modelos de imitación), del que hay uno especialmente virtuoso en cada generación. A este *faqīh* virtuoso corresponde el gobierno político (*wilāyat al-faqīh*). Esto ha quedado reflejado en la constitución iraní (artículo 5) haciéndose la salvedad de que ello será así hasta que llegue el *imām*. V. al respecto el estudio de A.A. Sachedina, *The just ruler (al-sultan al-adil) in Shi'ite Islam. The comprehensive authority of the jurist in Imamite jurisprudence* (Oxford, 1988).

[67] Con la excepción de Sa'īd Hawwa entre los Hermanos Musulmanes sirios.

[68] Recuérdese el secuestro y asesinato del ministro egipcio de los *waqf*-s, Muḥammad al-Ḏahabī en 1977, por parte del grupo Ŷamā'at al-muslimīn (llamado por el poder establecido "al-Takfīr wa-l-hiŷra") de Shukrī Mustafa, así como el asesinato del shaykh Muhammad al-Misri, director también de los *waqf*-s, en Alepo en 1979.

pesimismo realista: un tirano es mejor que la anarquía. La crítica del tirano que encontramos en escritos moralizantes como los "espejos de príncipes" no llegó nunca a negar la legitimidad: un gobernante sunní malo seguía siendo mejor que la *fitna*. La negación de la legitimidad y el derecho a la rebelión son practicamente ajenos al sunnismo, especialmente si se compara con el jāriŷismo. La labor de Sayyid Qutb fue legitimar la rebelión dentro del pensamiento sunní, basándose para ello en las doctrinas de Ibn Taymiyya (1268-1328), un jurista teólogo ḥanbalí aceptado por los sunníes y cuya respetabilidad hace muy efectiva una versión revolucionaria de su pensamiento. Ibn Taymiyya[69] no fue un revolucionario: si su reformismo religioso le llevó varias veces a la cárcel, el conflicto fue con el establishment religioso más que con la autoridad política, ya que Ibn Taymiyya nunca desafió la legitimidad de ningún sultán mameluco. La interpretación "revolucionaria" de Ibn Taymiyya se basa en su doctrina respecto a los mongoles. En su época, los mongoles se habían convertido al Islam, de manera que los ulemas tenían que decidir si la lucha contra los mongoles era todavía *ŷihād* o si se había convertido en una mera lucha entre dos estados sunníes. Ibn Taymiyya, en una fetua al respecto, admitió que los mongoles profesaban el credo islámico ("No hay más dios que Dios y Muḥammad es el profeta de Dios"), hacían las oraciones y observaban el ayuno, pero ello no es suficiente para hacer de ellos musulmanes, puesto que un musulmán sunní deja de serlo cuando deja de actuar de acuerdo con (o en el caso de un gobernante, de aplicar) la *šarī'a*, la ley religiosa islámica. Ibn Kaṯīr, un discípulo de Ibn Taymiyya, afirmará, por su parte, que a los mongoles se les debe combatir[70], porque siguen sus leyes, la Yasa, en vez de la ley divina. Los precedentes de Ibn Taymiyya e Ibn Kaṯīr dieron un aura de respetabilidad sunní a la doctrina de rebelión contra el gobernante

[69] V. Sivan, *Radical Islam*, pp. 94 y ss; Kepel, *Le Prophète et Pharaon*, pp. 189-191.

[70] Se les aplica la aleya V, 33: "La recompensa de quienes combaten a Dios y a su Enviado, y se esfuerzan en difundir por la tierra la corrupción, consistirá en ser matados o crucificados, o en el corte de sus manos o pies opuestos, o en la expulsión de la tierra que habitan...", así como el hadiz, ya mencionado, que reza: "Quien de vosotros vea hacer algo reprensible debe corregirlo con la mano; si no puede, con la lengua; si no puede, con el corazón".

que pretende ser musulmán sin serlo[71]. La postura de los radicales implica claramente el rechazo de la tradición política sunní consistente en pasividad quietista, ambivalencia hacia la política y compromiso pragmático con los poderes establecidos[72]. La legitimidad de la violencia fue ya aceptada por los Hermanos Musulmanes en 1938, pero entonces estaba dirigida contra los británicos. Ahora se extiende al interior. Se debe combatir no sólo a individuos sino también al estado si se trata de un estado islámico que se ha desviado del verdadero camino, es decir, cuando el gobernante es injusto, moralmente depravado, emplea a no musulmanes, o a musulmanes incompetentes en la administración, o cuando la *šarī'a* no es aplicada[73].

Para entender este salto cualitativo, hay que tener en cuenta que el estado al que se enfrentan los radicales es un estado muy diferente del medieval, que prácticamente no interfería con la sociedad civil, guiada por los ulemas en cuestiones de ética y de fe. El nuevo estado militar es intervencionista por naturaleza y tiene a su disposición medios terriblemente eficaces para influir en la vida social, medios que no son sólo los coercitivos, sino especialmente los medios de comunicación, a través de los cuales se produce la secularización de la sociedad[74]. El estado es más poderoso e intervencionista que nunca. Ya no se contenta con dejar la sociedad civil a sus propios recursos. El estado interfiere en las esferas sociales que antes se consideraba que escapan a su control -familia, educación, uso del tiempo libre, etc.- y donde el Islam ha estado acostumbrado por siglos a modelar las actitudes y la conducta[75]. La influencia de la política en la vida social determina que tan sólo la

[71] La influencia de Ibn Taymiyya es evidente en 'Abd al-Salām Faraŷ. Los radicales sirios tienen más fácil que los egipcios la deslegitimación del poder, dado que el régimen ba'ṯista está dominado por 'alawíes, una secta considerada herética.

[72] Sivan, *Radical Islam*, p. 105.

[73] Sivan, *Radical Islam*, p. 115.

[74] Su pretensión es dominar dichos medios, ya que la vuelta a la autonomía frente al estado de la sociedad civil, en la que ha operado el Islam durante siglos, se considera imposible, dado los sistemas tecnológicos de control que posee el estado. La respuesta a la nueva situación no es una llamada al pluralismo, sino al dominio de los nuevos medios.

[75] Sivan, *Radical Islam*, p. 82.

toma del poder con su monopolio de medios persuasivos y coercitivos pueda garantizar la supervivencia del Islam[76]. La reacción de los gobiernos ha sido la represión, acompañada de una campaña de descrédito, intentando aislar a los radicales refutando su pretensión de ser parte del consenso sunní, y acusándoles de jāriŷíes. Los radicales rechazan sin embargo ser llamados jāriŷíes[77], dada la enorme imagen negativa que los jāriŷíes tienen en el Islam sunní: el "pecado" de los jāriŷíes es proclamar el derecho a rebelarse contra los malos gobernantes y en arrogarse el poder de declarar infieles a los demás musulmanes, poder que sólo pertenece a Dios[78], pues sólo Dios conoce lo que está en los corazones de los hombres.

3.2.3. Objetivo: establecimiento de un estado islámico

Ya hemos dicho que el objetivo del *ŷihād* es restaurar el reino de Dios sobre la tierra, consistente no en el dominio o gobierno de los hombre de religión, sino en el dominio de la *šarī'a*[79]. No hay ninguna descripción o teorización precisa acerca de cómo se constituirá dicho estado. Sí parece claro que los sunníes radicales, aun rechazando en teoría el nacionalismo, sin embargo no ven en principio su acción más allá de las fronteras de sus naciones-estado (la colaboración entre diversas organizaciones nacionales parece ser más bien modesta; es la dimensión ideológica lo que permite hablar de un movimiento). Los nuevos radicales no parecen seguir el ideal de los Hermanos Musulmanes de restauración del califato (aunque sí Hawwa en Siria)[80].

[76] Sivan, *Radical Islam*, p. 106.

[77] Caso de Sa'id Hawwa: v. Sivan, *Radical Islam*, p. 105.

[78] Sivan, *Radical Islam*, p. 109.

[79] Sayyid Qutb afirmó: "The kingdom of Allāh on earth will not be established by some people, the people of religion, ruling over the land as was the case under the church (in Europe), nor by people who would speak in the name of Gods as was the case in the (regime) known by the name of theocracy ... Rather, it will be established when the sharī'a of Allah reigns": A. Baram, "The radical Shi'ite opposition movements in Iraq", en Sivan y Friedman, *Religious radicalism*, pp. 95-125, p. 115, citando *Ma'ālim fī l-ṭarīq*, Dār Dimašq li-l-ṭabā'a wa-l-našr, s.d., p. 82.

[80] En la demonología establecida por Qutb y sus seguidores hay tres elementos:

Aun los que pretenden restaurar el califato, lo ven como un ideal lejano y consideran que lo primero es transformar su propia nación-estado en un estado musulmán, fundamentalmente a través de la aplicación de la *šarī'a*. Se apoyan nuevamente en este punto en la doctrina de Ibn Taymiyya, quien afirmó que la *umma* no necesita un líder (*imām*) y que cuando las circunstancias históricas lo requieren (es decir, cuando existen diversos estados como en su época y en el presente), puede haber varios *imām*-es siempre que individuos apropiados puedan ser encontrados. Sayyid Qutb no se considera obligado a precisar cómo será la sociedad islámica futura[81], limitándose a formular principios generales como el regreso a la "autenticidad" (*aṣāla*) que legitima el rechazo de los valores morales y culturales occidentales y el rechazo del orden establecido, y que ha llevado también a una revisión de la historia, prestando atención a épocas generalmente desatendidas (como las posteriores a la desaparición del califato) en las que se ven similitudes con el presente y que sirven para mostrar a los jóvenes que el pasado no fue tan glorioso como se pretende y que los males del Islam no proceden tan sólo del colonialismo, y rehabilitanto la época del imperio otomano, como el último ejemplo de una *umma* orgánica y viable[82]. La postura anti-apologética ha llevado también a Sayyid Qutb a rechazar la democracia: mientras que Mawdudi intentó probar que el Islam era democrático tal y como evidenciaría la institución de la *šūrà*, Sayyid Qutb analiza la azora XLII y concluye que la *šūrà* consiste en el deber del gobernante de consultar al menos a algunos de los gobernados (generalmente la élite), dentro del contexto general de las leyes divinas que el gobernante debe ejecutar, sin que se haga referencia a la elección del gobernante por los gobernados. Hawwa afirma: "La democracia es un término griego que significa soberanía del pueblo, siendo el pueblo la fuente de legitimidad; es el pueblo el que legisla y gobierna. Por lo que se refiere a la *šūrà*, designa la consulta por el gobernante de una o más personas para interpretar un determinado punto de la ley islámica. En el Islam, el pueblo no se gobierna a sí

la Ŷāhiliyya; los mongoles, que abolieron el califato 'abbāsí en 1258, y Ataturk que abolió el califato en 1924.

[81] Sivan, *Radical Islam*, p. 66.

[82] Sivan, *Radical Islam*, p. 72-3.

mismo por medio de leyes que ellos establecen como sucede en una democracia, sino que el pueblo es gobernado por un régimen y un conjunto de leyes impuestos por Dios, que ellos no pueden cambiar o modificar". El concepto de mayoría no encaja con un sistema islámico de gobierno "porque el Islam no acepta que la mayoría sea soberana"[83]. No está de más recordar que el uso del término "democracia" por parte de los regímenes militares sirio y egipcio ha contribuido a dar un mal nombre a la democracia. La misma postura anti-apologética ha llevado a afirmar que el sistema de la *ḏimma* o "grupos protegidos" debe ser aplicado a las minorías religiosas dentro del mundo islámico. Esto está influido por la tendencia a no hacer concesiones a la sensibilidad moderna: el viejo tipo de tolerancia establecido por la *šarī'a*, sí; el nuevo, es decir, una tolerancia de inspiración secular basada en la relatividad de las creencias, no. Lo mismo se refleja en la prohibición del alcohol, los castigos a los criminales y la prohibición de conversión a una religión no musulmana. Adiós por tanto al modernismo islámico por parte de los radicales musulmanes[84].

4. A modo de conclusión

Cuando la distancia entre expectativas y realidades aumenta, el estado existente, con sus leyes e instituciones, puede perder legitimidad y autoridad. A partir especialmente de la derrota frente a Israel en 1967, el Islam ha sido usado por varios gobernantes para adquirir y mantener su legitimidad o para movilizar a las masas en apoyo de determinadas políticas, estableciendo una alianza con los ulemas, el establishment religioso. Pero el Islam también emerge (como en los casos de Irán y Argelia) como una expresión de oposición política y de descontento social.

Este resurgimiento del Islam parece ser debido a que nos encontramos ante sociedades duales o híbridas, aquellas en las que se

[83] Sivan, *Radical Islam*, pp. 74-5.

[84] Sivan, *Radical Islam*, p. 82.

produce una persistencia de las lealtades, estructuras sociales y normas tradicionales en medio del cambio social traído por la modernidad, en las que dos estructuras sociales y dos sistemas de valores coexisten, produciéndose entre ellos a veces cooperación, a veces conflicto, en un difícil equilibrio de poder en el que ninguno logra una victoria completa sobre el otro. Los grupos fundamentalistas analizan esta tensión en el sentido de que la introducción de estructuras modernas occidentales, códigos jurídicos e ideas forma parte del proceso de colonización; dicho de otra manera, la modernización es parte del legado colonial, un símbolo de dependencia que debe ser eliminado. El regreso al Islam es el regreso a la autenticidad y a la independencia de pensamiento.

Para quienes ven en el resurgimiento islámico una reafirmación de pensamiento y prácticas medievales, hay una serie de elementos nuevos nada desdeñables. El más importante es el concepto del principio de obediencia condicional. Bajo circunstancias de dominio extranjero y de movimientos de masas nacionalistas, la obediencia dejó de ser considerada una obligación absoluta. El concepto de obligación condicional reafloró, encontrando expresión en experimentos con sistemas liberales constitucionales, democráticos socialistas y nacionalistas. El fracaso de estos experimentos debe ser visto no como el fracaso del concepto dentro del pensamiento islámico, sino por el hecho de que el principio "secular" sobre el que se basaban esos sistemas era extraño y estaba en conflicto con la idea del Islam como *dīn wa-dawla*. A pesar de esos fracasos, sin embargo, la creencia en el principio de obligación condicional persiste incluso dentro de la ortodoxia política islámica.

En conclusión:

- Si el Islam sunní clásico se caracteriza por la renuncia al activismo político, en el Islam radical contemporáneo asistimos a una recuperación de ese activismo y a una crítica del quietismo.

- Si el Islam sunní clásico se caracteriza por una renuncia a asegurar la legitimidad del gobernante, reduciendo las expectativas a mantener la legalidad en la sociedad, en el Islam radical contemporáneo asistimos a una recuperación del problema de la legitimidad.

Las demandas de los fundamentalistas pueden ser vistas como demandas modernas presentadas en una formulación tradicional islámica. La principal crítica es que el hombre sea el ser supremo para el hombre. Es una crítica radical porque pone en duda el orden económico mundial y la dominación de Occidente; frente a los males de la modernización se propone el regreso a la raíces del Islam político (la "ciudad ideal" de los califas rāšidūn).

Fuentes y bibliografía

ABUN-NASR, J., "Militant Islam: a historical perspective", en Gellner, E., *Islamic dilemas: reforms, nationalists and industrialization*, Berlin/New York/Amsterdam, 1985, pp. 22-47.

ANAWATI, G., sobre la obra de 'Abd al-Salām Faraŷ, en *MIDEO* 16 (1983).

BARAM, A., "The radical Shi'ite opposition movements in Iraq", en Sivan y Friedman, *Religious radicalism*, pp. 95-125.

BINDER, L., "Al-Ghazzali's theory of Islamic government", *The Muslim World* 45/3 (1955), pp. 229-41.

CALDER, N., "Accomodation and revolution in Imami Shi'i jurisprudence: Khumayni and the classical tradition", *Middle Eastern Studies* 18/1 (1982), pp. 3-20.

CAMAU, M., "Le discours politique de légitimité des elites tunisiennes", *Annuaire de l'Afrique du Nord* (1971), pp. 25-68.

CHOUERI, Y., *Islamic fundamentalism*, Londres, 1990.

COOK, M., "Activism and quietism in Islam: the case of the early Murji'a", en Cudsi y Dessouki, *Islam and power*, pp. 15-23.

CRONE, P. y HINDS, M., *God's caliph. Religious authority in the first century of Islam*, Cambridge, 1986 (reseña de M.I. Fierro en *Al-Qanṭara* VII (1986), pp. 481-5).

CUDSI, A.S. y DESSOUKI, A.E.H. (eds.), *Islam and power*, Londres, 1981.

DABASHI, H. *Authority in Islam: from the rise of Muhammad to the establishment of the Umayyads*, New Brunswick/Londres, 1989 (reseña en *Muslim World* LXXXI (1991), pp. 168-9).

DESSOUKI, A.E.H. (ed.), *Islamic Resurgence in the Arab World*, New York, 1982.

DJAIT, H., *La grande discorde. Religion et politique dans l'Islam des origines*, París, 1989.

ENAYAT, H., *Modern Islamic political thought. The response of the Shī'ī and Sunnī Muslims to the twentieth century*, London, 1982.

ETIENNE, B., *L'islamisme radical*, París, 1987.

ETIENNE, B., "Le vocabulaire politique de légitimité en Algerie", *Annuaire de l'Afrique du Nord* (1971), pp. 69-101.

HERMIDA, A. y JANSEN, G.H., "Victory for Algeria's fundamentalists", *Middle East International* 416 (1992), pp. 7-9.

HOURANI, A., *Arabic thought in the Liberal Age 1798-1939*, London/New York/Toronto, 1962.

HUDSON, M.C., *Arab politics: The Search for Legitimacy*, New Haven: Yale University Press, 1977.

IBRAHIM, S.E., "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: methodological note and preliminary findings", *IJMES* 12 (1980).

JANSEN, G.H., *Militant Islam*, London/Sydney, 1979.

JANSEN, G.H., *The neglected duty. The Creed of Sadat's assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*, New York/Londres, 1986.

KEPEL, G., *Le Prophete et Pharaon*, París, 1984.

KEPEL, G. y RICHARD, Y., *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, París, 1990.

LAMBTON, A.K.S., *State and government in Medieval Islam. An introduction to the study of Islamic political theory: the jurists*, Oxford, 1981.

LAMCHICHI, A., *Islam et contestation au Maghreb*, París, 1989.

LAMCHICHI, A., "Les actions islamistes et leur terrain d'implantation en Algérie", *Al-Asas* 100 (1991), pp. 33-40.

LAPIDUS, I., "The separation of state and religion in the development of early Islamic society", *IJMES* 6 (1975), pp. 363-385.

LAOUST, H., *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Ibn Taimiya*, El Cairo, 1939.

LAOUST, H., *La politique de Gazali*, París, 1970.

LAOUST, H., "La pensée politique d'Ibn Khaldun", *REI* XLVIII (1980), pp. 97-117.

LEWIS, B., *El lenguaje político del Islam*, trad. M. Lucini, Madrid, 1990.

LEWIS, B., "The return of Islam", en Curtis, M. (ed.), *Religion and politics in the Middle East*, Boulder, 1981, pp. 9-29 (aparecido por primera vez en *Commentary* 61 (1976), pp. 39-49).

LEWIS, B., "Islamic concepts of revolution", en P.J. Vatikiotis (ed.), *Revolution in the Middle East*, Londres, 1972.

LEWIS, B., "On the quietist and activist traditions in Islamic political writing", *BSOAS* X (1986), pp. 141-7.

MITCHELL, R.P., *The Society of the Muslim Brothers*, London, 1969.

MOTTAHEDEH, R., "Some attitudes towards monarchy and absolutism in the eastern Islamic world of the eleventh and twelfth centuries A.D.", *Israel Oriental Studies* X (1980), pp. 86-91.

MOUSALLI, A.S., "Sayyid Quṭb: the ideologist of Islamic fundamentalism", *Al-Abhath* XXXVIII (1990), pp. 42-74.

MUNSON, H., "The social base of Islamic militancy in Morocco", *Middle East Journal* 49 (1986), pp. 267-284.

NALLINO, C., "La fine del cosí detto Califfato Ottomano", *Oriente Moderno* IV (1924).

ROSENTHAL, E.I.J., *Political thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1962.

ROSENTHAL, E.I.J., "Some reflections on the separation of religion and politics in Modern Islam", *Islamic Studies* III (1964).

SHALABĪ, Ra'ūf, *Al-shaykh Ḥasan al-Bannā' wa-madrasatu-hu al-Ijwān al-Muslimūn*, El Cairo, 1979.

SHARON, M., "The development of the debate around the legitimacy of authority in early Islam", *JSAI* 5 (1984), pp. 121-142.

SHARON, M., "Notes on the question of the legitimacy of government in Islam", *IOS* X (1990), pp. 116-123.

SIVAN, E., *Radical Islam. Medieval Theology and Modern Politics*, New Haven/Londres: Yale University Press, 1985.

SIVAN, E. y FRIEDMAN, M. (eds.), *Religious radicalism and politics in the Middle East*, New York, 1990.

SIVAN, E., "Islamic Radicalism: Sunni and Shi'ite", en Sivan y Friedman (eds.), *Religious radicalism*, pp. 39-75.

SIVERS, P. von, "Work, leisure and religion: the social roots of the revival of fundamentalism in North Africa", *Alger, Tunis, Rabat:*

les dessous du drame nord-africain, París, cop. 1953, pp. 355-70; también en *Annuaire de l'Afrique du Nord* 18 (1979).

TAMADONFAR, M., *The Islamic polity and political leadership: fundamentalism, sectarianism and pragmatism*, Boulder, etc., 1989.

TOSY, M., "Du tyrannicide à la Munadara: les voix islamiques du refus", *Bulletin de liaison du CERI*, nº 3, septiembre 1984, Modes populaires d'action publique. Para el texto de la controversia, v. *Bulletin du CEDEJ/CEROAC*, Revue de la presse égyptienne, Aix.

TURNER, B.S., *Weber and Islam. A critical study*, Londres, 1974.

TYAN, E., *Institutions du droit public musulman*, 2 vols., París 1954-1956: vol. I: Le califat, vol. II: Sultanat et califat.

VAJDA, G., "La pensée et l'action politique d'al-Mawardī", *REI* XXXVI (1968), pp. 11-92.

VATIN, J.C., "Religious resistance and state power in Algeria", en Cudsi y Dessouki, *Islam and power*, pp. 119-157.

VATIN, J.C., "Revival in the Maghreb" en A. Dessouki (ed.), *Islamic Resurgence in the Arab World* (New York, 1982).

WAINES, D., "Political activism and the Islamic tradition", *Awrāq* IX (1988), pp. 179-201.

WARBURG, G.R., "The Sharia in Sudan: implementation and repercussions, 1983-1989", *The Middle East Journal* 44/4 (1990), pp. 624-637.

WATT, W.M., *Islamic Political Thought*, Edinburgh, 1968.

WATT, W.M., *Islam and the integration of society*, London, 1961.

RESUMEN

La doctrina de los grupos fundamentalistas radicales islámicos en la actualidad gira en torno a una preocupación central: la legitimidad del poder político. Puesto que todo fundamentalismo está inextricablemente unido a las características de la tradición religiosa a la que se reclama, para entender esa doctrina (con toda su variedad) es necesario conocer su funcionamiento histórico tanto en la teoría como en la práctica, así como precisar en qué consistieron el desafío y la influencia de Occidente.

ABSTRACT

The doctrine of the Islamic radical fundamentalist groups nowadays focuses on the crucial issue of the legitimacy of political power. Given the fact that each fundamentalism is closely connected to the religious tradition to which it belong, in order to understand such doctrine (in all its variety) it is necessary to understand its historical development both in theory and in practice, and to outline the challenge and the influence of the West.

INCONTRO DI CULTURE NEL MEDITERRANEO

Francesco GABRIELI
Universidad de Roma

La formula del nostro Seminario mediterraneo sull'incontro in questo mare di culture diverse, e la precisione di "realtà e prospective" richiede alcune considerazioni preliminari, che vorremo qui suggerire.

Intendiamo qui il termine cultura in tutta la sua estensione, che ha nel nostro caso un nocciolo essenziale religioso (il dualismo Cristianesimo e Islàm), ma include oltre questo dualismo di fondo la sfera politica, linguistica, letteraria in cui si sono confrontati e affrontati i due mondi. Ancora è ovvio che quella precisazione di "realtà e prospettive" (un travagliato e sofferto presente) e dell'auspicato miglore avvenire: ma è impossibile restringere la nostra attenzione all'oggi e al domani senza fondarci, almeno nelle grandi linee, sullo ieri che ha condizionato quest'oggi, sul passato di questi rapporti culturali, così largamente intesi.

Questo passato, questa storia vorremo anzitutto, sommariamente ricordare, Un grande storico europeo, il Pirenne, raffigurò negli anni Trenta il Mediterraneo come un campo di battaglia fra i due mondi, cristiano e islamico, nel cui urto egli vedeva la vera fine del mondo antico: è il momento della irruzione degli Arabi, portatori dell'Islàm, nel bacino del *Mare Nostrum* latino e cristiano, spezzando la sua unità religiosa e culturale assai più a fondo delle invasioni barbariche del Nord, e determinando la crisi politica ed economica dell'Occidente. Questa tesi, pur con modifiche e correzioni, può servire di sintesi per l'Alto medioevo mediterraneo: un Occidente romano-barbarico che decade, un Oriente bizantino cha mal si difende dal nuovo elemento, armato dalla nuova fede, un Oriente all'attacco, forte di questo suo universalistico monoteismo verbo del deserto, con la relativa lingua e cultura, traversera da un capo all'altro il Mediterraneo, e s'impianta per secoli, con forza di conquista, sul suolo europeo, nella nostra Sicilia, nell'iberica Andalus: assai più stabilmente, anzi definitivamente,

l'Arabismo si radica su tutta la lunga costiera dell'Africa settentrionale la cristiana e latina Africa che diventa l'arabo Maghrib. Il compiersi del primo milennio della nostra era vede i due mondi già definitivamente formati e contrapposti. Per l'Occidente, la vittoriosa eresia musulmana (così fu dapprima da noi visto l'Islàm) si accampa usurpatrice sulla culla stessa del Cristianesimo, che invano le Crociate cercheranno recuperare. Ma al tempo stesso l'imponente fenomeno della scienza e cultura islamica, in parte erede dell'Antichità classica, riempie d'interesse e ammirazione il mondo cristiano, tanto da suscitare la protesta di un Patriarca, geloso campione della romanità. La scienza e filosofia araba si impongono all'interesse dell'Europa cristiana, come si intravvede nell'opera di Dante, nella polemica tomistica, nella diffusione dell'Averroismo; e in campo letterario, la strofa e la rima, caratteristiche della nuova poesia romanza, mostrano suggestivi anche se non ben definiti segni della loro origine orientale. E alla mediazione di questo arabo Oriente, attraverso la multilingue e multicultura Spagna, l'Europa di dopo il Mille cerca il recupero di parte dell'eredità antica.

Come guardò a sua volta l'Oriente arabo-islamico a questa Europa medievale? Ce lo ha di recente illustrato un eminente islamista inglese, Bernard Lewis, in suo libro, *The muslim discovery of Europe*, tradotto anche in italiano. Tranquilla e altera coscienza di superiorità nel credo religioso, e sdegnosa su la civilità greca (fuor del campo filosofico e scientifico). Fuori di questo, l'Islàm nella sua grande ora ricettiva e produttiva si risolve tutto verso Oriente senza quasi nulla chiedergli nè ricevere in cambio, nonostante la bisecolare intrusione nel suo seno delle Crociate. Ma nel tardo Medioevo e nel Rinascimento la squilibrata bilancia inverte il suo squilibrio: mentre nasce a Occidente il mondo moderno, l'Oriente arabo perde la sua originalità creativa, si fossilizza e inaridisce per almeno quattro secoli: nè il solitario genio di Ibn Khaldùn basta a riscattare quella generale sclerosi.

Giungiamo così all'età moderna, all'età nostra su cui vuole sopratutto concentrarsi il nostro esame. Al secolo XIX, cui bisogna rifarsi per comprendere el nostro, l'Islàm arriva con una sola grande formazione politica, l'imperio ottomano, ultima ondata di conquista a direzione non araba che ha distrutto l'ultimo vestigio di Bisanzio, e inciso profondamente nela compagine etnica e sociale dell'Europa

orientale. Ma a questo punto il maggior Stato musulmano del Mediterraneo è già permeato dalla conscienza di una decadenza, dal bisogno di una riforma (*letanzinial*), e dinanzi a esso si erge un'Europa che ha vissuto la grande esperienza del Rinascimento, della scienza moderna, della Rivoluzione francese e del Romanticismo ed alle soglie ormai della rivoluzione industriale.

L'incontro ottocentesco fra l'Arabismo e l'Occidente si svolge così tra un modo degradato e statico, e un altro in impetuosa espansione. E il periodo del colonialismo (usiamo lo screditato termine col maggior storico distacco possibile) in cui il Mediterraneo ritorna a essere mare, se non romano, europeo e i due aggressività, l'altro della remissività politica e spirituale, gli Stati barbareschi, strascico della talassocrazia ottomana nel Nostre Mare sono domati come pericolo corsaro, e avviati a diventar tutti più o meno larvati possedimenti europei.

Contemporaneamente però il contatto con l'Occidente di cui è emblematico inizio la spedizione napoleonica in Egitto, rivela la sua efficacia anche nel campo del pensiero, e fiorisce in Egitto (per restar ora nel Mediterraneo) un modernismo islamico liberale e progressista, nello sforzo da parte araba di colmare il divario con l'Occidente, presentando l'Islàm in un'accetabile veste moderna. I più pensosi e coltivati spiriti del mondo arabo di fine Ottocento (si ricordi per tutti l'egiziano Mohammed Abduh) si fanno promotori di una visione della patria fede e cultura presentata il più possibile vicina e conciliabile con i valori "europei"; e l'accostamento all'Europa, invadente e prepotente ma insieme apportatrice di tecnico progresso, di scienza e d'arte, si continua nella cultura araba fino alla prima guerra mondiale. Fremiti di ribellione nazionale, come in Egitto il Mahdismo, in Siria e Libano i tumulti del 1860 sono isolate reazioni al generale precesso di avvicinamento al *way of life* europeo che caratterizza le èlites musulmane inquesto periodo. Poi, con la grande guerra, è la svolta fatale: l'Europa, cioè Francia e Inghilterra insieme all'Imperio ottomano, hanno servito quasi tutto il mondo arabo, lo spingono a insorgere contro la Turchia stessa, gli inoculato i germi d'una coscienza e dignità nazionali mentre di fatto quelle potenze colonistiche mirano ad

assicurarsi attraverso gli ambigui Mandati, un nuovo larvato predominio.

Questa duplicità di atteggiamento dell'Occidente feri profondamente il mondo arabo, e determinò un radicale mutamento delle sue disposizioni nei riguardi dell'Europa, da quella che erano state fino al primo Novecento. La delusione delle speranze di independenza, e la lotta per conquistarsela (prima in Egitto, poi in tutto il Vicino Oriente e infine nel Maghrib), e, sia pur detto francamente, i nefasti esempi totalitari dell'Occidente stesso nella corsa di questo secolo XX, coincisero e in parte contribuirono ad un rovesciamento delle posizioni arabe nei confronti dell'Europa, al passaggio, cioè da una passività delle masse e un pacifico modernismo di *èlite* a un violento e radicale "fondamentalismo" che ha segnato e segna tuttora la storia più recente degli Stati arabi usciti finalmente di tutela con la seconda Guerra Mondiale.

Il problema palestinese, da tempo già aperto ed esploso con imprevista virulenza con la creazione della Stato di Israele nel 1948, ha segnato un ulteriore aggravamento di tale crisi, che ha si può dire ribaltato i termini del rapporto Oriente-Occidente. In sede puramente politica, alla perfida Albione ormai quasi uscita di scena è succeduta nella profonda diffidenza ed in versione araba l'altra grande potenza anglosassone, la "stanica" America; e qui entriamo nella storia e cronaca d'oggi, quale è sotto entriamo nella storia e cronaca d'oggi, quale è sotto gli occhi di tutti, ed è inutile ora richiamarle.

Ma per fortuna, oltre la sfera crudamente politica che ci ha condotti alla odierna *impasse*, vi è tutta una serie di altre relazioni assai più positive, del rapporto mediterraneo fra Arabismo e Occidente. Nel diretto confronto tra le due fedi religiose, allo scontro polemico con i "Pugnali della fede" o le "Spade sguainate" (sono i titoli di note opere apologetiche dalle due parti) è oggi succeduto il pacato dialogo illustrato dall'informatissimo periodico *Islamochristiana* del Pontificio Istituto di studi arabi: un dialogo certo non facilitato dall'odierno integralismo musulmano, ma di cui, almeno, da parte cristiana sono memoralice documento gli atti stessi del Consiglio Vaticano II ed è quasi simbolo la Moschea di Roma di prossima inaugurazione. Al confronto delle fedi

si accompagna quello delle lingue e delle culture: e qui viene in prima linea l'Occidente, l'opera degli orientalisti (arabisti e islamisti), che non son certo quali ha raffigurato anni fa, in una sua tendenziosa requisitoria, lo scrittore arabo americanizzato Edward Said. Per restare ora nei confini mediterranei non si possono certo riconoscere in quel ritratto caricaturale (un misto di imbecilli e di imbroglioni), scienziati per la Spagna quali Asin Palacios, l'illustre indagatore della escatologawe mistica musulmana, o Emilio García Gómez, primissimo interprete di Ibn Quzman, dell'Alhmabra o il gruppo di archeologi spagnoli che di recente ha restaurato e studiato a fondo Qusair Amra, il gioiello omayyade del deserto di Giordania. Nè, tra i francesi, il grande Massignon cuì lo stesso focoso accusatore arabo si è inchinato, nè, fra noi italiani, gli storici Amari, Caetani y Levi Della Vida, i filologi come Nallino ed i Guidi, ed il compianto nostro Bausani, il miglior traduttore italiano del Corano e instancabile denunziatore di errori e storture nei giudizi dell'Occidente sul Profeta e l'Islàm. Con buona pace del Said, l'arabistica spagnola, francese, italiana molto ha fatto per un'intelligente e simpatizzante conoscenza dell'Arabismo, sia nell'attuale *dar al-Islàm* sia nelle sue medievali propaggini su suolo europeo. E qui occorre tener presente anche l'altra faccia del rapporto, l'influsso cioè delle lingue e letterature occidentali sulla *intelligenza* araba in età moderna. Il risveglio ottocentesco e novecentesco arabo, la *Nahda* o risorgimento letterario si è svolta tutta sotto il segno dell'influsso occidentale sulla vigorosa letteratura neoaraba: dalla scuola poetica "sirio-americana" del primo Novecento, fiorita al contatto con le letterature anglosassoni, alla introduzione del "verso libero" accanto alla classica poesia tradizionale, dalla *short story* brillantemente affermata in Iraq, Siria, Egitto fino a una produzione letteraria di arabi di espressione inglese o francese, come il ploemetto lirico filosofico *The Prephet*, scritto in inglese negli anni venti del libanese Khalil Giubran, e divenuto oggi quasi un classico della moderna letteratura anglosassone o ai nostri giorni l'originale opera narrativa in francese de marocchino Tahir Ibn Giallùn. E quì, come italiani, ci sia consentito di ricordare con onore quegli intellettuali e scrittori arabi che si sono iniziati con affettuoso impegno alla lingua e letteratura del nostro paese, il dantista egiziano Hasan Osman, il poeta e narratore giordano Isa Nauri, i libici Qabasi e Tillisi traduttori e mediatori nel mondo arabo del patrimonio letterario italiano. Il grande umanista egiziano Taha Husein arrivò a

dichiarare, con qualche esagerazione, la cultura moderna del suo paese como pertinente del tutto all'Occidente, e dall'Occidente nordico è venuto anni fa alle lettere arabe, impersonate da Naghib Mahfùz, il massimo riconoscimento internazionale del Nobel.

Questa, per sommarie linee, ci pare la situazione attuale del rapporti ed incontri culturali fra i paesi civili del Mediterraneo; rapporti le cui prospettive ulteriore son legate alla causa della pace e della libertà, emtrambe oggi per orientali e occidentali in gioco. Contro ogni fanatica intolleranza, si può ben auspicare per gli amici arabi il pieno compimento dell'idea formulata all'inizio del secolo da Mustafa Kamil, il giovane campione della independenza egiziana "Liberi nel nostro paese, generosi coi nostri ospiti". Liberi all'esterno cioè affrancati da ogni tutela straniera sono ormai, con la sola eccezione del problema palestinese, tutti i popoli arabi, entro e fuori del Mediterraneo. Meno raggiunto e assicurata è, per molti di loro, l'altra libertà interna, la libertà civile, dalle dittadure e tirannie domestiche da parte di chi parla la nostra stessa lingua. Fu vanto del Risorgimento italiano aver lottato e vinto per entrambe quelle libertà. Possa valere il nostro esempio del Risorgimento anche per il più lungo e difficile cammino della *Nahda* arabe, ancora, sotto tale rispetto, incompiuta.

MODELOS POLÍTICOS CONTEMPORÁNEOS EN EL MUNDO ÁRABE. EL FENÓMENO DEL ISLAM RADICAL

Roberto MESA
Universidad Complutense de Madrid

I.- El Mundo Árabe no es un universo aparte y cerrado, refractario a toda influencia exterior; aunque sí ha sufrido una larga marginación que todavía no ha concluido. Exclusión que, sin embargo, no le ha salvado de los grandes conflictos, ni tampoco de los debates ideológicos de cada tiempo. Máxime cuando, hasta una fecha histórica relativamente cercana, el Mundo Árabe fue también protagonista dinámico de la historia *de* y *en* otros pueblos. Tras un largo período de hegemonía política y de expansión física, el Mundo Árabe pasó de ser sujeto activo a objeto pasivo de la historia. Colonialismos, imperialismos y neocolonialismos no consiguieron, pese a su rotundidad, privar al Mundo Árabe de sus propias y significativas señas de identidad culturales, del entramado que constituye la personalidad definitiva y singular de un pueblo.

Pero, fruto de una prolongada etapa de decadencia, el Mundo Árabe ha sido la diana de agresiones exteriores continuadas, así como la víctima de sus propias contradicciones internas. Sin olvidar, ni mucho menos, que desde 1948 hasta 1991, desde la primera guerra de Israel hasta el aún reciente conflicto armado del Golfo, la parte más sensible y significativa del Mundo Árabe es decir Oriente Medio, ha sido el escenario tristemente privilegiado de importantísimos conflictos armados que no sólo han roto la precaria estabilidad de la región, sino que, en ocasiones, han amenazado seriamente la misma paz mundial.

En la actualidad, el Mundo Árabe, como cualquier otra zona mundial, también experimenta los efectos de la desaparición física del comunismo en Europa y de la destrucción de la Unión Soviética. Repercusiones de gran importancia no sólo en el plano ideológico, sino

también en el juego de alianzas y en el equilibrio armado de la Guerra Fría.

Si en algún sitio, entre otros muchos, se descubre la vacuidad de la afirmación de Fukuyama anunciando la muerte de la historia y el fin de las ideologías, es precisamente en el Mundo Árabe. Sin descuidar el gran debate que le es propio, el que enfrenta Tradición y Modernización, la polémica ideológica ya existente cobra aun más vigor. Así como el despertar de los nacionalismos en Europa ocupa el vacío ideológico por la desaparición del marxismo como utopía materialista, en el Mundo Árabe el retorno a la pureza del Islam también aspira a desempeñar el papel de gran ideología globalizadora.

Pero, sin entrar aún en el fondo de esta cuestión capital y centrando la atención en la configuración del nuevo escenario internacional, la desaparición del sistema Este-Oeste también ha tenido efectos en el Mundo Árabe. Políticos y expertos se preguntan, y en muchos casos afirman la consolidación, del anteriormente existente sistema Norte-Sur, con perfiles mucho más agudos que el enfrentamiento que oponía Capitalismo y Comunismo. Sin negar lo que es una evidencia y que tan básicamente afecta al Mundo Árabe Mediterráneo anclado en la misma raya fronteriza que divide y opone Norte y Sur, también es posible preguntarse si no será muy simplista la sustitución de una bipolaridad por otra.

En este sentido, hay pensadores que, con la atención centrada en el gran fenómeno de nuestro tiempo -la diversidad cultural- se refieren a un sistema tripolar articulado sobre tres grandes círculos culturales. Uno, el Euro-Occidental, que incluye Estados Unidos de Norteamérica y Canadá junto al Viejo Continente. Otro, el círculo asiático, Pacífico y Extremo Oriente, dominado por Japón y China. El tercero, ciertamente el Mundo Árabe. Sin detenernos en flecos muy elocuentes, toda América Latina, que culturalmente debería o podría emplazarse en el círculo euro-occidental, o el gran Continente olvidado, toda el África Sub-Sahariana, se trata, al menos, de un modelo de trabajo de importante relevancia. Básicamente porque el acento se sitúa, precisamente, sobre el hecho de la diversidad cultural.

II.- No al margen, pero sí en paralelo a la especificidad del Mundo Árabe, existe un marco general cuyo conocimiento es necesario para llegar a una comprensión globalizadora, base imprescindible para la articulación del deseable diálogo cultural.

Una aproximación al Mundo Árabe Mediterráneo, debe partir de una doble perspectiva: la concreción de su problemática general, es la derivada de una situación de dependencia colonial, primero y, de dependencia imperial y neo-colonialista, más tarde. El expansionismo de Occidente en el Mediterráneo Árabe está anclado en tres razones. La primera es el control estratégico del Mediterráneo, por motivos tanto militares como económicos, simbolizados en Suez, y que dotan a este espacio de un valor geopolítico excepcional; no en balde, fue otro de los escenarios en donde se reflejó fielmente el enfrentamiento Este-Oeste y las prolongaciones de la Guerra Fría. La segunda reside en el valor de los recursos naturales del área geográfica: desde los agrícolas, en el siglo pasado, hasta los energéticos del presente. La tercera razón radica en el enfrentamiento cultural, tan antiguo como las "Cruzadas", y que ahora cristaliza en el pánico ante el llamado "expansionismo islámico".

De esta perspectiva general, de perfiles claramente colonialistas, se han derivado los siguientes problemas o, más rigurosamente, factores de desorden y desequilibrio en el Mediterráneo Árabe:

1º- La fragmentación política. Aquí, ciertamente, tienen su peso propio peculiares fenómenos endógenos, pero el protagonismo corresponde a los exógenos. Uno de los aforismos más practicados y acreditados del colonialismo es el "Divide y vencerás".

Así debe entenderse, para no hacer un catálogo exhaustivo que sería interminable, la oposición británica a la unión entre Egipto y Sudán; el Acuerdo Sykes-Picot, franco-británico, contrario a la constitución de la Gran Siria; y, por último, para no adentrarnos en la historia, las reticencias europeas a la creación del Gran Magreb. Es superfluo añadir que la división política del Mediterráneo Árabe es el elemento favorecedor de la penetración y de la presencia europea.

2º- La penetración ideológica y cultural. El afán de toda empresa hegemónica es forzosamente totalizador y tiene pretensiones de permanencia. Para alcanzar este objetivo los poderes foráneos tratan de arrebatar a los pueblos que se quiere oprimir de su propia identidad: secuestro de sus raíces históricas, imposición de lenguas extrañas, traslación de ideologías desconocedoras de las necesidades reales de estos pueblos, etc. En ocasiones, la del Mundo Árabe concretamente, al igual que ya ocurriese en otras experiencias explotadoras, son los colonialistas o invasores los que reescriben, a su conveniencia, la historia de los pueblos; como ha señalado Edward Said, de tal manera que se llega a la situación límite, esquizofrénica, en que los vencidos asumen su historia escrita por los vencedores. Sin embargo, es imprescindible señalar que, sin embargo, los extranjeros no pudieron imponer al Mundo Árabe creencias y espiritualidades que les eran ajenas. El Islam, en consecuencia, resistió los embates y, en última instancia, la religión junto a la lengua y a la nostalgia de un pasado de grandeza, constituyen las tres grandes señas de identidad mantenidas. Sería ocioso, por lo demás, subrayar de qué forma, en el Mundo Árabe, lengua y tradición se articulan sobre la singularidad del hecho religioso.

3º- La dependencia económica. Una frase directa resume la realidad: El Mundo Árabe está en la zona dependiente del modelo industrial y capitalista que extrae sus recursos energéticos y en materias primas, a los que se suma el valor añadido del control estratégico del Mediterráneo y la ocupación comercial y militar de las grandes vías de comunicación. Fue, precisamente, en esta zona del mundo donde por vez primera se utiliza una materia prima como arma política de combate en una situación de guerra y enfrentamiento armado, en octubre de 1973.

III.- Tal mapa o diseño de la realidad del Mundo Árabe se ha reflejado dramática y gráficamente en su evolución a partir de 1945, cuando termina la Segunda Guerra Mundial y comienza una serie inacabable de Guerras Mediterráneas.

Un intento somero de aproximación a esta realidad tan cambiante exige marcas y conocer los siguientes hitos:

1º- Situación de guerra permanente. A partir de 1948. Varios jalones, entre otros: 1956, 1967, 1970, 1982, 1991, etc. Datos decisivos en la división del Mundo Árabe y en su endeudamiento externo y en su empobrecimiento: gastos en presupuestos militares y la consiguiente dependencia de los proveedores de armamentos. Sin recordar la sangría demográfica continua que es el tributo de toda guerra.

2º- Fragmentación absoluta del Oriente Medio y pulverización de la utopía de la Gran Nación Árabe. Actualmente, tiene que hablarse de Estudios árabes concretos, con sus fronteras estatales e incluso sus problemas territoriales. Aquí, debe insertarse el fenómeno del caudillismo, simbolizado en la figura de Nasser, gran dirigente egipcio y que alcanzó el nivel máximo del liderazgo árabe. Sus secuelas han sido nefastas; no por él, sino por sus seguidores que, con absoluta cortedad de miras, han intentado repetir los perfiles del personaje histórico, pero con una torpeza absoluta en cuanto a sus finalidades e incluso sus propias condiciones intelectuales.

3º- Escenario de la pasada bipolaridad y teatro de la unipolaridad actual, Oriente Medio fue área tristemente privilegiada donde los grandes pretendieron también dirimir su rivalidad. Bases, asesores militares, armas sofisticadas, fueron bazas y peones que se movieron con peligrosa agilidad por todo el Mediterráneo Oriental. En la actualidad, tras la desaparición de la Unión Soviética y el hundimiento de los modelos comunistas, la hegemonía es ejercida en solitario por Estados Unidos. Las anteriores disputas ideológicas se revisten hoy con el ropaje del enfrentamiento cultural.

4º- Tampoco han faltado, lamentablemente, conflictos armados intra-árabes en Oriente Medio. En ocasiones, auspiciados por el antiguo choque Este-Oeste; pero también, frecuentemente, originados por discutibles trazados fronterizos o por la lucha

debida al combate por dilucidar hegemonías regionales. Marruecos-Argelia, Túnez-Libia, Egipto-Libia, El Líbano emparedado entre Israel y Siria, Irak-Kuwait; sin necesidad de mencionar otros litigios territoriales menores, como los de Qatar-Bahreim, Arabia Saudí-Qatar, etc.

5º- Importancia y trascendencia de la creación del Estado de Israel. Al margen de la legalidad de la resolución 181 (1947), de la Asamblea General de la ONU, y de la legitimidad de Israel , hecho histórico ya consolidado, la existencia de este Estado también radicalmente confesional, ha supuesto una experiencia exógena al Mundo Árabe que lo ha trastocado profundamente. Situación que, hasta la fecha, sólo había sido aceptada política y jurídicamente por Egipto en los Acuerdos de Camp David. La intransigencia y el expansionismo israelí, simbolizado materialmente en la adquisición de territorios por la fuerza, como ocurrió en junio de 1967, sólo tuvo parangón con la intolerancia de ciertos regímenes árabes. Aunque, desde octubre de 1991, fecha de la apertura de la Conferencia de Madrid, han sido los gobiernos árabes los que más rápidamente se encaminan a la solución de este dramático e interminable contencioso mediante la aplicación de soluciones pacíficas y negociadas.

6º- Pero, entre todos estos factores de inestabilidad, la cuestión palestina ocupa un primerísimo lugar de excepción. Es ya un lugar común afirmar que mientras el pueblo palestino no haya ejercido su derecho a la autodeterminación, es decir, a la creación del Estado árabe de Palestina, también previsto en la Resolución 181, antes mencionada, la paz será imposible en Oriente Medio. Hoy, salvo Israel, nadie discute la legitimidad de la aspiración nacional palestina. Sin embargo, la Comunidad Internacional no ha demostrado, hasta ahora, la autoridad suficiente para que Israel acepte este hecho también histórico, y legitimado por resoluciones de la Organización de las Naciones Unidas y de otras altas instancias internacionales. Palestina, por añadidura, también ha sido fácil moneda de cambio para algunos gobiernos árabes que han querido manipular en su favor la causa

nacional palestina o disimular políticas internas o exteriores absolutamente regresivas.

IV. - La historia reciente de Oriente Medio, enmarcada en la problemática general y en los factores específicos, enumerados en los párrafos anteriores, también ha recorrido y vivido una experiencia en la que se han ido ensayando con fortuna más que variable, todo un catálogo de sistemas políticos.

No es fácil y, además, tiene muchos riesgos, establecer un catálogo sintético que, por urgencia de estas páginas, debe ser breve y sumamente descriptivo. Por los demás, en este intento clasificatorio se mezclan los sistemas con las ideologías que, frecuentemente, se utilizan como un instrumento del poder más que como un fin inspirador.

En primer lugar, pueden situarse los sistemas autoritarios con pretensiones panarabistas. Sus ejes son el caudillismo y el populismo. La figura de Nasser ha dejado una huella profunda que se ilustra con los nombres, entre otros, de Gaddafi o de Sadam Hussein.

A continuación, otros sistemas también autoritarios, bajo la forma de monarquías absolutas, de rasgos feudales, y que también desempeñan una función útil al neo-colonialismo bajo fórmulas imperiales. Arabia Saudí y las monarquías del Golfo constituyen este grupo.

En tercer lugar, vendrían los sistemas parlamentarios, republicanos o monárquicos. El Líbano entre los primeros; el Egipto anterior al nasserismo, donde reinó el Wafd. Actualmente Marruecos, todo un mundo de contradicciones que puede ejemplificar las ansias de una Monarquía modernizadora y que, con limitaciones gravísimas, tiene unas cotas políticas excepcionales en el Mundo Árabe. También, como breve y enigmática experiencia la Tunicia posterior a Burguiba.

En cuarto lugar, aquellos otros sistemas autoritarios y personalistas que enarbolan, o lo hicieron en el pasado, la bandera del llamado "socialismo árabe". Una determinada época del Egipto nasserista y, posteriormente, la experiencia yemenita y los regímenes

de Hafez El Asad, en Siria y de Sadam Hussein, en Irak, bajo la rúbrica y la inspiración del "baazismo" de Michel Aflaq. Único y fallido intento de adoptar el marxismo europeo a las condiciones históricas y culturales del Mundo Árabe. Finalmente, estos experimentos terminan siendo nuevos instrumentos de apoyo para sistemas dictatoriales.

En quinto y último lugar, la aparición y consolidación de sistemas fundamentalistas que instauran modelos políticos confesionales. El fracaso estrepitoso de la mayoría de las anteriores experiencias ha desembocado en el retorno a las fuentes, a la pureza del hecho religioso como fuente exclusiva de toda legitimación política. El jomeinismo de Irán es un fenómeno en expansión cuyo alcance todavía no puede medirse y que ha llegado incluso al Magreb con la muy importante experiencia del Frente Islámico de Salvación Argelino. Aquí, de pasada, también debe señalarse el fracaso con que se ha culminado la trayectoria del Frente de Liberación Nacional, artífice de la revolución descolonizadora en 1962, y que, bajo la dirección del partido único ha finalizado entre la corrupción y la ineficacia. Ahora bien, la tentación o la orientación integrista no es, en absoluto, nueva en el Mundo Árabe, donde siempre han existido agrupaciones y cofradías con estas pretensiones. El mismo Nasser, con toda la dureza de su régimen político, fue impotente para acabar en Egipto con los Hermanos Musulmanes.

El Islam, en época de crisis total, es, por el momento, la ideología global y movilizadora en el Mundo Árabe. No puede afirmarse, sin embargo, que el fundamentalismo, más correctamente, el integrismo sea la ideología totalizadora. Muy posiblemente, se esté planteando nuevamente en el Mundo Árabe el gran debate, nunca concluido, entre, Tradición y Modernidad. Cierto que el Islam es la tradición; pero también es verdad que hay un islamismo intransigente, negador de todo el universo exterior, intolerante e intransigente con la modernización. Que, por añadidura, es la imagen que Occidente, en términos generales, quiere recibir del Mundo Árabe, la que mejor se adapta a sus objetivos de dominación. Es la historia interminable del colonialismo y del neocolonialismo. Pero también existe un Islam tolerante, respetuoso de lo ajeno y del otro, que aspira a compatibilizar

lo genuino de su cultura con la modernidad. En fin de cuentas, estas observaciones son aplicables a todo fenómeno religioso; no en balde, términos como integrismo y fundamentalismo proceden del Occidente Cristiano.

V.- Como el Mundo Árabe no puede, ni debe ser una excepción, le son aplicables todas las reglas de la ley universal.

Hoy día, año 1995 y ya Siglo XXI, escenario y sepultura de grandes utopías, sin Este-Oeste pero con Norte-Sur y su complejo paisaje cultural, sólo hay, con todas las matizaciones pertinentes una ideología de alcances, pretensiones y valores universales: la doctrina y la práctica de los derechos humanos en un sentido completo y absoluto; desde los formales a los materiales y desde los individuales a los colectivos.

Punto de partida obligado es el rechazo tajante a la fragmentación y a la demora en su aplicación. En los derechos humanos no hay países de primera y pueblos de tercera. Tampoco existen unos derechos prioritarios sobre todos. Es innegable que sin el derecho a la vida, a la sanidad y la educación, no es posible pasar a etapas superiores o posteriores. Sin embargo, la experiencia ahora recientemente fracasada ofrece un interminable cortejo de ejemplos que tras garantizar, mejor o peor, los pretendidamente prioritarios nunca pasaron a los despectivamente considerados formales. En el fondo yacía una cuestión muy simple: la incompatibilidad del autoritarismo con cualquier expresión democrática. Sin insistir, lo que sería todavía más triste, en recordar, que la caída de aquellos autoritarismos también ha dejado sumidos a sus pueblos en la miseria y en la menesterosidad.

Hoy, aquí y ahora, en las dos riberas del Mediterráneo, el dilema consiste en conciliar la especificidad cultural con la universalidad de los derechos humanos. Aquellos que, jamás se insistirá suficientemente, no son genuina o particularmente europeos. Dicho de otra forma: los derechos humanos no pueden utilizarse como punta de lanza para justificar nuevas penetraciones incluso armadas. Pero, al mismo tiempo, tampoco puede invocarse la especificidad cultural para agredir a la dignidad del ser humano. Posiblemente, en el Mundo Árabe prime una

concepción más colectiva que individualista de los derechos humanos. Pero, el reconocimiento de esta diversidad no legitima ningún tipo de discriminación (por razón de sexo, de creencia, de opinión, etc.). Hay que afirmar constantemente que lo universal es la dignidad del ser humano, individual y colectivamente, más que los derechos que son exactamente sus instrumentos y mecanismos protectores.

Occidente no puede incurrir, una vez más, en posturas paternalistas frente al Mundo Árabe. Y puede haber paternalismos de aparente signo contradictorio pero igualmente irrespetuosos. Para utilizar términos convencionales: una posición conservadora preconizaría incluso intervenciones armadas para imponer el respeto de los derechos humanos; una posición progresista defendería la especificidad cultural, incluyendo una sedicente comprensión ante cualquier crimen; en otras palabras, la vieja y desacreditada historia del buen salvaje.

La conclusión, en otros términos, sería dejarles la palabra a los protagonistas verdaderos, a los pueblos. Unas colectividades que, como cualesquiera otra, quieres ser libres. Los derechos humanos no como una meta, sino como instrumento para llegar a un fin superior: la libertad entre los iguales. Siempre nos dijeron: la verdad os hará libres; a la verdad sólo se llega con el conocimiento, únicamente se alcanza con la educación.

¿Qué puede significar educar para la libertad en el marco histórico y geográfico del Mundo Árabe? En primer lugar, la recuperación de la propia identidad; lengua, tradición, religión, etc. Sin olvidar que hoy, por suerte, ya no existen culturas puras, incontaminadas. Actualmente, todas las culturas son mestizas.

En segundo lugar, la recuperación de la soberanía política y económica. La gran mayoría de los pueblos árabes han tenido escasas oportunidades de ejercer su propio derecho a la autodeterminación; y, en muy primer lugar, el pueblo palestino. La conquista de la soberanía económica no pasa únicamente por la eliminación de la presencia extranjera; son numerosos los gobiernos árabes que detentan la

soberanía económica en su propio beneficio. Llámese partido único o clan familiar reinante.

En tercer lugar, la puesta en marcha y la ejecución de un decidido y definitivo proyecto de modernización. Modernidad entendida en su sentido más amplio y riguroso. Aquí, modernización también es, en cierta medida, sinónimo de democratización. Desde otra perspectiva, modernización no significa reproducción mimética de los modos o modelos occidentales; pero sí quiere decir apropiación de sus técnicas y de su tecnología; lo cual, en definitiva, también es una forma de liberación.

En cuarto y último lugar, realizado lo anterior o, preferentemente al mismo tiempo, debe ponerse en práctica el ejercicio de solidaridad entre todos los Estados y Pueblos que componen el Mundo Árabe, en cuyo interior existen notables y sangrantes diferencias y desniveles de todo tipo.

Para finalizar, aunque la conclusión puede resultar arriesgada o intransigente, no parece, en modo alguno, que el Islam radical pueda ser el protagonista y el ejecutor del proyecto de modernización de que tan urgentemente está necesitado el Mundo Árabe y la diversidad de pueblos que lo componen.

RESUMEN

Una rápida aproximación a la realidad contemporánea del Mundo Árabe Mediterráneo ofrece un paisaje pletórico de contradicciones. Unas, son debidas a la implantación colonial que, durante un tiempo, impuso modelos políticos foráneos. Otras, son propias de los pueblos árabes y de su historia más reciente, dominada por tensiones centrífugas. Al conjunto hay, por los demás, que ubicarlo en uno de los escenarios más agitados de la pasada Guerra Fría que también trasladó al Mediterráneo sus tensiones y sus conflictos. Todo este entramado supuso el fracaso de todas las experiencias políticas, ajenas y genuinas, vividas en las últimas décadas en el Mediterráneo Árabe y que, finalmente, ha desembocado en un retorno a las fuentes: a las diversas

expresiones del Islam radical. No parece, sin embargo, que este último proyecto sea el instrumento adecuado para superar el debate entre Modernidad y Tradición en el Mundo Árabe. Sólo la aplicación estricta de la ideología de los derechos humanos, en su integridad y sin falsas especificidades, sería la palanca capaz de posibilitar el ingreso de estos pueblos en el siglo XXI.

ABSTRACT

A rapid review of the contemporary reality of the Mediterranean Arab world gives a picture full of contradictions. Some are the result of the introduction of colonial systems that, for a time, imposed foreign political models. Others are characteristic of the Arab peoples and their most recent history, dominated by centrifugal pressures. All this must be placed within the context of one of the scenarios of greatest unrest of the Cold War, which passed on its tensions and conflicts to the Mediterranean. This whole combination of circumstances led to the failure of all the political experiments -both alien and genuine- carried out during recent decades in the Arab Mediterranean and finally culminated in a return to the origins: the different expressions of radical Islam. However, the latter does not appear to be the right instrument for *settling* the debate between modernity and tradition in the Arab world. Only the strict application of the doctrine of human rights, in its entirety and without false interpretations, could constitute a springboard for facilitating the entry of these peoples into the 21st century.

LA COMUNICACIÓN DE MASA EN EL ENCUENTRO ENTRE CULTURAS MEDITERRÁNEAS

Manuel OSTOS
Agencia EFE

1. Introducción

Los medios de comunicación de masa son el fiel reflejo de los dilemas, conflictos y rivalidades que obstaculizan el diálogo entre culturas y forzoso es reconocer que, en los últimos tiempos, las tendencias al enfrentamiento en el Mediterráneo no han dejado de multiplicarse, incluso si ha desaparecido su imagen de teatro de batalla entre el Este y el Oeste en virtud del desmembramiento y liquidación de la Unión Soviética, para dejar paso a lo que en la orilla Sur se define como la voluntad de dominio del Norte sobre el Sur y la de una supuesta incapacidad del mundo desarrollado para encontrar las vías de un mejor entendimiento entre las riberas que vieron nacer las civilizaciones que configuraron tantos múltiples rasgos del mundo moderno.

En el no siempre fácil diálogo entre las dos orillas de nuestro Mar los medios de comunicación aparecen como un arma arrojadiza, sometida y subyugada generalmente, en la margen Sur, al albedrío de regímenes autoritarios nacidos en los albores de la independencia política en el continente africano, dispuesta como un elemento de adoctrinamiento para uso interno y dotada de los recursos legales necesarios que justifican la defensa de los intereses del Estado, cuando no se trata de los que corresponden a los de grupos de poder asentados en la cúpula de este último.

Bajo la teoría expuesta por las elites políticas del Magreb y compartidas generalmente por el resto de los países árabes, salvo contadas excepciones, debido a que la noción de democracia occidental tendría valores de diverso orden que no pueden ser aplicados a las sociedades islámicas, se considera lógico que aquello que pueda

entenderse como un exponente democrático en la orilla Norte puede tener una connotación diferente en la otra ribera, lo que supone que la función misma de la prensa y de otros medios de comunicación, aun siendo básicamente idéntica en el punto de partida, difiera considerablemente en sus motivaciones y objetivos.

A ello se añade el que en ciertos países de régimen unipartidista, como el argelino y el libio, la prensa pertenece también al marco estratégico al que le corresponde la misión de proteger la ideología del Estado y sus instituciones, en tanto que los periodistas son considerados como parte integrante de una de las elites[1] a las cuales se accede con más facilidad gracias a una militancia política que por medio de las virtudes del profesionalismo.

[1] En Argelia, las reformas políticas puestas en aplicación por el presidente Chadli Benyedid, tras los graves disturbios de mayo de 1988 en los que se impugnó el régimen unipartidista del Frente de Liberación Nacional (FLN) incluyeron un Código de la Información, dentro del paquete de leyes fundamentales en el que figuraban el Código Electoral y la ley sobre Asociaciones Políticas. El primero de ellos estableció un Consejo de la Comunicación al que le correspondía garantizar "la imparciabilidad y la independencia del servicio público" compuesto por el monopolio de la televisión, la radiodifusión, agencias de prensa y publicaciones de información general o especializada, sin detrimento de la libre elección de publicaciones periódicas que puedan ser editadas por asociaciones políticas u otras, así como personas físicas o morales debidamente autorizadas.

En enero de 1992, después de la dimisión forzada de Benyedid, se formó un Alto Consejo de Estado criticado por su política informativa restrictiva por varios colectivos de periodistas, algunos de cuyos miembros fueron acusados del delito de injurias y difamación y condenados a penas de prisión.

La crisis abierta ese año después de la anulación de la primera vuelta de las elecciones legislativas, ganadas por el Frente Islámico de Salvación (FIS), y sobre todo la aparición del fenómeno del terrorismo integrista, llevaron a las autoridades políticas argelinas a restringir aún más la información que ellas consideran "materia delicada" y en primer término la que concierne al integrismo.

Así, en junio de 1994 se dictó un Decreto sobre la limitación de informar a propósito de actos terroristas que, en su artículo quinto, señala "el presente Decreto no se publicará en el Diario Oficial y sus provisiones serán comunicadas a toda persona física o moral concernida".

El documento, en su artículo tercero indica que "en materia de información relacionada con actos de terrorismo y subversión, los medios informativos de cualquier naturaleza que sean deben limitarse a difundir los comunicados oficiales y las comunicaciones hechas en ruedas de prensa de la célula de comunicación del Ministerio del Interior y de las Colectividades Locales".

Ello conduce a considerar que si la noción de libertad de prensa es universal y la independencia de las mujeres y hombres que trabajan en ella responde a principios no menos universales, todavía queda mucho que hacer para afinar visiones menos doctrinales. Esta dificultad para llegar a una mejor comprensión mutua, beneficiándose de las nuevas técnicas de comunicación, rebasa la problemática de la lengua, por ser víctima de los condicionamientos y las obligaciones que le imponen los elementos políticos. Y sin embargo, pese a la sistematización de críticas no se ha producido una mella aparente en el convencimiento que tienen los pueblos ribereños del Mediterráneo de pertenecer sin exclusivismos a esa gran encrucijada histórica de culturas.

No es de extrañar, pues, que las personas que visitan la otra orilla perciban el fenómeno de una proximidad cultural que muchas veces le es negado por sus propios medios de comunicación sean o no de corte oficialista.

La necesidad de un desarrollo integrado de las economías de la orilla Sur capaz de contribuir al freno inmigratorio y, en consecuencia, a un real despegue de los parámetros del crecimiento económico de sus pueblos, condujo a la Unesco en 1981 a adoptar las medidas presupuestarias necesarias para financiar el estudio de las relaciones existentes entre un nuevo orden económico internacional y un nuevo orden de la comunicación, fijándose como objetivo el describir y analizar los puntos de entronque entre ambos conceptos.

Si el enunciado sigue constituyendo hoy en día una preocupación general compartida por todos los países representados en esa ilustre organización, la decisión aparecía entonces como colofón lógico de la intensa labor que, desde los años sesenta, llevaron a cabo de forma concertada los países del Movimiento de los No Alineados y los del Pacto de Varsovia para definir y poner en funcionamiento un nuevo orden mundial de la información y de la comunicación como complemento natural al nuevo orden económico mundial.

El nuevo orden de la información, tal y como aparecía en el informe emitido en 1979 por la comisión internacional de los problemas

de la comunicación, presidida por el antiguo ministro irlandés de Asuntos Exteriores y premio Nóbel de la Paz, Sean MacBride, no sólo abrió una seria crisis en el seno de la Unesco, donde una gran mayoría se opuso a la legitimación del concepto según el cual información debía significar formación y educación política al advertir que éste desembocaría en un verdadero desorden mundial de la información, sino que contribuyó a apuntalar el temor que tenían las elites de los países menos desarrollados de ser víctimas de un "colonialismo de la información" al cual había que oponerse con medidas tan disparatadas como prohibir o limitar drásticamente el cupo de importación de publicaciones extranjeras[2].

El nuevo orden mundial de la información, afirman los periodistas franceses Bernard Ullmann y Jean Huteau[3], "terminó por aparecer como el telón de opereta que ocultaba una tentativa de control mundial de la información en manos de sistemas políticos autoritarios" incluso si no faltaban las voces elocuentes para advertir que una de las causas que llevaba a los medios de comunicación de masa del Tercer Mundo a ceder el terreno a los de los países industrializados, obedecía a su escasa infraestructura técnica y a los efectos de condicionamientos difíciles de abandonar, tal y como ocurre todavía, por ejemplo, en la franja de la prensa argelina dependiente del FLN, que se ve obligada a competir con los nuevos diarios y revistas de ese país magrebí, algunos de ellos creados a partir de 1990 por colectivos de profesionales.

A causa de los enconados debates que suscitó el informe McBride, la Unesco atravesó una de sus crisis más graves. Dos de sus miembros, los Estados Unidos y Gran Bretaña terminaron abandonando la organización a la que acusaron de adoptar pronunciamientos de

[2] El carácter efímero de las conclusiones a las que llegó la comisión McBride condujo a los editorialistas de varios órganos oficialistas magrebíes a criticar duramente a la prensa de la Europa mediterránea por no interesarse en la otra orilla salvo cuando es el escenario de catástrofes, crisis o acontecimientos violentos, así como en viciar de sentido el compromiso moral asumido por los primeros consiste en poner sus medios al servicio de un desarrollo económico. Estos reproches se han agudizado aun más a raíz de fenómenos de gran magnitud como la guerra del Golfo, la emergencia del fundamentalismo islámico radical en Argelia y la última crisis de Libia.

[3] J.H. y B.U. en *Une histoire de l'Agence Presse*, 1991.

carácter político y tercermundista que le están vetados por la propia naturaleza de su misión cultural y científica. Este debate, pese a varias tentativas infructuosas de conciliación, no concluyó hasta 1987 coincidiendo con la elección de un nuevo secretario general en la persona del español Federico Mayor Zaragoza.

Con anterioridad, la Unesco, en la vigésimo primera reunión de su conferencia, celebrada en octubre de 1980, estableció el Programa Internacional para el Desarrollo de la Comunicación (PIDC) destinado a edulcorar la taza amarga del informe McBride.

El PIDC, en cuyo consejo intergubernamental figuran cuatro países de la cuenca mediterránea: Italia, Francia, España y Marruecos, tiene como objetivo fundamental el "acrecer la cooperación y la asistencia con miras al desarrollo de las infraestructuras de la comunicación social y disminuir las diferencias existentes entre distintos países en el terreno de la comunicación"[4]. Dentro de esa óptica, debe obrar para que se reduzca la brecha existente entre el Norte y el Sur en materia de formación y análisis crítico del contenido de la comunicación, sustituyéndose el abortado orden mundial de la información, objeto de tantos conflictos.

Este programa, con un contenido menos político que el elaborado por la comisión McBride, aborda los aspectos relativos al conocimiento del papel de la comunicación y su contribución al desarrollo, amén de tener en cuanta aquellos factores de transferencia tecnológica que permiten mejorar el intercambio mundial de informaciones. En la décimo segunda reunión de su Consejo Intergubernamental, celebrada en febrero del año pasado, la Unesco estimó que, gracias al PIDC se pudo poner fin a una decenia de polémicas.

Con todo, el PIDC no entra sustancialmente en consideraciones que atañen a las persistentes rivalidades sobre el uso y la difusión de la información, que pasan a un segundo plano con respecto a la definición

[4] En la Resolución 4/21 de la Conferencia General celebrada en Belgrado en octubre de 1980.

de proyectos de cooperación y asistencia para el desarrollo de la infraestructura de las comunicaciones, aunque reconoce que las diferencias existentes en materia de comunicación no serán eliminadas solamente a través del desarrollo material de las infraestructuras y las transferencias de tecnología, puesto que la solución es tributaria de la suspensión de "todos los obstáculos políticos, ideológicos, psicológicos, económicos y técnicos que se oponen al desarrollo de sistemas de comunicación nacionales independientes y a una circulación más libre, más amplia y mejor equilibrada de la información"[5]. La puesta en marcha de estrategias de información regionalizada fue obra de las tareas que la Unesco adoptó, en su XXVI sesión general celebrada de octubre a noviembre de 1991, expuesta como un programa transversal destinado a repertoriar y preparar lineamientos de la información al servicio del desarrollo.

Todo este entramado es reciente y sus esfuerzos se verán retardados a causa de la ola de repercusiones que tiene el desmoronamiento del imperio soviético, hasta hace poco "aliado natural" de un Movimiento de No Alineados que, si no se ha planteado oficialmente todavía su disolución, se ve obligado a recomponerse en función de los nuevos esquemas geopolíticos.

A esto debemos añadir la propuesta hecha por Federico Mayor, el 25 de abril de 1993, al lanzar un llamamiento en favor de la adopción de una "Carta de la prensa libre" por parte de la Conferencia de Seguridad y Cooperación Europeas (CSCE).

El problema de la libre circulación de la información y su estrecha relación con el nuevo orden económico internacional va a ser uno de los elementos cruciales para determinar no ya sólo un conocimiento del "otro", distinto del que se tiene ahora, sino una mejor comprensión de los fenómenos de naturaleza sociológica que afectan a cada lado y que, obligadamente, no reciben su mejor percepción cuando

[5] En el anexo primero de la Resolución 4/21 aprobada en abril de 1980 por la "DEVCOM", Conferencia intergubernamental de la Unesco sobre actividades, necesidades y programas relativos al desarrollo de las comunicaciones.

se examinan desde una óptica de exclusivismo o de rechazo moral, social y económico.

Además de ello, las nuevas tecnologías de comunicación por satélite no sólo han roto los monopolios nacionales de la información sino que han dificultado la posibilidad de mantener la comunicación en circuito cerrado. En la orilla Sur es cada vez mayor el número de antenas parabólicas que permiten captar emisiones procedentes de la otra ribera, cuya popularidad y poder de persuasión supera en muchos casos el de las televisiones nacionales, que no siempre han sabido aceptar el envite que suponían estas emisiones concurrentes.

Debido a ello, estima la Unesco[6] "la calidad y la cantidad de los medios de información y comunicación que existen actualmente y la velocidad a la que se desarrollan y penetran en todas las esferas de la actividad humana, han engendrado poderes sin precedentes, que son a la vez una fuente de esperanza y de temor para el progreso humano".

El derecho a ser informados libremente de manera completa y objetiva representa en algunos países de la orilla Sur un cambio sustancial con las viejas legislaciones en materia de prensa, enmarcadas en un contexto de rigidez que frenaba las ansias de libertad de sus profesionales de la información.

Pero, fuera de su expresión geográfica, los desniveles de desarrollo existentes entre los países industrializados de la orilla Norte y los de la periferia Sur, impiden la supervivencia de un modelo difusionista del Mediterráneo pese a su condición de espacio de civilizaciones interrelacionadas unas con otras.

Se ha dicho[7] que, desde el punto de vista de una lógica descarnada del desarrollo, conceptos políticos tales como "zona cultural", "identidad" y "profundidad histórica" aparecen como carentes

[6] B. Pavlic y J. Hamelink en *El nuevo orden económico internacional: economía y comunicación*, 1985, p. 65.

[7] P. Apolito en *El Mediterráneo y su mundo*, 1985, p. 23.

de interés e incluso peligrosos, que todo sociologismo es absolutizante en cuanto no caben preocupaciones que se sitúen más allá de los parámetros económicos.

Creo que las tres definiciones parten de una realidad insoslayable pero por sí mismas no traducen con precisión los factores pragmáticos que hoy necesitamos para disponer de nuevos elementos de comunicación y entendimiento.

Me parece que el término de "espacio común de comunicación" al que se hace a menudo referencia cobra su significado cuando se apoya en los tres conceptos citados y, al mismo tiempo, se proyecta sobre la realidad que viven los países de la orilla sur para disponer de elementos que contribuyan a determinar una visión de referencia.

Los medios de comunicación de masa de la orilla Norte se han caracterizado, por lo general, aunque existen excepciones dignas de mérito, por las interpretaciones algunas veces abusivas y, en muchas ocasiones, muy fragilizadas por el recurso excesivo a lo pintoresco para explicar fenómenos tan complejos como el fundamentalismo y su aparente rechazo a la modernidad occidental. Digo aparente porque estoy convencido de que la dialéctica de acceso al poder de los tenores del islamismo radical se vería considerablemente modificada una vez estos estuvieran comprometidos en la labor de gestión de cualquier Asamblea, por pequeña que fuera ésta. La prensa de los países europeos del Sur, con muy pocas excepciones entre las que se distinguen, afortunadamente, algunos grandes rotativos italianos y españoles, adolece de falta de reflexión sobre los acontecimientos regionales y adopta a veces, en detrimento de su proyección intelectual, la actitud de competir en celeridad con la audiovisual, en una contienda casi siempre baldía.

No podemos dejar de lado el que, con la dimensión que ahora tiene la información audiovisual, no es ya la prensa escrita el exponente central del llamado "cuarto poder", incluso si es menos permeable al poder político. Se han multiplicado los mecanismos de trabajo y análisis de la información y sus medios tecnológicos y es necesario referirse a esta globalidad cuando se trata de definir el reflejo de una crisis social,

por ejemplo. La propia evolución del sistema mediático ha creado nuevos modelos de compromiso en la representación y el análisis.

Así nos encontramos con que el deseo de comprendernos unos y otros, pese a figurar en los textos y en las declaraciones que se emiten regularmente en nuestras capitales, y no obstante la voluntad de construir un edificio de tal naturaleza desde la base alentando los contactos entre las gentes, sigue siendo un universo extraño desde las columnas de la prensa o a través de los programas audiovisuales. La cuenca mediterránea, sin lugar a dudas, sufre los embates de múltiples divisiones: civilización impregnada de los valores cristianos al Norte, mundo con predominio musulmán al Sur, naciones desarrolladas por un lado y países que no acaban de despegar económicamente, al lado de los interminables y dolorosos problemas de Medio Oriente, el Magreb, Chipre, el Egeo, los Balcanes y el más reciente de la descomposición de Yugoslavia.

2. El concepto de la incomprensión de Occidente en la prensa del Sur

El enorme potencial de politización de la prensa oficialista o progubernamental en los países de la orilla Sur supone, para los observadores de la otra orilla, interrogarse legítimamente sobre si esos medios de comunicación de masa reflejan hoy en día fielmente la vida y la opinión de los hombres y mujeres que la habitan.

La evolución política de esos países, afirma la investigadora francesa Christine Souriau[8] es "la única que puede darnos cuenta de la razón de existir de la mayor parte de los periódicos" del Norte de África, afirmación descarnada que sí nos parece válida en su concepto general comporta, sin embargo, algunas excepciones dignas de ser tenidas en cuenta, entre las que podría anotarse la actual prensa egipcia, que ha recuperado la gran libeertad de expresión de que gozó en 1876, año de fundación del prestigioso rotativo "Al-Ahram" hasta 1905,

[8] En *La prensa magrebí*, París, CNRS, 1975, p. 15.

incluso en la fase de reformismo religioso continuador de la doctrina panislamista lanzada en 1839 por Jamaleddin El-Afghani.

La idea de una politización masiva afincada en la base del trabajo editorial de la prensa de la orilla Sur se vio reafirmada durante la Guerra de los Seis Días, en 1967, que podríamos considerar como el punto de partida de un cambio cualitativo importante en la actitud de los medios de comunicación de masa árabes hacia Occidente y en el mensaje interpretativo de la otra orilla. Tras ese traumatismo, afirma la investigadora francesa citada[9] "nada fue como antes" en la prensa árabe que se vio reestructurada desde arriba por el poder político "con el fin de liquidar (en su seno) todas las secuelas del período colonial", lo que llevó incluso, en Libia y Túnez, al cierre administrativo de dos rotativos extranjeros, el "Sunday Ghibli", un periódico especializado en la información económica, creado en 1943, y "le Petit Matin", fundado en Túnez en 1922, de tendencia socialista que había servido de refugio intelectual del nacionalismo árabe durante la época del Protectorado francés.

Desde ese momento se agudizó en la ribera Sur de nuestro Mar el supuesto de una incomprensión y un rencor injusto forjados en Occidente por espíritus contrarios a la cohabitación y al acercamiento entre las dos culturas. Los amargos editoriales y comentarios que entonces se destilaban recurrían a una retórica del rechazo que, dentro de su propio contexto, mitificaba la figura del Raïs como, posteriormente, se haría con la de Sadam Husein.

La guerra del Golfo fue, precisamente, otro ejemplo reciente de desinformación y hasta de cierta perversión en los medios de comunicación de masa de ambas orillas, según se admite ahora. Durante ella y con contadas excepciones, la prensa árabe no sólo se dedicó a poner de relieve el gran desconocimiento interpretativo de la prensa occidental sobre los musulmanes y sus preocupaciones cotidianas, sino que achacó injustamente a ese desconocimiento la "guerra ideológica" que les atribuía, obviando el hecho de que, a lo largo del conflicto y

[9] Souriau in *op. cit.* p. 316.

hasta ahora, esa misma prensa mantiene en sus columnas el espíritu de una nueva "yihad".

Todas las imágenes estereotipadas sobre Occidente tuvieron cabida en la prensa de la orilla Sur, de la misma forma en que en el otro lado también se recurrió exageradamente a las "imágenes de Epinal" para explicar la actitud de las masas árabes que hacía de Sadam Hussein un nuevo Saladino y transformaba las monarquías del Golfo en aliadas objetivas de Israel, tildándolas de "marionetas al servicio del sionismo y del Tío Sam"[10].

A la "manipulación mediática obsoleta" de los medios de comunicación de masa de la orilla Norte, a la que hacían referencia los de la otra ribera se opuso un enorme caudal de desinformación, censura y partidismo, cuyos efectos devastadores sobre la opinión pública árabe no han sido todavía restañados, de tal forma imperó entonces una mecánica feroz de guerra ideológica y religiosa. Raras fueron las voces mesuradas, como la del exministro de Asuntos Exteriores argelino, Sidi Ahmed Ghozali, que anticiparon la reconstrucción de un común deseo de comprenderse entre ribereños del mismo Mar cuando pudieran cerrarse las heridas.

Desde los primeros días de la crisis, la prensa argelina, tunecina, libia, egipcia y marroquí se asignaron la misión de demostrar lo equivocado del análisis y la información descarnada que publicaban los medios de comunicación de masa de la orilla Norte. De ahí que expresiones como "Contrariamente a lo que dicen ciertos diarios occidentales", "En lugar de lo que afirma la prensa francesa" o italiana o española, se convirtieran en prolegómenos de los editorialistas magrebíes al lado de relatos donde se enaltecía la alegría de los habitantes de los territorios ocupados por los misiles "scud" que Bagdad lanzaba sobre Israel.

En la orilla Norte, los medios audiovisuales mostraban con delectación las manifestaciones de árabes vociferantes exhibiendo

[10] En *Revolution Africaine*, nº 1404, enero 1991, p. 15.

pancartas en las que se leía "Allah es Grande", adoleciendo también de objetividad, como afirmaba algún que otro editorial de la prensa madrileña[11].

La prensa siria y egipcia, perteneciente a la franja de los nueve países de la Liga Árabe que integraban la coalición formada contra Irak empleó una mecánica diferente a la de los otros países árabes del Mediterráneo, aunque no menos orientada políticamente. Los editoriales de Damasco y El Cairo exculparon a la coalición sin llegar a pedir abiertamente la cabeza del hombre de Bagdad.

La prensa de estos dos países comparte ahora con la de otros del Sur mediterráneo la noción de esa incomprensión de Occidente, percibiendo las relaciones entre una y otra orilla como un marco de orgullo y condescendencia al que sería lícito oponerse con el odio y la violencia.

El ejemplo más reciente de esta extrema politización de los medios de comunicación lo constituye el caso libio, a partir de la aplicación del embargo dictado por el Consejo de Seguridad de la ONU contra ese país y después de que el Tribunal Internacional de Justicia de La Haya rechazara la apelación de Trípoli de impedir las sanciones impuestas por el organismo de las Naciones Unidas. La prensa árabe, sin excepciones, condenó nuevamente la "nueva Cruzada" occidental contra los musulmanes, adoptando el tono de los editoriales publicados en Trípoli y poniendo de relieve una serie de ideas maestras como el "doble rasero" de los países occidentales a propósito de la forma en que deberían aplicarse las resoluciones del Consejo de Seguridad, se trate de pedir a Israel que abandone los territorios árabes ocupados en 1967 o de exigir a las capitales árabes el respeto a las leyes y principios internacionales. El nuevo orden mundial, afirmaban en abril de 1992 los

[11] S. Fanjul en "El Independiente", 6 abril 1991, afirma "La mayor parte de las pancartas de los manifestantes se refería a lemas y consignas diferentes; El espectador, lógicamente, no está obligado a saber árabe, pero quien canaliza la información sí debe ser objetivo y al menos enterarse; Acabo de ver en televisión al ministro iraquí Sadun Hamadi y la traducción sobreimpresa de sus palabras omitía expresiones muy significativas de su declaración".

diarios cairotas "Al Ahram" y "Ajbar Al Yom", al abrirse esta crisis, "ha dejado al Consejo de Seguridad en manos de Estados Unidos... que permite todos los actos de terrorismo contra los palestinos que lleva a cabo Israel, sin aplicar por ellos sanciones ni medidas coercitivas".

En otras capitales árabes de la orilla Sur el tono de los comentarios de su prensa no era distinto, yendo desde los que afirmaban que "el fundamento de todo esto es el odio de Occidente por Libia" (el diario jordano Al-Rai) a los que insistían en que la aplicación de sanciones contra Libia "es el comienzo de un nuevo e importante capítulo de agresión contra el mundo árabe, bajo la bandera de un nuevo orden mundial y con la bendición de la ONU" (diario Al-Destur), anticipando más adelante que "...no hay duda de que se irá mucho más allá, incluso a una agresión militar, tal y como ocurrió en 1986" (diario Al-Chaab) o interrogándose a propósito de "si la crisis constituye el comienzo de otra guerra de Occidente contra los árabes, con la intención de ponerlos de rodillas" (diario libanés As-Safir).

Este mensaje profundamente malsano se acompaña de una metodología consistente en hacer uso de los aspectos más radicales del islamismo como la principal forma de expresión. Se trata de los que el sociólogo francés, Gilles Kepel, luego de calificar a la "yihad" como "la bomba H del Islam" describe, invocando la situación actual, como una guerra que no terminó con el alto el fuego en Irak "y que se perpetuará mientras los árabes ricos continúen confiscando el petróleo, el problema palestino siga sin resolverse y las relaciones Norte-Sur no sean definidas nuevamente".

En el caso de la guerra del Golfo, al concluir ésta en medio de la derrota vivida dramáticamente por todos los editorialistas y comentaristas de la orilla Sur que sostuvieron el esfuerzo de guerra iraquí, transpira el sentimiento de una sensible ruptura con el pasado colonial, aunque por otro lado se asienta la idea, expuesta insistentemente en los medios de comunicación de masa, de que la guerra permitió a ese Sur convertirse en "actor de la Historia", como asegura el profesor tunecino, Hichem Djaït, a quien se presenta como la ilustración viviente más de una ósmosis entre dos culturas diferentes.

El caso iraquí, sin embargo, salvando el contexto temporal del conflicto, no ha desembocado en la gran ola avasalladora del islamismo que precedían los editoriales de la prensa de la orilla Sur, concepto utilizado también profusamente por la prensa de la otra ribera con la complacencia comercial del gusto por el horror.

Las elites políticas del Sur no han dejado de mantener sus estrechos contactos con la antigua potencia colonial en el caso de Argelia, Túnez y Marruecos, y con los otros países de la Europa mediterránea que sostienen no sólo la necesidad de un encuentro entre culturas sino el pragmatismo de un diálogo constante y unas relaciones mutuamente beneficiosas en diversas tramas, en particular la económica.

Esta conjunción de intereses no transpira necesariamente entre las líneas de los órganos de información oficialista, a los que como dijimos les incumbe muchas veces el papel de jaleadores de una batalla por venir, como también la misión frustrante de portavoces de delicadas y a veces sórdidas maniobras políticas, expuestos a verse desmentidos públicamente por el poder político en función del mayor o menor éxito de tales fines, a cuyo contenido intrínseco no siempre pueden acceder.

Uno de los ejemplos más significativos de esta utilización abusiva de una prensa que debe plegarse a las coyunturas variables que determinan los estadistas políticos de la orilla Sur, con desprecio de las normas deontológicas, lo tenemos en la obsesiva campaña en favor de la "africanidad" e "independencia" del archipiélago canario español emprendida por el Coronel argelino Huari Bumedian a raíz de la firma de los acuerdos tripartitos de Madrid, en 1975, en virtud de los cuales España cedió la administración pero no la soberanía del Sahara Occidental a los otros dos firmantes, Marruecos y Mauritania.

En diciembre de 1975 Argelia concedió al abogado español Antonio Cubillo, partidario de la independencia de Canarias y su incorporación a la Organización de la Unidad Africana (OUA) un espacio en las emisiones de Radio Argel, bautizado con el nombre de "Radio Canarias Libre". El gobierno argelino desmentirá sistemáticamente que estas emisiones procedían de los estudios de la radio nacional argelina, hecho que llevó al ejecutivo español a presentar

una protesta formal, en 1976, a través del Embajador de Argelia en Madrid, Mohamed Khelladi, abriéndose así una crisis que se prolongaría con diversos altibajos hasta febrero de 1978, cuando se suspendieron las emisiones sin previo aviso, coincidiendo con la visita a Argel del primer secretario del Partido Socialista Obrero Español (PSOE), Felipe González.

En los años 1975 a 1978 la prensa oficialista argelina, en particular el rotativo francófono "El Mudjahid" y el semanario "Revolution Africaine" ambos órganos del FLN, así como la revista mensual "El Djeich" del ministerio de Defensa, estuvo plagada de editoriales contra el "colonialismo español", a lo que se añadieron insidiosas tentativas del Partido único argelino de comprometer en esa campaña a los corresponsales acreditados en Argel de la agencia francesa de prensa AFP y del vespertino parisino Le Monde.

La campaña de desintoxicación de la prensa oficialista argelina en el tema de Canarias, como la continua ola de críticas respectivas de los medios de comunicación de masa argelinos y marroquíes en el tema del Sahara Occidental son características de los métodos dirigidos de comunicación empleados por el estamento político cuando existe un contencioso bilateral que se considera susceptible de desestabilizar al régimen que encabezan.

Esta forma de proceder no es representativa de la visión que la orilla Sur tiene de la otra cuando no concurren estos aspectos pero sí puede ser considerada como uno de los elementos básicos que determinan el comportamiento coyuntural de los medios informativos.

Otro ejemplo no menos significativo es el incremento del número de análisis abiertamente irritantes de esos medios de comunicación sobre los países de la otra orilla cuando se enconan los contenciosos, como en los casos de la negociación sobre el precio del gas natural argelino con Italia, Francia y España, o la reacción de Marruecos a los contactos mantenidos entre autoridades españolas y representantes del Frente Polisario.

Así pues, se pueden considerar los siguientes aspectos como pautas para el análisis sobre el comportamiento de los medios de comunicación de masa de la orilla Sur:

a) En la prensa oficialista y pro-gubernamental, pese a la evolución sufrida en materia legislativa sobre la libertad de información, predomina la presentación muy politizada de los contenciosos bilaterales y multilaterales, formando parte de unas reglas de juego que, por los general, escapan al control de los editorialistas y otros profesionales de la información.

b) La noción de divorcio entre Occidente y el mundo árabe, difícil de limitar en el tiempo, se ha asentado firmemente en los medios de comunicación de masa a partir de la guerra del Golfo y ha vuelto a resurgir con motivo de la crisis libia, sin que los países de la orilla Norte hayan podido hasta ahora frenar el proceso de pérdida de imagen ante la obstinación con que se mantiene la hostilidad a una recomposición del diálogo cultural y su proyección informativa.

c) Malentendidos, imágenes estereotipadas sobre Occidente, sobre la democracia "a la occidental" y los derechos humanos siguen alimentando esa visión, aunque empiezan a despuntar de nuevo los factores de acercamiento entre pueblos y culturas mediterráneas gracias a una mayor sensibilidad política adyacente de la Europa del Sur, lo que demuestra la gran importancia que tiene también en el terreno de la comunicación de masa y a pesar del rígido método interpretativo utilizado por la prensa de la orilla Sur, iniciativas como la de la Conferencia sobre Seguridad y Cooperación en el Mediterráneo (CSCM) en la que están firmemente empeñadas España e Italia.

d) Es de temer que la comunicación en términos de gestión de la información, tal y como se sigue realizando en la orilla Sur entraña todavía múltiples malentendidos que apelan a un continuo esfuerzo de los países de la orilla Norte, aun teniendo en cuenta los que llevan a cabo por su cuenta instituciones internacionales como la Unesco, para facilitar la transferencia de tecnología de la información e intercambio de programas y profesionales, insistiendo en el contacto humano y en todas aquellas iniciativas que conduzcan a un trabajo en común sobre la

información, desprovisto de condicionamientos políticos, culturales o religiosos.

e) Los medios de comunicación de masa de la orilla Sur continúan sumergidos en una larga y costosa batalla cuya finalidad es llegar a disponer de una mayor libertad de acción, y al mismo tiempo padecen las consecuencias, en la franja árabe unos más que otros, de la emergencia del radicalismo islámico empeñado en el puje de su propia guerra mediática. En muchos casos se percibe, lamentablemente, la abstracción voluntaria de las obligaciones políticas, económicas y sociales que impone el deseo de cohabitación en una región que sigue siendo un centro neurálgico de la vida mundial.

3. Tendencias en el enfoque de la información en la prensa del Norte

Con raras excepciones, para los medios de comunicación de masa de la orilla Norte, sobre los cuales no pesan los mismos condicionamientos políticos, la noción de pertenecer a un mismo entorno geográfico se diluye en el enfoque, en el que muchas veces prevalece la voluntad de dejar sentado la superioridad de una cultura, unas tradiciones y un sistema de desarrollo económico.

Bajo ese prisma, muy a menudo emerge una línea de enfrentamiento dialéctico así como la tendencia a recetar soluciones en lugar de ofrecer una gama amplia de análisis que permitan ayudar a la comprensión de los fenómenos sociales y políticos de la otra orilla. La necesidad que tienen esos medios, en la orilla Norte, de tener en cuenta la estrecha relación existente entre la composición social del público al que se dirigen y la comercialización del producto informativo, constituyen otros factores condicionantes que, desde el punto de vista de sus consecuencias deformantes, no están lejanos de los que proceden de presiones directas del establecimiento político, en la otra ribera.

No se trata, como afirma el investigador Sami Naïr[12] de "cantar la unidad inmemorial de las gentes del olivo, su parentesco alimenticio, sus hábitos y costumbres tan semejantes e incluso el color tan idéntico de sus pieles" sino de advertir el peligro que constituye una producción del análisis asentada en el pesimismo antropológico y en la noción de decadencia absoluta del comportamiento en la franja musulmana de la otra ribera.

De la misma forma en que el fenómeno de la violencia en el Sur tiende a verse privilegiado en las columnas de la prensa de la ribera Norte, en detrimento de un eclecticismo informativo, la información-espectáculo ha llevado a la configuración de un modelo de periodismo proclive a la manipulación que sufre las limitaciones cada vez mayores de los grandes principios elaborados en el siglo pasado sobre las virtudes de la libertad de prensa y de la libre circulación de la información, así como de la preocupación por evitar todo control oficial sobre los sistemas y canales informativos.

La prensa escrita es, con todo, en virtud de la celeridad con que se ha desarrollado el "instrumento tecnológico" un canal secundario si lo comparamos al poder persuasivo de los medios de comunicación audiovisuales, en la era del satélite de difusión directa y de la progresiva miniaturización de instrumentos para la recepción de estas señales.

Tampoco debe desdeñarse el hecho de que sea en los países industrializados del Norte donde se producen el mayor número de informaciones internacionales dirigidas hacia el Sur, dándose el fenómeno, en algunas áreas precisas, de la competencia con los medios de información locales, no en tecnología donde es difícil hacerlo para los del Sur, sino en la difusión de informaciones de carácter local.

El mensaje audiovisual no tiene, sin embargo, la misma incidencia que el de la prensa escrita en cuanto al efecto retardado que produce. De ahí que si, en lo inmediato, el soporte audiovisual provoca

[12] En "La controversia mediterránea", revista *Claves*, nº 19, 1991, p. 27.

reacciones rápidas, las mismas son de carácter limitado en el tiempo si son comparadas a las del soporte escrito, lo que en opinión del sociólogo francés Gerard Chaliand[13] lleva a considerar como menos provocante el comentario inscrito en los editoriales de la prensa, sea o no especializada. Por otro lado, los accesos de fiebre que, regularmente, agitan a las sociedades del Sur, son objeto de evaluaciones que muchas veces contienen un deseo obsesivo de transmitir modelos aunque existen iniciativas loables en los medios de comunicación de masa de la orilla Norte por liberalizar y elevar el debate recurriendo a un menor exclusivismo.

En este sentido, la explosión del fundamentalismo islámico no siempre se analiza como un desarrollo negativo de la crisis política que padecen los países musulmanes, azotada por el sentimiento de impotencia, soledad e incomprensión que perciben en Occidente y el convencimiento que tienen de que es difícil que cuaje una solidaridad regional mediterránea, incluso si ha quedado acuñada la idea que sostenía el general francés, Charles de Gaulle, en el sentido de que lo peor que pudiera ocurrir al hombre mediterráneo es construir una civilización industrial calcada del modelo norteamericano[14].

La estadística por temas publicados en la prensa escrita de la orilla Norte en los últimos cinco años revela que son los fenómenos de mayor violencia los que aparecen con mayor regularidad y sobre los que se vierte como colofón la superioridad de una cultura y una moral. Los más relevantes han sido la emergencia en Irán del "jomeinismo" y su

[13] En *La persuasion de masse*, 1992, p. 55 y siguientes, el autor considera el soporte audiovisual como eminente "productor de emociones" en un auditorio sobre el cual es difícil de operar en términos de selectividad, mientras que la franja de lectores de la prensa escrita se hallaría configurada sociológicamente desde el principio y, en consecuencia, el mensaje provocaría reacciones de mayor alcance y más prolongadas.

[14] De Gaulle mantenía que "...del otro lado del Mediterráneo hay países en vías de desarrollo. Pero también existe en ellos una civilización, una cultura, un humanismo, un sentido de las relaciones humanas que nosotros a veces tendemos a olvidar en nuestras sociedades industrializadas y que un día seremos, probablemente, muy felices de hallarnos de nuevo... por eso hace falta que nuestras culturas se abran ampliamente una a la otra..." Citado en *La Mediterranée réinventée*, abril 1992, p. 349.

impacto en países de la región, como el Líbano, Túnez y Argelia; los ecos de revuelta anti-occidental y el fanatismo suscitado por la guerra del Golfo; el extremismo al que recurren grupúsculos árabes; las bases del terrorismo islámico en Libia y la crisis creada en Argelia por el Frente Islámico de Salvación, así como su impacto en los otros países del Magreb.

Al lado de estos temas, la prensa de la orilla Norte viene acogiendo con mayor prodigalidad otros esfuerzos interpretativos o simplemente informativos sobre la enorme problemática social de los países del Sur, ya sea la cuestión de la relación entre los dos sexos, el estatuto femenino o el de la vigencia de tradiciones seculares, labor que no puede desvincularse del desafío que impone la modernización en un mundo unipolar y el de la dura competencia entre sistemas económicos.

En este terreno, los medios de comunicación de masa de la orilla Norte están llamados a jugar un papel destacado en la inversión del fenómeno de la distanciación cultural, sobre el que hoy se explayan los analistas, para abordar el de la aproximación cultural, muy complejo porque en su seno conlleva el de las relaciones entre comunidades religiosas donde persiste el sentimiento de una exacerbada rivalidad.

Precisamente es en este marco de la proyección del modelo democrático occidental sobre el Sur donde los medios de comunicación de masa de la otra ribera tendrían que actuar con mayor esfuerzo sobre una base de enriquecimiento mutuo en lugar de hacerlo sobre la del enfrentamiento y la exclusión.

La búsqueda de una aproximación cultural entre ambas riberas seguirá tropezando de todas maneras con las aristas del valor absoluto que en el mundo islámico se atribuyen a actitudes contrarias a la libertad de expresión, sin la cual no puede imaginarse el edificio de la cohabitación entre sociedades cuando alguna de ellas asisten a una profunda crisis económica de la que no pueden salir con sus propios recursos. Las proporciones que ha tomado el endeudamiento, el déficit alimentario y la curva demográfica en los países magrebíes lo convierten en una amenaza real para todos ellos y ejerce un efecto negativo sobre la estabilidad, la cooperación y la paz en toda la región.

Un ejemplo característico de un forma extrema de censura en el mundo islámico lo ofrece la inquisitorial sentencia de muerte lanzada en febrero de 1989 por Jomeiny contra el autor de los *Versos Satánicos*, Salman Rushdie, al margen de la valoración que pueda hacerse sobre el contenido estético de su obra. Es improbable, sin embargo, que las elites políticas del mundo islámico, y con mayor razón de sus masas, conciban al autor como el hombre "que ha abierto la caja de Pandora que numerosos intelectuales árabes han tratado de mantener cerrada durante más de un siglo y medio..."[15].

El carácter supuestamente "provocador" de los comentarios de la prensa de la ribera Norte sobre éste y otros temas conflictivos forma parte del bagaje analítico difícil de asumir por ambos lados si uno y otro no llevan a cabo un esfuerzo común para comprenderse. Este problema es de muy difícil solución en la medida en que, debido a su proyección universal, el Sur de Europa vive también el clima exaltante creado por la caída del muro de Berlín, la desaparición del imperio soviético y el fracaso de la ideología comunista, mientras que en toda la franja árabe de la ribera Sur del Mediterráneo se mantiene un proceso de regresión extensivo a diversos ámbitos sin que se vislumbre su propia capacidad para contenerlo.

La histeria desarrollada en el seno de las masas islámicas por algunos dirigentes fundamentalistas ha contribuido también a que en la ribera Norte su retórica sea considerada como el mal absoluto para una región en la que, a menos de que pueda contenerse ese extremismo religioso, puede verse amenazada de desórdenes dada la permeabilidad del fenómeno en la población emigrada de origen norteafricano. La prensa no puede dejar de ser uno de los receptáculos donde se refleja ese temor y de los propios condicionamientos que genera los efectos migratorios de la curva demográfica. A los enviados a Argel, Rabat o El Cairo de los medios de prensa y audiovisuales no se les puede reprochar evocar con detalles ese temor, cuando comprueban la importancia adquirida por ese deseo de huída precipitada hacia el Norte, incluso en sectores de la población que no carecen de puestos de trabajo

[15] Abdel Kader Yassine en "Liberation", 25 marzo 1992.

y que desempeñan ocupaciones liberales que les permiten tener un nivel de vida más elevado que el resto de sus compatriotas.

La crisis libia, vista por los medios de comunicación de masa de la orilla Norte refleja una menor carga emocional y política que la de la otra orilla, sin duda porque no es víctima de tantas frustraciones ni complejos de superioridad. El examen, a lo largo de un período de diez días, entre el 15 y el 25 de abril de 1992, de las noticias y comentarios publicados en las páginas internacionales de una pequeña muestra de importantes rotativos revela que si las preocupaciones son idénticas en cuanto a describir la responsabilidad directa de Libia en los actos de terrorismo de que se ve acusada, la noticia se presenta de forma distinta según atienda no ya a los intereses comerciales de cada soporte, sino al mensaje que éste debe comunicar, de carácter apaciguante, alarmante o aséptico.

Para el rotativo italiano "La República", que al comienzo de la crisis incluye el tema en primera plana, el caso es tratado con la misma importancia, en términos de espacio y presentación, que la decisión del Papa de solicitar el fin del embargo contra Irak, expuesta bajo el significativo titular de "El Papa contra las Naciones Unidas". El periódico subraya sobriamente en sus páginas internacionales que Italia, Egipto, Túnez y Malta, "naciones que política y económicamente están interesadas en mantener una relación buena con el coronel Gadafi, están siguiendo fielmente las órdenes de la ONU".

En días sucesivos "La República" destaca el apoyo dado a Gadafi por el dirigente palestino, Yaser Arafat y la llegada a la base naval de Augusta del crucero portahelicópteros "Vittorio Veneto" procedente de Taranto. El 21 de abril "La República" sigue todavía dedicando una página entera al tema con la traducción de un servicio del enviado especial a Trípoli del diario español "El País", en el cual se destaca la formación de un frente árabe pro-Gadafi, achacando a Siria su formación y afirmando que "desde hace meses Siria encabeza una ruda campaña para denunciar la indulgencia de Occidente y de la ONU hacia Israel, que no respeta desde hace veinticinco años las resoluciones de Naciones Unidas mientras que éstan hacen respetar a los árabes las que les conciernen, incluso por la fuerza".

Este periódico destaca también los encuentros entre responsables políticos libios e iraquíes celebrados en Trípoli y, más tarde, citando fuentes del Vaticano, afirma que la Santa Sede no tiene la intención de llevar a cabo ninguna iniciativa específica para ayudar a resolver la crisis.

A partir del 23 de abril, los acontecimientos de Kabul relegan el tema de la crisis libia, con la excepción del encuentro Gadafi-Mubarak en Sidi Barrani, ampliamente expuesto a través de despachos de agencias. Durante estos días, "La República" es extremadamente parca en el comentario propio, con una presentación muy sobria de las noticias de agencia y quitándole alarmismo.

El "Corriente de la Sera" aborda la crisis dándole el mismo tratamiento en primera página, que "La República" refiriéndose a "un Gadafi asediado que trató vanamente de forzar el embargo de Naciones Unidas" y asegurando que los árabes "se encuentran en orden disperso" al comentar que "hay que prever meses de "pasiones" para el mundo árabe, cuya unidad está siendo sometida a una dura prueba bajo la presión del frente moderado y "forzados" a respetar el embargo contra un país fraterno, recordando luego que "de la prensa árabe nos llega una lluvia de reproches contra Occidente". Posteriormente, este periódico, afirma que la crisis adquirió una nueva dimensión al confirmarse la instalación de una batería de misiles "Patriot" en Sicilia, aunque acto seguido señala que ello está relacionado con las próximas maniobras de la Alianza Atlántica, asegurando que los misiles no han sido armados con cabezas explosivas.

Distinto es el tratamiento del francés "Liberation" que, inicialmente relega el tema a las últimas páginas, con un anuncio corto al final de una columna de la primera página. Este diario asegura que el embargo será simbólico mientras los buques cisterna puedan seguir saliendo de los puertos libios de la costa cirenaica cargados de petróleo. El 18 de abril este periódico se limita a publicar despachos de agencias, sin comentarios, en una pequeña columna de sus páginas internacionales. En días sucesivos comenta ampliamente lo que califica de "ambigüedades de Damasco", haciendo alusión a la tesis de una participación siria en el atentado de Lockerbie. Luego, el tema va

perdiendo interés para "Liberation", que comenta escuetamente el encuentro Gadafi-Mubarak, señalando que el objetivo del Raïs es seguir mediando entre Trípoli y Washington hasta que ambas capitales normalicen sus relaciones. La crisis libia desaparece de las páginas de este rotativo en beneficio de los acontecimientos que ocurren en Kabul.

El periódico español "El País", destaca una entrevista con un familiar de la española Nieves Larracoechea, que pereció en el atentado de Lockerbie contra el avión de la "Pam Am", en ésta asegura que "al menos el 90 por ciento de los familiares de las víctimas del atentado... no cree que los libios sean los responsables" y añade más adelante que "...detrás de esa bomba se esconden otros como Irán y Siria". La "pista siria" es, precisamente, el título de un editorial de este periódico en el que califica de "significativo" lo dicho por la señora Larracoechea y señala que "...en este caso, el Consejo de Seguridad han tomado decisiones que no son propiamente políticas. Se parecen más a una sentencia judicial, ya que se exige la entrega por un país de unos ciudadanos suyos contra los cuales no existen pruebas irrebatibles. Es más, después de la actitud adoptada por el semanario *Time* está claro que se duda de esa culpabilidad en círculos bien informados de Washington.

El periódico madrileño añade que no le parece "un buen inicio para el creciente papel que cabe esperar de la ONU, y que puede desempeñar en la actual fase de la vida internacional, que el Consejo de Seguridad haya decido actuar dando por buenas las tesis oficiales de Washington y Londres, cuando estas tesis aparecen cada vez más frágiles ante la opinión pública mundial..." y concluye afirmando que "en la situación presente cabe esperar que den resultados positivos los esfuerzos de los países árabes por encontrar una solución de compromiso. Y que para las personas acusadas de actos terroristas, que obviamente deben ser juzgadas y condenadas, se encuentre y habilite una jurisdicción internacional que pueda actuar de una forma que ofrezca plenas garantías de imparcialidad y equidad".

Por regla general los medios informativos de la orilla Norte y, concretamente los italianos y españoles cubren la crisis libia con menos acidez que los de otros países europeos y de forma mucho más

moderada e imparcial que lo hace la prensa sajona, que en este caso no le permite a Libia el beneficio de la duda. La dimensión pasional del debate, de la que también participa la prensa de una y otra orilla, no obstante su aspecto coyuntural, contribuye a una mayor incomprensión entre Islam y Occidente. El factor pasional, estima el sociólogo árabe Ben Miled[16] es "una constante en la determinación de la incomprensión... y Occidente no percibe gran cosa del Islam porque lo considera a través de preconceptos inexactos o, lo que es lo mismo, a través de una conceptualidad inapropiada".

Existen, asimismo, toda una serie de relaciones objetivas que traducen el cada vez mayor desequilibrio económico, social y cultural del Sur hacia el Norte y los medios de comunicación de masa son, por lo general, el fiel reflejo de la crisis de convergencia que padecen las dos riberas, no obstante su capacidad persuasiva, su condición aceptada de cuarto poder y uno de los pilares de la democracia, así como la importancia de sus medios tecnológicos para hacer llegar fácilmente su mensaje, a lo que hay que añadir que esos medios no pueden relegar el hecho de que un reportaje o crónica escrita o audiovisual no cobrará su importancia porque esté mejor o peor hecho sino por su propia capacidad de respuesta a una demanda del consumidor de noticias.

El cada vez mayor apetito de informaciones audiovisuales en la ribera Norte contribuye también a la crisis financiera que padece la prensa escrita, que ve disminuida su parte de la tajada publicitaria mientras crecen los costos de producción y sus cargas sociales. Salvo contados casos de rotativos y publicaciones que se han asentado firmemente en el mercado, la tendencia en el sector de la prensa es a

[16] En "Le Musulman" p. 17 del nº 19, marzo 1992, donde el autor se permite afirmar también que "lo que importa en definitiva al hombre occidental es no dejarse cegar ni por su pasión, ni por las pretensiones que le transmite su cultura, ni todavía por las luces ficticias desplegadas por la prensa; todo ello elementos que difunden toda visión exacta de las cosas... esta información está manipulada y ello significa que los acontecimientos que se reportan son seleccionados no en función de su propia significación sino en razón de prejuicios y de orientaciones partisanas... No les sorprenda que los Musulmanes sean cada vez más agrios contra ese prisma deformante, ese verdadero muro de hierro, que representa la prensa de Occidente con respecto al Islam".

disminuir el número de publicaciones y en volumen de tirada, lo que conduce a los "sobrevivientes" a dar prioridad a la presentación más ligera de temas en detrimento del análisis didáctico. El poder de fascinación de la imagen combinada con el sonido rebasa con mucho el impacto del comentario o el de un editorial minuciosamente elaborado, incluso si la celeridad con que el medio audiovisual debe procesar la noticia le lleva en ocasiones a deformar involuntariamente su contenido y a admitir conclusiones que no corresponden al sentimiento de la opinión pública ni a la visión que tienen sus elites políticas.

Este debate entre lo audiovisual que tiende a solicitar al espectador que saque sus propias conclusiones, y la prensa escrita que, además, le entrega elementos de análisis y le informa más detalladamente de la posición de los diversos protagonistas que concurren sobre el tema, se inscribe en el marco del análisis sobre la influencia real que tienen sobre su público una y otra variante tecnológica de la información. En el caso de la ribera Norte hay que tener en cuenta que desde 1989 su atención está dirigida preferiblemente sobre el no menos convulso marco de la Europa Central y Oriental, mientras que hacia la orilla Sur el interés pasa por fases cíclicas y menos absorbentes.

En el secular universo cristiano occidental, la noción de una incompatibilidad total entre sociedades islámicas y sociedades liberales transpira de diferentes maneras en los medios de comunicación de masa del Norte. La gama va desde quienes asimilan el fundamentalismo islámico como "un agresivo movimiento revolucionario tan violento y militantista como fascismo, nazismo y comunismo" a los que estiman que puede cohabitarse con un gobierno fundamentalista y las dependencias económicas cada vez mayores del Sur.

A los medios de comunicación de masa de una y otra ribera corresponde la tarea común de un nuevo enfoque para las relaciones mediante una metodología de estudio de los problemas de la zona menos avasallante y dirigida a contribuir a la emergencia de un futuro código de conducta entre países ribereños, que aparece como uno de los objetivos más consustanciales de la iniciativa hispano-italiana de la CSCM, ante la importancia adquirida de los factores de riesgo en esta

zona. La labor será ardua, de tal forma están creciendo las diferencias económicas y culturales, del mismo modo en que tiende a aumentar el ciclo de crisis en la ribera Sur teñidos de nacionalismo. No hay que olvidar tampoco el insuficiente trasiego a esa orilla de la ayuda prestada por la Europa de los Doce, del orden de los 2.580 millones de dólares en su globalidad, en tanto que la concedida a los países del Este de Europa asciende a 38.700 millones de dólares.

La prensa de las dos orillas no ha logrado evadirse del viejo reflejo de atracción-repulsión cuyas raíces históricas se remontan con anterioridad a los años de una descolonización efectuada, en algunos países, de forma convulsa. Ese reflejo condujo y conduce todavía a vulgarizar la idea de que, ante el debilitamiento social y económico que sufre la ribera Sur, ésta no puede garantizar unas relaciones estables y sólidas con la otra ribera. Pese a que tal concepto no se emite a partir de un sólido mecanismo de credibilidad, ni siquiera recurriendo al ámbito audiovisual, el mismo configura la parte de responsabilidad que incumbe a los medios de comunicación de masa de ese diálogo cuyo principal escollo a evitar sería, en opinión del escritor alemán, Hans Magnus Enzensberger "la contribución a la emergencia de un modelo de analfabetismo secundario como subproducto de una fase de la industrialización".

La pretendida "hegemonía cultural del Norte sobre el Sur que transpiraba del informe McBride desembocó un sentimiento de rechazo en la ribera Sur que ha estado frenando las tentativas de los medios de comunicación de masa encaminadas a describir un espacio regional de seguridad y cooperación, caricaturizando muchas veces el debate sobre la identidad misma de los hombres que pueblan esta región. El principio de la libre circulación de la información, inscrito en el acta final de los acuerdos de Helsinki y en las diversas iniciativas de la Unesco, y sostenido por el enorme desarrollo tecnológico que tuvieron en los últimos años los medios audiovisuales de comunicación no ha dejado de suscitar condicionamientos políticos coincidentes en el tiempo con un desplazamiento hacia las regiones del Sur, en términos de concurrencia con los de la otra ribera, percibiremos la urgente necesidad de una labor de reflexión sobre los métodos de trabajo aplicados a un campo donde aumenta a diario el número de informaciones contradictorias y en donde

prevalecen todavía viejos reflejos que pretenden hacer de la comunicación de masa un instrumento de soberanía nacional.

4. Transferencia tecnológica y libre circulación de medios informativos

La mutación tecnológica de que se ha beneficiado la comunicación de masa con el advenimiento del satélite de televisión aconseja a los países ribereños del Mediterráneo el estrechar sus lazos de cooperación en el ámbito informativo so pena de ver incrementada su dependencia de los grandes complejos multinacionales mediáticos norteamericanos asimilados a un "rodillo compresor" de conciencias[17]. En este sentido ya se han dado varios pasos que afectan al ámbito audiovisual a través de acuerdos de cooperación entre televisiones nacionales magrebíes con las similares de Italia, España y Francia, en el doblaje árabe de producciones de éstas últimas y en el campo de la formación profesional.

Argelia es un ejemplo del esfuerzo tecnológico que ha hecho el Sur del Mediterráneo para asumir el reto de la libre circulación de imágenes que impone la era del satélite de televisión. Este país dispone de una estación terrestre de seguimiento de satélites instalada en Lakhadaria, a 70 Kms. de su capital, integrada por cinco antenas parabólicas de 32 métodos de diámetro conectadas a los sistemas Intelsat y Arabsat. La estación sirve de centro de despacho para el resto de los países del consorcio Arabsat fundado en 1985 gracias a una cobertura financiera de 460 millones de dólares y el cual dispone de tres satélites. Hasta ahora, sin embargo, esta red no está utilizada a plena carga, estimándose que el intercambio de programas producidos en los países del consorcio no rebasa el 15 por ciento del volumen total dentro de una gama que va del 7 por ciento en Túnez al 65 por ciento en Kuwait, en tanto que el material noticioso difundido por la red Arabvision es utilizado en una proporción de 1 a 12 "spots" con relación al que se

[17] A. Woodrow en "Información manipulación", 1991, p. 13 afirma que "el 84 por ciento de los periodistas que cubrieron la guerra del Golfo estimaron haber sido "manipulados".

recibe de Eurovision o de redes comerciales del tipo Visnews. Los países de la ribera Sur no cuentan tampoco con redes numéricas a integración de servicios (RNIS) que permiten la conmutación de servicios de índole numérica y analógica.

Las primeras experiencias de retransmisión de señales de televisión procedentes de la orilla Norte por medio de repetidores instalados en la otra ribera han sido hechas por la RAI italiana en Túnez y por Antenne-2 francesa y TVE española en Marruecos, acompañadas de la posibilidad para las televisiones estatales del Sur de utilizar canales de satélites como Olympus para difundir algunos programas subtitulados de las televisiones tunecina y argelina. En este sentido, la RAI con RAISAT, de amplia difusión en toda Europa, representa un buen modelo de cooperación Norte-Sur en materia de comunicación audiovisual, en la que los países ribereños del Sur parecen estar más interesados que en compartir canales internacionales de difusión como el de la francofonía emitido a traés de EUTELSAT al que consideran constriñente para su propia personalidad.

El flujo de imágenes del Sur al Norte es, con todo, comparablemente bajo al que se produce en el otro sentido gracias al desarrollo que ha tenido la instalación de antenas parabólicas de televisión, individuales y colectivas, que permite al telespectador turco, israelí, egipcio o argelino disponer de la posibilidad de optar entre varias decenas de canales en función del número de satélites que pueden captar. En este sentido, en la orilla Sur merece destacarse el caso de Turquía, con una considerable masa de emigrantes en Europa Occidental, que emite en dirección a ésta última por cuatro canales de televisión, con una franja de acceso que alcanza el Cáucaso y el Asia Central, donde Ankara intenta jugar el papel político más activo. La co-producción de programas, iniciada ya por la RAI con los países magrebíes configura ese nuevo modelo de cooperación para el desarrollo y el mejor entendimiento entre las dos riberas y contribuye en buena medida a que nuestros vecinos del Sur tengan un mejor conocimiento del Norte, sin que en ello incidan consideraciones de exclusivo carácter comercial.

Estas iniciativas contribuyen a mostrar a nuestros vecinos que no obstante el hecho de que los Estados Unidos hayan reforzado su condición de potencia quasi hegemónica en el campo de la comunicación, la CE en su conjunto y los países de su vertiente Sur, en este caso, disponen de los medios tecnológicos y los recursos intelectuales necesarios para promover programas más atractivos y menos impregnados de una exaltación de un modelo consumista foráneo a la región. Deben aprovecharse todas las posibilidades de trabajar en paralelo en este terreno prodigioso del omnipresente tubo catódico, máxime y cuando estamos en vísperas de otra profunda mutación tecnológica con la televisión de alta definición, con su enorme incidencia económica, incomparablemente más elevada a la que supuso en la década de los años cincuenta el paso de la televisión en blanco y negro a la de color. Las estadísticas más recientes publicadas por la Unesco indican que en la orilla Sur el número de aparatos de televisión por mil personas oscila entre 54 en Marruecos a 301 en el Líbano, mientras que en la orilla Norte van desde 174 en Grecia a 402 en Francia. Italia y España aparecen, según ese estudio, con 355 y 322 televisores por cada mil personas.

En el ámbito de la información escrita, la prensa de la orilla Norte no se caracteriza por recoger un flujo constante de noticias procedentes de la otra ribera, salvo de forma coyuntural, a pesar de que en los últimos años se ha incrementado el número de corresponsales y de "stringers" de esos medios de comunicación y, sobre todo, de que tres agencias internacionales, como Ansa, Efe y France Presse, han extendido su propia red de oficinas y multiplicado el número de acuerdos de cooperación con las agencias de prensa nacionales de países en vías de desarrollo. Esta acción ha contribuido a aminorar sustancialmente la carga ideológica que tenían las informaciones transmitidas por las grandes agencias norteamericanas, como AP y UPI, cuyo material ha dejado ya de tener el carácter de primicia informativa sobre los acontecimientos de la orilla Sur. Sin embargo, como dice Bruno Caselli, de Ansa, la existencia de un alto número de corresponsales en los países del Tercer Mundo representa una anomalía con relación a las exigencias de la prensa italiana, ejemplo válido

también para la prensa española y francesa, por no poder más que estos tres casos[18].

5. Conclusiones

Como en otros terrenos, en el de la comunicación de masa se ha venido también agravando la confrontación entre una y otra orilla del Mediterráneo, contribuyendo a ahondar el foso cultural y a dificultar todas las tentativas realizadas para propiciar un mejor conocimiento no sólo ya de los mecanismo sociales sino hasta de la simple visión del universo cotidiano. La proximidad geográfica y cultural entre los dieciocho países ribereños no ha sido suficiente para impedir que creciera la conflictividad y el sentimiento de frustración en la franja islámica la cual se estima hoy víctima de una guerra mediática. En la orilla Sur han sido, sobre todo, los condicionamientos de carácter político los que han frenado la posibilidad de reducir el desequilibrio informativo manteniéndose la idea obsesiva de una colonización cultural por parte de Occidente.

Ante la influencia creciente de los mecanismos de hegemonía informativa de los que, en un mundo unipolar, hacen pleno uso los Estados Unidos, poder político y poder económico confundidos, los países de la orilla Norte tienen frente a sí la tarea no sólo de aportar una mayor transferencia tecnológica hacia la otra ribera en el marco de su ayuda al desarrollo, sino de impregnar ésta de una decidida labor de humanismo. No hay que olvidar tampoco que los regímenes de la orilla Sur se han mostrado siempre reticentes a permitir la difusión de

[18] Las Agencias de prensa tienen cada vez mayor necesidad de promocionar nuevos productos al margen del servicio ordinario de noticias escritas. El impacto y la mayor rentabilidad de la información audiovisual ha llegado a la agencia española Efe a desarrollar ampliamente este campo, obteniendo destacados éxitos como el del programa "Línea América" utilizado por las televisiones iberoamericanas. Los Bancos de datos de Efe y Ansa constituyen otros dos ejemplos de nuevos productos destinados a un abanico de clientes mucho más denso que el compuesto por la prensa, ya que pueden ser consultados por organismos y particulares interesados, requiriéndose solamente un ordenador personal y una tarjeta de modulación y desmodulación (modem) conectada a la línea telefónica.

imágenes y prensa que no podrían controlar, actitud difícil de asumir hoy en lo que concierne a lo audiovisual en razón del progreso técnico.

El deseo de consumo cada vez mayor de las poblaciones de la orilla Sur se proyecta también en el plano de la edición y de la prensa escrita, por lo que sería aconsejable que, dentro del propio capítulo de la cooperación cultural, se materializaran iniciativas conjuntas de creación y difusión de obras y prensa especializada en los problemas de la región, tal y como se ha hecho ya, a pequeña escala, en el terreno del doblaje cinematográfico y en el de la coproducción de obras audiovisuales, lo que vendría a enriquecer la serie de proyectos elaborados por la Unesco dentro del marco del PIDC. La publicación periódica del suplemento "un mismo mundo" a cargo de un grupo de periódicos de diversos países desarrollados y de otros en vías de desarrollo constituye un buen precedente que podría servir de ejemplo.

El peso y el carácter específico de las tradiciones culturales y sociales, junto al mayor o menor grado de aperturismo democrático y los condicionamientos políticos hacen que en el Sur se haya consolidado la noción de enfrentamiento con el Norte en detrimento de la voluntad de acercamiento. De ahí la importancia que adquieren los medios de comunicación de masa para disponer de un mejor conocimiento de las sociedades vecinas.

En el mismo orden de ideas, la prensa de la orilla Norte debe asumir que la dimensión global de la cooperación en esta región no relega a la comunicación al papel de pariente pobre, aunque esta faceta sea menos determinante, en términos de preocupación inmediata, a las que encarnan los problemas de orden estríctamente político o económico. La utilidad del diálogo euro-árabe viene difuminándose en las columnas de esa prensa desde fines de 1977, con algunos aspectos muy significativos de voluntarismo como la declaración comunitaria europea sobre el reconocimiento de los derechos palestinos, emitida precisamente en esta ciudad de Venecia en 1980.

La extrema fragilidad de los medios de comunicación del Sur cuando se les permite abrir un espacio político pluralista les impide muchas veces consolidar sus apetitos de liberalismo, como lo demuestra en estos momentos el gran número de profesionales de la información argelinos que han sido arrestados y encausados bajo la acusación de ofensas a las autoridades, una vez suspendido el proceso electoral, después de haber dado a ese sector una bocanada de aire fresco al

ponerse fin al monopolio de la información que había ejercido durante treinta años el FLN.

La información es también un factor de riqueza y diversidad pero no puede cobrar todo su valor si no es dentro de un marco más vasto de cooperación global donde no se vea marginalizada la herencia cultural. Al llamado "contrato de progreso" al que han hecho referencias algunos países de la orilla Sur hay que darle la información de auténtico debate permanente que no esquive la complejidad actual de todos los factores que limitan la reflexión a los imperativos aleatorios del impacto comercial así como la tendencia de algunos círculos de poder económico a controlar el proceso de formación de la opinión pública, actitud característica del poder político en la vertiente Sur.

En un mundo en completa mutación donde ya no les cabe la referencia al antagonismo Este-Oeste y a la bipolaridad mundial, los países de la orilla Sur no pueden vivir económicamente aislados ni concebir su integración regional al margen de sus propias relaciones con la otra ribera, máxime y cuando el Mediterráneo sigue apareciendo teóricamente como uno de los escenarios de conflicto tras el fin de la guerra fría. En la margen Sur, la necesidad de consolidar la cooperación económica se ve confortada por el hecho de que las tres cuartas partes de su comercio exterior se llevan a cabo con los países de la Comunidad Europea.

La franja latina de Europa que ha demostrado su vitalidad y su capacidad de promover iniciativas propias o compartidas por el resto de la familia comunitaria europea, comparte a su vez con la orilla Sur un rosario de preocupaciones colectivas que abarcan desde la protección del entorno de la seguridad regional, en toda una serie de sectores-clave de cuyo éxito depende la propia estabilidad de la zona. La comunicación de masa puede y debe actuar también en el mismo ámbito de preocupaciones, dentro de un reconocimiento implícito de la validez de la cultura del otro y de la propia libertad de expresión.

En la orilla Norte, los medios de comunicación de masa pueden aportar su contribución al factor estabilizador que constituye la vocación de anclaje con Europa de los países del Magreb. Una de las vías preferentes para cumplir tal labor consistiría en la participación de esos medios en la concepción de perspectivas de cooperación cultural, como uno de los fundamentos de una seguridad estable y una forma de hacer prevalecer el diálogo sobre la confrontación.

RESUMEN

El autor analiza el papel que desarrollan los medios de comunicación en las sociedades mediterráneas en cuanto que responsables de la información que recibe el ciudadano medio. La contribución de los medios escritos y audiovisuales a la fijación de tópicos que confrontan y separan las culturas de ambas orillas del Mediterráneo, es examinada con especial atención al tratamiento que se da en estos medios a los acontecimientos políticos de mayor relevancia, desde la *Guerra de los seis días* a la del Golfo.

El estudio de las líneas predominantes en la prensa oficialista o progubernamental del Sur, que expresan el sentimiento de incomprensión por parte de Occidente hacia una posible cohabitación y acercamiento entre las dos orillas, y el tratamiento, desde una pretendida superioridad cultural, social y económica que los medios del Norte aplican a los pueblos y comunidades de la ribera meridional, son los dos ejes en los que se centra este trabajo.

ABSTRACT

The author analyses the role played by the media in Mediterranean societies in respect of their responsibility for the information received by the man-in-the street. The contribution by the written and audio-visual media to the deciding of issues that confront and separate the cultures on both shores of the Mediterranean is examined with special attention to the treatment given by these media to political events of relevance, from the Six Days' War to that of the Gulf.

A study of the predominant opinions in the official, or pro-governmental press, which describe the failure on the part of the West to comprehend a possible rapprochement and coexistence between the two banks, and the treatment meted out by the media of the North to the peoples and communities on the southern shore, based on their own perceived cultural, social and economic superiority, are the two main points on which this paper focuses.

RELIGIONE, PENSIERO E PROGRESSO NELLA SOCIETÀ ARABA: RIFLESSIONI A MARGINE

Biancamaria SCARCIA AMORETTI
Universidad La Sapienza de Roma

1. No si può parlare di mondo arabo senza parlare di Mediterraneo, a prescendire dall'eventuale definizione della realtà mediterranea nel suo complesso. Non sono tra coloro che pongono come dato incontrovertibile l'esistenza di una "identità mediterranea", riconoscibile sulle due sponde, corrispondente, a sua volta, a una strutturazione socio-economica fortemente omogenea, che andrebbe aldilà delle inevitabili analogie determinate dal contesto geo-fisico.

Penso piuttosto che, se si può postulare una forma di identità, questa è maggiormente caratterizzata dai contrasti di quanto non lo sia dalle somiglianze. Non è qui il caso di aprire un dibattito, peraltro noto in questa sede: dibattito, per di più, ben lontano dall'essere concluso. Tuttavia se esiste un fenomeno che si manifesta, pur nella pluralità delle espressioni, in modalità similari e, soprattutto, comparabili nell'ambito dell'intero bacino mediterraneo, questo è il fenomeno religioso. E occuparsi di religione in quest'area del mondo, in particolare in connessione con il mondo arabo, significa occuparsi di qualche cosa di più e di diverso che non di un elemento sovrastrutturale, di puro ordine culturale e ideologico, per natura inadeguato ad esprimere i meccanismi reali che regolano le società in questione. Al contrario. La religione interviene direttamente nella dinamica sociale, influenza i processi politici e, fatto ancor più significativo, incide sulle strutture profonde in senso istituzionale e, in certa misura, economico.

Riferita all'islam, non è osservazione originale. Tuttavia è da una simile constatazione che si deve partire per affrontare un qualsiasi discorso sull'islam stesso. Le implicazioni che ne derivano hanno, oggi, un'importanza speciale, visto l'imponente transfert di musulmani, in particolare dall'Africa, in Europa, che rende l'islam, comprimario -e comprimario vistoso- della nostra realtà religiosa.

È chiaro che il cosiddetto "risveglio islamico", cui oggi si assiste, da un lato conferma l'essenzialità del fenomeno religioso, dall'altro, può indurci a operare distinzioni tra un "noi" e un "loro", che fino a qualche tempo fa avrebbero potuto essere considerate gli epigoni di un mentalità eurocentrica e colonialista, se non altro nell'ottica di chi intende porsi in una posizione di superamento di un acquisito atteggiamento occidentale di superiorità, misurata, questa, in termini di realizzazioni pratiche (leggi tecnologiche), certamente da non sottovalutare, ma non inclusive della complessità dei fattori che vanno a costituire la fisionomia di una civiltà.

Dal mio punto di vista, pur convinta della necessità di analizzare quanto occorre sulla sponda meridionale del Mediterraneo, vanno forse riprese analisi un po' più generali all'interno delle quali inquadrare l'attualità.

Non credo che si possa disconoscere all'islam, anche inteso esclusivamente come religione e non come civiltà complessiva, il fatto di aver partecipato e contribuito ad una elaborazione di pensiero e di una concezione del progresso senza le quali la storia della cultura nel (o del) Mediterraneo sarebbe parziale e di parte.

Non ho nessuna intenzione di ricollegarmi alle comuni matrici ellenistiche o riproporre il debito europeo nei confronti dell'islam del nostro Rinascimento. Voglio, invece, mantenermi in un ambito più strettamente politico e riferirmi ad un ieri non tanto lontano da non permettere di avanzare l'ipotesi che esso non sia completamente dimenticato e cancellato nella memoria dei diretti interessati.

D'altronde l'ieri cui alludo corrisponde al momento di massimo impatto della nostra civilità con la loro, momento che va dagli inizi del secolo scorso fino agli anni '60, quando, salvo alcune drammatiche eccezioni, i processi di indipendenza da parte dei paesi arabi possono considerarsi conclusi.

È anche il momento in cui plateale è la subordinazione politica del mondo arabo-musulmano, con la conseguente operazione acculturante e quanto ciò implica sul doppio versante della

modernizzazione e della messa in discussione delle proprie matrici storiche e culturali: modernizzazione che porta con sè l'esigenza di adeguarsi all'Occidente; messa in discussione che significa crisi di identità e relativa deculturazione.

2. Il senso della mia riflessione sta proprio nella peculiarità del momento: se nella situazione più disagiata, quella che registra la fissazione traumatica dei limiti d'autonomia del mondo arabo-islamico, si opera, in un modo o nell'altro, una spinta innovativa autogena e originale, è possibile indicare un punto di partenza positivo per l'analisi dell'islam contemporaneo. Intendo con ciò il rifiuto di veder nascere il giudizio negativo che difficilmente si può evitare nei confronti di determinati atteggiamenti o teorizzazioni odierne da una visione esterna, commisurata cioè ai nostri soli valori, senza rapporto -cosa che mi pare doverosa- con la loro visione del mondo, quale essa appare dal loro protagonismo nell'arco di tempo considerato.

Nell'impossibilità di fornire un panorama esaustivo della problematica in questione procederò per esempi paradigmatici: il concetto di nazione e nazionalità e la questione femminile, entrambi nel quadro più generale, ma anche più direttamente dipendente dal fatto religioso, della concezione etica.

Nazione e nazionalità sono indubbiamente termini occidentali. Tradizionalmente l'islam, pur riconoscendo e dando statuto proprio alle diversità registrate nel suo ambito, ha messo in atto una pratica plurietnica e sovranazionale, esprimentesi, a livello statuale, in entità di tipo imperiale, ottomane o moghul che fossero, dove il ruolo di rappresentatività simbolica dell'insieme e il potere decisionale e gestionale venivano ad incarnarsi in una famiglia/dinastia identificata nell'inconscio collettivo e sul piano istituzionale con lo stato. A monte, la pretesa dell'islam di funzionare secondo un sistema binario e parallelo, dove l'Aldilà, nella sua assoluta trascendenza, si riflette nell'aldiqua, che formalmente lo imita: unità e unicità divina, unità e unicità dello stato e del sovrano. Il grado di imperfezione nei confronti del modello ricalca, a sua volta, l'incommensurabilità dei piani, divino

e umano. Non è quindi approssimazione che crea disagio, bensì consapevolezza dell'ambito di intervento.

Quando gli effetti della Rivoluzione francese iniziano a farsi sentire, o per diretta ingerenza europea, là dove il colonialismo si impone in forma brutale come in Algeria, o più mediatamente là dove permane una parvenza di autonomia come in Egitto e, in larga misura, nel Crescente fertile, almeno fino alla prima guerra mondiale, la riflessione che segue non è ancora subordinata alla necessità di recuperare la libertà usurpata. Analogamente la perdita di sè non si è ancora consumata. Di qui la significatività dell'esempio.

L'impianto dell'idea di nazione avviene gradualmente e, soprattutto inizialmente, come un adattamento di concetti esistenti, sebbene lo stimolo e il modulo di referenza siano alieni alla mentalità islamica. Non è un caso che si assista al passaggio di valore semantico di termini, che nella tradizione servono a indicare variamente gruppi sociali differenziati. Così *milla/millet* o *umma/umam*. La valenza religiosa che ora più ora meno originariamente fungeva da differenza prioritaria e sostanziale non annulla l'ipotesi di altre diversità caratterizzanti. Almeno nell'intellettualità arabofona, l'incidenza del fattore "lingua" a connotare un gruppo, già teorizzata da un al-Fārābī (m. 950), non può non essere presente. Analogamente l'elaborazione del concetto di *'aṣabiyya*, inteso come spirito di gruppo, ma anche come principio aggregante, di un al-Afghānī (m. 1897), riprende l'idea di Ibn Khaldūn (m. 1406) secondo il quale l'etnocentrismo, la *'aṣabiyya*, appunto, è nello stesso tempo elemento propulsivo e omogeneizzante del gruppo nel suo proporsi come gruppo dominante e in fase di espansione.

Ora, sia l'intellighentsia ottomana o araba che utilizza *milla* e/o *umma* nel tentativo di articolare la sua concezione della nazione, sia al-Afghānī che visualizza una possibile "nazionalità" islamica -paradosso soltanto apparente se lo si legge alla luce degli avvenimenti recenti- sono, indiscutibilmente, ancora interni alla tradizione, nonostante la contaminazione già in atto con l'Occidente. In quanto interni, la loro interpretazione del passato e delle matrici della civiltà islamica è plausibile non solo in nome del diritto di ogni soggetto politico a autodefinirsi come meglio crede, ma anche come operazione storica,

nella misura in cui è garantita una linea di continuità culturale. Ciò è difficilmente sostenibile oggi, a seguito della doppia violenza subita dal mondo arabo-islamico, quella coloniale prima e quella rappresentata dal fallimento degli esperimenti nazionali poi, fallimento la cui responsabilità va ricondotta, non si sa bene in che percentuale, sia all'Occidente sia ai regimi arabi in carica.

In una prospettiva quale quella che si sta qui delineando, ha poco senso analizzare l'islam e le società che lo professano sulla base di categorie dicotomiche, quali laicismo versus integralismo, o progresso versus oscurantismo. Ben più proficuo, invece, ricostruire l'iter storico che ha interrotto le potenzialità di rinnovamento nel solco della tradizione e gli eventi che sottendono le dinamiche attuali, incluse quelle strettamente ideologiche.

Ne risulterebbe, tra l'altro, la mai sopita e tanto meno negata aspirazione islamica, ancor prima che araba, all'unità, al superamento di una concezione dello stato che si ritaglia su confini che non sono quelli del territorio in cui circola -a unificare oltre che a rapportare fra loro gli abitanti-, una lingua, quella lingua (l'arabo nella fattispecie), e dove una cultura, quella cultura (l'islam) determina il significato simbolico e politico di territorio e lingua. Un modo, come un altro, di introdurre nel discorso il nazionalismo arabo d'inizio secolo.

Non è percorso diverso quello che si può vedere nel diritto, dove la base canonica *(shari'a)* non viene smentita ma solo modernizzata. Analogamente non sono pochi coloro che insistono su una continuità di modelli estetici, architetturali in particolare, fino al secondo dopoguerra, quando l'imitazione dell'Occidente si fa acritica e indiscriminata.

3. Di tutta evidenza, poi, il secondo esempio che vorrei trattare, la condizione femminile. Alcune precisazioni sono qui indispensabili. Non intendo affrontare tale questione dal punto di vista del femminismo occidentale (di cui peraltro mi sento esponente a pieno titolo), tanto è il divario che ci separa e tanto scontato apparirebbe la conclusione: nel migliore dei casi, un ritardo pressochè irricuperabile.

Desidero invece pormi nell'ottica dell'emancipazione che le donne perseguono, alla stessa stregua dei ceti meno privilegiati, in quel secolo e mezzo di storia che così radicalmente ha cambiato il volto del pianeta. Lo scarto tra "noi" e "loro" non appare allora come insormontabile. Si tratta piuttosto di un "work in progress" che vede tutti ugualmente impegnati, anche se non tutti destinati ad arrivare al traguardo nello stesso momento. Con emancipazione intendo fatti oltremodo concreti: riforma del diritto familiare, diritto al voto, diritto al lavoro, diritto all'istruzione, e così via.

Una volta di più, l'islam si dimostra fertile in un senso preciso: la mitizzazione dell'epoca del Profeta e dei suoi primi successori. È epoca che registra una certa presenza femminile e che non sancisce quel totale allontanamento delle donne dalla scena pubblica che verrà a caratterizzare non tanto le diverse società musulmane quanto l'idea/ideale dell'islam come referente teorico. Per questa via si permette il recupero, o l'introduzione, se si preferisce, di una funzione della donna che non si riduce a quella di strumento di piacere, o oggetto di possesso su cui commisurare il proprio status sociale, insieme alle prerogative maschili, ivi compresa la virilità di cui la fertilità femminile deve farsi espressione emblematica.

Le acquisizioni positive che il Corano e la legge canonica garantiscono alla donna -quella di essere persona giuridica, per esempio, o una certa considerazione della sessualità come diritto- aiutano a ricomporre l'armonia tra le esigenze modernizzanti e la concezione tradizionale nella relazione tra i sessi.

La consapevolezza dell'astrazione di un simile discorso che prescinde dal vissuto, cioè dalle singole e specifiche situazioni di vita delle donne musulmane (situazioni geo-economiche, ambientali, di classe, per non citare che una casistica ancora generica) limita, senza dubbio, la portata di elaborazioni quali quelle di un Qāsim Amīn (m. 1908). Tuttavia non si può non sottolineare il fatto che i più sistematici tentativi di coniugare la fedeltà ai propri modelli culturali con la vita moderna provengono da ambienti profondamente imbevuti di cultura religiosa. E sarebbe limitante, oltre il giusto, considerare detti tentativi solo come una risposta all'aggressione occidentale -risposta tanto

vigorosa in quanto l'islam viene denunciato come il fattore principale dell'oppressione femminile- e non vedervi, invece, anche se non soprattutto, un segno di quell'aggiornamento, di quell'andare di pari passo con i tempi che per troppi secoli l'islam ha praticato per essersene perduta memoria. Le lotte delle donne, mai di massa come d'altronde è successo anche da noi fino ad epoche recenti, la loro partecipazione alla grande battaglia anticoloniale, i successi ottenuti, e poi magari negati, secondo una prassi che non è soltanto islamica, il loro attivismo culturale nelle sfere dove ciò è possibile ed ammissibile, come il campo letterario -altra analogia o caratteristica "mediterranea"- dimostrano che l'ipotesi di tradurre la teoria o le affermazioni di principio in pratica e conquiste quotidiane è un dato di fatto, concreto ed effettivo, fino a che i guasti del trauma coloniale non si sono irreversibilmente consumati nel corpo dell'islam.

4. Certo, mi rendo conto che due domande si impongono a questo punto del discorso: se tale è stata la vitalità dell'islam: a) perchè è stato possibile l'asservimento culturale delle società musulmane?; b) per quale ragione si è dato uno sviluppo anomalo nei paesi islamici, tale da creare le premesse per quell'asservimento?

Ma qui l'analisi passerebbe di necessità dal fenomeno religioso alle dinamiche sociali, ai contesti economici, se non per quel tanto che si è detto competere all'islam/ religione nella formulazione delle strutture della, o delle, civiltà su cui esso incide.

Non è problema marginale, ed è difficile darvi una risposta che non sia ideologica. Qui interviene la tentazione di paragonare esperienze distanti, come la nostra e la loro, in nome di una somiglianza che in apertura ho in qualche modo qualificato come "mediterranea". È ovvio, però, che solo il caso italiano mi compete e che lascio ad altri di verificare o smentire, per altre realtà mediterranee, quanto vado dicendo.

Come nel mondo arabo, così in Italia, mi pare di poter affermare che la religione ha avuto un peso contraddittorio. Se Gramsci poteva sostenere che la Chiesa, e per suo tramite il cattolicesimo, aveva

funzionato da elemento di riconoscibilità dell'Italia, quindi come fattore -e qui sono io che parlo- di identità nazionale ben prima che la consapevolezza dell'essere nazione fosse affiorata e quando l'ipotesi stessa di uno stato italiano non poteva apparire che utopica, credo che un discorso ampiamente similare si possa applicare all'islam. C'è qualche cosa di più. Sempre Gramsci sottolineava come l'uso e la diffusione del latino, lingua liturgica in prima istanza, avessero contribuito alla formazione dell'intellettualità italiana. Il parallelo con l'arabo, e l'arabo colto del Corano, per intenderci, e la sua funzione di referente non sono da escludere. Ma siamo forse in un tempo remoto rispetto all'epoca che ho scelto qui come centrale.

Se ci avviciniamo e consideriamo il cattolicesimo italiano fra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento, l'analogia di percorso è forse ancora più evidente. Non è un caso che ci sia un modernismo cattolico e che il termine venga prestato a definire quel desiderio di ritorno alle fonti che l'islam esprime addirittura con anticipo nella prospettiva di recuperare un'autenticità indispensabile a riportare in luce l'antico splendore culturale oltre che politico.

Non è neppure così distante il dibattito, oggi ancora attuale nell'islam, del rapporto tra religione e politica, se si guarda alle vicende dei cattolici italiani e al permanere di un'ambiguità, strumentale ma non per questo meno significativa sul piano concettuale, tra stato e chiesa. Sul piano comportamentale, poi, la società italiana è stata non poco condizionata da una lettura restrittiva, punitiva, tesa a contenere spinte innovative -si pensi alla questione femminile- del cattolicesimo. Il divario tra una religione popolare, vissuta nel quotidiano e una religione colta, patrimonio delle elites, problematica e moderna, proprio perchè problematica, potrebbe concernere tanto la società italiana quanto quella arabo-islamica.

L'inserzione del dato "cattolicesimo" a qualificare una eventuale "italianità", specie nella visione che dall'esterno si proietta sul nostro paese, è esperienza che ci accomuna al mondo arabo. E fa parte di un passato molto prossimo il superamento del pregiudizio di un clericalismo connotante alcuni approcci nostri alla politica.

Non si intende negare l'esistenza di elementi che motivano giudizi e/o analisi quali quelle riportate. Tuttavia non credo che in un quadro così univoco ci si possa riconoscere, se non adottando un atteggiamento speculare, anticlericale o antireligioso, ma della stessa natura intollerante e preconcetta.

Infatti, la religione è stata usata, talvolta, come linguaggio privilegiato, perchè capito dalle masse, per esprimere istanze profonde di rinnovamento. E l'esempio più macroscopico è stato proprio il superamento dell'irriducibilità tra marxismo e cattolicesimo nell'esperienza politica italiana del secondo dopoguerra. Come dire che il concetto di progresso, che è il terzo termine su cui ci è stato chiesto di riflettere non è estraneo al dettato religioso, quand'esso viene inteso non nella sua accezione di catechismo e di dogmatica che chiude le possibilità di sperimentazione e di ricerca positiva, ma in quella di componente culturale e di strumento, non esclusivo certo, ma neppure pregiudizialmente compromesso, di comunicazione che tagli verticalmente l'assetto sociale di un popolo o di una nazione.

Un'interpretazione quanto mai laica della religione, me ne rendo conto. Ma, a mio parere, è questa la chiave di lettura meno mistificante a proposito dell'islam: non ne disconosce la storia, e non ne ipoteca il futuro congelandolo, per così dire, nella negatività dell'oggi, forse transitoria, senza dubbio comprensibile tanto è contingente nel senso di corrispondente a azioni e avvenimenti che non provengono solo dall'interno, cioè dal mondo musulmano; negatività, comunque, anch'essa non a tutto tondo, e a proposito della quale il nostro intervento, per essere, oltre che persuasivo, efficace, non può che partire da una sostanziale e puntuale verifica delle nostre responsabilità.

Nota bibliografica

È sembrato a chi scrive più opportuno segnalare alcune opere di referenza, piuttosto che annotare i singoli passi. Inoltre, proprio nello spirito di una conoscenza reciproca da approfondire, si sono privilegiati i lavori in italiano e/o di italiani, spesso poco noti sia nel mondo arabo sia nel mondo accademico europeo.

Si danno per scontati, ovviamente, lavori come quello di Albert Hourani, *A History of the Arab peoples*, Cambridge Press, 1991, e dello stesso autore, *Arabic thought in the Liberal age*, ed. rived. Cambridge, 1983, o quello di Bernard Lewis, *The political language of Islam*, Chicago, London, 1988, e i normali repertori, *Encyclopédie de l'Islam*, ecc.

Si vedano inoltre:

- *Il mondo islamico tra acculturazione e interazione*, a cura di A. Bausani e B. Scarcia Amoretti, Roma, 1981.
- B. Scarcia Amoretti, "Questione religiosa e questione nazionale nel mondo islamico", in *La Storia*, vol. X, Utet, Torino, 1989, pp. 159-179.
- C. Nataloni, *Per un'analisi del concetto di popolo nell'Islam*, Milano, 1987.
- *Islam: problemi, prospettive e le politiche dell'Occidente*, a cura R. Aliboni, Centro militare di studi stategici, Roma, 1990.
- G. Scarcia, G. Curatola, *Le arti nell'Islam*, Roma, 1990.
- per quanto riguarda A. Gramsci, si vedano i suoi *Quaderni dal carcere*, Torino, 1975: I, 639-640, III, 1912, II, 1304-5, III, 1711, I, 353, per non dare che le referenze più pertinenti.

RESUMEN

Análisis de la elaboración de los conceptos de nación y del problema de la condición femenina en la sociedad árabe islámica del siglo XIX y principios del XX. La tesis consiste en demostrar que el Islam ha conocido un proceso de modernización que no está en contraste con su propia tradición, fenómeno hoy día tanto rechazado como poco actual. A partir de ahí, mediante un paralelismo con la situación italiana con respecto al papel del catolicismo, afirmación de la posible utilización positiva de la religión en el Mediterráneo.

ABSTRACT

Analysis of the formulation of concepts of nationhood and the problem of the status of women in the Islamic Arab society of the 19th

century and beginning of the 20th. The thesis consists of demonstrating that Islam has undergone a process of modernisation in no way in contradiction with its own tradition -a phenomenon rejected nowadays as out-of-date. Based on this, and employing a parallelism with the Italian situation in respect of the role of Catholicism, assertion of the possible positive role of religion in the Mediterranean.

NOTAS Y DOCUMENTOS

LO ANDALUSÍ Y LO ESPAÑOL EN UNA REVISTA TUNECINA MODERNA. 30 AÑOS DE *ḤAWLIYYAT AL-ŶĀMI'A AT-TŪNISIYYA*

Mikel de EPALZA
Universidad de Alicante

La revista *Ḥawliyyāt al-ŷāmi'a at-tūnisiyya*, nacida en 1964 en la Facultad de Letras de esa Universidad árabe, celebra en 1994 sus 30 años de vida con un Encuentro Internacional. Como antiguo profesor de esa Universidad (1971-1973), como uno de los fundadores de su Departamento de Lengua Española y como bibliógrafo de historia hispano-tunecina[1], he pensado colaborar modestamente a este homenaje con un estudio sobre las publicaciones de tema andalusí e hispánico en esa revista científica universitaria árabe. El tema merece ese estudio, por su enorme entidad material (unos 40 trabajos en esos treinta años, además de casi veinte recensiones) y por tratarse de un tema bastante delimitado y específico, dentro de la producción investigadora árabe.

El tema de esta investigación se estudiará en dos partes:

1. Presentación de lo publicado

A. Artículos

1. Edición y estudio de textos
2. Traducciones de estudios
3. Bibliografías
4. Estudios de literatura
   a. Estudios generales

[1] M. de Epalza-M. Benali-A. El Gafsi, "Producción tunecina y argelina sobre historia de España desde la independencia (1956 y 1962)", *Índice Histórico Español*, Barcelona, vol. XV, 56bis, 1969 (1975), pp. XI-LXII, y *Bibliographie tunisienne concertant l'histoire de l'Espagne (1956-1973)*, Túnez, Institut National d'Archéologie et d'Art, 1976, 56 pp.

b. Estudios por autores
5. Historia
6. Religión islámica
7. Filosofía
8. Ciencias
9. Otros temas

B. Recensiones de libros

1. Historia
2. Literatura de Al-Andalus
3. Islamología

2. Reflexiones y notas sobre esa producción intelectual

1. Presentación de lo publicado

En los 34 volúmenes publicados en treinta años (1964-1993) se han publicado trabajos en las dos secciones muy diferenciadas, pero igualmente significativas, de la revista: artículos de investigación y presentación crítica de libros.

A. Artículos

Por su materia, pueden agruparse en diversas secciones, aunque a veces un mismo artículo tiene cabida adecuada en varias de ellas:

A.1. Edición y estudio de textos

Hay que destacar el trabajo de edición y estudio de textos inéditos -o anteriormente mal editados-, prescindiendo de la materia de esos textos (documentos históricos o creación literaria), por lo que suponen de aportación a la cultura árabe. Es una tarea -la de publicar manuscritos inéditos- emblemática del afán de los árabes modernos por recuperar su pasado y los tesoros culturales que no son suficientemente

conocidos y han de pasar del estado de manuscritos en bibliotecas recónditas a impresos a disposición del público culto, árabe o foráneo. Esas ediciones, por otra parte, se consideran un paso previo necesario para todo estudio del pasado árabe, para el que son una documentación previa necesaria. Esta tarea de edición es particularmente emblemáticas para los investigadores universitarios, porque tienen técnica y conocimientos científicos para editar bien esos textos, porque pueden editarlos con los estudios y comentarios oportunos para su mejor comprensión y utilización ulterior y porque reivindican precisamente esta clase de edición, científica y técnica. Y eso frente al afán de muchos ambientes culturales árabes -y no árabes- de publicar textos del pasado rápidamente, sin más estudio.

Por eso, la reivindicación de los universitario tunecinos es particularmente significativa en este campo de estudio. Se manifiesta, evidentemente, en obras de más envergadura que en artículos de revista, en la producción tunecina moderna, es decir, en libros de editoriales universitarias u otras. También se advierte este afán de calidad de textos en las recensiones críticas de *Ḥawliyyāt al-ŷāmi'a at-tūnisiyya* y en muchos otros estudios, especialmente literarios. Pero aun así, este apartado es importante y significativo.

Algunos de los textos inéditos editados en esta revista son de naturaleza histórica: el de Ferhat Dachraoui sobre la condena de un chií en la Córdoba del siglo IV/X (1) y los de Abdelmagid Turki sobre la obra teológica de un importante teólogo cordobés del siglo III/IX (3) y sobre unos textos del XI/XVII relacionados con los moriscos emigrados a Túnez (6). Pero los más son literarios, de poesía árabe de Al-Andalus, como el importante volumen de Muhammad Qaoubia con el diwán del sevillano Ibn Sahl Al-Israilí (s. VII/XIII) (22), varios inéditos de Ibn Hāni' (s. IV/X) encontrados en manuscritos yemeníes por el editor de su diwán completo Muhámmad Al-Yalaoui (9, 13), las elegías sobre la caída de Al-Andalus, de Ibn al-Baqā' de Ronda (s. VII/XIII), editadas y estudiadas por Jáfar Májed (10), las qasidas azejeladas de Ibn Zámraq de Granada (s. VIII/XIV), por Muhámmad Taoufic Nífar (26) y las poesías de Ibn Hazm de Córdoba, conocidas, pero a las que Muhámmad Hedi Trabulsi ha aportado correcciones, a partir de unos manuscritos inéditos (12).

A.2. Traducciones de estudios

Aunque la revista *Ḥawliyyāt al-ŷāmi'a at-tūnisiyya* es una revista en lengua árabe, también ha publicado algunos estudios en francés o en inglés, aunque muy pocos, ya que hay otras revistas tunecinas, y de la misma Universidad, en lenguas europeas. Pero hay que destacar la traducción al árabe de dos trabajos en francés, relacionados con la cultura andalusí: un estudio de 1936 de Régis Blachère sobre el político y poeta granadino Ibn Zámraq (s. VIII/XIV) (29), y otro de 186 sobre la escritura manuscrita árabe magrebí, con sus parecidos y diferencias con la andalusí (4). También habría que mencionar en este apartado las traducciones del español al árabe de documentos referentes a los moriscos, en el trabajo de Abdelmagid Turki (6).

A.3. Bibliografías

La revista *Ḥawliyyāt al-ŷāmi'a at-tūnisiyya* ha publicado algunas biobibliografías de investigadores tunecinos que habían escrito trabajos sobre temas andalusíes o hispánicos, con ocasión del fallecimiento de esos investigadores (de Hasan Husni Abdelwahab, sobre andalusíes en Túnez, sobre la conquista de Al-Andalus, sobre la música andalusí y magrebí (8)) o de su jubilación universitaria (Muhámmad Souissi, sobre matemáticas árabes (34); Chedli Bouyahia, sobre poesía andalusí (40)). Los tres han publicado sobre estos temas artículos en la revista (5; 14 y 34; 24 respectivamente).

El trabajo de Hamadi Sahli sobre la producción histórica tunecina recoge los principales títulos publicados, con libros importantes relacionados con la historia hispano-tunecina (Muhámmad Talbi, Muhámmad Yalaoui, Mahmud Tarchouna, Ferhat Dachraoui, etc.).

A.4. Estudios de literatura

Además de las ediciones y estudios de textos literarios andalusíes, ya mencionados, los investigadores tunecinos han publicado en la revista estudios sobre literatura andalusí e hispana. Hay que destacar la

importancia numérica de estos estudios literarios, en el conjunto de los trabajos publicados por *Ḥawliyyāt al-ŷāmi'a at-tūnisiyya*. Pueden distribuirse en dos apartados: estudios de fenómenos literarios generales y estudios de autores individuales.

a. Estudios generales

Tres trabajos presentan fenómenos generales de relaciones entre la literatura de Al-Andalus y la de otras regiones del mundo árabe medieval: uno de Jáfar Máged sobre las relaciones entre Córdoba y Cairauán en los siglos IV/X y V/XI (17), otro de Salim Zaydán sobre las características andalusíes frente al Máxriq, en época almorávide (23), y otro de Chedli Bouyahia sobre la participación de los ifriqíes en la vida cultural de Al-Andalus en época de las Taifas y de los Almorávides (24).

Son también destacables los estudios de Mahmud Tarchouna sobre los marginados en las Mil y Una Noches (33) y sobre la técnica literaria de las *maqāmāt* o narrativa en prosa rimada, en Al-Andalus (38), por sus comparaciones con la literatura picaresca española y por su conocimiento de las fuentes hispánicas sobre este tema[2].

b. Estudios por autores

La mayor parte de los estudios sobre literatura de Al-Andalus se refieren a autores o textos árabes en particular. Hay que advertir la general ausencia de toda referencia a la bibliografía en español sobre estos temas, uno de los más científicamente cultivados por los investigadores españoles en temas árabes.

Muhámmad Yalaoui había publicado su tesis doctoral sobre el gran poeta chií del siglo IV/X Ibn Hāni' Al-Andalusí o Al-Magrebí:

[2] Ver su notable tesis doctoral, Mahmoud Tarchouna, *Les marginaux dans les récits picaresques arabes et espagnols*, Túnez, Publications de l'Université de Tunis, 1982, 555 pp. (traducida en Alicante, en espera de publicación).

edita en las revistas numerosos versos de este importante autor (9, 13). Muhámmad Hedi Trabulsi estudia la poesía del polígrafo cordobés del siglo V/XI Ibn Hazm (12), mientras que Abdelaziz Chubayl estudia la forma narrativa de su contemporáneo también cordobés Ibn Xuhayd, en su conocida espístola sobre el encuentro de los literatos en el más allá (42).

Dos estudios están consagrados al gran poeta de la naturaleza Ibn Jafacha de Alcira (siglos V-VI/XI-XII): a su arte poética, por Kemal Umrán (25), y a sus poemas de amistad, por Souad Triki (3). Muhámmad Hedi Trabulsi también ha publicado dos estudios sobre la *maqāma* en prosa rimada de As-Saraqustī, también de época almorávide (16, 39).

De finales del período almohade (mediados del siglo VII/XIII) son los autores estudiados por Muhámmad Qaoubia, con su voluminosa edición del diwán de Ibn Sahl de Sevilla (22), y por Jáfar Májed, con su edición y estudio de los trenos de las ciudades de Al-Andalus, por Abu l-Baqá (10).

Finalmente, cuatro trabajos se refieren a literatos árabes del Reino Nazarí de Granada: los dos trabajos mencionados sobre Ibn Zámrak, de Muhámmad Taoufic Nífar (26) y de Régis Blachère (29), y el aprovechamiento histórico de los poemas del rey Yúsuf III del siglo VIII/XIV (36), y de Al-Qaysí, del siglo IX/XV (32), por Djomaa Cheikha.

A.5. Historia

Aunque todos los estudios que se refieren al pasado de Al-Andalus y de España pueden ser considerados históricos, tanto si se refieren a hechos literarios, como científicos o de pensamiento, en este apartado se quiere presentar los trabajos más específicamente relacionados con hechos históricos, aunque esto suponga repetir algunos títulos mencionados en otros apartados.

Así puede considerarse específicamente histórica la documentación reunida por Ferhat Dachraoui sobre la condena de un chií en Córdoba, a mediados del siglo IV/X (1) o las nuevas aportaciones a la biografía del notable lexicógrafo Ibn Sida de Murcia (7, 15). De historia social puede considerarse el estudio de la *ḥisba* o gobierno municipal, por Hasan Husni Abdelwahab (5), o sobre el establecimiento de las tribus beréberes en el Magreb y en Al-Andalus, parte de la tesis doctoral del investigador marroquí Abdelwáhid Dhinnún Taha (21). De historia política puede considerarse el estudio de Ahmed Chtioui sobre las actitudes políticas de Ibn Yubayr de Valencia, en su famoso relato de viaje, de fines del siglo VI/XII (30). Los ya mencionados trabajos de Djomaa Cheikha sobre dos poetas granadinos, sacando de su poesía información histórica, han de presentarse también en este apartado.

Finalmente, dos trabajos históricos no se refieren directamente a Al-Andalus, sino a la España moderna de la dinastía de los Austria: el de Abdelmagid Turki sobre la expulsión y destierro de los moriscos, a principios del siglo XI/XVII (6), y el de Ahmed Chtioui sobre el relato del viaje a España del embajador marroquí Al-Gazzal, al final de ese mismo siglo (28).

A.6. Religión Islámica

Evidentemente, el Islam como religión forma parte de todos los temas de investigación sobre los países islámicos. Pero hay que señalar su particular importancia en algunos trabajos relacionados con la historia de Al-Andalus.

Así, el estudio mencionado de Ferhat Dachraoui sobre el chií condenado en Córdoba (1) está basado en una *fatwa* o dictamen jurídico-religioso. El texto dado a conocer por Abdelmagid Turki, de un teólogo cordobés del siglo III/IX, tienen por tema la fiabilidad de enseñanzas del Profeta del Islam transmitidas por sus compañeros (3). Igualmente, el estudio de Hasan Husni Abdelwahab sobre los trabajos de *ḥisba* forman parte del *fiqh* o derecho islámico (5). Pero es, sobre todo, el artículo de Habib Faquí, sobre las posiciones teológicas de

Averroes, el más directamente relacionado con la religión musulmana de Al-Andalus (20).

A.7. Filosofía

Tres trabajos tratan de temas filosóficos de Al-Andalus: uno de Mongi Chemli sobre las actividades filosóficas de Avempace (2) y dos de Abdelmagid Gannouchi sobre un tratado de psicología (11) y sobre la visión del conocimiento, según Averroes (18).

A.8. Ciencias

Varios tratados de historia de la ciencia árabe publicados por la revista *Ḥawliyyāt al-ŷāmi'a at-tūnisiyya* están relacionados con Al-Andalus: el de Muhámmad Souissi sobre el matemático granadino Al-Qalasadi (14) y los tres trabajos de Ibrahim Ben Merad sobre el botánico y farmacólogo Ibn Al-Baytar (19), sobre las traducciones del griego al arabe de los tratados de Dioscórides, especialmente en la Córdoba omeya (27), y sobre los inicios de la botánica entre los árabes (41).

A.9. Otros temas

Sólo quedaría por recordar el mencionado artículo de 1886, traducido del francés, sobre la escritura árabe magrebí y sus características, en relación con la escritura oriental y la andalusí (4).

B. Recensiones de libros

Así como los artículos son fruto de la investigación científica individual, por universitarios que llevan muchos años trabajando en esos temas, las recensiones nacen de una selección mucho más libre, de libros que han atraído la atención de los investigadores, en temas afines a su campo de trabajo, pero generalmente mucho más amplios que

éstos. Se puede decir que la selección de los libros recensionados -también los de tema andalusí o hispano- ha sido guiada por tres criterios: el presentar libros importantes, el criticar negativamente ciertas obras -especialmente por la forma como se editan textos árabes clásicos- y por la relación de los recensionadores tunecinos con los temas y con los autores de esos libros. Forman parte de la actividad universitaria global de esos recensionadores, que coinciden generalmente con ser autores de trabajos de investigación ya presentados en los apartados anteriores de este artículo.

Aquí también, es difícil delimitar los campos temáticos de las obras recensionadas, porque no se excluyen mutuamente, en una obra completa. Pero sí conviene ordenar esa temática, porque son significativos del interés de los intelectuales tunecinos por España (en este caso sólo por Al-Andalus, especialmente su literatura en árabe, y por las relaciones hispano-tunecinas medievales).

B.1. Historia

Aunque los 18 libros recensionados de tema andalusí se refieren, evidentemente, a la historia de la Península Ibérica árabe, hay algunos que pueden considerarse más específicamente históricos, porque se refieren a la política, a los personajes y a la sociedad de Al-Andalus, de donde pueden desgajarse los otros aspectos más específicos, literarios o religiosos.

Histórico es, evidentemente, el libro sobre la política exterior de los Aglabíes, dinastía magrebí enemiga de los Omeyas de Córdoba, con capital en Cairuán en los siglos II-III/VIII-IX (13. de la lista de los libros recensionados). También lo es el estudio de los geógrafos andalusíes, por el egipcio Huséin Monés (6). Los relatos de viajes medievales siguen interesando mucho a los historiadores magrebíes (y a los de otras culturas), como fuentes históricas y como visiones personales y de época, tanto de Al-Abdarí (7) como de otros escritores andalusíes presentados en artículos de investigación. Interesan textos con dimensión social, como los libros de ordenación del zoco (11). No puede considerarse andalusí el gran historiador tunecino del VIII-

IX/XIV-XV Ibn Jaldún, de familia sevillana, objeto de muchísimas publicaciones y estudios en esta revista y en el mundo árabe en general (especialmente en el volumen 10. 1973, de *Ḥawliyyāt al-ŷāmi'a at-tūnisiyya*), pero hay que mencionar por un título hispánico particular el libro del profesor tunecino Ahmed Abdessalem, publicado en francés, pero traducido al castellano en México (14). Un importante texto de un teólogo malagueño establecido en Cairuán en el V/XI, tiene mucha información histórica (16), al igual que las tres obras de Ibn Al-Abbar de Valencia, del siglo VII/XIII, político y polígrafo, poeta e historiador, establecido en Túnez (3).

B.2. Literatura de Al-Andalus

Además de Ibn Al-Abbar Al-Balansí, ya mencionado, otros tres libros de poetas andalusíes importantes son objeto de recensión: Ibn Xuhayd de Córdoba (2), Al-Mútamid de Sevilla (9) e Ibn Jafacha de Alzira (12). La edición de los textos de alabanza de Al-Andalus, de varios autores andalusíes recogidos por Al-Maqqarí de Tremecén (siglo XI/XVII), son recensiondos también (4), Mahmud Tarchouna presenta y critica dos obras generales, una sobre el paso de la literatura árabe a la europea (5) y otra sobre la crítica literaria en Al-Andalus (8).

B.3. Islamología

De tema especialmente islamológico pueden ser calificados dos libros recensionados en la revista *Ḥawliyyāt al-ŷāmi'a at-tūnisiyya*: la edición de un texto de autor yemení del siglo IX/XV contra el prolífico místico murciano Ibn Arabí (1) y la polémica anti-cristiana del sacerdote mallorquín Anselm Turmeda, del siglo VIII-IX/XIV-XV, que se convirtió al Islam en Túnez (10).

2. Reflexiones y notas sobre esa producción intelectual

La mera presentación de los temas, los títulos y los autores de trabajos y recensiones publicados en la revista *Ḥawliyyāt al-ŷāmi'a at-*

tūnisiyya, durante los 30 primeros años de su publicación, es útil y significativo. Pero no es suficiente. Se puede profundizar algo más sobre esa producción, con unas reflexiones y notas acerca del significado que tiene, en la producción investigadora global de Túnez en esos temas y en razón del significado de lo andalusí y lo hispano en esa investigación.

A. Producción global tunecina en investigación histórica

Ḥawliyyāt al-ŷāmi'a at-tūnisiyya no es la única revista científica, de investigación en ciencias humanas, en Túnez. Por eso, su producción ha de medirse en un contexto tunecino global de revistas de investigación (aun sin contar los libros científicos y de divulgación y las revistas y otros medios de divulgación).

La Universidad de Túnez y su Facultad de Letras y Ciencias Humanas, tiene una revista paralela a *Ḥawliyyāt al-ŷāmi'a at-tūnisiyya* y un poco más antigua, con artículos de investigación generalmente escritos en lenguas europeas: *Les Cahiers de Tunisie*. Para conocer la producción universitaria tunecina, habría que estudiarse paralelamente las dos revistas especialmente en el tema de la presente investigación.

Pero otras instituciones tienen también revistas científicas sobre estos temas. El Centro de Estudios de Investigaciones Económicas y Sociales (C.E.R.E.S.) publica los *Cahiers du CERES* y los *Cahiers de Géographie*, como el Instituto Nacional de Arqueología y Arte (I.N.A.A.) ha publicado revistas científicas de arqueología y étnología, de buena calidad aunque de corta duración. La Facultad Zituna de Teología ha tenido también su revista de investigación, y la Dirección General de Asuntos Religiosos ha publicado la revista *Ar-Risāla*, de buena divulgación, pero a veces con artículos de auténtica investigación cultural e histórica.

Los temas hispano-tunecinos, andalusíes o hispano-árabes en general, han provocado coloquios científicos especializados, alternativamente en Túnez y en España desde 1969, con publicación de volúmenes monográficos, que se han ido publicando en Túnez, sea en

Les Cahiers de Tunisie, sea en el C.E.R.E.S.[3]. Estos coloquios hispano-tunecinos, tanto los publicados en Túnez como en España[4], han recogido muchas investigaciones muy relacionadas con los trabajos publicados en *Ḥawliyyāt al-ŷāmi'a at-tūnisiyya*, del que son necesariamente complementarios.

Así como *Ḥawliyyāt al-ŷāmi'a at-tūnisiyya* puede considerarse como emanada de *Les Cahiers de Tunisie*, nacida para publicar en árabe sobre los mismos temas que la otra revista de la Facultad de Letras, hay que considerar como emanadas de esas dos revistas otras más especializadas, por la iniciativa de profesores de esa misma Facultad. Para los temas andalusíes, especialmente basados en textos literarios árabes medievales, es la revista *Ad-Dirāsāt al-andalusiyya*, del Profesor Djomaa Cheikha, desde 1988[5], en árabe y con resúmenes en español, francés e inglés. Y para los temas de historia moderna (siglos X/XVI a XIV/XX), la revista *Al-maŷalla at-tārīŷiyya al-magribiyya*, fundada y dirigida por el Profesor Abdeljelil Temimi, desde 1974, para la historia hispano-árabe de ese período y especialmente para la historia de los "moriscos" o últimos musulmanes de España. Sobre este tema ha organizado en Túnez diversos congresos, cuyas voluminosas actas han sido publicadas, estos últimos años[6].

[3] Actas publicadas respectivamente en *Colloque sur les relations historiques et culturelles tuniso-espagnoles (Hammamet 21-24 mars 1969), Les Cahiers de Tunisie*, XVIII, 69-70, 1970, 169 pp.; *Actes de la 3ème Rencontre Tuniso-Espagnole (Carthage 11-17 avril 1977). Les Cahiers de Tunisie*, XXVI, 103-104, 1978, pp. 188-227; *Le patrimoine andalous dans la culture arabe et espagnole. Actes du VII Colloque Universitaire Tuniso-Espagnol (Tunis 3-10 février 1989)*, Túnez, Cahiers du C.E.R.E.S., nº 4, 1991, pp. 120-240.

[4] Actas publicadas en *Actas del II Coloquio Hispano-Tunecino de Estudios Históricos (Madrid/Barcelona, mayo de 1972)*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1973, 310 pp.; *Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino (Palma de Mallorca, 1979)*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultua, 1983, pp. 193-251.

[5] Desde el vol. 1 (1988) al 11 (1994).

[6] Ver M. de Epalza, "Congresos y publicaciones de historia árabe en época otomana (Túnez)", *Awrāq*, Madrid, IX, 1988, pp. 217-221, e información posterior en el boletín bibliográfico, publicado por la Universidad de Oviedo, *Aljamia. Boletín de Información Bibliográfica: Mudéjares-Moriscos-Textos Aljamiados-Filología Arabo-Románica*, 1 (1989), 2 (1990), 3 (1991), 4 (1992), 5 (1993), 6 (1994).

La revista tunecina más antigua y que ha conservado su título de antes de la independencia nacional tunecina (por ser privada, del Institut des Belles Lettres Arabes, *Ma'had al-ādāb al-'arabiyya*, de los Padres Blancos católicos) es *IBLA* de temas árabes en general y tunecinos en particular. Otra revista no estatal, aunque con subvenciones varias, es *Al-Fikr* de la Unión Tunecina de Escritores, que es de alta divulgación, de temas culturales en general, pero que admite a veces artículos de investigación, siempre en lengua árabe.

Todas estas revistas e instituciones tunecinas han publicado muchas investigaciones relacionadas con Al-Andalus y con España. Las estudié en dos publicaciones, una es español y otra en francés, para las publicaciones entre 1956 y 1974[7]. También he co-dirigido otras publicaciones más especializadas, sobre los "moriscos" o andalusíes del Mágreb, con bibliografía tunecina especializada en este tema[8]. En este contexto general de los intereses tunecinos por la historia andalusí e hispánica que hay que situar las publicaciones de *Ḥawliyyāt al-ŷāmi'a at-tūnisiyya*. A estos trabajos me remito para completar y comprender mejor los artículos y las recensiones publicadas por esta revista tunecina sobre Al-Andalus y España.

B. Razones culturales de estos estudios sobre Al-Andalus y España

Al final de esta presentación, hay que preguntarse por las razones culturales que explican estas publicaciones científicas y su carácter específico. Pueden reducirse a tres:

a. Al-Andalus (España y Portugal actuales) forma parte del mundo árabe-islámico, de su pasado. Es además una parte gloriosa del Occidente musulmán, a la que también pertenece el Mágreb y Túnez, porque ha producido obras de arte y, especialmente, libros en árabe,

[7] Ver *supra*, nota 1.

[8] Ver M. de Epalza (ed.) y otros, *Receuil d'études sur les moriscos andalous en Tunisie*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1973, 418 pp.; S.M. Zbiss-A.H. Gafsi-M. Boughanmi-M. de Epalza (eds.), *Etudes sur les Moriscos Andalous*, Túnez, Institut National d'Archéologie et l'Art, 1983, pp. 108-261.

considerados clásicos por todos los árabes. Al-Andalus es, por otra parte, un territorio perdido para el mundo árabe e islámico, con la especial nostalgia que esto supone para los tunecinos: es el conocido tema del "paraíso perdido", que Huséin Monés llamó "paraíso encontrado", para los árabes que lo estudian. Por eso el interés tunecino se centra sobre todo en la producción escrita, en árabe, sobre Al-Andalus y por los andalusíes. Pero, por otra parte, Al-Andalus ha sido históricamente un puente entre la cultura árabe medieval y la cultura europea, origen de la cultura moderna. De ahí un especial interés por lo andalusí, como puente entre tradición y modernidad en la cultura árabe moderna.

b. Entre Túnez y España hay una vecindad geográfica en el Mediterráneo. De ahí un interés sobre el pasado común, como con otros países magrebíes, árabes e islámicos y como otros países europeos vecinos, Francia, Malta, Grecia e Italia.

c. Pero, sobre todo, porque la revista *Ḥawliyyāt al-ŷāmi'a at-tūnisiyya* es un revista universitaria, de investigación y en lengua árabe, que quiere difundir los resultados de la investigación tunecina en ciencias humanas, en lengua árabe y dirigida a un público investigador y culto, de árabes y arabistas.

Es en este contexto universitario árabe que hay que situar esta producción científica, publicada sobre Al-Andalus y España, por la revista *Ḥawliyyāt al-ŷāmi'a at-tūnisiyya*, de la Universidad de Túnez, durante estos treinta últimos años.

LISTA DE ARTICULOS DE INVESTIGACION Y DE LIBROS RECENSIONADOS EN LA REVISTA

قائمة المقالات المتعلقة بالأندلس وإسبانيا والمنشورة في مجلة: "حوليات الجامعة التونسية" (مع أرقام تقديمها في هذا البحث).

أ-المقالات العلمية:

١-فرحات الدشراوي: مسألة الزنديق أبي الخير لعنه الله وصفة الشهادات عليه (المجلد ١ السنة ١٩٦٤، الصفحات ٦١ إلى ٧٨).

٢-المنجي الشملي : أبو بكر بن باجة ونزعته الفلسفية من خلال "تدبير المتوحد" (١-١٩٦٤، ٤١-٥٩).

٣-عبد المجيد التركي: كتاب عدد ما لكل واحد من الصحابة...من الحديث عن رسول الله... مما خرجه أبو عبد الرحمان بقي بن مخلد الأندلسي (٣-١٩٦٦، ٤٨ ٦٩).

٤-أ. هوداس (تعريب: عبد المجيد التركي): محاولة في الخط المغربي (٣ ١٩٦٦،١٧٥-٢١٤).

٥-حسن حسني عبد الوهاب: أصل الحسبة بإفريقية. تحليل كتاب "أحكام السوق" ليحيى بن عمر (٣-١٩٦٧، ٥-٢١).

٦-عبد المجيد التركي: وثائق عن الهجرة الأندلسية الأخيرة إلى تونس (٤-١٩٦٧، ٢٣-٨٢).

٧-رشاد الحمزاوي: تكملة في ترجمة إبن سيده (٥-١٩٦٨، ١٧-٤٨).

٨-حسن حسني عبد الوهاب: ترجمة ذاتية (٦-١٩٦٩).

٩-محمد اليعلاوي: قصائد لإبن هانئ لم تنشر (٦-١٩٦٩، ٧٩-١١٠).

١٠-جعفر ماجد: كتاب الوافي في نظم القوافي لإبن البقاء صالح بن شريف الرندي (٦٠١-٦٨٤هـ) (٦-١٩٦٩، ١٧١-٢٠١).

١١-عبد المجيد الغنوشي: مقالة في قوى النفس لأبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد (٨-١٩٧١، ١٥٧-١٦٦).

١٢-محمد الهادي الطرابلسي: شعر ابن حزم (٩-١٥١ ,١٩٧٢-١٧٦).

١٣-محمد اليعلاوي: أبيات لإبن هانئ المغربي لم تنشر (٩-١٩٧٢، ٧٦-١٠٠).

١٤-محمد السويسي: عالم رياضي أندلسي تونسي القلصادي (٩-١٩٧٦، ٣٣-٤٩).

١٥-رشاد الحمزاوي: مكانة مخصصة لإبن سيده في المعجمية العربية المعاصرة (٩-١٩٧٢، ٧-٣١).

١٦-محمد الهادي الطرابلسي: إضافات وتنقيحات على بعض أشعار اللزوميات (١١-١٩٧٤، ١٠٣-١٧٨).

١٧-جعفر ماجد: العلاقات الأدبية بين قرطبة والقيروان في القرنين الرابع والخامس للهجرة (١٣-١٩٧٦، ١٠٣-١٢٦).

١٨-عبد المجيد الغنوشي: إثبات الأنية والغيرية عند ديكارت وبعض فلاسفة الإسلام أو أضواء جديدة على نظرية المعرفة عند ابن رشد (١٣-١٩٧٦، ٨١-١٠٢).

١٩-ابراهيم بن مراد: منهج إبن البيطار في معالج المصطلح النباتي والصيدلي (١٧ ١٩٧٩، ٩٥-١١٦).

٢٠-الحبيب الفقي: حول موقف إبن رشد من علم الكلام والتأويل (١٨-١٩٨٠، ٧-٩).

٢١-عبد الواحد ذنون: استيطان القبائل البربرية في شمال إفريقيا قبل الإسلام (١٨-١٩٨٠).

٢٢-محمد قوبعة: أشعار لإبن سهل الإسرائيلي لم تنشر. جمعها وقدمها (١٩-١٩٨٠، ١٨٥ ص).

٢٣-سليم زيدان: تطور الحساسية الأندلسية وأثرها في العلاقات الأدبية بين الأندلس والمشرق في عهد المرابطين من خلال كتاب "أحكام صنعة الكلام"

للكلاعي (٢٠-١٩٨١، ١٩٢-٢١٢).

٢٤-الشاذلي بويحيى: مساهمة الأفارقة في الحياة الثقافية بالأندلس في عصري الطوائف والمرابطين (٢٠-١٩٨١، ٧-٤١).

٢٥-كمال عمران: الفن في شعر إبن خفاجة (٢٣-١٩٨٤، ٥٥-٨٢).

٢٦-محمد توفيق النيفر: قصائد زجلية لإبن زمرك الأندلسي. تحقيق مخطوط (٢٣ ١٩٨٤، ١٧٩-٢٣٦).

٢٧-ابراهيم بن مراد: في منهجية نقل العلوم الأعجمية إلى العربية: انتقال "مقالات" ديوسقريديس إلى الثقافة العربية. ترجمة ومراجعة وشرحا (٢٤-١٩٨٥، ٢٤٥-٢٩١).

٢٨-أحمد الشتيوي: اهتمامات الغزال من خلال رحلته (٢٥-١٩٨٦، ١٨٥-٢١١).

٢٩-ريجيس بلاشير (تعريب محمد العجيمي): الوزير الشاعر إبن زمرك وآثاره (٢٥-١٩٨٦، ١٣١-١٥٢).

٣٠-أحمد الشتيوي: مواقف ابن جبير السياسية من خلال رحلته (٢٦-١٩٧٨، ١٩١ ٢٢٣).

٣١-حسناء الطرابلسي: مقامة "تفضيل النجلة على الكرمة"، لعلي النباهي المالقي (٧١٣ هـ/١٣١٣م- بعد ٧١٢ هـ/ بعد ١٣٩٥)، (٢٧-١٩٨٨، ١٩٩-٢١٨).

٣٢-جمعة شيخة: القيمة الوثائقية لديوان عبد الكريم القيسي الأندلسي (٢٧-١٩٨٨، ١١٩-١٣٢).

٣٣-محمد طرشونة: الهامشيون في ألف ليلة وليلة (٢٧-١٩٨٨، ٩٩-١١٧).

٣٤-محمد السويسي: ترجمة ذاتية (٢٧-١٩٨٨، ٥-١٥).

٣٥-سعاد التريكي: الإخوانيات في شعر إبن خفاجة الأندلسي (٢٨-١٩٨٨، ١١٥ ٢٢١).

٣٦-جمعة شيخة: القيمة الوثائقية لديوان يوسف الثالث (٢٨-١٩٨٨، ١٨٥-١٩٤).

٣٧-حمادي الساحلي: المدرسة التاريخية التونسية الحديثة (٢٨-١٩٨٨).

٣٨-محمود طرشونة: فن المقامة في الأندلس (٢٨-١٩٨٨، ١٤٥-١٦٦).

٣٩-محمد الهادي الطرابلسي: مدخل إلى تحليل "المقامات اللزومية" للسرقسطي (٥٣٨ هـ-١١٤٣م) (٢٨-١٩٨٨، ١١١-١٤٣).

٤٠-الشاذلي بويحيى: ترجمة ذاتية (٢٨-١٩٨٨، ٥-١١).

٤١-إبراهيم بن مراد: علم النبات عند العرب من مرحلة التدوين اللغوي إلى مرحلة الملاحظة العلمية المحض (٢٩-١٩٨٩، ٢٥٩-٣٠٩).

٤٢-عبد العزيز شبيل: البنية القصصية في "رسالة التوابع والزوابع" لإبن شهيد الأندلسي (٢٩-١٩٨٨، ١٤٥-١٧٢).

ب-المقالات النقدية (قائمة الكتب).

١-أحمد بكير محمود: كتاب كشف الغطاء عن حقائق التوحيد للحسين بن الأهذل اليمني، تونس ١٩٦٤ (لعبد القادر المهيري) (١-١٩٦٤، ١٥٧-١٥٩).

٢-شارل بيلاط: ديوان إبن شهيد الأندلسي، بيروت ١٩٦٣ (للشاذلي بويحيى) (١ ١٩٦٤، ١٤٣-١٤٥).

٣-إبن الأبار في ثلاثة كتب (لمحمد الحمزاوي) (٣-١٩٦٦، ٢٥٥-٢٦٧).

٤-صلاح الدين المنجد: فضائل الأندلس وأهلها لإبن الربيب القيرواني ولإبن حزم ولإبن شهيد والشقندي, بيروت ١٩٦٨ (للشاذلي بويحيى) (٥-١٩٦٨).

٥-محمد مفيد الشوباشي: رحلة الأدب العربي إلى أوروبا، مصر ١٩٦٨ (لمحمود طرشونة) (٩-١٩٧٢، ٢٩٣-٣٠٠).

٦-حسين مؤنس: تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس، مدريد ١٣٨٦/١٩٦٧ (لصالح المغيربي) (٩-١٩٧٢).

٧-محمد الفاسي: الرحلة المغربية للعبدري، الرباط ١٩٦٨ (لأصالح المغيربي) (٩ ١٩٧٢).

٨-رضوان الداية: تاريخ النقد الأدبي في الأندلس, بيروت ١٩٦٨ (لمحمود طرشونة) (١٠-١٩٧٣، ٢٥٧-٢٦٥).

٩-رضا الحبيب السويسي: ديوان المعتمد إبن عباد, تونس ١٩٧٥ (لمحمد اليعلاوي)

(١٢-١٩٧٥، ٢٧٣-٢٨١).

١٠-ميقال دي إيبالزا: (تحفة الأريب) ترجمة ذاتية ورد إسلامي على النصارى لعبد الله الترجمان، روما ١٩٧١ (لعبد المجيد الشرفي) (١٢-١٩٧٥، ٢٨٣-٢٩٠).

١١-حسن حسين عبد الوهاب: أحكام السوق ليحيى بن عمر، تونس ١٩٧٥ (للحبيب الشاوش) (١٣-١٩٧٦، ٢٥١-٢٥٥).

١٢-حمدان حجاجي: حياة وآثار الشاعر الأندلسي إبن خفاجة، الجزائر ١٩٧٤ (للشاذلي بويحيى) (١٣-١٩٧٦، ٢٤١-٢٤٩).

١٣-محمود إسماعيل: الأغالبة (١٨٤هـ/٢٩٢م): سياستهم الخارجية، فاس ١٩٧٨ (لمحمد المختار العبيدي) (٢١-١٩٨٢).

١٤-أحمد عبد السلام: إبن خلدون وقراؤه، باريس ١٩٨٤، مكسيك ١٩٨٧ (للمنصف الجزار) (٢٤-١٩٨٥، ٣٧٧-٣٩١).

١٥-عبد الأمير شمس الدين: الفكر التربوي عند إبن خلدون وإبن الأزرق، بيروت ١٩٨٤ (لحسناء الطرابلسي بوزوية) (٢٥-١٩٨٦، ٢٢٣-٢٣٦).

١٦-أبو بكر عبد الله بن محمد المالكي: رياض النفوس، بيروت ١٩٨٣-١٩٨٤ (لمحمد المختار العبيدي) (٢٥-١٩٨٦).

XII CONGRESO DE LA UNIÓN DE ESCRITORES MARROQUÍES

Gonzalo FERNÁNDEZ PARRILLA
Escuela de Traductores de Toledo
Universidad de Castilla-La Mancha

Los días 26 y 27 de noviembre de 1993 tuvo lugar en la ciudad marroquí de Mohamedía el XII congreso de la Unión de Escritores de Marruecos, a raíz del cual, el poeta y narrador Muḥammad al-Aš'arī fue reelegido presidente por tercera vez consecutiva.

La Unión de Escritores de Marruecos fue fundada en el año 1960 por intelectuales marroquíes y magrebíes con el nombre de Unión de Escritores del Magreb (*Ittiḥād kuttāb al-Magrib al-'arabī*). Debido a diferencias políticas entre los países magrebíes, a mediados de los años sesenta, aunque prácticamente con el mismo nombre, *Ittiḥād Kuttāb al-Magrib* (Unión de Escritores de Marruecos), dicha unión pasó a integrar exclusivamente a escritores marroquíes. A partir de ese momento se fundarán otras uniones similares en el resto de los países del Magreb.

Con anterioridad a al-Aš'arī fueron presidentes de la *Ittiḥād Kuttāb al-Magrib*, el filósofo, profesor y escritor Muḥammad 'Azīz al-Ḥabābī (Lahbabi) (1960-68), el novelista y periodista 'Abd al-Karīm Gallāb (1968-76), el crítico y narrador Muḥammad Barrāda (Berrada) (1976-83), y el profesor y crítico Aḥmad al-Yabūrī (1983-89).

La *Unión de Escritores de Marruecos* (UEM) acoge en su seno a la práctica totalidad de los escritores marroquíes, independientemente de la lengua en la que escriban. Aunque la mayoría de ellos escribe en lengua árabe, la UEM acoge también a aquellos que escriben en francés, bereber y árabe dialectal marroquí.

La UEM forma parte de la Unión General de Escritores y Literatos Árabes, de la Unión de Escritores Africanos y de la Unión de Escritores de África y Asia.

La UEM es una asociación cultural independiente y, a pesar de que algunos lo ponen en duda, sin afiliación directa con los partidos políticos, aunque varios miembros de los últimos equipos directivos de la UEM son próximos al partido Unión Socialista de Fuerzas Populares; La UEM presume por boca de su presidente de ser "independiente tanto de los partidos como de las autoridades". No obstante, conviene poner de relieve que, como ya fuera apuntado por críticos como Aḥmad al-Madīnī y Muḥammad Barrāda, la literatura en Marruecos es una actividad que ocupa fundamentalemente a personas vinculadas ideológicamente - o directamente afiliadas- con los partidos de la oposición herederos del Movimiento Nacional. Según al-Madīnī, la tecnocrática clase dirigente ha sido incapaz hasta el momemto de producir una literatura genuina.

Según al-Aš'arī, la UEM, es, además de totalmente democrática en su funcionamiento, un púlpito para la defensa de las libertades de opinión y de expresión, ámbito en el que siempre ha desempeñado un papel activo. "La UEM es más bien -dice al-Aš'arī- una asociación culturál que un sindicato, porque la mayoría de nosotros trabajamos en los medios de comunicación o en la enseñanza, donde ya existen sindicatos".

En el XII congreso se discutieron numerosas cuestiones relacionadas con la tarea del escritor en Marruecos. En el comunicado final, y como viene siendo habitual en los comunicados de la UEM, se llamó la atención sobre cuestiones de la actualidad política y social, sobre las que la UEM ha venido tomando posición, tales como las violaciones existentes en el ámbito de los derechos humanos, pidiendo, entre otras cosas, la liberación de todos los presos políticos, la igualdad real entre hombre y mujer o la solución del contencioso de Ceuta y Melilla.

Uno de los puntos que más polémica suscitó entre los asistentes al congreso fue el que se refiere al cambio de algunos aspectos de los estatutos para que la acción de la UEM no sea contemplada como exclusivamente "árabe" en un Marruecos que, según muchos es plurilingüístico y pluricultural.

En dicho congreso se eligió también una nueva junta directiva, muy parecida al equipo anterior con el que contaba al-Aš'arī, manteniendo tres de sus hombres fuertes: los profesores y críticos, 'Abd al-Ḥamīd 'Aqqār y Ḥasan Baḥrāwī, y el novelista y también crítico 'Abd al-Qādir al-Šawī. Esta junta directiva presenta además la novedad de que tres de sus miembros, un tercio de la misma, son mujeres.

Conviene resaltar también que, a pesar de la falta de recursos económicos, la UEM ha venido realizando en los últimos años importantes esfuerzos para abrirse a la sociedad marroquí. Mediante la concesión de premios bianuales a jóvenes literatos en los ámbitos de novela, cuento, teatro y poesía, la UEM fomenta desde 1989 la escritura en lengua árabe entre los escritores en ciernes. Desde que se instituyeran estos galardones, han sido publicados en esa colección trece libros. También fue recientemente publicada por la UEM una recopilación de estudios críticos sobre la novela marroquí del profesor Aḥmad al-Yabūrī, bajo el título de *Dināmiya al-naṣṣ al-riwā'iyy (Dinámica del texto novelístico)*.

La UEM ha venido desarrollando además una importante labor en la captación de nuevos miembros, aunque el espinoso tema de los criterios de admisión en la Unión levantó airadas protestas. Hay personas cuya valía en el ámbito cultural es reconocida por muchos, pero que no cuentan con obras publicadas y viceversa.

Entre las publicaciones de la UEM presentadas en el XII congreso, cabe destacar la *Guía de los escritores marroquíes (Dalīl al-Kuttāb al-Magāriba)*, primera obra de esta índole que se realiza en Marruecos. La guía contiene una pequeña biografía de cada autor que incluye, cuando es pertinente, las fechas de las estancias en la cárcel por delitos de opinión. La guía incluye además una relación cronológica de las obras publicadas por los escritores -más de 300 miembros de la UEM recogidos en esta primera edición-. Encabeza la ficha una pequeña foto del autor, y la guía se completa con un anexo final que recoge las direcciones y teléfonos de los escritores, con la esperanza de que facilite la tarea a los investigadores.

También fue presentado en este congreso el último número (doble, 53-54) de la revista *Āfāq*. Desde que fuera fundada a principios de los años sesenta, la revista *Āfāq*, portavoz de la Unión de Escritores de Marruecos y publicada íntegramente en lengua árabe, es una de las voces fundamentales de la cultura marroquí. Este número doble contiene dos amplios estudios monográficos: uno sobre el integrismo, en el que han participado expertos de todo el mundo, árabe y no árabe, que recoge testimonios y análisis muy diversos, muchas veces contrapuestos, sobre el integrismo; el otro estudio monográfico versa sobre la literatura oral en Marruecos y recoge textos de narradores que Paul Bowles diera a conocer fuera de Marruecos, tales como Aḥmad Yaqūbī, Muḥammad Murābiṭ y al-'Arbī al-Ayāšī.

Además, el último número de la revista *Āfāq* recoge también todas las ponencias del homenaje que se rindió al que fuera fundador de la UEM y su primer presidente, -elegido en el I congreso de la UEM en 1961-, el recientemente fallecido Muḥammad 'Azīz al-Ḥabābī, homenaje en el que participaron los nombres más destacados de las letras marroquíes. Desde ahora, y comenzando con este último número doble 53-54, *Āfāq* llevará en su portada, a modo de subtítulo, la leyenda: *Fundada por Muḥammad Azīz al-Ḥabābī en 1963.*

Con antelación al XII congreso, la UEM organizó, bajo el lema "En defensa de la libertad", una encuentro, *Creación y Democracia en el Magreb*, en solidaridad con los escritores y creadores argelinos, que tuvo lugar en la misma ciudad los días 24 y 25 de noviembred de 1993. Entre otros, participaron en dicho encuentro el presidente de la Unión de Escritores Argelinos, Muḥammad Abū al-Qāsim Jammār, el crítico y novelista argelino Wasīnī al-'A'raŷ y su compatriota, el crítico y narrador, Amīn al-Zāwī. Estos dos últimos, desde su propia experiencia personal, expusieron la situación límite en la que viven muchos intelectuales argelinos que sufren especialmente ña situación de violencia que vive Argelia. Según Zāwī, vivir hoy en día en Argelia es muy difícil, pero también es muy difícil irse de Argelia. Para al-'A'raŷ, la única posibilidad que queda en Argelia es la de la escritura.

En el acto de solidaridad con los creadores argelinos participaron también otros escritores magrebíes, como la narradora tunecina

'Arūsiyya al-Nālūtī. Desde ese mismo púlpito, el carismático intelectual marroquí 'Abd al-Laṭīf al-La'abī (Laâbi), pidió "una solidaridad que vaya más allá de los discursos" y llamó la atención sobre "el riesgo de que **la democracia** se quede en el ámbito de las reivindicaciones y se convierta en una solución mágica, como antaño lo fueron **el socialismo o la revolución**". Laabi abogó por una democracia militante cuyos frutos puedan ser percibidos en la vida cotidiana.

MIGRACIONES/FRONTERAS/IMÁGENES CRUZADAS

Víctor MORALES LEZCANO
UNED

El fenómeno migratorio es una constante histórica. Una o varias presiones de peso (excedente de población, escasez de bienes esenciales, motivaciones político-ideológicas) se suelen concitar para que importantes flujos de población, procedentes de una comunidad, inicien la migración a un país vecino o remoto en busca de unas condiciones de vida mejores que aquellas reinantes en su comunidad de origen.

Las fronteras físicas, y la serie de obstáculos concomitantes -la barrera cultural, el arsenal de estereotipos que yace siempre en la trastienda de toda sociedad que se ha constituido como unidad diferenciada en el sistema internacional, etc., etc.- se interponen tenazmente a que las migraciones sean fáciles y graven con parquedad a los contingentes humanos que las protagonizan.

Este viejo y recidivo fenómeno histórico está experimentando un proceso de aceleración intensa y de transformación cualitativa bastante insólito hasta la fecha. Es decir, la cantidad de inmigrantes -económicos- y de refugiados -políticos, culturales- procedentes del ámbito árabe-islámico, africano (sub-sahariano) y de la Europa centro-oriental, que aspiran a ingresar en las naciones integrantes de la Unión Europea, ha crecido exponencialmente desde 1989 hasta la fecha. Por cima, pues, de las fronteras físicas y culturales; con lo que los habitantes autóctonos de las comunidades destinatarias de la inmigración procedente del segundo o tercer mundo de marras, *se erizan de precauciones* contra el inmigrante que golpea la puerta o se acomoda ya -como le dejan- en el seno de cada país miembro de la Unión Europea. De la desconfianza nace la xenofobia, y ésta -como es sabido- no es sino un súcubo del racismo.

La pervivencia del fenómeno migratorio vuelve, por tanto, a movilizar los ánimos, las plumas y los análisis. En el ámbito ibérico se

registra en la actualidad una movilización a la que no escapa la bibliografía académica; el tema es hijo de una preocupación social que subyace en la sensibilidad de las instituciones más llamadas a recoger el pálpito de la hora presente en la esfera de las relaciones internacionales.

Entre los títulos que me han parecido ser un exponente reivindicador de esta sensibilización nacional ante el fenómeno de la inmigración, se encuentran los que paso a reseñar.

ÁFRICA, ESPAÑA Y LA COMUNIDAD EUROPEA. FLUJOS MIGRATORIOS Y COOPERACIÓN AL DESARROLLO (Madrid, Fundación Friedrich Ebert, 1993), es un volumen de ponencias, comunicaciones verbales y debates consiguientes presentados en un *Encuentro* que congregó en Toledo (marzo/1993) a una plana de políticos, diplomáticos, profesores no ajenos a la convocatoria que realizó la conocida Fundación germana. El resultado final del volumen parece quedar por bajo de la titulación, a lo que la impresión tipográfica -descuidada- contribuye en cierta manera.

Por el contrario, el libro que coordina Hipólito de la Torre (UNED), *PORTUGAL, ESPAÑA Y ÁFRICA EN LOS ÚLTIMOS CIEN AÑOS* (Mérida, UNED, 1992), posee el interés intrínseco a las experiencias académicas más atentas al análisis de problemas concretos en zonas de fecha dadas que al fogueo intelectual por el que se han ido, en los últimos años, tantos proyectos loables y no pocos fondos públicos. La continuidad de las Jornadas que organiza el profesor de la Torre en Madrid -ciudad no exenta de carácter "fronterizo"- es rasgo que también merece un subrayado.

Por ceñirme en graduación reductora al fenómeno migratorio en su contexto pertinente, no quiero dejar de incluir en estas páginas dos títulos respetables. Del primero de ellos son editores Montabes Pereira, López García y D. del Pino: *EXPLOSIÓN DEMOGRÁFICA, EMPLEO Y TRABAJADORES EMIGRANTES EN EL MEDITERRÁNEO OCCIDENTAL* (Biblioteca de Ciencias Políticas de la Univesidad de Granada, 1993). Los trabajos que se resumen en esta obra (producto de la cooperación italo-franco-española con los colegas ribereños del

Magreb) traducen a un nuevo contexto (¿euro-árabe?) los ensayos académicos del seminario de Gredos, fundado en 1987.

El segundo de los títulos, coordinado por B. López García, de la Universidad Autónoma de Madrid, se llama *INMIGRACIÓN MAGREBÍ EN ESPAÑA. EL RETORNO DE LOS MORISCOS* (Madrid, MAPFRE, 1993). Como reza el título, nos encontramos frente a un planteamiento que se limita a la comunidad norteafricana inmigrante en España, y dentro de los magrebíes, se concede una prioridad muy justificada a los inmigrantes marroquíes y a las transformaciones que está experimentando ese colectivo con el paso de los años (rejuvenecimiento, feminización, etc.). El aparato cualitativo y gráfico, amén de la apertura de esta monografía a colaboradores de universidades europeas (Kepel, Arkoun, de Mas) confieren a su resultado final un elevado nivel.

Paso finalmente, a dos referencias bibliográficas que reducen todavía más el ámbito de análisis que practican. C. Giménez Romero ha sido el coordinador de los dos tomos que constituyen la obra *INMIGRANTES EXTRANJEROS EN MADRID* (Comunidad de Madrid, 1993). Tengo para mí que, de ahora en adelante, ésta será la obra de consulta y referencia obligatoria sobre la materia que aborda. Madrid, en cuanto capital de Estado y atractivo mercado de empleo (regular o subterráneo), posee un valor simbólico que puede inspirar a otros sociólogos y antropólogos un esfuerzo de planteamiento y unos logros tan netos como los que obtienen en esta obra sus doce autores más el colectivo IOE.

Pereira Rodríguez, Malika Embarek, M. Bondjale y el autor de estas líneas hemos iniciado una aproximación a la *INMIGRACIÓN AFRICANA EN MADRID: MARROQUÍES Y GUINEANOS* (Madrid, Aula Abierta, UNED, 1993). De hecho, la nota caracterizadora de esta indagación académica reside en que se basa, única y exclusivamente, en los testimonios orales de una cincuentena de entrevistados. Las fuentes orales, la entrevista-río (no la encuesta), sirven en este caso de "forcep" con el que se obtienen laboriosamente unas historias de vida de inmigrantes económicos en el Madrid de los ochenta a través de sus propias palabras, sin intervención de los autores de las entrevistas.

Esta experiencia se realizó para el *Instituto de Migraciones* y encontró en el coloquio titulado *FUENTES ORALES Y GRÁFICAS PARA EL ESTUDIO DE LAS MIGRACIONES AFRICANAS* (UNED, noviembre/92) una oportunidad de dimensionar, pero sin hipertrofia, la importancia que los relatos, la fotografía y el cine tienen en el *proceso interactivo de encuentro, choque y comprensión* entre colectivos humanos culturalmente dispares.

MURCIA, FRONTERA DEMOGRÁFICA EN EL SUR DE EUROPA. I Y II JORNADAS DE INMIGRACIÓN MAGREBÍ (MARZO 1993-MAYO 1994)

Juan-Bta. VILAR
Universidad de Murcia

La inmigración magrebí en España es un hecho social emergente en el panorama de la sociedad española actual. Por tanto está siendo materia de abundante reflexión tanto personal como colectiva, y lo seguirá siendo en un futuro inmediato, ya que sin duda irá a más en los próximos años.

El fenómeno de referencia puede interpretarse como resultado de una desafortunada combinación de presión demográfica y pobreza en los países norteafricanos de nuestro entorno. Una combinación por cierto de día en día más explosiva, pues en tanto las previsiones de crecimiento económico en esos países en los próximos años se mantienen en niveles moderados, las de incremento demográfico son ciertamente espectaculares. En los próximos veinte años Argelia pasará de 30.000.000 de habitantes a 45.000.000, y Marruecos de 28 a 38. Es decir, que el crecimiento neto de los dos países mencionados en las dos próximas décadas, contemplado conjuntamente, será de 25 millones de habitantes, frente a un crecimiento de sólo dos millones previstos para España. Las cifras hablan por sí solas.

Siendo Murcia la Comunidad Autónoma española acaso con superior número de inmigrantes magrebíes en proporción a su población (dato difícil de precisar al no estar censados obviamente los inmigrantes ilegales), y la quinta en cifras absolutas (unos 12.000 sobre un total de 80.000 aproximadamente) después de Cataluña, Madrid, Andalucía y Comunidad Valenciana, no deja de ser marco adecuado para la reflexión y el debate sobre tan fundamental temática. Y en efecto así ha sido a partir de unas I Jornadas que por iniciativa de la Dirección General de Educación y Universidad (Consejería de Cultura y Educación) tuvo lugar en el salón de grados de la murciana Facultad de Letras en los

días 29 y 30 de marzo de 1993, en colaboración con el departamente de Historia Moderna, Contemporánea y América en la Universidad de Murcia. A ésta han seguido unas II Jornadas, que acaban de tener lugar durante los días 24 y 25 de mayo del corriente año en el salón de actos de la Caja del Mediterráneo, entidad que corrió con la financiación de las mismas, contándose además con el patrocinio de la Oficina Autonómica de la Cruz Roja en Murcia y con la colaboración del ya mencionado Departamento universitario.

Objetivo prioritario de las I Jornadas fue presentar la Inmigración magrebí en su contexto histórico. O lo que es igual, como desenlace o cierre de un ciclo migratorio abierto por los masivos desplazamientos de los musulmanes españoles al norte de África en los dos últimos siglos medievales, que tendrían el dramático epílogo de la liquidación del sultanato granadino entre 1480 y 1492, como resultado de una fulminante y devastadora guerra de agresión que iría seguida de otra de mayor magnitud contra los débiles y pacíficos estados musulmanes norteafricanos, y con la supresión oficial del Islam peninsular en 1502 y la erradicación de nuestra comunidad islámica mediante las masivas deportaciones de moriscos entre 1609 y 1614, deportaciones de amplia incidencia en tierras murcianas. Tal orientación justificaría plenamente el título de esas Jornadas: *Murcia, frontera demográfica en el sur de Europa: de la expulsión de los moriscos a la actual inmigración magrebí.*

Por el contrario las II Jornadas, de reciente celebración, han intentado traer la temática que nos ocupa al momento presente, analizando el hecho migratorio magrebí en sí mismo, al margen de las consideraciones de orden histórico. Ahora bien, sin limitarse de forma exclusiva a la presentación y estudio de series estadísticas, por interesantes que sean, sino que han procurado dar a conocer la inmigración como hecho humano palpable en nuestro vivir cotidiano. Por ello quisieron ser, y lo fueron, un llamamiento a la solidaridad con los pueblos del otro lado del mar, tendiéndoles una mano en la crítica coyuntura económica por la que pasan, coyuntura agravada en unos casos (como Argelia) por sufrir regímenes políticos agotados o con dudosas alternativas, en tanto en otros (como Marruecos) porque su futuro se ve comprometido de alguna forma con el esfuerzo

sobrehumano que ha de afrontar el pueblo marroquí para mantener una situación colonial en un territorio inmediato a ese país, dilapidando unos recursos que son imprescindibles para abordar un serio esfuerzo de modernización.

De otro lado la invocada solidaridad con los pueblos magrebíes es además un acto de justa correspondencia a la cordial acogida que en Marruecos y sobre todo en Argelia (en particular en la región de Orán, tan próxima a Cartagena y Alicante) se brindó en tiempos todavía no lejanos a millares de murcianos, y españoles en general, que hallaron en esos dos países las oportunidades laborales que no encontraban en su tierra de origen.

Por último, ambas Jornadas han intentado profundizar en puntos concretos que van desde los condicionamientos históricos e internacionales, los aspectos jurídicos y estructurales, y los factores que determinan el hecho migratorio en los países de salida y en el de acogida, a la realidad concreta de esa inmigración en la Comunidad de Murcia y sus perspectivas inmediatas. No se olvide que Murcia en los últimos quince años ha pasado a ser de caracterizada región de emigración a Europa a región de inmigración, magrebí sobre todo, pero también inmigración desde la Comunidad Económica Europea, y en menor medida desde el África subsahariana y desde Iberoamérica.

Una inmigración que no obstante los esfuerzos de regularización practicados en los últimos años, continúa siendo en parte clandestina. Y hay una inmigración ilegal porque existe contratación ilegal. Tanto es así que de prestar crédito a determinadas encuestas, Murcia sería la región española con mayor tasa de empleo irregular, y por tanto de máxima economía sumergida del país. Así se infiere de un reciente estudio coordinado por el sociólogo Pedro Martos, según el cual en tanto el promedio en Europa es del 10%, y el de España el 25-30%, en Murcia es sobrepasado ese porcentaje.

Por tanto estamos en una región de trabajo en parte todavía desprotegido, y nadie más desprotegido que el trabajador magrebí (en Murcia preponderantemente marroquí y oriundo de las provincias que tienen su salida por Melilla, como ha puesto de manifiesto en sus

estudios Bernabé López, si bien de día en día con mayor presencia argelina), trabajador con frecuencia con salarios por debajo del legal establecido, desprovisto de seguridad social, sujeto a elevados niveles de siniestralidad laboral por ocuparse en trabajos peligrosos o los que nadie quiere, y con escasa operatividad por negociar y obtener condiciones de trabajo dignas. Estas y otras cuestiones (integración en la sociedad ambiental, aceptación y rechazo, aculturación, problemas de la mujer inmigrante...) han sido debatidas por extenso en las conferencias y coloquios de estas Jornadas, debates que confiamos prosigan en ediciones futuras.

Las conferencias y temas desarrollados fueron los siguientes. Respecto de las I Jornadas: L. Cardaillac, *El problema morisco y el descuaje del Islam peninsular*; M. de Epalza, *Murcia y el reasentamiento de los moriscos españoles en los países del Mágreb*; J.B. Vilar, *Las emigraciones murcianas al norte de África en el despegue del ciclo migratorio español contemporáneo*; J.C. Pereira Castañares, *El Mediterráneo europeo y el Mediterráneo magrebí en las relaciones internacionales de la España del siglo XX*; B. López García, *El regreso de los musulmanes. La inmigración magrebí en España o la inversión de un ciclo migratorio*; V. Morales Lezcano, *Los países del Mágreb ante la política demográfica de la C.E.E.* y A. Cebrián Abellán, *La inmigración magrebí en la Comunidad de Murcia. Su inserción en el ámbito laboral.* Una mesa redonda sobre el tema *La inmigración magrebí en España: su incidencia en la realidad social y económica actual*, con participación de los Dres. López García, Morales y Cebrián, y de la Lcda. Dª María Morote Martínez, que suscitó amplio debate con activa intervención de los representantes de las asociaciones no oficiales de apoyo al inmigrante, de los propios inmigrantes y del público en general, sirvió de adecuado colofón a estas Jornadas.

Las celebradas en mayo del 94 fueron abiertas con una conferencia de D. Raimundo Aragón Bombín, director general de Migraciones, que versó sobre el tema *Política migratoria e inmigración magrebí en España.* A la misma siguieron las siguientes: M. Hernando de Larramendi, *Mediterráneo europeo y Mediterráneo magrebí en la proyección exterior española*; A. Cebrián Abellán, *La Europa*

occidental en la inserción de tres grandes corrientes migratorias: eslava, mediterránea y magrebí; Z. Louasini, *La realidad marroquí actual. Marruecos, ¿un mundo en transformación?*; I.H. Terki, *Argelia entre el colapso y la esperanza*; C. Bel Adell, *Las emigraciones hoy: causas estructurales e impactos sociales*; B. López García, *La inmigración magrebí en España, un intento de cuantificación y análisis*; J.Mª Gómez Espín, *Las transformaciones agrarias murcianas y el paso de una agricultura tradicional a otra comercial. Su incidencia sobre la inmigración magrebí*, y J. Mª Bandrés, *Emigración y derechos humanos*. Una mesa redonda con participación de los expresados conferenciantes, procedentes de las Universidades de Tánger, Orán, Murcia y Autónoma de Madrid, así como del mencionado Sr. Bandrés, eurodiputado y presidente de la Comisión Española de Ayuda al Refugiado, posibilitó un animado debate, con intervención del numeroso público participante en las Jornadas, que así como los coloquios precedentes, resultó tan prolongado, interesante y enriquecedor como las propias conferencias.

CUESTIONARIO A LOS ESTUDIANTES DE LENGUA ESPAÑOLA DE LA UNIVERSIDAD DE DAMASCO

Ignacio ÁLVAREZ-OSSORIO ALVARIÑO
Universidad Autónoma de Madrid

Introducción

El estudio de las relaciones entre España y el mundo árabe ha estado generalmente circunscrito al campo de la historia y la literatura, con la aparición eventual de otras ciencias como la economía, la política o la sociología que han aportado originales y valiosos puntos de vista y contribuído a un mejor conocimiento y entendimiento mútuo. Nuestro propósito, con este estudio, es profundizar en la imagen de España entre los árabes mediante el acercamiento a las opiniones de un sector tradicionalmente ignorado: el sector estudiantil.

La imagen de España y de los cambios más recientes registrados en nuestro país son valorados en los 118 cuestionarios realizados en abril de 1994 entre los estudiantes de Lengua Española de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Damasco (Siria). Éstos nos han permitido recoger datos lo suficientemente fiables y rigurosos como para permitirnos establecer algunas conclusiones de cierta consistencia.

La visión de España y de los españoles en el mundo árabe representa a nuestro entender uno de los puntos más interesantes y, a la vez, menos tratados dentro del arabismo español, que suele limitarse al análisis de las perspectivas y de los enfoques de ciertos intelectuales y literatos árabes, dejando de lado la imagen de nuestro país entre los restantes sectores de la sociedad árabe. Estas carencias, sin embargo, comienzan a ser superadas lentamente gracias al estudio de la imagen de España y los españoles en los medios de comunicación árabes por una parte y, por otra, gracias a las aportaciones de algunos jóvenes investigadores españoles como Isabel Sebastián quien publicó en *Awrāq* (1993) un clarificador estudio sobre los estudiantes de la Universidad de El Cairo. Siguiendo su ejemplo, en este cuestionario hemos tratado un

amplio abanico de cuestiones de actualidad como el desempleo, la situación política, los brotes de racismo, los grupos de oposición gubernamental, las relaciones hispano-marroquíes... que tienen como característica común su contemporaneidad.

Por lo que se refiere a los cuestionarios, debe señalarse que la totalidad de los alumnos encuestados eran árabes, siendo una minoría de procedencia sudamericana -sobre todo venezolanos, argentinos y brasileños, descendientes de la generación del *mahŷar*. Esta minoría, además de hablar más que correctamente la lengua española, poseía unas nociones más profundas de los cambios registrados en España en los últimos años, alejándose de ciertos tópicos muy arraigados entre los demás estudiantes, especialmente entre los de los primeros cursos. En segundo lugar hemos de destacar otro aspecto importante, aunque quizás de menos relevancia en los resultados de nuestro trabajo, como es la multiconfesionalidad de nuestros encuestados (cristianos -griegos ortodoxos, católicos, rito armenio...- y musulmanes -alawíes, drusos, sunníes-).

A nuestro entender la importancia de este estudio no radica tanto en los aciertos o en las equivocaciones de los encuestados, sino en la percepción general que poseen de la sociedad española, así como en sus opiniones sobre la pervivencia de ciertos lazos comunes, tanto en lo que se refiere a la mentalidad como a las tradiciones, existentes en ambas sociedades.

El punto de partida de nuestro análisis ha sido establecer un equilibrio entre los aspectos reales y ficticios que conviven dentro de la mentalidad de los árabes y completar, desde su interior, un complejo mental donde se edifican ciertas imágenes en ocasiones distorsionadas cuando no mitificadas, de España. Hemos advertido que ciertos sentimientos de apego y afecto conviven con la lejanía cultural e ideológica entre Siria y nuestro país.

Nuestra experiencia ha sido en conjunto positiva, ya que nos ha ayudado a elaborar ciertas tesis sobre la imagen de España y de los españoles entre los árabes, huyendo de ciertos tópicos y nebulosas

demasiado frecuentes a la hora de tratar el mundo árabe y nuestras relaciones mutuas.

Aprovechamos este espacio para mostrar nuestro agradecimiento a Francisco José Díaz Morales, lector de Lengua Española en la Facultad de Humanidades de Damasco, por su colaboración desisteresada y por la ayuda prestada en todo momento, sin la cual la realización de este trabajo hubiese resultado imposible.

Por último hemos de reseñar el carácter específico de este trabajo, realizado, conscientemente, a universitarios con cierto conocimiento de la cultura, la lengua y la sociedad españolas, y no extrapolable a otros ámbitos diferentes.

Planteamiento del cuestionario

Existen diversas maneras de enfocar un cuestionario. Nosotros nos hemos decantado por analizar la imagen contemporánea española entre los estudiantes de Lengua Española de la Universidad de Damasco, sin centrarnos en un único aspecto de la realidad sino intentanto agrupar diversas áreas de conocimiento.

Nuestra investigación puede dividirse en tres secciones:

a. Dentro de un primer apartado hemos considerado oportuno realizar un cuestionario de preguntas sobre la situación política, social y económica en España. Para profundizar más en este aspecto decidimos dividir esta área en diversos bloques, así hemos distinguido entre las cuestiones sobre asuntos internos (forma de gobierno en España entre los años 1939 y 1975, sistema gubernamental, índice de desempleo, porcentaje de musulmanes en España...), externos (pertenencia a la Comunidad Europea...), así como las dedicadas a las relaciones con los países árabes (papel de España en el Proceso de Paz de Oriente Medio, situación de las

relaciones entre España y Marruecos, lazos comerciales hispano-sirios, centros de atención política...).

b. En segundo lugar hemos entrado en la cuestión cultural, tratando las afinidades entre la mentalidad árabe y las española, así como la imagen de los árabes en nuestro país, la pervivencia de ciertas costumbres orientales en España, el comportamiento español visto por los sirios...

c. Por último nos hemos detenido en las perspectivas migratorias de los estudiantes de español de la Universidad de Damasco, y así hemos podido constatar que una amplia mayoría de los encuestados considera que España trata mejor a los árabes que el resto de las naciones de la Comunidad Europea, a la vez que sitúan a nuestro país como posible destino laboral por delante de Francia o Alemania.

Esquema de investigación

Una vez aclarados los objetivos de este cuestionario realizado a los estudiantes de Lengua Española de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Damasco convendría detenernos, aunque tan sólo fuese unos instantes, para señalar las técnicas y métodos empleados en su realización.

Una primera cuestión sería explicar por qué decidimos elegir el cuestionario frente a la entrevista. Aunque la entrevista facilita datos más directos y profundos sobre la materia de estudio, el cuestionario tiene la ventaja de economizar medios en la recopilación de datos mediante un sencillo cómputo de las respuestas alternativas ofrecidas a los sujetos interrogados y de permitir al encuestado una mayor libertad al no responder coartado por la presencia del encuestador. Por este y otros motivos el cuestionario para grupos fue considerado en su momento como un instrumento de investigación social más adecuado para los fines que perseguíamos.

Este cuestionario para grupos ha utilizado el sistema de preguntas cerradas, bien con elección múltiple (mejor/igual/peor) o bien con respuesta alternativa dicotómica del tipo (no/si, positivo/negativo) y dando una tercera posibilidad (no sabe). De esta manera hemos intentado seguir una de nuestras máximas: aunar la claridad y la sencillez de las cuestiones con su solidez y consistencia.

Los datos del cuestionario han sido esquematizados según dos modelos. El primero de ellos recoge los datos parciales y totales de la encuesta, con las 118 respuestas de los tres cursos de Lengua Española de la Universidad de Damasco, en unos diagramas circulares de sectores. Para analizar determinados datos parciales como las respuestas de un curso ante tal o tal otra cuestión puede consultarse un cuadro que permite al lector establecer sus propias conclusiones sobre cada cuestión.

En este cuestionario hemos optado, en algunas ocasiones, por el empleo de preguntas indirectas para evitar que fuesen descuidados ciertos aspectos, no menos interesantes, sobre la actualidad española. De cualquier manera hemos considerado oportuno no saturar el cuestionario con preguntas que podrían ser demasiado comprometidas (política, libertades, democracia...) y, por consiguiente, frenar la respuesta del cuestionario. En este punto hemos tenido especial cuidado para evitar el denominado efecto embudo, que atascaría el cuestionario con ciertas preguntas no del todo procedentes (edad, sexo, confesión, clase social, nivel de ingresos...).

Por último hemos de detenernos en la organización del cuestionario. En este sentido hemos optado por comenzar por preguntas que no plantean demasiada dificultad al encuestado, predominando las preguntas cerradas con respuestas alternativa dicotómicas, para impedir que el encuestado quede colapsado. Los bloques temáticos (política-economía-sociedad en España, afinidades entre la mentalidad española y la árabe y perspectivas migratorias) han sido igualmente separados para evitar la uniformidad de las respuestas y para estimular la atención del encuestado.

Datos del cuestionario y consideraciones de carácter general

FICHA TÉCNICA

Universo: estudiantes de Lengua Española de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Damasco (Siria).

Muestra: 118 encuestas.

Selección: las encuestas han sido realizadas en los tres cursos existentes. Primer curso: 50 alumnos, segundo: 32 y tercero: 36.

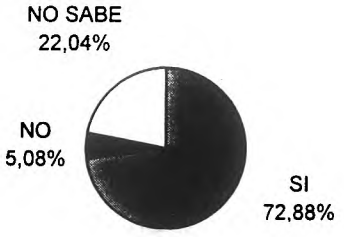
Cuestionario: en grupo.

Fecha del trabajo de campo; 24 a 28 de abril de 1994.

Presentación de los datos: para los resultados totales de los tres cursos de Lengua Española hemos empleado el diagrama circular. El conjunto de los porcentajes aparecen en un cuadro al final de cada pregunta.

Resultados de la encuesta realizada a los alumnos de lengua española de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Damasco (Siria)

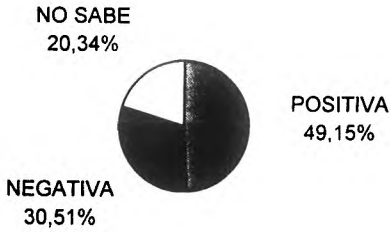
Pregunta 1: ¿Forma España parte de la Unión Europea?



En esta primera pregunta observamos como casi las tres cuartas partes de los encuestados (72.88%) sitúa a España dentro de la Unión Europea frenta a un 5.08% que considera que nuestro país no forma parte de la institución europea. Quizás el dato más sorprendente si observamos el gráfico circular sea el amplio número de personas (22.04%) que desconoce la situación actual de España dentro de su marco geo-político. Destaca igualmente el elevado porcentaje (81.25%) de alumnos de segundo curso que conoce la incorporación de España a la Europa de los Quince. El análisis de estos datos nos lleva a afirmar que la mayor parte de los encuestados tiene una percepción correcta de este aspecto de la realidad política española contemporánea.

	SÍ	NO	NO SABE
Primer Curso	64%	12%	24%
Segundo Curso	81.25%	6.25%	12.5%
Tercer Curso	77.78%	22.22%	0%
TOTAL	72.88%	5.08%	22.04%

Pregunta 2: ¿Cuál es la imagen de los árabes entre los españoles?

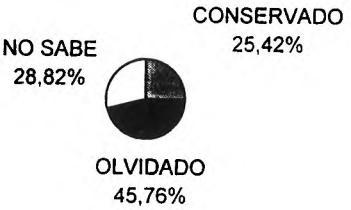


Uno de los datos que merece mayor interés es la diversidad de valoraciones sobre la imagen de los árabes entre los españoles. Mientras que los alumnos de primer y segundo curso consideran que la imagen es positiva: 56% y 75%, respectivamente, este porcentaje cae en picado cuando analizamos los porcentajes del tercer curso ya que tan sólo un 16.7% de los encuestados considera la imagen positiva, decantándose la gran mayoría (55.5%) por considerarla negativa.

Estas valoraciones requieren que nos detengamos, aunque sea brevemente, para intentar analizar las causas de este abismo entre las opiciones de los alumos de Lengua Española de los cursos iniciales y los del cuarto más avanzado. Tal y como contamplaremos a lo largo de este cuestionario en la mayor parte de los casos los alumnos de tercer curso poseen unos conocimientos más profundos y menos idealizados sobre la realidad española que sus compañeros de niveles inferiores los cuales caerán frecuentemente en ciertos tópicos y mitos de dudosa procedencia.

	POSITIVA	NEGATIVA	NO SABE
Primer Curso	56%	32%	12%
Segundo Curso	75%	6.25%	18.75%
Tercer Curso	16.7%	55.5%	27.8%
TOTAL	49.15%	30.51%	20.34%

Pregunta 3: ¿Han olvidado o conservado los españoles las tradiciones árabes?

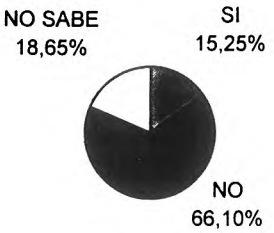


La mayor parte de los estudiantes consultados (45.76%) consideran que España ha vuelto la espalda a las tradiciones y costumbre árabes inculcadas al pueblo español durante los ochos siglos que duró la convivencia hispano-árabe.

Como viene siendo habitual los estudiantes de cursos superiores - segundo y tercero- se muestran más realistas que los del curso inferior y consideran mayoritariamente olvidadas (56.25% y 61.11%, respectivamente) las costumbres sociales árabes en nuestro país. Si nos detenemos en las estadísticas del segundo curso observamos como tan sólo una minoría (6.25%) estima que las tradiciones árabes han persistido en España.

	CONSERVADO	OLVIDADO	NO SABE
Primer Curso	40%	28%	32%
Segundo Curso	6.25%	56.25%	37.5%
Tercer Curso	22.22%	61.11%	16.67%
TOTAL	25.42%	45.76%	28.82%

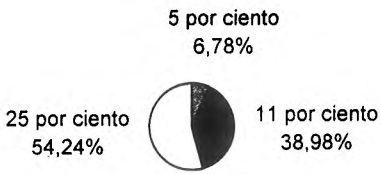
Pregunta 4: ¿Crees que en España existe racismo contra los árabes?



La amplia mayoría de los estudiantes piensa que en España no se da racismo contra los árabes. Si obervamos detenidamente las estadísticas observamos cómo los índices varían enormemente, desde el 80% de las encuestas con respuestas negativas del primer curso, al 68.75% del segundo y, por último, al 44.44% del tercero. Los estudiantes de primer curso interpretan que el racismo en España es prácticamente nulo (tan sólo la respuesta es afirmativa en un 4% de los casos), este dato ofrece un claro contraste con las opiniones de los estudiantes de los cursos avanzados (12.5% y 33.33%, segundo y tercer curso respectivamente).

	SÍ	NO	NO SABE
Primer Curso	4%	80%	16%
Segundo Curso	12.5%	68.75%	18.75%
Tercer Curso	33.33%	44.44%	22.23%
TOTAL	15.25%	66.1%	18.65%

Pregunta 5: ¿Cuál es el porcentaje aproximado de desempleo en España?

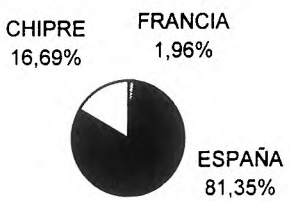


En general parece ser que los encuestados tienen una idea bastante acertada de los problemas que atraviesa la sociedad española ya que la mayoría de ellos (un 93.22%) considera que el porcentaje de parados oscilaba a mediados de 1994 entre 11% y el 25%; igualmente un amplio porcentaje (54.24%) conoce que cerca de un 25% de la población activa española está desempleada. Los alumnos del primer curso opinaban, casi generalizadamente (76.9%), que España tan sólo tiene un 11% de parados, frente a un porcentaje mínimo (15.4%) que

se inclina a pensar que el desempleo en España afecta a cerca de un 25% de la población activa.

	5%	11%	25%
Primer Curso	7.7%	76.9%	15.4%
Segundo Curso	0%	37.5%	62.5%
Tercer Curso	5.56%	44.44%	44.44%
TOTAL	6.78%	38.98%	54.24%

Pregunta 6: ¿Cuál de los siguientes países se acerca más a la manera de pensar de los árabes: Francia, España o Chipre?

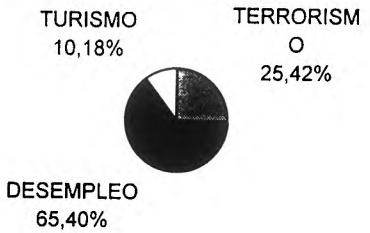


Como podemos obervar en los datos totales del gráfico circular una gran mayoría (81.35%) de las personas consultadas en la encuesta realizada en la Universidad de Damasco considera que España es un país más cercano en lo que a comportamiento y naturaleza social se refiere que otros países más próximos, desde el punto de vista geográfico, como Chipre. Este porcentaje se dispara en los estudiantes

de primer curso ya que el 96% considera a España más cerca de Chipre (4%), mientras que ningún encuestado se mostró cercano a la mentalidad francesa.

	FRANCIA	ESPAÑA	CHIPRE
Primer Curso	0%	96%	4%
Segundo Curso	6.25%	75%	18.75%
Tercer Curso	0%	66.66%	33.34%
TOTAL	1.96%	81.35%	16.69%

Pregunta 7: ¿Cuál es el principal problema de España en la actualidad?

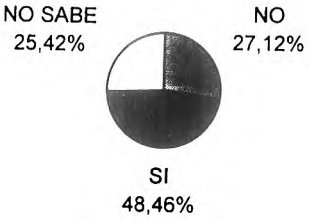


En cuanto a la valoración que los encuestados realizan sobre los problemas más acuciantes de la sociedad española, cabe indicar que un 64.40% considera el desempleo como el mayor problema de España,

siguiéndole el terrorismo con un 25.42% y, en último lugar, el descenso del turismo con un 10.18%. Una vez más los estudiantes de tercer curso demuestran su conocimiento de la realidad española al señalar que el desempleo es la mayor dificultad (72.2%) actual para los españoles, muy por delante del terrorismo (22.2%).

	TERRORISMO	DESEMPLEO	TURISMO
Primer Curso	28%	60%	12%
Segundo Curso	25%	68.75%	6.25%
Tercer Curso	22.2%	72.2%	5.6%
TOTAL	25.42%	64.4%	10.18%

Pregunta 8: ¿Encuentras alguna relación entre la institución de la familia en España y en el mundo árabe?

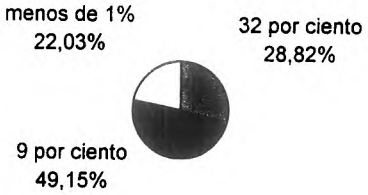


Casi la mitad de los encuestados (un 47.46%) considera que sí existe alguna relación entre los lazos familiares en la sociedad española y los que permanecen vigentes en la actualidad en la sociedad árabe.

Recordemos que estos últimos vienen marcados por un pronunciado verticalismo de las relaciones, agrupándose la mayor parte de la familia en torno a la figura del *pater familias*. Un 62.5% de los alumnos de segundo curso consideran que los lazos familiares en España y en la sociedad árabe siguen manteniendo algún tipo de relación.

	NO	SÍ	NO SABE
Primer Curso	24%	44%	32%
Segundo Curso	25%	62.5%	12.5%
Tercer Curso	33.33%	38.89%	27.77%
TOTAL	27.12%	47.46%	25.42%

Pregunta 9: ¿Cuál es el porcentaje de musulmanes en España?



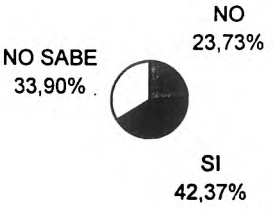
Probablemente sea ésta la cuestión que más sorpresa causa entre las respuestas de los alumnos de la Facultad de Humanidades de Damasco. El gráfico circular sobre el porcentaje de creyentes musulmanes en territorio español nos da uno de los datos más

destacables y que merecen un mayor detenimiento para su explicación. Un 77.97% de los encuestados coincide en señalar que el porcentaje de musulmanes en España oscila entre el 9% (según cree un 49.15%) y el 32% (para un 28.82%). Tan sólo un 22.03% considera que el número de musulmanes en España es inferior al 1%, estos datos contrastan con los del tercer curso que sitúan este mismo porcentaje en un 38.89%.

Estos resultados fortalecen la idea de que todavía se sigue creyendo que existen unos fuertes lazos de unión entre la civilización árabe y la española, reduciéndose considerablemente las distancias que separan el mundo árabe de España en lo que se refiere a dos aspectos de importancia radical para las respectivas sociedades: la cultura y la religión.

	32%	9%	MENOS DE 1%
Primer Curso	44%	40%	16%
Segundo Curso	25%	62.5%	12.5%
Tercer Curso	11.11%	50%	38.89%
TOTAL	28.82%	49.15%	22.03%

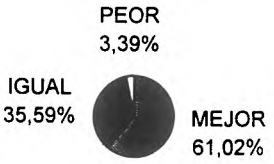
Pregunta 10: ¿Guarda la mentalidad española algún parecido con la árabe?



La mayoría de los estudiantes coinciden en señalar que la permanencia de los árabes sobre diferentes partes del territorio de la Península Ibérica entre los siglos VIII y XV d.c. dejó un sustrato cultural que ha ido transmitiéndose de generación en generación hasta nuestros días. Así la mentalidad española tiene para un 42.37% de las personas consultadas algún parecido con la árabe. Es curioso destacar que esta opinión es compartida por los diferentes cursos ya que los porcentajes varían escasamente: 44%, 37.5% y 44.44%. Así mismo es de interés señalar que más de un tercio (33.9%) de los encuestados fueron incapaces de contestar a esta pregunta.

	NO	SÍ	NO SABE
Primer Curso	16%	44%	40%
Segundo Curso	25%	37.5%	37.5%
Tercer Curso	33.33%	44.44%	22.22%
TOTAL	23.73%	42.37%	33.9%

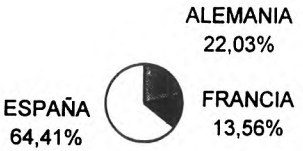
Pregunta 11: ¿Cómo recibe España a los inmigrantes árabes en comparación con el resto de los países de la UE?



Un porcentaje elevado de los estudiantes consultados (61.02%) opina que España recibe mejor a los emigrantes árabes que el resto de los países de la Comunidad Europea. De esta manera se entiende que una gran mayoría (64.41%) elija en la pregunta número 12 a España como posible destino de trabajo. Si nos detenemos en las estadísticas del primer curso observamos como un 8% de los encuestados señalaban que el trato español es pero que el comunitario, para señalarse en una ocasión que "*en España hay demasiado paro*" y que por ello los inmigrantes árabes son recibidos peor que en el resto de los países que integran la Comunidad Europea.

	MEJOR	IGUAL	PEOR
Primer Curso	64%	28%	8%
Segundo Curso	81.25%	18.75	0%
Tercer Curso	38.89%	61.11%	0%
TOTAL	61.02%	35.59%	3.39%

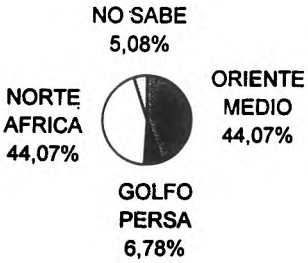
Pregunta 12: ¿Qué país elegirías si deseases trabajar en Europa?



Como era de suponer España, con un 64.41%, supera ampliamente a Alemania (22.03%) y a Francia (13.56%) en las perpectivas migratorias de los encuestados. La primera explicación a este dato puede ser que los estudiantes piensan emplear la lengua española como posible medio para encontrar empleo en un futuro cercano. También inciden en esta elección las supuestas similitudes que todavía ven hoy los árabes entre su carácter y el de los españoles, así como la cercanía geográfica y otros factores determinantes (pasado común, supuesta existencia de una religión común en nuestro territorio ya que un 77.97% de los encuestados considera que el porcentaje de musulmanes en España oscila entre el 9 y eñ 32%...).

	ALEMANIA	FRANCIA	ESPAÑA
Primer Curso	24%	16%	60%
Segundo Curso	18.8%	6.2%	75%
Tercer Curso	22.22%	16.67%	61.11%
TOTAL	22.03%	13.56%	64.41%

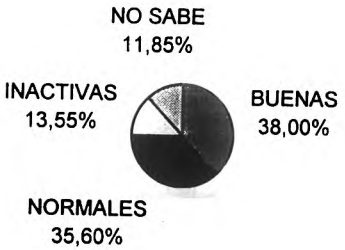
Pregunta 13: ¿Cuáles son los centros de atención política española en el mundo árabe?



Por lo que se refiere a los centros de atención política española las opiniones de los alumnos consultados coinciden plenamente en repartir entre el Norte de África y Oriente Medio (ambas con un 44.07%) las zonas de atención del gobierno español. Sin duda la labor diplomática española desarrollada en Oriente Medio coronada por la celebración de la Conferencia de Paz en Madrid (1991) en la que se reunieron árabes e israelíes para negociar una solución pacífica a su conflicto bajo la premisa "*tierra a cambio de paz*", permanece todavía en el subconsciente de gran parte de los encuestados y también de la población árabe en general.

	ORIENTE MEDIO	GOLFO PERSA	NORTE ÁFRICA	NO SABE
Primer Curso	40%	12%	36%	60%
Segundo Curso	50%	6.25%	43.75%	75%
Tercer Curso	44.44%	0%	55.56%	0%
TOTAL	44.07%	6.78%	44.07%	5.08%

Pregunta 14: ¿Cómo describirías las relaciones económicas entre España y Siria?



Las relaciones económicas entre España y Siria gozan de buena salud y son descritas como normales o buenas por 74.58% de los encuestados, mientras que tan sólo un 13.55% opina que éstas son inactivas.

	BUENAS	NORMALES	INACTIVAS	NO SABE
Primer curso	44%	36%	8%	12%
Segundo Curso	43.75%	31.25%	18.75%	6.25%
Tercer curso	27.77%	38.89%	16.67%	16.67%
TOTAL	39%	35.60%	13.55%	11.85%

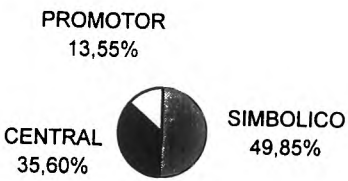
Pregunta 15: ¿Cuál es el principal motivo de fricción entre Marruecos y España?

El principal punto de desacuerdo y fricción en las relaciones entre Marruecos y España para los estudiantes consultados parece ser la situación de Ceuta y Melilla (64.41%), mientras que otras cuestiones

como la inmigración o los tratados de pesca (ambas con un 13.56%) son consideradas como cuestiones secundarias. Un número elevado de los alumnos de segundo curso (75.4%) opinaba que la cuestión de Ceuta y Melilla es el principal problema entre los dos países.

	EMIGRACIÓN	CEUTA Y MELILLA	PESCA	NO SABE
Primer Curso	8%	68%	16%	8%
Segundo Curso	6.3%	75.4%	0%	18.3%
Tercer Curso	22.22%	44.44%	17.67%	16.67%
TOTAL	13.56%	64.41%	8.47%	13.55%

Pregunta 16: ¿Cuál es el papel de España en el Proceso de Paz de Oriente Medio?

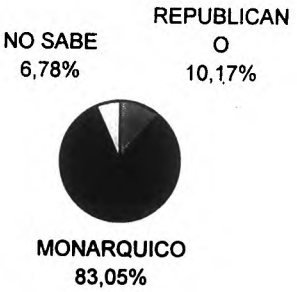


Tal y como apararece en el gráfico de barras, la mitad de los encuestados (50.85%) consideran que el papel de España en el Proceso de Paz de Oriente Medio es puramente testimonial, aunque un número

importante de alumnos (35.6%) lo considera central, y tan sólo una minoría (13.55%) habla del papel promotor de la diplomacia española. Por lo que respecta a los porcentajes de los alumnos de segundo curso señalar que son ilustrativos de la importancia que adquiere para no pocos árabes el papel desarrollado por España en el Proceso de Paz de Oriente Medio, sobre todo tras la convocatoria de la Conferencia de Madrid en 1991. Un 56.25% describe el papel como central, esta opinión contrasta con el 77.78% de los alumnos de tercer curso que señalan que el papel español fue puramente testimonial.

	SIMBÓLICO	CENTRAL	PROMOTOR
Primer Curso	40%	36%	24%
Segundo Curso	37.5%	56.25%	6.25%
Tercer curso	77.78%	16.67%	5.55%
TOTAL	49.85%	35.6%	13.55%

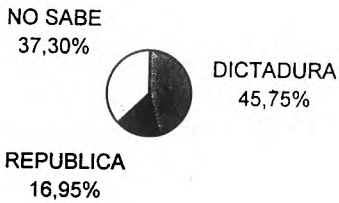
Pregunta 17: ¿Qué gobierno tiene España: monárquico o republicano?



En las respuestas a esta pregunta se da el índice de aprobación más alto de todo el cuestionario. Hay un amplio consenso de los estudiantes al considerar en un 83.05% que el sistema gubernamental de España es monárquico. Una buena parte de los estudiantes demostraron igualmente su interés por conocer más datos sobre el papel del rey Juan Carlos dentro del sistema democrático español. Tan sólo el 10.17% de las personas consultadas cree que el gobierno es republicano.

	REPUBLICANO	MONÁRQUICO	NO SABE
Primer Curso	8%	92%	0%
Segundo Curso	12.5%	75%	12.5%
Tercer Curso	11.11%	77.78%	11.11%
TOTAL	10.17%	83.05%	6.78%

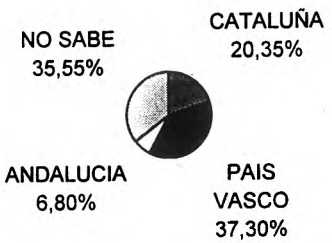
Pregunta 18: ¿Cuál fue la forma de gobierno en España entre 1939 y 1975?



Casi la mitad de los encuestados (45.75%) sabe que entre los años 1939 y 1975 la dictadura se mantuvo en el poder en España, parece ser que esta estapa de la reciente historia de España levanta un considerable interés entre los estudiantes consultados en el cuestionario. Sin embargo debemos señalar que también un elevado porcentaje (37.3%) manifiesta su desconocimiento en esta materia. Este desconocimiento aumenta considerablemente cuando observamos los resultados del primer curso, donde un 48% señala su ignorancia sobre esta cuestión, mientras tanto el 32% cree que el régimen fue republicano y tan sólo un 20% acierta al señalar la dictadura.

	DICTADURA	REPÚBLICA	NO SABE
Primer Curso	20%	32%	48%
Segundo Curso	62.5%	6.25%	31.25%
Tercer Curso	66.67%	5.56%	27.77%
TOTAL	45.75%	16.95%	37.3%

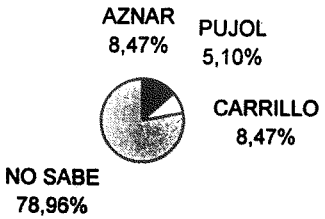
Pregunta 19: ¿La organización terrorista ETA reivindica la independencia de Cataluña, Andalucía o el País Vasco?



A medida que avanzamos en el grado de complejidad de las preguntas apreciamos que los conocimientos de los encuestados son más pobres. Cuando preguntamos a los alumnos sobre el lugar donde había que enmarcar a la banda terrorista ETA obtuvimos como respuesta que ésta lucha por conseguir la independencia de Cataluña (20.35%) o Andalucía (6.8%), sin embargo la opción que cuenta con un mayor apoyo es la del País Vasco con un 37.3%. Los alumnos de tercer curso conocen más profundamente el contexto en donde se desarrolla el terrorismo de ETA, así un 77.8% de ellos señala que ETA persigue la independencia de Euskadi.

	CATALUÑA	PAÍS VASCO	ANDALUCÍA	NO SABE
Primer Curso	12%	12%	8%	68%
Segundo Curso	37.%%	31.25%	6.25%	25%
Tercer Curso	16.7%	77.8%	5.5%	0%
TOTAL	20.35%	37.3%	6.8%	35.55%

Pregunta 20: ¿Quién es el líder de la oposición política española?



En el sondeo realizado en la Universidad de Damasco un gran porcentaje de los sujetos del cuestionario parece desconocer el nombre del líder de la oposición española (77.96%). Así el ex-presidente del Partido Comunista de España Santiago Carrillo es considerado por un 8.47% como el más destacado opositor gubernamental, J.M. Aznar logra el mismo porcentaje y el presidente de la Generalitat de Cataluña Jordi Pujol alcanza tan sólo el 5.1%. Quizás el más destacable de los datos sea que los alumnos de tercer curso demuestran, una vez más, que están más al tanto de la realidad española contemporánea y reconocen en la figura de José Mª Aznar (22.2%) al líder de la oposición española. Este dato contrasta con el 0% del primer curso.

	AZNAR	PUJOL	CARRILLO	NO SABE
Primer Curso	0%	4%	8%	92%
Segundo Curso	6.25%	6.25%	25%	62.5%
Tercer Curso	22.22%	5.6%	5.6%	66.7%
TOTAL	8.47%	5.1%	8.47%	78.96%

Conclusiones

Como ya hemos señalado en la introducción uno de nuestros primeros objetivos cuando nos planteamos realizar este cuestionario fue el de contribuir al estudio de la visión de España entre ciertos sectores sociales árabes tradicionalmente ignorados por las perspectivas clásicas.

Desde un primer momento se nos mostró que la mentalidad árabe ha de realizar un esfuerzo considerable para conciliar el pasado y el presente, entre los cuales no existen unas fronteras claramente delimitadas. La imagen de España aparece inevitablemente asociada a la de al-Andalus y al esplendor de los omeyas de Damasco, así un cierto romanticismo cegado por la luz del pasado ha de convivir con la amarga constatación del distanciamiento actual. Esta situación es agudamente

descrita precisamente por el célebre poeta sirio Niẓār al-Qabbānī: "*no ha quedado en España/ de nosotros,/ de nuestro ocho siglos,/ sino la hez del vino/ en el cuenco del vaso*".

La imagen de España entre los estudiantes de Lengua Española de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Damasco aparece frecuentemente rodeada por una pesada niebla que les impide contemplar con claridad su nuevo rostro. El transcurso de cinco siglos no ha sido suficiente para romper una serie de hipotéticos lazos de unión entre ambas sociedades, aunque tampoco ha facilitado el nacimiento de nuevas percepciones del "otro" dotadas de un mayor realismo.

Así encontramos dos posiciones enfrentadas: la que tiende la mano al pasado y que confía ciegamente en la persistencia de ciertos vínculos de unión como el Islam, la mentalidad o los lazos familiares, en definitiva, la existencia de unas preocupaciones compartidas por ambas sociedades, y aquella otra que constata la enorme distancia que existe entre aquella al-Andalus de los sueños y de la evasión y la España actual cada vez más distante e inalcanzable, incapaz de desempeñar su función de puente de tránsito entre la civilización oriental y la occidental, y, definitivamente, integrada en el bloque geopolítico europeo.

Por lo que respecta a las valoraciones sobre la sociedad española realizadas por los alumnos observamos como varían considerablemente en los tres cursos estudiados. Podemos señalar que los cursos segundo y tercero tienen un conocimiento más consistente de la realidad contemporánea española y que no son presa de las visiones "ingénuas" sobre España en las que frecuentemente caen los alumnos de primer curso: escaso racismo (tan sólo aceptado por un 4%), pervivencia de las costumbres árabes (según un 40%), imagen positiva de los árabes entre los españoles (49.15%).

En cuanto a las valoraciones de los encuestados sobre las distintas opciones migratorias, cabe destacar que una gran parte de ellos considera a España como posible destino (64.41% frente al 22.03% de Alemania y el 13.56% de Francia). La explicación de este resultado hay

que buscarla tanto en las supuestas afinidades: cercanía de las costumbres y la mentalidad y existencia de una religión común: el Islam -un 77.97% de los encuestados cree que los musulmanes en España son entre el 9% y el 32% de la población española-, como en el recibimiento que nuestro país ofrece a los inmigrantes árabes, considerado mejor por un 61.02% de los alumnos que el resto de los países de la Comunidad Europea.

En cuanto a las cuestiones que no tienen demasiado eco entre los estudiantes de español en Damasco, son de destacar las políticas y las sociales. Por ejemplo un 33.9% manifiesta desconocer la posible similitud entre la mentalidad árabe y la española, un 37.29% desconoce que entre 1939 y 1975 la dictadura franquista dirigió el destino de España y un 77.97% ignora quién es el líder de la oposición política española.

La conclusión final que podemos extraer de los datos anteriormente reseñados es la existencia de numerosas carencias culturales entre los alumnos de español sirios que realizaron nuestro cuestionario y que, normalmemte, no va ligada a un desconocimiento similar de nuestra idioma. De esta manera se nos plantea la perentoria necesidad de fomentar una enseñanza del español que no ha de restringirse únicamente al ámbito lingüístico, sino que ha de abarcar otros campos culturales de mayor amplitud.

Para terminar este análisis nos interesaría resaltar la conveniencia de continuar investigando estas cuestiones ya que un importante y amplio banco de datos facilitaría el desarrollo de investigaciones futuras, pudiendo establecer similitudes y paralelismos entre los diferentes países árabes. De esta manera se conocerían más profundamente las imágenes que nuestro país proyecta en la distancia sobre estas sociedades. Contribuir a desvelar, en la medida de nuestras posibilidades, la visión que el "otro" posee sobre España ha sido el objeto de este trabajo.

RESEÑAS

VILAR, Juan Bta. (Ed.), *Murcia, frontera demográfica en el sur de Europa. (I y II Jornadas de Inmigración Magrebí, marzo 1993-mayo 1994)*, Murcia: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico (Universidad de Murcia) y Dirección General de Educación y Universidad (Consejería de Cultura y Educación), 1994, 176 pp.

Siendo Murcia la Comunidad Autónoma española acaso con superior número de inmigrantes magrebíes en proporción a su población, no deja de ser marco adecuado para la reflexión y el debate sobre tan fundamental temática. Así ha ocurrido a partir de unas I Jornadas celebradas entre el 29 y el 30 de marzo de 1993, seguidas de unas II Jornadas durante los días 24 y 25 de mayo de 1994.

Objetivo prioritario de las I Jornadas fue presentar la inmigración magrebí en su contexto histórico. Tal orientación justificaría plenamente el título de las mismas: *Murcia, frontera demográfica en el sur de Europa: de la expulsión de los moriscos a la actual inmigración magrebí*. Por el contrario las II Jornadas han procurado traer la temática que nos ocupa al momento presente, analizando el hecho migratorio magrebí en sí mismo, al margen de consideraciones de orden histórico.

Las conferencias y temas desarrollados que quedan recogidos en este volumen corresponden a: L. Cardaillac, *El problema morisco y el descuaje del Islam peninsular*. El autor nos introduce en el meollo mismo de la historia española, no sólo la del siglo XVI, sino también la de la Edad Media. Reflexión en una perspectiva de un largo período, que relaciona la problemática morisca con el final de una larga trayectoria histórica: la del Islam peninsular.

A. Cebrián Abellán, *La Europa occidental en la inserción de tres grandes corrientes migratorias: eslava, mediterránea y magrebí*. Análisis de la nueva política inmigratoria europea, que dispone de un marcado carácter defensivo ante la llegada tanto de continentales como de extracontinentales. Contener flujos masivos y defender empleos necesarios para los nacionales son los dos objetivos básicos. En este

contexto, la africanización y eslavo-magiarización provoca reacciones encontradas mientras la balcanización es aceptada. Sin embargo, la llegada de otros europeos a la Unión no es contemplada con recelo porque más tarde o más temprano sus lugares de origen acabarán integrándose en el mismo sistema y modelo.

C. Bel Adell, *Las emigraciones hoy: causas estructurales e impactos sociales*. Análisis de los determinantes de la movilidad geográfica (el abismo de la desigualdad, el factor demográfico, mano de obra adaptable y la cultura del deseo) y de sus impactos (económicos, demográficos, políticos y sociales). La ponencia, escrita desde la solidaridad y el compromiso, deja al descubierto las raíces culturales del sistema y la crisis de valores de nuestra sociedad.

J. Mª Bandrés, *Emigración y derechos humanos*. Recorrido por la situación actual de los derechos de los extranjeros en Europa y en España. Panorama desolador en el que es posible afirmar con el autor que tras las mezquinas políticas migratorias de hoy en día existe un sutil y siempre inconfesado telón de fondo: la xenofobia.

I.H. Terki, *La realidad magrebí actual: Argelia entre el colapso y la esperanza*. Se analizan tres puntos básicos: una breve aproximación histórica sobre la creación y proceso de la Unión del Magreb Árabe, sus objetivos y sus relaciones con la Comunidad Económica Europea; examen de la grave crisis multidimensional que atraviesa Argelia en la actualidad y estudio del fenómeno migratorio argelino hacia Europa, principalmente hacia Francia y España.

Z. Louasini, *Marruecos, ¿un mundo en transformación?*. Visión panorámica de los cambios que se están efectuando en este país magrebí, a nivel político, económico y de los derechos humanos. La política de las puertas abiertas a las inversiones extranjeras, la privatización del sector público y otras medidas económicas, están llevando a Marruecos al capitalismo salvaje, que como resultado inmediato está provocando más injusticia social. El cambio de valores que la sociedad está experimentando provoca en la mayoría una especie de rechazo que se transmite luego en tendencias fanáticas que ven en la vuelta a las raíces islámicas el único camino hacia un cambio real.

M. Hernando de Larramendi, *La proyección mediterránea de España: Las relaciones con Marruecos*. Tras el abandono del Sáhara Occidental, vivido de forma traumática por la sociedad española, la diplomacia hispana buscó el «equilibrio» en sus relaciones con los países del Magreb. Como demuestra esta ponencia, tal objetivo se mostró difícil de alcanzar.

B. López García, *La inmigración magrebí en España, un intento de cuantificación y análisis*. Profundización estadística a cargo del más cualificado representante del equipo del Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos. Se aportan cuatro mapas sucesivos (1971-1975, 1976-1980, 1981-1985 y 1986-1990) que permiten ver por Comunidades autónomas la evolución del fenómeno inmigratorio. Si bien no ha desaparecido el inicial mapa bipolar en el que destacan Madrid y Cataluña, paulatinamente se produce un fenómeno de desconcentración, para extenderse por las diferentes comarcas, provincias y Comunidades a todo el territorio del Estado.

J.Mª Gómez Espín, *Las transformaciones agrarias murcianas o el paso de una agricultura tradicional a otra comercial. Su incidencia sobre la inmigración*. Estudio centrado en la evolución de la agricultura murciana al hilo de los dos fuertes tirones que experimenta la demanda en 1890 y 1970. No faltan las referencias a sus repercusiones sobre el empleo y la inmigración.

M. Morote Martínez, *Calidad de vida de los inmigrantes magrebíes en la Comunidad de Murcia*. Desolador panorama de estos inmigrantes. Privados injustamente de lo más imprescindible para vivir: casa, alimento, trabajo y servicios higiénico-sanitarios. Sus derechos más fundamentales no son respetados: igualdad de trato, reagrupación familiar, residencia legal, e integridad física, etc. No faltan movimientos de solidaridad y acogimiento al inmigrante, aunque proliferan otras actitudes que evidencian rechazo hacia los extranjeros provenientes del Tercer Mundo.

Pedro María EGEA BRUNO

El desafío de la inmigración africana en España. III Jornadas sobre Fuentes Orales y Gráficas para el estudio de las migraciones. Coord.: Dr. Víctor Morales Lezcano, Madrid: Ed. Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), 1994, 323 pp.

La aparición de estas Actas que aquí se recensionan coronan aquellas Jornadas que, organizadas por el Seminario de Fuentes Orales y Gráficas de la Facultad de Geografía e Historia de la UNED, se celebraron los días 25/26 de noviembre de 1992 en torno a **Africanos en España.** Ellas suponen un paso hacia adelante en una de las cuestiones más delicadas que se plantean hoy en la sociedad española en particular, y en todo el mundo dicho desarrollado, en general: la inmigración, y especialmente los movimientos migratorios de dirección sur-norte.

La aparición de las mencionadas Actas arroja luz sobre el esfuerzo que al menos determinados medios académicos realizan al plantear un fenómeno del que es necesario realizar un análisis y una reflexión más allá de la problemática dimensión social que parece provocar en nuestro mundo. Un enfoque pionero, innovador, como más adelante se verá, ha caracterizado las dilucidaciones académicas que se dispensaron en las Jornadas de la UNED.

Sin lugar a dudas, se ha venido a demostrar que las "minorías" que constituyen los grupos de inmigrantes encuentran como vehículo canalizador para subsanar los lamentables tópicos que en torno a ellas giran, la historia social. Pero no conviene perder la perspectiva; es de justicia remarcar una y otra vez el relieve documental de unos recursos que no están sino al servicio de un buen "escribir la historia" consolidándose a través de ellos algunos campos de estudio que, hasta no hace tanto, han resultado menos privilegiados.

Las Actas recogen las participaciones específicas de colaboradores y profesores que han consagrado parte de sus esfuerzos y de su tiempo a hacer patente todo un entramado ante el que es necesario generar una sensibilidad en el campo de las relaciones humanas.

Tales Actas se presentan divididas en cinco bloques temáticos precedidos de una introducción del coordinador de las Jornadas así como de la Edición de las Actas, el Doctor Víctor Morales Lezcano, profesor titular del Departamento de Historia Contemporánea de la UNED. En ella resalta la labor múltiple y el entusiasmo de todos los colaboradores, los que han participado y aún participan en el SEMINARIO DE FUENTES ORALES Y GRÁFICAS.

El manual se abre con un necesario telón de fondo histórico tras el que se irán asentando cimientos explicativos de orden sociológico y cultural que sumergirán al lector en el origen del *status questionis*.

La posguerra ha sido el punto de partida desde el que se han tejido las argumentaciones que buscan el porqué del fenómeno migratorio en general: causas económicas como el subdesarrollo estructural del país de origen, o necesidades de los planes de desarrollo de los países receptores; así como problemas de índole política... son referencias obligadas para poder entender el trasvase de población al que asiste nuestra sociedad contemporánea. LA INMIGRACIÓN EN EUROPA: DE LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL A LA POLÍTICA DE LA UNIÓN EUROPEA, es el título sobre el que la Dra. Carlota Solé (Univ. Autónoma de Barcelona) perfiló el fenómeno migratorio en la orilla norte de la cuenca mediterránea, haciendo en este análisis especial hincapié sobre un país como España que ha pasado de ser país emisor a país receptor de inmigrantes. En su ponencia, las causas económicas como factor motor de los movimientos de población ocupan un lugar privilegiado.

La otra orilla, la del mundo árabe-islámico (el Magreb), fue abordada por el coordinador de las Actas, el Dr. Víctor Morales Lezcano. Este trabajo sitúa en el trasfondo del fenómeno los profundos contrastes, graves y lastimosos contrastes, existentes en un espacio que tradicionalmente (o al menos en las últimas décadas) se plantean en los términos del binomio cooperación-confrontación.

En suma, el desequilibrio económico es la tónica de estos dos trabajos de fondo que sirven para poner al lector en el entendimiento de las interpretaciones al uso del fenómeno migratorio.

Bajo el título LA INMIGRACIÓN ECONÓMICA EN LA EUROPA COMUNITARIA. LOS ESCENARIOS DE ITALIA Y GRAN BRETAÑA, los profesores Francisco Pastor y Víctor Fernández analizan las políticas de inmigración italiana y británica respectivamente. A rasgos generales, la posguerra europea ha insertado el fenómeno migratorio en un movimiento pendular que se ha contextualizado primero en la reconstrucción económica de Europa, fenómeno en el que ha sido necesario integrar los flujos de población de procedencia dispar aunque indudablemente siempre en íntima relación con las zonas de influencia colonial según los casos. En este punto, el inmigrante parece llamado a impulsar la inflexión de la modulación económica, causada, sin duda, por la Segunda Guerra Mundial. Segundo, y en el polo opuesto, el espasmo y crispación de la transformación y estancamiento de las estructuras políticas y sociales europeas han determinado la paralización como método defensivo, la inserción de elementos llamados "exógenos" en los distintos sectores activos de una sociedad como la europea.

Las mismas inflexiones británica e italiana aquí expuestas servirán al lector de este manual para poder establecer ciertos nexos comparativos, referentes en suma, con el estado de la cuestión en España. INMIGRACIÓN ECONÓMICA EN ESPAÑA: EL MAGREB Y EL NOROESTE DE ÁFRICA. El profesor Bernabé López García, el Dr. Ramón Díaz y don Raimundo Aragón Bombín, Director General de Migraciones han venido, con sus participaciones, a marcar los perfiles -los más presentistas- migratorios. El primero realiza un estudio evolutivo pormenorizado, con exhaustivos cuadros de tipo estadístico, de los flujos migratorios marroquíes -a partir de la independencia-, hacia España.

En esta exposición, sorprende descubrir el "entrelazamiento" de lo cultural y lo económico. Razones poderosas para elegir nuestro país, España, como punto de destino. El análisis de este proceso focalizado hacia la comunidad canaria, ha sido el trabajo del Dr. Díaz. El enfoque geodemográfico de su aportación sirve para poner de manifiesto el peso específico que tienen los contrastes sociales sobre la opinión pública, a fin de cuentas, el adentramiento en el mundo de las percepciones (moldeadas inevitablemente tanto por el período colonial como por el

proceso descolonizador) de países-culturas diferentes y que marcan "forzosamente" la pluralidad.

Que España no pueda desatender los compromisos adquiridos con la C.E. conlleva un freno en lo que se refiere a la libre entrada de ciudadanos no comunitarios.

La postura española está pues, condicionada en lo que a materia de inmigración se refiere. Este argumento que expone en su valiosa aportación don Raimundo Aragón Bombín no ha querido solapar en cambio, en lo que respecta a relaciones euro-magrebíes/euro-africanas, argumentos esperanzadores que esperamos pertrecharán positivamente las relaciones con nuestros vecinos meridionales.

Sin lugar a duda, los trabajos más sugerentes, y los que han sido el motor de estas Actas, de estas Jornadas, son aquéllos atinentes al SEMINARIO DE FUENTES ORALES Y GRÁFICAS. La aplicación del testimonio oral impulsa de modo incuestionable un nuevo enfoque para la historia como vehículo indudable para conocer el fenómeno colectivo a través de lo individual más allá de gráficas o estadísticas.

Por todo esto aquí señalado, no ha de sorprendernos que "FUENTES ORALES E HISTÓRICAS DE VIDA: MAGREBÍES Y GUINEANOS EN ESPAÑA" y "LA CONDICIÓN DEL EMIGRANTE AFRICANO EN PRENSA GRÁFICA Y EN LA CINEMATOGRAFÍA ESPAÑOLAS" sean, si se me permite la expresión, "la guinda" de estas Actas. El fin último no es más que, como dice Morales Lezcano en la introducción: "subrayar la importancia cualitativa, humana, de las fuentes orales (gráficas) para el estudio y conocimiento de las migraciones en la historia social de la España contemporánea, país de emigrantes ayer, de inmigrantes hoy".

El mundo de la percepción se abre en estos trabajos presentados por Malika Embarek, Encarna Cabello, y Teresa Pereira en lo que a fuentes orales se refiere, y Carmen Campuzano, Alberto Gómez Font, Francisca Garrido e Inmaculada Sánchez en lo atinente a gráficas. Percepción del otro, del inmigrante hacia España y de España hacia el inmigrante. El testimonio vivo y directo de los actores principales.

Que todos estos trabajos son una tentativa de acercamiento al otro, no deja lugar a dudas, y una de las brillantes aportaciones en este sentido -a las que, de otra parte, nos tiene ya acostumbrados- es la que nos hace el antropólogo David M. Hart.

Se me permitirá ser algo más magra al referirme a estos dos últimos capítulos de las Actas que aquí se presentan, a fin de suscitar y mantener la curiosidad y el interés de tan sugestivo ejercicio intelectual aquí evidenciado.

Por lo demás, decir que las Actas recogen en un apéndice los debates que se entablaron en las Jornadas al finalizar cada una de las sesiones y que sin duda son el fiel reflejo, la demostración, del atractivo de cada uno de los temas propuestos.

Mª Dolores CAÑETE ARANDA

III Aula de Canarias y el Noroeste de África (1988), Coord.: Dr. Víctor Morales Lezcano, Las Palmas de Gran Canaria: Ed. Cabildo Insular de Gran Canaria, 1993, 452 pp.

Las relaciones euro-africanas han constituido en los últimos años un punto de mira a través del que se configura todo un prisma de percepciones, tanto de ésta como de aquella orilla del Mediterráneo.

La experiencia de las relaciones internacionales entre el noroeste de África y España, con Canarias como importante eje de este entramado, constituyó en 1988 marco temático para un foro de debate en el que participantes tanto europeos como africanos -comunidad científica en suma- recuperaron casi un siglo (1880-1975) de actuaciones intergubernamentales.

El esfuerzo de aquel diálogo ve su culminación, hoy, con la aparición de las Actas de la 3ª Edición del "Aula Canarias y el Noroeste de África" que se celebró en Las Palmas de Gran Canaria los días 11-15 de julio del año arriba mencionado.

La excelente recopilación de ponencias y comunicaciones nos viene a desvelar las claves de los fundamentos africanos que movieron a nuestro mundo ibérico -pequeña potencia con pretensiones de mantener un insostenible poder colonial- hacia aquel continente.

Las Actas se presentan divididas en ocho capítulos que introducirán al lector en toda una panorámica general, en las cuestiones fundamentales de la herencia del motor colonizador para España, así como en el impacto decisivo que la Segunda Guerra Mundial tuvo en los procesos de autodeterminación de las colonias. El material aportado (24 ponencias) aparece pues, rigurosamente dividido por órdenes temáticos.

El primer bloque se inscribe dentro de análisis catalógico y de repertorio bibliográfico en todas sus categorías de fuentes aplicables (documental o de cualquier otra naturaleza dentro del marco de las

fuentes orales y gráficas), materia prima para comprender el complejo de las relaciones establecidas en el triángulo Península Ibérica, Canarias y Noroeste de África.

En un segundo capítulo se ha tratado el estado de los estudios sobre las particularidades etnográficas del Norte de África en el que ha salido indiscutiblemente beneficiado el mundo de la berberística. En este sentido las aportaciones resultan de indudable interés dada la escasez de trabajos que se han realizado -y aún hoy se realizan- en nuestro país.

En lo atinente al tercer bloque, el hilo argumental gira en torno a una de la cuestiones que, a mi juicio, es una de las angulares de las Actas y, claro está, de las Jornadas. Angular en tanto que supone la expresión más consumada de la *débâcle* española en el Noroeste de África. Esta parte privilegia el análisis situacional con sus particularismos regionales según los casos. En un primer segmento se ilustran ciertas generalidades en torno al colonialismo -capítulo tercero- en la que se perfilan panoramas históricos sobre los acontecimientos más relevantes del Norte de África, y que definen desde la guerra de Argelia y la internacionalización del conflicto, la llamada "amistad hispano-árabe". Una más, a propósito, de las consignas vacías del franquismo cuando aún los tradicionales contenciosos, cimientos de las relaciones bilaterales hispano-árabes (en la mayoría de las ocasiones, hispano-marroquíes) descollaban en la política nacional; o el testimonio reforzado del importante papel que las Islas Canarias jugó frente a los acontecimientos y agitaciones que, en los territorios ocupados (reductos españoles en el África occidental) se generaron y siguieron al golpe del 18 de julio y durante todo el período de la contienda civil española (1936-1939). En el segundo bloque -capítulos cuarto, quinto y sexto-, el tema se torna en esa monografía regional a la que anteriormente aludía: Tarfaya-Ifni, el Sáhara Occidental y Guinea Ecuatorial serán los protagonistas a lo largo de ocho ponencias de estas Actas.

Que los procedimientos de descolonización en estos territorios sucedieron de manera irregular (de modo menos accidentado en el Rif y Tarfaya, y de modo más traumático en el Sáhara Occidental e Ifni), ponen en evidencia sin lugar a dudas, la caduca gestión del poder franquista en lo concerniente a política colonial y cuyas huellas siguen

pesando aún hoy tanto en esos territorios como en España que tiene pendiente de resolver algunos asuntos heredados de aquella política mandataria.

En lo referente a Guinea Ecuatorial (dos de las ocho ponencias anteriormente mencionadas), el discurso se ha planteado en otros términos abordando temáticas de índole diferente:

- De un lado la coordinación en política estructural a niveles educativos y culturales durante el decenio 1949-1959, período en el que la administración de Guinea Ecuatorial estaba en manos del Almirante Faustino Ruiz González. Si las conclusiones a las que se llegan son las de reflejar, efectivamente, un balance positivo en lo que a estos términos se refiere, no obstante queda claro que el acceso a las estructuras educativas, especialmente las referidas a niveles superiores, no fueron accesibles por igual a todos los estamentos sociales.

- De otro lado, se ha planteado la cuestión del problema historiográfico a la hora de abordar el estudio de las sociedades africanas. En este otro trabajo, se pone de relieve que las ópticas etnocéntricas y los discursos ideológico-dirigistas de Franco durante el período colonial han sido, y siguen siendo, un escollo para objetivar la historia (en su aspecto pluridisciplinar) de esta parte de África.

El período poscolonial hace su aparición en estas Actas con tres ponencias de índole aparentemente heterogénea. Las dos primeras tienen como nexo y enlace, la política africana de España en el marco de las relaciones internacionales a partir de 1956 (período poscolonial) hasta el final del franquismo. Magreb y África Sub-Sahariana serán el telón de fondo. En cada una de ellas, las Islas Canarias encuentran lugar para el análisis de ese relevante "cubículo" que la historia le ha reservado en la definición de la trayectoria africana del estado español en los órdenes político-estratégico, comercial, diplomático..., ya que no son sino el enclave que une el mundo europeo, el magrebí y el africano en su vertiente subsahariana.

La tercera ponencia, sustentada geográficamente por Senegal, pone de relieve la importancia de la lengua como potente elemento de

la transformación social, sea ésta perteneciente a la del colonizador (Francia en este caso) o a la del propio país colonizado. Sin duda se trata de un interesante trabajo sobre la relación entre antropología lingüística y colonialismo, entre la estabilización estructural de las lenguas nacionales en beneficio del desarrollo.

El último capítulo -aunque no por ello menos importante- contiene dos ponencias que se encierran dentro del marco de acciones concomitantes, factores de cooperación de interés propio, que se explicitan en torno a las Islas Canarias. La primera colaboración recoge la transformación sistemática que ha sufrido desde 1940 a 1975 el rico banco pesquero canario-sahariano. Según se pone de manifiesto en la colaboración, estos caladeros han resultado ser la fuerza motriz de programas de explotación así como de la aplicación de nuevas tecnologías y de rendimiento y conservación de los productos resultantes de la explotación de los bancos. Pero una paulatina depreciación de los recursos naturales -que aún hoy se ocasiona- ha obligado a realizar un examen legislativo que ponga de manifiesto propuestas de control de los recursos de la zona.

De otro lado, el desarrollo de una estructura fija de transporte terrestre así como los proyectos para la construcción de un túnel o puente que sirviera de enlace entre España, a través de Gibraltar, y el Norte de África y, cómo no, la creación, inducida por toda suerte de razones, del ferrocarril Transahariano, sin duda alguna hubiera resultado harto beneficioso para las Islas Canarias, desde donde se daría el "salto" hacia el continente americano.

La unión de las islas al continente europeo salvando a penas el pequeño brazo de mar que separa las Canarias orientales del extremo occidental más cercano del continente africano, es el centro de la última ponencia que se presenta en las Actas. En ella se realiza un análisis en profundidad de la conveniencia de este enlace, las soluciones de carácter técnico que se han planteado con cada proyecto, los inconvenientes que con un propósito tal se imponían sobre una economía deficiente como la española que tampoco encontraba una rentabilidad real en esta supuesta unión con sus posesiones del África occidental, teniendo en

cuenta que hubiese sido necesario sortear obstáculos naturales del Sáhara occidental.

Sin duda, estos dos últimos trabajos apelan, de un modo particular a la sensibilidad peninsular a dar a las islas el lugar que justamente les corresponde en la Historia de las relaciones hispano-africanas y, ahora sí, africanas en su sentido continental y no sólo regional.

En suma, las Actas de la tercera edición del "Aula de Canarias y Noroeste de África", al margen de ser una consistente reflexión y análisis -una perspectiva histórica sólida de las relaciones euro-africanas contemporáneas-, son también un horizonte abierto sobre el que aún quedan muchas cosas que decir, muchas claves que desentrañar, una ventana con vistas a una nueva edición del Aula que las inspiró.

Mª Dolores CAÑETE ARANDA

MARTÍN MUÑOZ, Gema (ed.), *Democracia y derechos humanos en el mundo árabe*, Madrid: Ediciones I.C.M.A., 1993, 367 pp.

Combina este libro una útil orientación bibliográfica y documental con una serie de interesantes estudios sobre un aspecto de la actualidad de tanta relevancia como es el de la democracia y los derechos humanos en el mundo árabe.

Los estudios se agrupan en cinco secciones.

La primera (Islam y derechos humanos) comprende artículos de M. Arkoun, M. Cruz Hernández y B. Botiveau. Arkoun (Les Droits de l'Homme en Islam) vuelve a insistir en que hablar de "islam" como de una única realidad al margen de la geografía y de la historia no hace más que reforzar estereotipos, cuando de la que hay que hablar es de casos concretos en los que el factor islámico es uno más. Señala con acierto que los derechos humanos se han convertido en un tema de competición ideológica o de enfrentamiento apologético, especialmente entre las religiones monoteístas, y pasa a analizar cómo se elaboran las "doctrinas" islámicas, cristianas o judías de los derechos humanos. En suma, nos hallamos ante una buena síntesis de ideas que Arkoun ha expuesto con más detalle en su producción anterior. M. Cruz Hernández (Derechos y deberes del hombre en el pensamiento islámico) hace un repaso histórico-doctrinal del Islam bastante tradicional en el que hay un protagonismo, a mi modo de ver, excesivo del pensamiento filosófico, a expensas de otras corrientes con un peso más decisivo en las sociedades islámicas, como por ejemplo el pensamiento jurídico. Botiveau (Democratie et droits de l'homme: mises en perspective islamistes) nos ofrece un apasionante acercamiento a cómo la presión de lo que él llama la "vulgata islamista" ha calado en la sociedad musulmana de maneras muy diversas. Por ejemplo, la sorprendente encuesta llevada a cabo en Egipto en que una mayoría se declara favorable al mismo tiempo a una verdadera democracia y a la aplicación de la *šarī'a* islámica, de donde queda claro que ese slogan islamista (aplicación de la *šarī'a* islámica) puede estar sujeto a intepretaciones

muy diferentes. Es un artículo denso y claro al mismo tiempo, que merece la pena leer y releer.

La segunda sección (Política y derechos humanos) contiene artículos de A. Rodríguez Carrión, M. Camau, M. Karem y R. Driss. Me ha interesado especialmente el trabajo de Rodríguez Carrión (La protección internacional de los derechos humanos y el mundo árabe) que, aun tratando cuestiones muy técnicas, resulta de apasionante lectura no sólo por el tema que trata (qué mecanismos existen para asegurar la aplicación de los derechos humanos en el mundo y cuál es la situación correspondiente al mundo árabe), sino también porque está muy bien escrito para facilitar su comprensión por no especialistas y porque los resultados que presenta (por ejemplo, la confesión musulmana aparece como una variable independiente en términos de niveles de aceptación de tratados en materia de derechos humanos) resultan a primera vista sorprendentes, cuando en realidad vienen a confirmar cómo la realidad es siempre más compleja de lo que los estereotipos al uso pretenden mostrar. En suma, un trabajo lleno de aciertos entre los que destaca la comparación de la situación en el mundo árabe con la existente hasta no hace mucho tiempo en España, que sirve de recordatorio de cuán reciente es en muchas zonas del mundo occidental la aplicación de los "derechos universales" del hombre. Camau (Politique et droits de l'homme. Les régimes arabes) analiza conceptos como "ciudadanía" y "nacionalidad" (estrechamente relacionados con el concepto de "derechos humanos") y su reflejo en el mundo árabe (especialmente Iraq, Jordania, Kuwait). Llama la atención sobre la posibilidad de que se cree una bipolaridad entre democracia y nacionalismo, entre derechos del hombre y derechos de los pueblos, y sobre cómo en el mundo árabe la transferencia de los derechos y deberes ligados a la tierra natal a una comunidad abstracta no está tanto relacionada con un vacío creado por el declive de las sociedades tradicionales como por la expansión de un sistema interestatal a nivel mundial. Muy recomendable la lectura del artículo de Karem (La question des droits de l'homme au Maghreb) que examina a qué se debe la renovación de la cuestión de los derechos humanos en el Magreb:

necesidad de democratización, respuesta a la represión sí, pero también resultado de las transformaciones de los sistemas de referencia y de las normas ideológicas de los intelectuales magrebíes: "c'est par la découverte des vertus du relativisme que s'est annoncé la rupture avec la schéma révolutionnaire global" (la Tesis Doctoral de Karem, leída en 1991, sobre el concepto de derechos humanos en el Magreb lleva por subtítulo *Essai sur une nouvelle culture politique*). Driss (Democratie et droits de l'homme en Tunisie) quiere mostrar la interrelación entre la democratización tunecina y la lucha por los derecho humanos, así como la función que cumple la creación por parte del estado de un "Comité Supérieur des Droits de l'Homme et des Libertés Fondamentales" (del que es Presidente) sobre los derechos humanos y qué hueco viene a llenar en relación a los organismos no gubernamentales que se ocupan de lo mismo.

La tercera sección (Derechos humanos y sociedad civil) contiene artículos de H. Megally, S. Bessis, M. Marzouki, A. Oumlil y K. Rezag-Bara. Megally nos ofrece un panorama de la labor de Amnistía Internacional (AI) y de la situación de los derechos humanos en el mundo árabe a lo largo de la última década. Tras indicar cuán difícil es reducir a un esquema la heterogeneidad de las realidades presentes en dicho mundo, cree que una característica que sí se puede señalar es "the immense gap between theory and practice when it comes to legislation to safeguard and protect the rights of citizens and individuals". Recuerda cómo en la última década AI ha condenado la violación de derechos humanos por parte de estados que afirman aplicar la ley islámica y al mismo tiempo ha defendido los derechos fundamentales de los individuos que eran miembros de grupos islamistas, pues AI no toma postura sobre las opiniones de las víctimas ni sobre la ideología de los gobiernos. Pero AI sí considera que algunas penas islámicas (azotes, amputación) equivalen a tortura y son una violación del derecho internacional. Bessis (Femmes et citoyannes: la question de l'egalité des sexes dans le Maghreb d'aujourd'hui) vuelve sobre uno de los temas recurrentes cada vez que se habla de los derechos humanos del Islam. Sabido es que el derecho islámico recoge tres discriminaciones: la del esclavo frente al hombre libre, la del no musulmán frente al musulmán y la de la mujer frente al hombre. Bessis logra trazar un cuadro bastante completo de la situación jurídica de la mujer en los países del Magreb.

Es útil y revelador leer el trabajo de Marzouki (Le discours arabe des Droits de l'Homme, un discours en gestation) en relación con el de Driss. En la p. 191, recoge una idea que está presente en muchos otros trabajos, a saber que, frente a las objeciones planteadas por los "relativistas culturales", por los "nacionalistas" o por los "islamistas" en relación a la doctrina de los derechos humanos, hay que adoptar la postura de que esa doctrina "constitue un espèce de minimum interculturel garanti. Compromis et consensus la déclaration n'a pas plus à refléter la culture arabo-musulmane qu'elle n'a à refléter la culture occidentale ou chinoise". También es útil leer el trabajo de Oumlil (Droits de l'homme au Maroc: un enjeu de société) en combinación con el de Karem. Rezag-Bara (Droits de l'Homme et démocratisation en Algérie) corona los dos trabajos anteriores al ofrecernos el panorama argelino. Pendientes quedan los casos mauritano y libio.

La cuarta sección (Emigración y derechos humanos) contiene artículos de A. Mazarrasa, G. Martín Muñoz y G. Sabagh. Mazarrasa (A propósito de los derechos sociales, económicos y culturales) introduce la discusión sobre ese otro tipo de derechos: a la alimentación, al trabajo, a la educación... Martín Muñoz (La Comunidad Europea y los derechos de los inmigrantes) nos vuelve a recordar que Europa occidental se está enfrentando en este fin de siglo a una prueba contundente de su capacidad para aceptar otras culturas en su propio terreno y de su disposición a aplicar a su población de inmigrantes esos "derechos universales" de los que tanto alardea cuando se trata de criticar a otros. Sabagh (Labor migrants in Kuwait: will they always be sojourners?) nos muestra otra cara de la misma moneda, a saber, la difícil integración de la población inmigrante en Kuwait, a pesar de la coincidencia de las coordenadas religiosas.

La quinta sección (Los derechos humanos en la cooperación) contiene artículos de M.A. Moratinos y F. Sauquillo. La aportación de Moratinos (Derechos Humanos y Cooperación con el Mundo Árabe) constituye una lograda síntesis del conjunto de cuestiones en las que se articula el debate sobre la vinculación o no vinculación de los derechos humanos con la cooperación. Hay en ella reflexiones fundamentales no sólo sobre "datos", sino también sobre una experiencia vivida a fondo y con dedicación, que incrementa su interés. Sauquillo esboza a grandes

pinceladas lo relativo a la relación entre la cooperación no gubernamental y los derechos humanos en el Magreb.

El libro termina con una sección de orientación bibliográfica y un apéndice documental preparado por Mª A. López Plaza y A. Ruiz Ibáñez, responsables también de la traducción de los textos incluidos (Declaración Islámica Universal de Derechos Humanos del Consejo Islámico de Londres; Proyecto de Declaración de Derechos Humanos en el Islam elaborado por los Ministros de Asuntos Exteriores de la Organización de la Conferencia Islámica; Proyecto de Carta de Derechos Humanos y del Pueblo en el Mundo Árabe; Carta de la Liga Tunecina de Derechos Humanos; Carta Nacional Marroquí de Derechos Humanos; Gran Carta Verde de Derechos Humanos de la era Ŷamahirí). Algunas precisiones: *ḥadīz* es una fórmula híbrida no aceptable (debería ser o bien hadiz o bien *ḥadīṯ*); no queda claro si la traducción de los versículos coránicos corresponde a alguna de las traducciones a las que se recurre habitualmente en español (las de J. Vernet y J. Cortés); tal vez no habría estado de más haber dedicado más espacio a explicar al lector no especialista algunos puntos que sin duda no dejarán de intrigarle (por ejemplo, p. 315, art. 20, nº 6, la referencia al deber de cada cónyuge a "no divulgar los secretos" del otro); la traducción del término *'ilm* por "ciencia" (p. 316) deja fuera las connotaciones que lleva consigo el término árabe en el contexto del hadiz citado.

El a modo de prólogo de A. Remiro Brotons (Un apunte sobre ingerencia y nuevo orden) constituye una advertencia al lector sobre las muchas incongruencias que encierran las consignas occidentales de "injerencia" y "nuevo orden". Hay en él mucha materia para discutir: por ejemplo, ¿son realmente los "pastores fundamentalistas" la "única esperanza de dignidad colectiva y bienestar solidario" de "las mayorías desheredadas"? ¿hasta dónde hay que llevar el relativismo? Cuestiones todas ellas recientemente discutidas en un pequeño y apasionante libro, el de E. Gellner, *Postmodernism, reason and religion* (Londres/New York, 1992), buen complemento para algunos de los temas tratados en la obra objeto de esta reseña.

Para terminar, quiero destacar la introducción de G. Martín Muñoz, modélica en tanto en cuanto orienta a la perfección al lector

sobre el contenido del libro que empieza a leer y aclara la necesidad de las secciones en que dicho contenido ha quedado estructurado. En suma, una obra bien concebida y llevada a buen puerto por la editora.

Maribel FIERRO

VILAR, Juan Bta. y LOURIDO, Ramón: *Relaciones entre España y el Magreb. Siglos XVII y XVIII*, Madrid, MAPFRE, 1994, 405 pp.

En este libro, obra del catedrático de la Universidad de Murcia, Prof. Juan Bta. Vilar, y del de la Universidad Mohamed V de Rabat, Prof. Ramón Lourido, se estudian, como se indica en la Introducción del mismo, las relaciones, en un área geográfica específica y en un tiempo determinado, entre los tres Estados magrebíes, por un lado: Marruecos, Argelia, Túnez, que viven un esfuerzo de modernización en esta época, y España, por otro, aunque desbordando en su planteamiento y contenido el aspecto clásico de las relaciones internacionales, y abarcando una multiplicidad de cuestiones como son la convivencia de la guerra y la paz, del cristianismo, judaismo e Islam, de árabes y bereberes, de hombres libres y esclavos, los cautivos, renegados, comerciantes y frailes, la piratería, el corso y el comercio.

El libro, tras la citada Introducción, se estructura en dos partes, que comprenden tres capítulos cada una. La primera parte está dedicada a "Las Regencias turcas de Túnez y Argel", cuyo autor es el Prof. Juan Bta. Vilar, estudiando en sus tres capítulos los antecedentes históricos de la situación en el siglo XVI, las relaciones entre España y Túnez después de Lepanto: del retroceso de la conflictividad a la normalización de relaciones, hasta el tratado de paz y comercio de 1791; y las tensas relaciones con la Regencia turca de Argel: permanencia del enclave español de Orán-Mazalquivir y su liquidación final en 1791, hasta el tratado de paz y comercio de 1786.

La segunda parte trata sobre "El Imperio Alawi de Marruecos", obra del Prof. Ramón Lourido Díaz, analizando en sus tres capítulos la dinastía Alawi y el intento de modernización de Marruecos entre fines del siglo XVII y comienzos del XVIII, los reinados respectivos de Carlos III y Mohamed III, artífices de la aproximación hispano-marroquí: del enfrentamiento al pragmatismo y la amistad representada por el tratado de 1767, así como la consiguiente normalización de las relaciones entre España y Marruecos: fecunda proyección diplomática y comercial, con el convenio de Aranjuez de 1780.

La obra incluye en sus últimas páginas cuatro apéndices sobre fuentes documentales y bibliográficas, y sendos índices cartográfico, onomástico y toponímico.

José U. MARTÍNEZ CARRERAS

MORALES LEZCANO, Víctor, *España y Mundo Árabe: imágenes cruzadas*, Madrid: ICMA-Agencia Española de Cooperación Internacional, 1993, 94 pp.

El libro que a continuación se reseña, se inscribe -como indica acertadamente en el prólogo Miguel Ángel Moratinos- en el contexo «de una complicidad existente entre un grupo de investigadores, historiadores, sociólogos y diplomáticos, deseosos todos ellos de revisar la tradicional actitud y aproximación de la sociedad española hacia las relaciones hispano-árabes».

España y Mundo Árabe: Imágenes cruzadas, es un conjunto de cinco ensayos que Morales Lezcano ha ido perfilando a través de su participación en diferentes congresos, coloquios y monografías; y que en el libro de marras presenta configurados en dos partes.

La primera, titulada «España y el Magreb: un "pulso" a través de siglos», se abre con el artículo «Marruecos, apeadero africano de España» en el que él traza las líneas maestras que han definido las relaciones hispano-marroquíes desde el Antiguo Régimen (1767) hasta la retrocesión del Sahara occidental al reino alauita y Mauritania por los Acuerdos Tripartitos de Madrid de noviembre de 1975, y sus repercusiones en España. Según Morales Lezcano, estas relaciones pasaron -a pesar de las dificultades- de la observancia de un «diálogo diplomático cortés orientado a la resolución pacífica de los conflictos de intereses» durante el Antiguo Régimen; a complicarse a partir de la conquista de la Regencia de Argel en 1830 por las tropas francesas, alterando el *status quo* en el Mediterráneo occidental; de la interveción española en el norte de Marruecos entre octubre de 1859 y febrero de 1860, pero sobre todo a raíz del fenómeno europeo del imperialismo que culminó con la balcanización de Marruecos y la firma, en 1912, del Convenio hispano-francés relativo a Marruecos, que establecía el Protectorado español en la zona norte y en Tarfaya.

Entre 1912 y 1956, la guerra «endémica» del Rif (1909-1927) y las repercusiones políticas, económicas y sociales en el interior de

España; el intento de la II República española de establecer criterios más racionales en la administración del Protectorado; la conclusión de intereses entre la clase dirigente del norte de Marruecos -viejos visires, notables locales y jóvenes nacionalistas- y los insurrectos del 18 de julio; el paréntesis de la Segunda Guerra Mundial y la poco traumática descolonización de las dos zonas en comparación con la del Sahara occidental; son a juicio del autor los factores que determinaron las relaciones entre ambos vecinos durante el protectorado.

Ya en la etapa de la «descolonización» de las posesiones españolas del norte de África, el contencioso hispano-marroquí no sólo tuvo un carácter territorial, sino que también presentó «problemas de competencia productiva en los campos de la pesca y de la agricultura».

En el segundo artículo de esta primera parte, que lleva por título «Exilio y emigración españoles al Norte de África», Morales Lezcano refleja la poca importancia, salvo honrosas excepciones (Juan Bautista Vilar, José Fermín Bonmatí, Ricardo Baldo, Antonio Vilanova), que se ha concedido en la historiografía española a la emigración peninsular en el área norteafricana; y la insuficiencia, dentro de este contexto, de investigaciones y estudios referentes al exilio republicano a partir del 36. Recomendando en sus conclusiones, que el estudio de éste y otros temas relacionados con la emigración en el mundo norteafricano se aborden en el marco de una «perspectiva global» que tenga en cuenta el telón de fondo magrebí en el que se insertan estos exiliados, para dar un enfoque «diferente al que ha prevalecido hasta el momento en la historiografía hispano-francesa, y quizá italiana».

El tercero y último de los artículos que componen esta primera parte, titulado «El Marruecos contemporáneo según la historiografía marroquí de expresión fracesa», es un análisis de la historiografía marroquí postcolonial en el campo de la historia política y diplomática, de la historia económica y social -que destaca por su carácter interdisciplinar-, y en el terreno de la religión y de la política exterior. A través de este análisis, el autor hace un recorrido por la obra de los más prestigiosos historiadores, sociólogos y economistas marroquíes de expresión francesa (Germain Ayache, Abdelmajid Benjelloun, Mohammad Ibn Azzuz, Paul Pascon -desgraciadamente desaparecido en

Mauritania en 1985-, Habib El Malki, Driss Ben Ali, Abdelkhaleq Berrandane, entre otros).

La segunda parte, titulada «España-Mundo Árabe: Interferencia de Imágenes», contiene los dos últimos artículos con los que Morales Lezcano finaliza su particular visión de las relaciones hispano-árabes. En el primero de ellos: «Especificidad africanista del orientalismo español (1850-1930)», el autor explica las causas de por qué el africanismo llenó el hueco del orientalismo que no se dio, y por qué ese orientalismo de la España contemporánea tuvo en Marruecos, a partir de un hecho bélico -la guerra hispano-marroquí de 1859/1860-, su «musa y revulsivo». Esa imagen de Marruecos como lugar de «reencuentro subliminal de las tres culturas perdidas en el siglo XV» que describe Galdós, y que cristalizó también las obras de Fortuny y Marsal; cambió entre 1909 y 1927, y el reino de los cherifes pasó a percibirse «envuelto en una simbología patética, angustiosa». Lo que le lleva a argumentar que «la mutación que España sufrió en su *imagenería* de Marruecos alteró para siempre la percepción nacional del Oriente vecino».

El último ensayo: «Imágenes de España en el mundo árabe-islámico (diplomáticos, viajeros, escritores)», es el primer intento de reconstruir una percepción singular en el que Morales Lezcano intenta ver «cómo el mundo árabe e islámico ha contemplado España (...), desde que ésta pasa a formarse en cuanto nación-cultura y nación-estado hacia el siglo XV». Después de un preámbulo en el que hace algunas puntualizaciones sobre la «mirada del otro» y expone la procedencia de las fuentes, el artículo se centra en la percepción que la bibliografía árabe tiene de la historia de España; en la descripción que hacen estos viajeros del paisaje, de nuestras costumbres y gentes; para finalizar en los sentimientos complejos que despierta Al-Andalus en estos hijos de *Dar al-Islam*.

Jesús Mª MARTÍNEZ MILÁN

LAS RANAS DE LA CHARCA, UNA FÁBULA SOBRE EL MEDITERRÁNEO

CASTELLAN, Georges, *Histoire des Balkans. XIVème-XXème siècle*, Paris: Fayard, 532 pp.; ARNOPOULOS, Paris, *Mediterranean 2000. A Systematic Study of the Regional Prospects in a Global Perspective*, Atenas: Foundation for Mediterranean Studies, 206 pp.; LIAUZU, Claude, *L'Europe et l'Afrique Méditerranéenne. De Suez (1869) à nos jours*, Paris: Ed. Complexe, 291 pp.

La Asociación Internacional de Estudios sobre el Sur-este de Europa ha celebrado su séptimo congreso en la legendaria ciudad de Tesalónica, con ponencias de fondo y comunicaciones reprografiadas de antemano para entregar a los participantes (2 vols., Atenas, 1994).

Traigo a colación el evento porque no es la primera vez que me hago eco en estas páginas de algunos acontecimientos de dimensión cultural y bibliográfica relativos al Mediterráneo y a sus países ribereños. Y ello es debido a mi convicción de que el "conjunto" mediterráneo -algo así como al charca de la que hablaba Platón- atraviesa un paréntesis crítico, uno más entre los muchos que pueblan su diacronía histórica. Me atrevería a adelantar la hipótesis interpretativa que propone que desde los días de la descolonización (1946-1962), el Mare Nostrum no ha sufrido una sacudida tan importante como la que viene experimentando desde que en 1989-1990 el orden internacional de Yalta inició su "deshielo" definitivo.

La alteración del equilibrio bipolar de posguerra se ha traducido, no sólo en el agravamiento de algunos síndromes -como la difución de la protesta social que canaliza el integrismo de países cuales Egipto y Argelia y el agravamiento de los conflictos fronterizos, étnicos y religiosos en la península de los Balcanes-, sino que ha supuesto una alteración de los intereses mundiales que cristalizaron al final de la segunda guerra mundial.

Quiero apuntar, finalmente, al fenómeno de la proliferación institucional -Institutos de Estudios Mediterráneos de Roma, Atenas, Barcelona; Universidad de Bogaciçi en Estambul; Grupo de Estudios e Investigaciones sobre el Marruecos Mediterráneo (G.E.R.M.) vinculado al eje urbano de Tánger-Casablanca; Taller de Estudios Mediterráneos de la Universidad Autónoma de Madrid (T.E.I.M.), entre los más descollantes- y bibliográfica de cuño interior. Es decir, que las cuestiones ribereñas están siendo conscientemente abordadas por la plana mayor de la intelligentzia de los países mediterráneos.

La tradición francesa es, sin lugar a dudas, la más consolidada de las tradiciones "mediterraneológicas" interiores. A propósito de la Fundación René Seydoux y del impulso que ha pretendido infundirle Paul Balta, así como en relación con la vitalidad de las Universidades de Montpellier, Marsella, Aix-en-Provence y Niza en el campo de estudio que aquí nos concierne, he hecho, creo, algunas indicaciones para las páginas de *Awrāq*. No puede extrañarnos, consecuentemente, que una potencia cultural como Francia canalice la atención de sus historiadores y otros "parientes" universitarios hacia el Mare Nostrum. Tal es el caso de la síntesis del profesor Castellan sobre los Balcanes, donde el autor pone a contribución una ordenación clara de conocimientos y matizaciones reflexivas.

El aparato complementario de los apéndices hace de este manual un útil comparable, por ejemplo, al de Hourani para los pueblos árabes (Ed. Ariel). Una traducción al castellano, no será ningún despropósito editorial. Hasta el momento contamos sólo con la síntesis del profesor Francisco Veiga en catalán (Ed. Eumo, Girona).

Siguiendo con la contribución bibliográfica de procedencia francesa, he aquí que llega al mercado otra síntesis (la de Claude Liauzu). Se trata de un libro de bolsillo impregnado en su enfoque de "galocentrismo" deliberado, toda vez que el autor privilegia en la obra tanto el fenómeno de la expansión colonial franco-británica, como el de las estrategias de adaptación y rebelión de los dirigentes y pueblos magrebíes y egipcio frente a las metrópolis de París y Londres. Es, sin embargo, una versión actualizada del proceso de diálogo y conflicto ribereño a tener en cuenta por los interesados en la materia.

Potencias menores como Grecia y sus vecinos al norte de Macedonia y Rumelia- no dejan de incidir en su aportación al campo de estudio. El volumen de Paris Arnopoulos para la ateniense Fundación de Estudios Mediterráneos, incorpora un sistema de trabajo, y un lenguaje mismo, de naturaleza socio-económica. Nos encontramos ante el hecho previsible del futuro lugar de los países ribereños en la economía-mundo del próximo siglo y de las interrogantes que se abren al respecto. Las puntualizaciones de Stergios Babanassis sobre el modelo de desarrollo meridional son pertinentes todavía.

La publicística italiana -por seguir con potencias menores- es variada. No hay sino que hacer un giro de atención hacia LIMES, *Rivista italiana de geopolitica* (V. 2: Mediterraneo, L'Arabia Vicina, 1994) para captar a través de una sola muestra cuanta consideración se dispensa a la geografía de los conflictos ribereños en Roma, Bari o Nápoles. Por no hablar, por el momento de la contribución del *Institut d'Etudes Mediterranis* en Barcelona al enriquecimiento de la bibliografía G. Duby, (Comp.), *Els Ideals de la Mediterrània dins la cultura europea* (1995). Esta semblanza bibliográfica debe ampliarse junto a otros títulos que inciden en la necesidad de "nacionalizar" el enfoque a dispensar a los Estados Mediterráneos, como vengo proponiendo ocasionalmente en algunas páginas de libros (Introducción a *Presencia Cultural de España en el Magreb*, Ed. MAPFRE, 1993; y *España y la Cuestión de Oriente*, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1992, revistas (*Awrāq*, *Revue d'Histoire Maghrebine*) y periódicos (ABC literario).

Víctor MORALES LEZCANO

Colaboradores en el volumen XV (1994)

Eva INFANTE MORA, Licenciada en Filología Árabe. Universidad de Sevilla. Máster en Estudios del Medio Oriente y Norte de África. Center for Middle Eastern and North African Studies. Universidad de Michigan, Ann Arbor.

José Luis NEILA HERNÁNDEZ, Doctor en Historia Contemporánea. Profesor Asociado del Departamento de Historia Contemporánea. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Autónoma de Madrid.

Juan Bautista VILAR, Catedrático de Historia Contemporánea. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Murcia.

Ignacio ÁLVAREZ-OSSORIO ALVARIÑO, Licenciado en Filología Árabe. Universidad Autónoma de Madrid. Investigador del Departamento de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad Autónoma de Madrid.

Emilio MENÉNDEZ DEL VALLE, Embajador de España en Italia.

Maribel FIERRO, Doctora en Filología Semítica. Investigadora Científica en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid.

Francesco GABRIELI, Profesor de la Universidad de Roma.

Roberto MESA, Catedrático de Relaciones Internacionales. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Universidad Complutense de Madrid.

Manuel OSTOS, Licenciado en Ciencias de la Información (Periodismo). Corresponsal de diversos medios en París, Argel y

Varsovia. Actualmente es corresponsal de la Agencia EFE en Túnez y Argel.

Biancamaria SCARCIA AMORETTI, Profesora de Islamología en la Universidad "La Sapienza" de Roma.

Mikel de EPALZA, Catedrático de Estudios Árabes e Islámicos. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Alicante

Gonzalo FERNÁNDEZ PARRILLA, Profesor de la Escuela de Traductores de Toledo. Universidad de Castilla-La Mancha.

Víctor MORALES LEZCANO, Doctor en Historia Moderna y Contemporánea. Profesor Titular de Historia Moderna y Contemporánea. Universidad Nacional de Educación a Distancia. Profesor de la Escuela Diplomática.

Pedro María EGEA BRUNO, Profesor de Historia Contemporánea. UNED. Cartagena.

María Dolores CAÑETE ARANDA, Licenciada en Filología Semítica, árabo-islámica (Universidad de Granada).

José U. MARTÍNEZ CARRERAS, Profesor de Historia Contemporánea de Países Afroasiáticos. Facultad de Geografía e Historia. Universidad Complutense de Madrid. Presidente de la Asociación Española de Africanistas.

Jesús Mª MARTÍNEZ MILÁN, Licenciado en Historia. Profesor Asociado de Historia Contemporánea. Universidad de Las Palmas.

NORMAS SOBRE LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES A LA REVISTA AWRĀQ

- La Revista AWRĀQ aceptará para publicación trabajos de investigación en lenguas hispánicas, en lengua árabe y en las lenguas de más uso en la Comunidad Europea.

- Los originales se enviarán mecanografiados por una sola cara a doble espacio, con una caja de 28/30 líneas de 60/65 espacios cada una. Las notas figurarán al final del artículo 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 mecanografiados.

- Los mapas, fotos, cuadros o gráficos que ilustren el texto deberán ser originales (no fotocopiados) y llevarán un breve título y una numeración correlativa para su identificación.

- Los autores indicarán en la primera nota del original el sistema utilizado para la transcripción de palabras árabes.

- Las palabras árabes transcritas, así como las demás palabras extranjeras, a excepción de los nombres propios, deberán ir subrayadas en el original mecanografiado.

- Las referencias bibliográficas se harán de acuerdo con las siguientes normas:

- títulos de libros, subrayados;

- títulos de artículos de revista o de obras colectivas, entre comillas;

- títulos de revistas, subrayados;

- citas de artículos de revista: autor, título del artículo (entrecomillado), nombre de la revista (subrayado), 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 una 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.

- Los originales habrán de ser inéditos y no estar pendientes de publicación en otra revista.

- La aceptación o rechazo de un original para su publicación en la revista AWRĀQ es competencia del Consejo de Redacción, cuyo Secretario 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.

- La publicación de artículos en la Revista AWRĀQ no será remunerada económicamente, salvo en los casos en que aquéllos hayan sido solicitados por el Consejo de Redacción. 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 SUBMITTING ORIGINALS TO AWRĀQ

- AWRĀQ shall accept for publication research papers in languages of the Iberian peninsula, Arabic and the languages most used in the European Community.

- The originals must be sent in typewritten form, on only one side of the paper and in double space, with 28/30 lines per sheet, each line having 60/65 spaces. The notes shall come at the end of the article and shall be numbered in sequence.

- Each original shall be accompanied by an abstract consisting of a maximum of ten lines, in the original language of the article, which shall be published in Spanish and English.

- The originals, text and notes, shall not exceed 40 typewritten folio sheets.

- The maps, photographs, tables or graphs that illustrate the text must be submitted on tracing paper.

- The authors shall indicate in the first note of the original the system used to transcribe Arabic words.

- The Arabic words transcribed, as well as other foreign words, with the exception of proper nouns, must be underlined in the typewritten original.

- Bibliographical references shall be made according to the following rules:

- book titles, underlined;

- titles of journal articles or joint papers, in inverted commas;

- titles of journals, underlined;

- references to journal articles: author, title of article (in inverted commas), name of journal (underlined), volume, part, date (in brackets), page numbers of start and end of article.

- In the bibliography and notes, when indicating the authors' names, the surname shall come first, followed by the first name.

- A page shall be attached to the front of the originals with the title of the article, the name of the author, the postal address, and the telephone number and address of the institution where he/she works.

- The originals must be unpublished and not pending publication in another journal.

- The acceptance or rejection of an original for publication in the AWRĀQ journal is the responsability of the editorial board, whose secretary shall notify the authors of the decision taken regarding it.

- Authors shall correct the first proofs within a period of not more than fifteen days from the date of their receipt. During the correction of the first proofs a maximum of ten lines may be added as an additional note to the text.

- The publication of articles in the AWRĀQ journal shall not be subject to financial remuneration, except in those cases in which it has been requested by the editorial board. Each author shall receive, free of charge, a copy of the volume of the journal in which his/her article is published, and twenty-five offprints thereof.

- Originals which, after having been accepted for publication by the editorial board, do not conform to the foregoing rules, shall be returned to their authors in order that the necessary changes may be made.

RESEÑAS

Vilar (Juan Bautista), *Frontera demográfica en el sur de Europa* (Pedro María Egea Bruno) 319
El desafío de la inmigración africana en España. III Jornadas sobre Fuentes Orales y Gráficas para el estudio de las migraciones (Mª Dolores Cañete Aranda) 323
III Aula de Canarias y el Noroeste de África (Mª Dolores Cañete Aranda) 329
Martín Muñoz (Gema) (ed.), *Democracia y Derechos humanos* (Maribel Fierro) 335
Vilar (Juan Bta.) y Lourido (Ramón), *Relaciones entre España y el Magreb. Siglos XVII y XVIII* (José U. Martínez Carreras) . . 341
Morales Lezcano (Víctor), *España y Mundo Árabe: Imágenes cruzadas* (Jesús Mª Martínez Milán) 343
Las ranas de la charca: una fábula sobre el Mediterráneo (Víctor Morales Lezcano) 347

MINISTERIO DE ASUNTOS
EXTERIORES DE ESPAÑA

COOPERACION
ESPAÑOLA