AWRĀQ

Estudios
sobre el
mundo árabe e islámico
contemporáneo

Publicado por la

DIRECCIÓN DE RELACIONES CULTURALES Y CIENTÍFICAS

AGENCIA ESPAÑOLA DE COOPERACIÓN INTERNACIONAL
PARA EL DESARROLLO

Vol. XXV (2008)

SUMARIO

ESTUDIOS

Mª Angustias Parejo y Victoria Veguilla: *Elecciones y cambio político. Análisis diacrónico de los procesos electorales en Marruecos* 11

Marc Saurina Lucini: *Algunas reflexiones sobre el Islam oficial en la República de Turquía* 43

Darina Martykánova: *La Pareja: el nuevo ideal del matrimonio en el Imperio Otomano. Siglos XIX y XX* 75

Gonzalo Fernández e Inmaculada Jiménez: *Dris Chraibi. Provocación e innovación en la literatura marroquí* 109

Francisco Manuel Pastor Garrigues: *Marruecos, campo de batalla de los imperialismos europeos en el siglo XIX: la guerra de espías franco-española en el Sus en 1886-1887* 121

Irene González González y Bárbara Azaola Piazza: *Becarios marroquíes en El Cairo (1937-1956): una visión de la política cultural del Protectorado español en Marruecos* 159

Anna Gil Bardají: *Primeras aproximaciones críticas al orientalismo: los orígenes de una controversia* 183

NOTAS Y DOCUMENTOS

Omayra Herrero Soto: *La Comunidad musulmana española en la actualidad: aspectos religiosos y jurídicos* 205

Enrique Gozalbes Cravioto: *A propósito de la historiografía española sobre Marruecos* 265

Juan B. Vilar: *Europa y el Mediterráneo islámico. En torno a tres publicaciones recientes* 285

Iris Hofman Vannus: *La escritora turca Halide Edip Adivar* 289

Juan Ignacio Castien: *Rodolfo Gil Benumeya Grimau: apuntes personales* . . . 303

RESEÑAS

Mª Jesús Merinero: *Resistencia creadora en Irán* (Delfina Serrano) 309

Andrés Martínez Lorca: *Maestros de Occidente. Estudios sobre el pensamiento andalusí* (Nieves Paradela) 315

Friedhelm Hoffman: *Die Syro-Palastinensische Delegation am Völkerbund und Sakib Arslan in Genf 1921-1936* (Josep Puig Montada) 319

Barbara Azaola: *Historia del Egipto contemporáneo* (Iris Hoffman) 325

Ahmed Lemsyeh: *Estado y estados*. Edición bilingüe. Traducción de Francisco Moscoso (Mohamed El-Madkuri) 329

Arias González, Luis (ed.): *En la guerra de África (1921)* (María Gajate Bajo) . . 339

González Alcantud, J. A. y Martín Corrales, E. (Eds.): *La Conferencia de Algeciras en 1906: un banquete colonial* (Helena de Felipe) 343

Salah Guemriche: *Dictionnaire des mots francais d´origine arabe* (Leonor Merino) 347

Morales Lezcano, Víctor: *Entre ambas orillas: ensayos de historia hispano-megrebíes* (Francisco Manuel Pastor Garrigues) 351

El Corán ayer y hoy. Perspectivas actuales sobre el Islam. Estudios en honor del profesor Julio Cortés. M. Hernando de Larramendi y S. Peña Martí, (coords.) (Emilio González Ferrín) 355

P. H. Sarrionandía y E. Ibáñez Robledo: *Diccionarios Español-Rifeño, Rifeño-Español.* Edición facsímil al cuidado de José Megías Aznar y Vicente Moga Romero. Estudios preliminares de Ramón Lourido Díaz, Vicente Moga Romero y Mohand Tilmatine. (Francisco Moscoso) 359

López Enamorado, Mª Dolores (ed.): *España y Marruecos: mujeres en el espacio público* (Rosa-Isabel Martínez Lillo) 363

A W R Ā Q

ESTUDIOS SOBRE EL MUNDO ÁRABE E ISLÁMICO CONTEMPORÁNEO

Volumen XXV

(2008)

AGENCIA ESPAÑOLA DE COOPERACIÓN INTERNACIONAL PARA EL DESARROLLO
DIRECCIÓN DE RELACIONES CULTURALES Y CIENTÍFICAS

DIRECTOR
– Antoni Nicolau i Marti

CONSEJO DE REDACCIÓN
– Maribel Fierro
Consejo Superior de Investigaciones Científicas

– Teresa Garulo
Universidad Complutense de Madrid

– Bernabé López García
Universidad Autónoma de Madrid

– Víctor Morales Lezcano
Universidad Nacional de Educación a Distancia

– Juan Bautista Vilar
Universidad de Murcia

– Gema Martín Muñoz
Directora General de Casa Árabe. Madrid

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

SECRETARÍA DEL CONSEJO DE REDACCIÓN

Fernando de Ágreda
Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo
Avenida de los Reyes Católicos, 4. 28040 MADRID
Teléfono 91 583 84 27 *E-mail: fernando.agreda@aecid.es*
Fax 91 583 84 19

A W R Ā Q

ESTUDIOS SOBRE EL MUNDO ÁRABE E ISLÁMICO CONTEMPORÁNEO

Volumen XXV

(2008)

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

Diseño de la cubierta: sobre una caligrafía de Yawdat Hasib

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

ISSN: 0214-834X
NIPO: 502-08-028-9
Depósito legal: M. 40073-1978
Imprime: EGRAF, S. A.

AWRĀQ
Estudios sobre el Mundo Árabe e Islámico Contemporáneo

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

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

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

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

ESTUDIOS

ELECCIONES Y CAMBIO POLÍTICO. ANÁLISIS DIACRÓNICO DE LOS PROCESOS ELECTORALES EN MARRUECOS[1]

Mª Angustias Parejo y Victoria Veguilla
Grupo de Estudios e Investigaciones sobre el Mediterráneo (GEIM)
Departamento de Ciencia Política y de la Administración
Universidad de Granada

I. INTRODUCCIÓN

Las elecciones legislativas celebradas el 7 de septiembre de 2007 en Marruecos constituyen un momento privilegiado para el análisis de las posibles transformaciones que se están produciendo en un régimen autoritario de límites difusos y prácticas de gobierno en mutación. El estudio de estos procesos electorales, a lo largo de la historia independiente del país, ha permitido identificar las modalidades del cambio y las condiciones de la acción política e identificar los roles asumidos por los distintos actores políticos en estos procesos, y en el sistema[2]. De la misma manera, una visión diacrónica de la historia electoral marroquí, permite al investigador abordar las estrategias del régimen para su supervivencia y las recomposiciones en las estrategias de los actores tradicionales y en las modalidades de la acción pública.

Este trabajo tiene como principal objetivo identificar los rasgos característicos de los distintos escenarios electorales observados y los procesos de readaptación de los actores políticos y sociales ante tales mutaciones. Para ello, analizamos los principales elementos que han caracterizado este evento, situándolo en un proceso más amplio de "institucionalización del voto" (Catusse, 2004: 71)[3], con

[1] Este texto se enmarca en el proyecto I+D "Observatorio político España-Magreb: liberalización política y migraciones", SEC 2005-08867-C03-02, financiado por el Ministerio de Educación.

[2] Bennani-Chraibi, 1995 y 2004; Bras, 2000a y 2000b; Catusse, 2000; López, Martín y Larramendi, 1991; López, 2000a, 2000b, 2005 y 2008; Montabes, 1999; Montabes y Parejo, 1999; Parejo, 1997 y 1999a; Santucci, 1998; Szmolka, 2007 y 2008.

[3] En este sentido, privilegiamos el estudio de las elecciones de 2007 como un proceso de larga duración y no como un evento político marcado por las fechas electorales.

el fin de abordar la problemática del cambio político en un contexto autoritario.

La evolución política marroquí en estas últimas tres décadas dibuja el tránsito de un autoritarismo semicompetitivo (Nohlen, 1981: 574-575) a otro competitivo. Levitsky y Way (2002) acuñan el concepto de "autoritarismo competitivo" para dar cuenta de una determinada categoría de regímenes que conjugan los recursos democráticos, entre ellos las elecciones, con pervivencia de formas de poder autoritario. Desde esta perspectiva podríamos calificar a Marruecos como "alumno aventajado" dentro de esta categoría. Con ello buscamos subrayar la existencia de ciertos déficits en la articulación de las cuatro arenas de contestación democrática que Levitsky y Way nos proponen en su sistematización del concepto de autoritarismo competitivo: las arenas electoral, legislativa, judicial y mediática.

La novedad fundamental que introduce la transición monárquica, y que articulamos como hipótesis de trabajo, es que Mohamed VI parece que está invirtiendo el funcionamiento del antiguo autoritarismo. Este nuevo autoritarismo se caracterizaría por dos procesos simultáneos, uno de reforzamiento y concentración en la cúspide autoritaria prescindiendo deliberadamente de la importancia de las formas y la negociación con las distintas formaciones políticas; el otro de ampliación en la base de la pirámide de la dimensión competitiva de los procesos electorales.

Las elecciones de 2007, son un buen exponente de esta nueva dinámica autoritaria; han sido consideradas las más transparentes de la historia electoral de Marruecos, en el sentido de una mayor correspondencia entre los votos emitidos y los resultados ofrecidos[4]. Sin embargo, dicha calificación no es nueva. Desde los primeros años de la década de los 90, distintos autores (y actores locales) han ido valorando los comicios celebrados como característicos de mayores índices de transparencia, en un sentido incremental[5]. La aceptación, por parte de

[4] El *Istiqlal* obtiene 52 escaños, el Partido Justicia y Desarrollo 47, el Movimiento Popular 43, la Agrupación Nacional de Independientes (RNI) 38 y la Unión Socialista de Fuerzas Populares 36.

[5] Este fenómeno se inicia con motivo de la celebración de los procesos electorales 1992-1993, en un intento de relegitimación monárquica a través de la asunción de reivindicaciones de los partidos de oposición respecto a la necesidad de elecciones

Palacio, de observadores internacionales en estas últimas elecciones[6], se inserta por tanto en un proceso de transformación paulatina de las modalidades de intervención de la Administración. Estas mutaciones han podido ser interpretadas como respuestas a posibles cambios contextuales internos (Pérez, 2006), como estrategias de acreditación internacional (Feliu, 2004) o como una reacción a ambos tipos de presiones internas e internacionales (Parejo, 2008).

Se observan además, cambios en las tácticas y roles de los actores tradicionales (los partidos políticos) y la necesidad de estudiar la emergencia de "nuevos actores"[7] que adquieren un protagonismo creciente en tales procesos: los grupos identificados en la esfera de lo social (asociaciones), pero que se encuentran ligados de alguna manera a lo político, en general, y a los procesos electorales, en particular. Los factores que han llevado a la inclusión de estos actores sociales en análisis electorales se encuentran relacionados con una posible recomposición de roles, en un contexto de alto abstencionismo (la tasa de participación en 2007 se sitúa en el 37% del electorado incluyendo el 19% de votos nulos). ¿Nos encontramos ante un nuevo escenario electoral en Marruecos, con características propias y distintas a escenarios dominantes en las décadas 70-80 o en la década de los 90?

Seguidamente intentaremos arrojar luz sobre esa y otras interrogantes abiertas, para ello abordaremos el análisis de los procesos electorales como un indicador privilegiado de las mudanzas que se están produciendo en el seno del autoritarismo marroquí tras 2002, dando cuenta de las posiciones, discursos y estrategias de los actores clásicos, la Administración y los históricos partidos de oposición, y de los nuevos actores sociales que van a asumir roles (en especial de observación) en tales procesos. Para concluir compartiremos algunas reflexiones generales.

---

transparentes, libres y honestas. A partir de este momento se crearán comisiones *ad hoc* de seguimiento y control de las elecciones y los distintos comicios serán analizados en términos de incrementales de transparencia (López, 2000 a 2000a).

[6] Con anterioridad tenemos constancia de que en 1993 una delegación del IFES (Washington) realizó el seguimiento de las elecciones legislativas y elaboró con posterioridad su informe, publicado en 1994.

[7] El calificativo de nuevo no hace referencia al momento de emergencia sino a la asunción de roles nuevos en procesos electorales por parte de estos actores.

II. ANÁLISIS DE LOS PROCESOS ELECTORALES MARROQUÍES COMO INDICADOR DE TRANSFORMACIONES EN UN CONTEXTO AUTORITARIO

Los procesos electorales en Marruecos se han caracterizado, en primer lugar, por desarrollarse en un contexto autoritario de monarquía constitucional[8] y por la existencia, desde su concepción, de un sistema multipartidista[9], con tendencia a la fragmentación[10]. La opción temprana por el multipartidismo en Marruecos, excepcional respecto de otros países arabo-musulmanes, debe entenderse como un factor que refuerza la preeminencia y la centralidad de la institución monárquica en el sistema, a través de la institución del arbitraje. La existencia de una pluralidad de partidos políticos no ha supuesto en sí una garantía para la competición entre distintas opciones, en la medida en que dicha pluralidad se articula con dinámicas de *inclusión* y *exclusión*[11]

---

[8] Si las primeras constituciones (1962, 1970, 1972) instauran un régimen de monarquía presidencialista, las reformas de la década de los 90 (1992 y 1996) muestran una neta orientación hacia un sistema de parlamentarismo racionalizado (El Messaoudi, 1998: 583).

[9] Si en las primeras elecciones de 1963 concurren cinco formaciones, de las cuales acceden al Parlamento tres, la aparición sucesiva de partidos progubernamentales desde mediados de los 70 y la progresiva fragmentación del ala izquierda del movimiento nacional, aumenta a 16 el número de partidos a mediados de los 90. En 2002 la arena política marroquí cuenta con 38 partidos, de los cuales 26 se presentan a las elecciones y sólo 22 consiguen escaños en le parlamento (Parejo, 2006: 69). En 2007, 35 formaciones concurren a los comicios de las cuales 23 han obtenido representación en el Parlamento, una más que en 2002 (López, 2008: 28 y 29). Para una mayor información de los orígenes y desarrollo del multipartidismo en Marruecos, remitimos a Parejo (1997, 1999b y 2006) y Santucci (2001 y 2005).

[10] Sobre la fragmentación véase: (Haynes, 2007), (López, 2008:317) y (Szmolka, 2007 y 2008).

[11] Las dinámicas de inclusión y exclusión hacen referencia a las relaciones establecidas entre grupos políticos (partidos y asociaciones de carácter político) y el poder. Dichas relaciones tienen una doble dimensión: desde el punto de vista del Estado, la inclusión hace referencia a los fenómenos de cooptación, legalización y participación en procesos decisionales, mientras que la exclusión sitúa a los actores en los márgenes de la competición política y les excluye de participar en la toma de decisiones; desde el punto de vista de las estrategias privilegiadas por los actores políticos, la inclusión supone la aceptación de las reglas del juego, reduciéndose así el componente crítico de sus discursos, lo que puede afectar a la legitimidad respecto a sus seguidores, mientras que la exclusión permite desarrollar discursos de oposición al régimen, con efectos

y con una historia electoral dominada por prácticas de ingeniería electoral y llevadas a cabo por los actores de la Administración (Bennani-Chraïbi, 2004: 22; Catusse, 2004; López, 2000; Parejo, 1999: 276)[12].

El proceso de liberalización emprendido por el régimen marroquí en la década de los noventa se sustenta en un mal denominado "consenso", que recubre de un manto de legitimidad política un pacto desigual entre las elites de la oposición y el poder. Las dos reformas constitucionales acaecidas en 1992 y 1996, fruto de ese negociación asimétrica, son las dos columnas frontales del pórtico que afirma la singular arquitectura jurídico-política marroquí. La reivindicación de reforma constitucional y la necesidad de elecciones más libres y transparentes ha sido la bandera de lucha blandida por la oposición durante más de cuarenta años y adquiere un renovado protagonismo al convertirse en condición irrenunciable de la acción política desde finales de los ochenta hasta mediados de los noventa. En el controvertido proceso político marroquí, plagado de encuentros y desencuentros, de tiras y aflojas, la monarquía, a principios de los noventa y no sin resistencias, asume la necesidad de reformas constitucionales, se reapropia de la iniciativa y casi unilateralmente en ambos casos decide sobre su contenido material. De esta forma el paquete de las mudanzas constitucionales inaugura el proceso de liberalización y se convierte en el motor que impulsa y descongestiona el campo político, propiciando la reactivación de los procesos electorales y de los intermediarios políticos –partidos y sindicatos–, en un intento de frenar su degradación y deslegitimación. La veda reformista abierta por el poder central reclama una mayor presencia y compromiso institucional de la oposición.

---

positivos sobre su legitimidad. Estas dinámicas hacen que el multipartidismo no responda "en su configuración actual, a los *enjeux* de un verdadero pluralismo político (Santucci, 2006: 151).

[12] López y Parejo describen las modalidades de intervención directa de la Administración, dominantes hasta la década de los 90 y los pequeños y graduales logros que va arrancando la oposición desde mediados de los setenta. Myriam Catusse, por su parte, plantea la cuestión sobre el lazo hipotético entre el voto y la elección, a la vista de la historia reciente electoral marroquí, "donde se han construido no solamente una ingeniería electoral sino además una memoria colectiva que han participado juntas a un proceso de «fabricación de las elecciones»" (Catusse, 2004: 73).

II.1. El proceso electoral hasta fines de los 90 y los partidos de la oposición: de oposición al régimen a alternativa de gobierno

Marruecos actualmente posee un amplio abanico de formaciones políticas que transitan todo el espectro ideológico imaginable: nacionalistas conservadores, socialistas, socialdemócratas, comunistas, liberales, islamistas, e incluso ecologistas. No obstante, el análisis del multipartidismo marroquí se ha llevado a cabo, en la mayoría de los casos, a través de la posición de los actores políticos respecto al poder central (Parejo, 1999 y 2006). Así, y subordinando otros tipos de fracturas, el *clivage* privilegiado por los especialistas, hasta que los partidos de la oposición[13] decidieron entrar en el gobierno en 1998, distinguía entre partidos afines al régimen[14] auspiciados y alentados por Palacio (promonárquicos, legitimistas, oficialistas y administrativos) y partidos que se oponían a la hegemonía política de la monarquía y entre los que encontrábamos distintos grados de disidencia[15]: de un lado la oposición tolera-

[13] El concepto de oposición adquiere aquí su pleno significado como oposición a la monarquía. Estos partidos son herederos y supervivientes del Movimiento Nacional responsable de las movilizaciones que condujeron a la independencia del país. Se distinguen por su lucha inveterada contra la preheminencia política de la monarquía y la defensa de instituciones democráticas y mayores espacios de libertad. En 1992 forman la *Kutla* Democrática compuesta por los nacionalistas conservadores del *Istiqlal (*PI), los socialistas de la Unión Socialista de Fuerzas Populares (USFP), la Organización de la Acción Democrática y Popular (OADP) y el comunismo descafeinado del Partido del Progreso y el Socialismo (PPS). A ellos habría que añadir pequeñas formaciones surgidas de escisiones en la OADP, el Partido Socialista Democrático (PSD) y en el seno del PPS, el Frente de Fuerzas Democráticas (FFD) (Parejo, 2006: 73 y ss.).

[14] Los partidos oficialistas responden a la búsqueda de un partido estatal como un elemento clave en la voluntad de control del espacio político por la monarquía. Esta estrategia animará entre bambalinas la creación de distintos partidos en diferentes convocatorias electorales: el Movimiento Popular (MP) a finales de los cincuenta, el Frente Democrático en defensa de las Instituciones Constitucionales (FDIC) en los sesenta, la Reagrupación Nacional de los Independientes (RNI) y el Partido Nacional Demócrata (PND) en los setenta, la Unión Constitucional (UC) en los ochenta y el Movimiento Nacional Popular y el Movimiento Democrático y Social (MDS) en los noventa.

[15] Los límites difusos entre la disidencia aceptada y rechazada que supone la inclusión o exclusión en el espacio político-electoral vienen dados por la aceptación implícita o explícita de los tres pilares o líneas rojas del sistema (Islam, Monarquía e integridad territorial).

da, los tradicionales partidos de oposición (nacionalistas, democráticos o históricos), de otro los partidos y movimientos extra-sistémicos[16].

Tras la asunción de los partidos de oposición de las tareas de gobierno bajo la presidencia del socialista Yusufi a finales de los noventa, algunos autores inciden en la conversión de estos históricos partidos de oposición en legitimitas, catalogándolos desde entonces como partidos pro-régimen[17] (Santucci, 2006: 159).

En este complejo y fragmentado sistema de partidos el protagonismo incuestionado desde la independencia lo ostentan los históricos partidos de la oposición; sus relaciones con la monarquía han orquestado distintos movimientos en la inconclusa sinfonía marroquí.

En los primeros años de la independencia, a finales de los cincuenta, la influencia de los partidos es incontestable social, política y electoralmente. A partir de ese momento la monarquía intenta desplazar la relación de fuerzas e invierte todos sus esfuerzos para derivar en un sistema que le garantice ser el actor hegemónico.

Una segunda etapa se inaugura tras los años sesenta y se prolongará hasta mediados de los setenta. En ella asistimos al declive y marginalización de los partidos y la proclamación del estado de excepción (1965-1972) acentuaría aun más la ruptura. Desde el punto de vista ideológico se produce una duro enfrentamiento entre distintas legitimidades, una lucha de exterminio, en el que ambos actores se niegan la mutua existencia. Son los años de plomo, los años más negros en los que el autoritarismo marroquí ofrece su peor rostro de coerción y represión.

---

[16] Entre ellos distinguimos los partidos de izquierdas como los socialistas históricos de la Unión Nacional de Fuerzas Populares (UNFP), el Partido de la Vanguardia y el Socialismo (PADS), el movimiento de izquierda radical de *Ila al Aman,* una de sus corrientes de opinión organizadas a través de Vía Democrática y los islamistas de Justicia y Espiritualidad (la principal organización islamista) y *Al Badil al Hadari.*

[17] Nosotras mantenemos ciertas reservas respecto a esta propuesta clasificatoria. Es cierto que lo partidos de oposición han protagonizado un cambio estratégico que le ha hecho abandonar, al menos formalmente, el terreno minado de la alternativa a la monarquía para situarse en el nivel de alternativa de gobierno. Desde el punto de vista analítico ello supone una transición dolorosa de oposición al régimen a oposición dentro del régimen, pero no creemos que por ahora hayan flanqueado la frontera de apoyo incondicional al régimen.

Un tercer periodo se inicia a mediados de los setenta, la denominada "primavera política marroquí" traduce los deseos de apertura limitada de la monarquía tras percibir su aislamiento e indefensión, ante la fragilidad de un sistema basado en la coerción-equilibrio cuando no se puede contar con la fidelidad del ejército[18]. En esta nueva fase, que se prolongaría hasta finales de los ochenta, se produce la reintegración de los partidos al ruedo político galvanizados en torno al consenso generado por el discurso unanimista de la marroquinidad del Sahara. El poder central reactiva la dinámica electoral y amplia a dosis homeopáticas los márgenes de inclusión política legalizando a los históricos comunistas (1975) y a un sector de la extrema izquierda, la OADP (1984).

Desde esta época el proceso electoral ha sido iniciado, supervisado y dominado en todo momento por el impulso reformista de la monarquía. La melodía, la intensidad, el tono de los gestos, de los cambios que se han producido han sido orquestados desde una incuestionable hegemonía real. Hegemonía que, sin embargo, no puede controlar todos los efectos no queridos de esos cambios y, lo que es más importante, la percepción interna y externa que provocan y sus consecuencias en el ámbito político.

La oposición consciente de sus limitaciones y de sus pretensiones a largo plazo, acepta las condiciones leoninas impuestas por palacio y decide beneficiarse de "los márgenes democráticos" arrancando paso a paso mayores concesiones al régimen. La omnipresencia de la Administración, unida a un consenso institucional mínimo en el que se delimitan previamente las zonas de competitividad para los participantes en la arena electoral son rasgos que persisten con desigual intensidad hasta las elecciones de 1993. De esta forma, como una imposición que intenta ir minimizando, la oposición, han participado y aceptado en alguna medida el acceso a la institución parlamentaria a través de formas de intervencionismo como, por ejemplo, la asignación de cuotas pre-establecidas (López, 2000: 193 y 237; Parejo, 1999: 280). De ello se traduce una de las características de este escenario que analizamos: la

[18] En julio de 1971 y agosto de 1972 la corona sufre dos tentativas de golpe de estado protagonizadas por el ejército. En ambos casos el general Ufkir era el cerebro gris, el entonces ministro de Defensa pagó con su vida los frustrados regicidios (Parejo, 2005: 734).

concepción de los procesos electorales como momentos de negociación en la cúspide, entre los principales actores del sistema, y no como mecanismos de conversión de las preferencias del electorado en escaños.

Por lo tanto, en los distintos procesos electorales, y sobre todo tras el nuevo ciclo de liberalización política que se abre fundamentalmente a partir de 1992, y cuyo punto culminante será 1998, año de formación del Gobierno de Alternancia, con un socialista como Primer Ministro[19], lo que ha estado en juego, al margen de la legitimación del régimen, no ha sido tanto la identificación de la voluntad popular expresada en las urnas[20], como la negociación de reformas progresivas y paulatinas del sistema, no sólo electoral, sino en su conjunto. Llegamos así a uno de los roles tradicionales de determinadas fuerzas políticas marroquíes, el de oposición al sistema y el de negociación con el centro de modificaciones que afecten a la distribución constitucional de poderes. Se trata de un escenario donde los partidos condicionan la acción política a obtención de reformas del sistema (López, 2000a; Parejo, 2008), en un contexto claramente asimétrico, pero que exige, al mismo tiempo, una reformulación de las estrategias de legitimación del poder del monarca[21], en términos aperturistas.

Los siguientes comicios no responden a las mismas lógicas en términos de estrategias y acción. Pero es en el terreno del comportamiento de los actores donde encontramos cambios más sensibles. La monarquía con Hassan II había fomentado la negociación y la comunicación permanente con las fuerzas políticas, bajo la égida de Mohamed VI destierra la negociación e interlocución con los líderes de los partidos de la oposición (denominados tras su implicación en el gobierno ex-oposición o nueva mayoría gubernamental). La ex-oposición ante esa nueva tesitura parece estar perdida y expectante, al menos públicamente declina su capacidad de enjuiciar al poder central, como si tras la

[19] Las legislativas de 1997 permiten a Yusufi, líder de la USFP, formar gobierno. La alternancia será analizada utilizando distintos términos: como "alternancia pactada o buscada" (Daoud. 1997: 105), "voluntaria-otorgada" (El Mossadeq, 1998), "calculada" (López, 1999), "concertada" (Santucci, 1998).

[20] Aunque la necesidad de unas elecciones transparentes y libres se ha mantenido primero como una reivindicación y más tarde como un compromiso desde la llegada al gobierno de los partidos de oposición.

[21] La firma en 1989 de los Planes de Ajuste Estructural diseñados por el FMI, suponen la reducción de las capacidades re-distributivas del Estado.

sucesión monárquica fuesen los garantes de la estabilidad del país. Tras décadas de hacer de la reforma constitucional una condición de la acción política, la ex-oposición se refugia en el consenso y concentra todas sus energías en las reformas políticas de segundo rango, cuyos límites se han puesto de manifiesto en los dos penúltimos gobiernos (tanto en el de Yusufi, como en el de Jettu) capidisminuidos y maniatados por la omnipresencia real.

II.2. Las legislativas de 2002 y 2007: unos comicios indicadores de transformaciones

El análisis de las legislativas de 2002 mostró varios elementos novedosos. Por una parte, nos encontramos con el auge del Partido de la Justicia y Desarrollo, PJD, legalizado en 1996, y que se presenta por primera vez como partido islamista moderado en 2002, mostrando una capacidad importante de movilización, en base a una construcción de sí mismo como partido político "ejemplar"[22]. Por otra parte, el fenómeno de compra de votos emerge como un registro discursivo cada vez más utilizado por los analistas[23], y se detecta la ausencia de elementos característicos de procesos electorales anteriores fruto de un re-posicionamiento en el sistema de los partidos tradicionales de oposición[24], lo que plantea un reto importante a las organizaciones políticas. De hecho, los estudios pos-electorales centraron su atención en el contenido de los programas de los partidos políticos, tachando sus estrategias de poco originales[25]. Se construye un relato del proceso electoral donde Palacio

[22] Busca fidelidades partidistas a través de una política constante en el tiempo basada en la proximidad y de una fuerte coherencia discursiva, disciplina interna, comportamiento irreprochable y trabajo concienzudo de sus diputados (Fernández, 2007: 27).

[23] El fenómeno no era nuevo. Ya en 1993 fue identificado (Parejo, 1999: 293), y en 1997 esta práctica fue puesta de manifiesto por todos los analistas. Sin embargo, algunas de las observaciones asociaban esta praxis con las elecciones municipales (Daoud. 1997: 106), con las elecciones indirectas o con los partidos cercanos a Palacio, en el ámbito rural fundamentalmente (López, 2000: 189, 216).

[24] No se producen negociaciones pre-electorales entre Palacio y partidos de oposición que condicionen la participación de estos actores a la realización de reformas en el sistema (Parejo, 2008).

[25] A modo indicativo, la presentación del Coloquio sobre "Les Partis Politiques au Maroc. État des Lieux et prospectives", organizado por la Universidad de Tánger,

y la Administración dejan de ser el blanco de las críticas y los reproches. Las elecciones de 2002 son analizadas en base a dos ideas: la de "adhesión al nuevo monarca" y la de "crisis de la representación"[26].

Por su parte, las legislativas de 2007 son percibidas por los observadores como la continuación de una tendencia iniciada ya en los años 90, que adquiere mayor profundidad en las elecciones de 2002: se trata de elecciones cuyos resultados reflejan mejor que en las ocasiones anteriores la intención del electorado. Dicha afirmación concierne a la Administración y presupone su neutralidad a lo largo de todo el proceso. ¿Abandona por tanto la Administración su rol histórico como actor fundamental de tales procesos, o está renovando sus modalidades de intervención? ¿Qué supone, desde un punto de vista analítico, que existan unos mayores índices de transparencia en la emisión de resultados en las elecciones en Marruecos? Nos encontramos, tras la constitución del gobierno de Yusufi en 1998, con dinámicas y elementos que indican transformaciones y que plantean, por tanto, interrogantes.

III. ESTRATEGIAS DE LOS ACTORES POLÍTICOS: ADMINISTRACIÓN, PARTIDOS POLÍTICOS Y CANDIDATOS

III.1. La Administración, ¿neutralidad o no intervención?

La neutralidad en la organización del proceso electoral constituye una de las características que delimitan un tipo de elecciones razonablemente competitivas (Vallès y Bosch, 1997: 15). Si tomamos como definición de la neutralidad la garantía relativa de una competición

---

resume bien todas aquellas "disfunciones" atribuidas a estas formaciones (Ba Mohamed, 2004: 4-18).

[26] Las elecciones legislativas de 2002 fueron las primera organizadas tras la muerte de Hassan II y la entronización de su hijo Mohamed VI. Respecto a la crisis de la representación, las afirmaciones sobre la incapacidad de los partidos políticos para representar las distintas tendencias sociales se repiten. Se habla de una crisis de los mecanismos de representación. Catusse analiza esta cuestión partiendo de estos mismos discursos sobre la crisis, y pone de manifiesto que, más que una crisis, se trata de una lucha entre distintos actores por la definición de la representación legítima (Catusse, 2004).

"equitativa" entre las distintas opciones, y diferenciamos entre una actuación de planificación y otra de control (definición previa de las reglas del juego)[27], la acción de la Administración no puede ser definida como neutral. Al margen de algunas prácticas atribuidas tradicionalmente a las autoridades (reestructuración de circunscripciones o favorecer algún candidato, por ejemplo), la utilización de dinero por parte de candidatos, a través de intercambios puntuales, ha concentrado la mayor parte de los "peros", y suscitado críticas por parte de los partidos que se han considerado perjudicados por ello[28]. Ante estos procedimientos, denunciados e identificados por actores concernidos por los procesos, incluidos los observadores[29], escasa o nula ha sido la intervención por parte de las autoridades competentes. Se trata, por tanto, de una "no intervención". Pero, ¿puede considerarse esta no intervención como una actuación neutral por parte de la Administración? La cuestión abre dos posibles caminos: ¿se ha observado una estrategia visible de discriminación, en un sentido de sanción, hacia candidatos pertenecientes a determinados partidos?[30]; y por otra parte, ¿esta no

[27] En el primer caso, nos encontramos con intervenciones parciales como, por ejemplo, la reestructuración de ciertas circunscripciones, lo que ha constituido una práctica tradicional de la Administración marroquí a lo largo de toda su historia electoral independiente (Parejo, 1999: 277); en relación a su función de control y, por tanto, a su rol de velar por el buen desarrollo de los mismos, nuestro objetivo en este texto es testar una tendencia hacia una *neutralidad pasiva*, según el término dominante en 2002, así como la transparencia en la emisión de resultados. La definición del sistema electoral, en cualquier régimen político, constituye en sí una opción política y un *enjeu* de poder, en la medida en que sus elementos dan lugar a consecuencias políticas que son, en muchos casos, predecibles. Para un análisis de las decisiones centrales adoptadas en materia de división del territorio en los primeros procesos electorales marroquíes, ver el excelente trabajo realizado por Leveau (1976).

[28] Las protestas por parte de partidos políticos se han producido fundamentalmente, una vez conocidos los resultados, como se pone de relieve en La Vie Économique: "No hemos escuchado protestar al PJD, en los días precedentes a la elección" (La Vie Économique, 2007: 3).

[29] Todos los informes reconocen esta práctica, aunque varía la evaluación sobre sus dimensiones. Sólo el Consejo Constitucional de Derechos Humanos, institución encargada de coordinar las operaciones de observación de las asociaciones y observadores internacionales, considera que "este fenómeno no ha sido de una amplitud desproporcionada". Ver "Los observadores marroquíes critican la amplitud de la corrupción electoral", publicado en www.yabiladi.com.

[30] No tenemos constancia de que en una misma circunscripción se hayan sancionado a unos y no a otros por esta causa.

intervención beneficia a unos partidos sobre otros? Aquí, la cuestión se complica y la respuesta no puede hacer economía de dos fenómenos: uno de notabilidad (que concierne toda la historia electoral marroquí)[31] y otro de aprendizaje y adaptación (que nos remite, principalmente, a las legislativas de 2002).

El segundo de los fenómenos, el que denominamos de "aprendizaje y adaptación", alude a posibles influencias de la memoria de eventos pasados en el presente (Parodi, 2007)[32]y por tanto, no tiene como única referencia temporal los comicios de 2002. Sin embargo, es en 2002, cuando se perfilan determinadas condiciones que se reproducen en las legislativas de 2007: mayores niveles de competitividad *intra* proceso[33] que dan paso a una mayor implantación, o a una cierta institucionalización oficiosa, de las tácticas de "mercantilización del voto" (Banégas, 1998) por parte de un porcentaje alto de candidatos, y a estrategias de denuncia de tales prácticas por parte de otros. Es en 2002 cuando un sector islamista se presenta a las elecciones bajo las siglas PJD, convirtiéndose en protagonista del evento por su posible impacto en la escena electoral, en un contexto internacional vigilante ante los fenómenos políticos islamistas. Esta formación política optó por métodos de distinción respecto a otros contendientes políticos privilegiando un discurso más

[31] La historia electoral marroquí que se desarrolla en el escenario descrito en párrafos anteriores, imbrica las dinámicas ligadas a la representación con fenómenos de cooptación de notables con un peso importante en un contexto local. Lo que podemos denominar en los estudios electorales "efecto personalidad" (Bussi al, 2004) o "efecto notabilidad" ha constituido uno de los factores explicativos de mayor relevancia en la comprensión y estudio de las modalidades de gobierno en Marruecos, en su doble dimensión de articulación entre las elites y la sociedad (a través de redes clientelares), y de control social y del territorio. Nuestra hipótesis, en este sentido, es que lo que denominamos "efecto notabilidad" sigue ejerciendo influencia en los comportamientos electorales del conjunto de los actores concernidos: la Administración (que continua la práctica y conoce sus efectos), los partidos políticos (que, a través de la selección de los candidatos, conoce el potencial de movilización de estos actores locales) y el electorado (en su percepción construida del hecho electoral y por tanto en sus usos del voto).

[32] El autor subraya la capacidad de las elecciones presidenciales que tuvieron lugar en 2002 en Francia para explicar tanto la vida política francesa de los siguientes años, como la manera en que se desarrollan las presidenciales de mayo de 2007 (Parodi, 2007: 287).

[33] Es decir, mayor competitividad para el acceso a un puesto político entre los contrincantes que participan en el proceso. Al margen quedan los excluidos, por razones diversas.

moralizante y virtuoso que religioso, y desarrollando una planificación electoral acorde con este discurso como, por ejemplo, la elección de modalidades de reclutamiento de sus candidatos a través del voto de los militantes (Santucci, 2006: 165; Catusse, 2004), o una oposición a los intercambios puntuales (voto por dinero u otros) (Veguilla, 2004).

En 2007, el PJD se convierte en el principal *enjeu* para la Administración por el potencial de movilización que desplegó en 2002, y por la presión ejercida por parte de de la comunidad internacional. Muchos son los factores que podrían explicar que este partido no haya ganado las elecciones y se haya tenido que conformar con un segundo puesto, pasando a la oposición parlamentaria. Entre ellos, destacamos sus dificultades para conectar con un mundo rural vinculado a "un Islam muy popular"[34], la división dentro del partido o su progresiva desconexión respecto al Movimiento Unidad y Reforma, a partir del cual surge la organización política tras una primear experiencia electoral, en 1997, bajo las siglas del partido Movimiento Popular Democrático y Constitucional, MPDC (Pellicer-Gallardo y Wegner, 2007)[35]. Estas circunstancias podrían haber tenido influencia sobre un electorado potencial "mouvante" (Mohsen-Finan y Zeghal, 2006; Desrues, 2006: 242-243). Sin embargo, y en relación al tema tratado, el del rol de la Administración en estas últimas elecciones, no podemos pasar por alto, ni lo que hemos denominado efecto notabilidad, ni el hecho de que la Administración ha vuelto la espalda, salvo en algunos casos de denuncia, a la práctica "generalizada" del uso del dinero por notables con una fuerte implantación local. Esta no intervención (que en 2002 fue calificada de *neutralidad pasiva*) sí que ha favorecido a unos y no a otros: ha privilegiado a aquellos partidos que se han apoyado en notables con capacidad financiera; y ha perjudicado a aquellas formaciones que, como en 2002, han priorizado otro tipo de usos y procedimientos y sus candidatos los han respetado[36]. En tal contexto, no podemos hablar de neutralidad sino de no intervención.

---

[34] Mohamed Tozy reflexiona en estos términos, haciendo alusión a los distintos registros religiosos presentes en Marruecos (La Verité, septiembre 2007: 22).

[35] Pellicer-Gallardo y Wegner (2007) consideran además, que el PJD fue objeto de una campaña de descrédito por parte de los medios de comunicación tras los atentados perpetrados por sectores islamistas en este país en 2003.

[36] Por distintas circunstancias que pueden ser analizadas en términos estratégicos: distinguirse de las prácticas tradicionales usadas por competidores potenciales (un método de diferenciación) o seleccionar candidatos pertenecientes a categorías socia-

III.2. Estrategias de los actores de la oferta electoral

Consideramos que el estudio de las estrategias llevadas a cabo por los distintos actores de la oferta política en periodo electoral abarca tres dimensiones: discursiva (diseño de un programa y su comunicación), de (s)elección de candidatos y de adecuación de los candidatos a un espacio electoral determinado[37]. Tal distinción obedece a la constatación empírica de divergencias entre los discursos programáticos de los partidos políticos y los discursos que desarrollan *in situ* los candidatos (Veguilla, 2004, 2008a, 2008b), así como a la constatación de la importancia que adquiere la selección de candidatos, en virtud de la opción por listas locales, de dinámicas de sustitución de temáticas nacionales por temáticas locales observadas, del efecto notabilidad ya tratado, y de cuestiones ligadas a la financiación de los mismos.

a) Los programas electorales

Tras las críticas recibidas en los comicios de 2002, en esta ocasión los partidos políticos en liza han llevado a cabo un esfuerzo notable en la definición de sus programas electorales[38]. Se trata de programas que constituyen un "catálogo de medidas sobre los principales ejes de la acción gubernamental" (Ayadi, 2007: 3; López 2008: 4-7)[39] pero que, sin embargo, no priorizan la cuestión constitucional.

Para Ayadi, el análisis de los programas muestra un cambio en la cultura política de la clase política en este país, y una reconciliación entre dos categorías de actores de la escena política: el político (con-

---

les específicas (profesores, por ejemplo) sin capacidad para movilizar fuertes recursos financieros. Trabajo de campo realizado en 2002 y 2007.

[37] Estas últimas no serán analizadas en este trabajo por cuestiones de espacio. Para un análisis de las estategias desarrolladas por los candidatos en un espacio local remitimos a Ilahiane (2004), Veguilla (2004 y 2008c) y Zaki (2004).

[38] "Los programas toman en estas elecciones una importancia particular hasta el punto de que ningún partido se ha arriesgado a privarse de uno durante la campaña electoral (…) incluso si la elección de la mayoría de los electores no parece más determinada por el contenido de los programas de los partidos que por la personalidad de los candidatos o por sus identidades partidistas" (Ayadi, 2007: 2).

[39] Para la referencia a diversos textos de 2008, que se insertan en un libro colectivo en proceso de edición en Bellatum, utilizamos la paginación original del artículo dado.

siderado incapaz de gestionar los asuntos públicos) y el tecnócrata, una categoría que ha protagonizado desde mediados de los ochenta y especialmente en la década de los 90 un proceso de "entrada" en la política a través de su incursión como candidatos de burócratas, empresarios u otras profesiones técnicas (Catusse, 1999, 2000 y Parejo, 1999c), a través de la adquisición de notoriedad en el ámbito de las decisiones de profesionales no adscritos a ningún partido político, y a través del desarrollo y dominio de referenciales cognitivos que exaltan los valores economistas de eficiencia, capacidad, etc. Se trata de adaptaciones a un nuevo contexto donde se combinan críticas a los partidos, y la figura del político en particular (discursos sobre la crisis de representatividad), y la exaltación de las cualidades del tecnócrata[40].

Por otra parte, el análisis de los programas en 2007 constata las reservas en materia de reformas de la Constitución al tiempo que atestigua una reformulación del propio discurso[41]. El relato en 2007 sobre la necesidad de reformas recae, fundamentalmente, sobre las instituciones del Primer ministro y del Parlamento. Se trata de proposiciones que, aun implicando la cuestión de la redistribución de los poderes, no mencionan la institución monárquica, y se fundamentan en un intento de racionalizar el trabajo de los parlamentarios (a través de un aumento de sus prerrogativas de control sobre la acción de gobierno) y de los miembros del gobierno (a través de un refuerzo de mecanismos de coordinación y mayores poderes en materia de nominación de su propio equipo y de orientación de la acción gubernamental). Para Desrues, "los partidos de la coalición gubernamental, y notablemente la USFP, le dan la prioridad a un reforzamiento de las instituciones existentes, tales como la del Primer Ministro y la Cámara de Representantes" (Desrues, 2008: 232). La cuestión del reparto constitucional de atribuciones entre los poderes ejecutivo, legislativo y judicial se reformula, de esta manera, en términos de la

[40] De hecho, el Primer ministro saliente, Driss Yettú, nombrado en 2002 por el Rey para formar gobierno, pertenece a esta categoría de actores (tecnócratas), sin afiliación partidista y sin haber participado en el proceso electivo de 2002.

[41] Para Mohamed Tozy, "los estados mayores de los partidos han construido una campaña electoral con programas parecidos y relativamente bien hechos, yo diría programas de ejecutivo, con contenidos tales como disminuir el número de parados, aumentar la vivienda social, hacer carreteras, etc": entrevista realizada por Marruecos digital.net, 3 de octubre de 2007.

acción del Estado (los actores que participan en los procesos decisionales *–policys–*), abandonando así el marco teórico-discursivo de la legitimidad (*politics*)[42].

b) La selección de candidatos

En el segundo caso, el de las estrategias de selección de candidatos, no podemos establecer conclusiones definitivas, en la medida en que adolecemos de estudios de caso a partir de los cuales corroborar nuestras proposiciones. Sin embargo, subrayamos algunos aspectos que se apoyan en dinámicas históricas (cooptación de notables), jurídicas (la nueva Ley de partidos[43] que instaura las listas locales y la posibilidad de financiación de la campaña por los candidatos) y empíricas (Veguilla, 2004, 2008a y 2008b). La selección respondería a varios criterios no exclusivos ni excluyentes: la militancia (miembros del partido elegidos dentro de sus estructuras internas), la capacidad (favoreciendo unas profesiones sobre otras: empresario o profesores), la influencia o el status (económico, social o simbólico) de la persona en la arena política local (su condición de notable), o su situación económica (capacidad para financiarse su propia campaña e invertir en ello grandes sumas). Al margen del primer principio de selección (la militancia), las otras reglas suelen llevar a una búsqueda, por parte del partido, del candidato con opciones de obtener un puesto. Sobre todo, en el caso de aquellos posibles candidatos con capacidad de financiar su propia campaña y de emplear en ello muchos recursos.

En las elecciones de 2002 y 2007 observamos dos estrategias[44], por un lado una tendencia que diferencia entre modalidades de reclutamiento que subordinan el efecto notabilidad en aras de un discurso y una acción que mantengan la coherencia con el centro (eficiencia basa-

---

[42] Sobre la hipótesis de posibles recomposiciones entre *politics* y *policys* véase Camau y Geisser (2003), Camau y Massardier (2005) y Camau (2006).

[43] Ley nº 36-04, publicada en el Boletín Oficial de Marruecos nº 5.400 el 2 de marzo de 2006 en su versión francesa; la edición en árabe data de 20 de febrero de 2006 (El Messaoudi, 2008: 5).

[44] Trabajo de campo realizado con ocasión de los procesos legislativos 2002-2003 y de las últimas elecciones de 2007 (Veguilla). Según Ayadi, "el PJD ha subestimado la importancia de los notables sobre el terreno mientras que sus rivales los han utilizado a fondo y han sido ellos los que han bloqueado la progresión de los islamistas" (La Verité, septiembre 2007: 27).

da en la coherencia); y por otro, procedimientos de reclutamiento que, lejos de subordinar el efecto notabilidad, se apoya en él (eficiencia basada en recursos locales del candidato). Antes de la celebración de las últimas elecciones, algunos autores han pronosticado las estrategias de selección de candidatos por parte de determinadas formaciones políticas en términos de pluralidad: "los partidos de la coalición gubernamental parecen haber renunciado a la movilización de masas y haber adoptado la estrategia de los notables" (Desrues, 2008: 244).

IV. LOS "NUEVOS ACTORES" DE LOS PROCESOS ELECTORALES EN MARRUECOS

Como hemos visto, el discurso opositor pierde su dimensión antisistema y deja de ser un arma política en la negociación entre ciertos partidos y Palacio. Sin embargo, no desaparece. Éste pasa a ser asumido por grupos sociales (por su naturaleza) y políticos (por su ámbito de actuación). Estos últimos, también sometidos a dinámicas de exclusión e inclusión, se pueden caracterizar, de la misma manera, por su posición respecto del sistema. Así, nos encontramos con actores calificados anti-sistema (Ramírez, 2004) como el Movimiento Justicia y Espiritualidad, una parte del movimiento de derechos humanos y asociaciones feministas; y con actores que se ubican dentro del sistema, aceptando sus reglas del juego.

IV.1. La sociedad civil, nacional e internacional, actor político en los procesos electorales

Algunas asociaciones, de distinta naturaleza y de ámbito de actuación, han protagonizado a lo largo de la década de los 90 procesos de diferenciación respecto de los partidos políticos que las gestaron en los 70, de institucionalización y de especialización (Feliu, 2006). Pertenecientes a distintas generaciones y vinculadas al movimiento de derechos humanos, aunque consagradas también a los ámbitos de las libertades públicas y los derechos políticos, estas asociaciones mantienen en la actualidad una relación dual con el poder central. El carácter dual se corresponde, desde el punto de vista de los actores sociales, con dos modelos diferentes de entender la actitud a adoptar respecto al régimen para la consecución de unos objetivos: la colaboración y la oposición; y

desde el punto de vista de las instituciones centrales de poder, la dualidad viene dada por los denodados esfuerzos de institucionalización de estas asociaciones en instancias controladas por el centro, y el tradicional uso y abuso de cooptación de sus componentes. Nos encontramos por tanto, con estrategias de diferenciación, colaboración y cooptación que permiten distinguir dos categorías de actores (individuales o colectivos): "los entrantes" y los de oposición. Unos y otros mantienen sin embargo un discurso opositor, en el sentido que privilegiamos en este artículo, aunque los primeros "contribuyen a ofrecer una imagen de honorabilidad del régimen" limitando por tanto su actividad crítica (Feliu, 2006: 264). Dos ejemplos, ofrecidos por Laura Feliu en su análisis del movimiento de derechos humanos marroquí, son especialmente ilustrativos:

"El Consejo Consultivo de Derechos Humanos por ejemplo, en su primer informe anual relativo a 2003 y presentado en julio de 2004, minimiza esta involución y decide anular en el último momento algunos de los párrafos más críticos; o la Instancia Equidad y Reconciliación (…) limitada a una actividad extrajudicial y debiendo elucidar los principales aspectos de la represión pasada cuando se siguen produciendo serias violaciones de los derechos humanos" (Feliu, 2006: 265).

Nuestro interés por el CCDH, creado por Hassan II en 1990 para "dar respuesta a las críticas sobre la situación de los derechos humanos en el país" (Desrues, 2007: 232), se funda en que dicha institución ha sido la encargada de coordinar la observación de las elecciones en 2007, incluidos los observadores internacionales acreditados. En el caso del IRE, a pesar de las limitaciones descritas por los analistas (Feliu, 2006; Vairel, 2008), redacta un Informe final que incorpora explícita y abiertamente la necesidad de reformas constitucionales y precisa su contenido (Desrues, 2007: 233-234). El conocimiento público de dicho Informe suscitó el primer debate sobre una hipotética reforma constitucional, después de la muerte de Hassan II y la sucesión de su hijo Mohammed VI. Sin embargo, la opción por una modalidad de decisión controlada no dejaba de ser indicativa de una concepción del ejercicio del poder que va a dejar a los partidos políticos en un segundo lugar en las arenas de la decisión.

El estudio de las dinámicas observadas, que imbrican una pluralidad de temáticas ligadas al ejercicio del poder, constituye una entrada para el análisis del proyecto político del nuevo monarca, "de contornos

difusos" (Parejo, 2008: 10) en el que decisivas modalidades de la acción pública se ejercen a través de "estructuras paralelas al gobierno formal surgido de las urnas" (Feliu, 2006: 243). El poder central pergeña un entramado de organismos (instituciones, consejos y comisiones) cuyos miembros, nombrados por el Rey, son cooptados del ámbito asociativo, participando así en la formulación de políticas públicas y en su legitimación, al margen de todo control democrático. Tales organismos, a las que se les asigna un papel meramente consultivo, son presentados como canales de comunicación con la opinión pública, "como mecanismos de creación de consenso y de ampliación de las bases de participación" (Feliu, 2006: 264).

Esta forma de gobierno, aunque incorpora un tipo de participación en la formulación de políticas públicas, y por tanto la consecución de algunos objetivos[45], sitúa a los actores políticos en un segundo plano en los procesos decisionales, aún contando con una legitimidad surgida de las urnas. Como en otros contextos, autoritarios o no, los partidos políticos en Marruecos se enfrentan así "a la competencia paralela o interferencia de otras estructuras de identidad colectiva y de acción militante" (Santucci, 2006: 170). Los actores sociales se yerguen por tanto en actores políticos en virtud de su articulación discursiva y de su participación eventual en procesos decisorios. La cooptación, en este caso, limita (que no elimina) el potencial transformador del discurso y de la acción de este tipo de actores. A su lado camina, el denominado "frente de rechazo" (Feliu, 2006: 264), formado por grupos políticos de "extrema" izquierda, islamistas no autorizados (el movimiento liderado por Yassin), sectores del asociacionismo, o la prensa independiente, que han asumido el discurso más crítico al sistema, rechazando el modelo de colaboración.

Unos y otros pueden ser por tanto caracterizados como actores políticos en la medida en que han asumido temáticas que constituyen actualmente en Marruecos temas potenciales de fractura o de re-posicionamiento de la sociedad marroquí, ausentes de las arenas electorales[46]. Nos centramos a continuación en aquellos grupos sociales que

[45] La última reforma del Código de Familia o Mudawwana, de 2004, ha sido analizada, entre otros, por Carmelo Pérez Beltrán (2006). Para un análisis del trabajo realizado por el IRE, remitirse a Desrues (2007).

[46] "Los partidos políticos no logran transformar esa opacidad y confusión del discurso de la monarquía en una oferta dicotómica que permitiera al elector votar unos u otros contenidos políticos: por ejemplo, que el PJD y el *Istiqlal* apoyen la familia tra-

vinculan su ámbito de acción al desarrollo de los procesos electorales, convirtiéndose así en actores que observan, vigilan y evalúan el régimen político marroquí.

a) Características de la Observación electoral en 2007

Si el apartado anterior plantea la cuestión de la actividad política de determinadas asociaciones, aquí el espectro de lo político lo delimitamos, centrándonos en las relaciones entre la sociedad civil y los procesos electorales. En este sentido, se observa un rol creciente de este tipo de organizaciones en la preparación (movilización política) y desarrollo (observación) de las elecciones. Primero, porque existen asociaciones que se han constituido en torno a temáticas directamente relacionadas con las elecciones, por lo que inscriben su acción, entre otros, en el ámbito electoral[47]. Segundo, porque la observación, tal y como se recoge en la Declaración de principios relativos a la observación internacional de elecciones de Naciones Unidas[48], concibe esta actividad como observación de un proceso (y no de un evento), por lo que incluye, además, la elaboración de informes, que den cuenta de tres dimensiones de análisis: el examen del contexto jurídico-político donde van a tener lugar estas elecciones; la evaluación de su desarrollo, de sus distintas fases; y la redacción, en función de lo anterior, de recomendaciones finales.

Si estas elecciones se han catalogado de novedosas en lo que respecta a la autorización por el poder de la presencia de observadores internacionales, esto no significa que nos encontremos ante las primeras elecciones que son objeto de una observación por parte de actores

---

dicional, y la USPF la planificación familiar. Otro ejemplo es la lengua ¿cuál es la lengua de Marruecos? […] Este tema ha dado lugar a una verdadera lucha entre grupos sociales fuertes. La principal razón de la prohibición del semanario *Telquel* es porque estaba escrito en dialectal. El PJD e *Istiqlal* defienden el árabe, otros partidos como la extrema izquierda o los *amazighs* [bereberes] el dialectal". Entrevista realizada por Marruecos digital.net a Mohamed Tozy, 3 de octubre de 2007.

[47] Sería el caso de Transparency Maroc, una asociación de lucha contra la corrupción, y que por ello se encuentra muy vinculada a los procesos electorales desde 1997.

[48] Una de las reivindicaciones del sector asociacionista marroquí, tras la experiencia vivida en su labor de observación de 2002, la constituye la regulación jurídica de los observadores, en los términos establecidos en esta Declaración de principios de Naciones Unidas.

especializados[49]. Las cuestiones claves, respecto de esta observación, es si el marco jurídico en el que han actuado estas asociaciones permite desarrollar esta labor, y los objetivos que se les asignan.

En el primer caso, nos encontramos con una regulación ambigua. La legislación marroquí prevé la presencia de los partidos y de los candidatos (a través de sus delegados) en cada nivel del voto; sin embargo, la norma no alude a los observadores independientes, nacionales o internacionales. En este contexto, la autorización supone una cobertura política *ad hoc* y no una garantía jurídica como hubieran preferido algunas de las asociaciones concernidas. Es el caso de Transparency Maroc, especializada en la lucha contra la corrupción, que coordinó el movimiento asociativo autorizado a llevar a cabo una labor de observación en 2002. Esta asociación denuncia los límites de una actividad basada en una autorización circunstancial en contraste con una situación de derecho[50] y ha renunciado a llevar a cabo una observación directa sobre el terreno que depende en gran medida de "la buena voluntad"[51].

En 2007, la labor de coordinación del Colectivo Asociativo para la Observación de las elecciones, y la labor de mediación entre estas asociaciones y el Ministerio de Interior, han recaído en el Comité Consultivo de Derechos Humanos. Este Colectivo asociativo ha estado integrado por 617 asociaciones y 3210 observadores, nacionales e internacionales. Un escenario atomizado, donde incluso en el seno de una misma asociación, se han acreditado algunos observadores y otros no[52].

Por su parte, la cuestión de los objetivos está relacionada con los lugares en los que esta observación se realiza. Si la prioridad se cifra en exclusiva en el recuento de votos y el anuncio de los resultados, la

---

[49] Por ejemplo, en 1993, el Estado marroquí invitó a un equipo de observadores extranjeros a asistir a las elecciones, pertenecientes a la Fundación Internacional para el Estudio de los Sistemas Electorales (IFES) (Parejo, 1999a: 290).

[50] Informe de Democracy Reportiong International y Transparency Maroc, Evaluation du cadre pour l'organisation des élections (élections législatives, référendums et élections municipales), Enero de 2007.

[51] "Los observadores marroquíes critican la amplitud de la corrupción electoral", publicado en www.yabiladi.com.

[52] Informe del Forum Civil Democrático Marroquí sobre las elecciones del 7 de septiembre de 2007.

labor de observación se llevaría a cabo, por tanto, en las oficinas de voto; si los propósitos conciernen la evaluación de otras prácticas, la observación ha de expandirse a otros lugares. Ambos fines requieren, en cualquier caso, un número importante de efectivos humanos.

En 2007, la misión de los observadores internacionales acreditados se ha centrado en las operaciones de recuento de voto donde, según Quiroga Ramírez, jefe de la expedición internacional (52 observadores), "no se han producido incidentes". Se trata, por tanto, de una observación limitada en el espacio y por los recursos humanos autorizados. De hecho, respecto a las prácticas de compra de votos, la misión internacional no ha detectado ningún caso, en contraste con Transparency Maroc para quién "ha habido un uso del dinero a gran escala en las casas, las calles, por la vía de intermediarios" (*www.yabiladi.com*).

b) La función de la Observación electoral en 2007

Las evaluaciones llevadas a cabo por las distintas asociaciones sí que han revelado la persistencia de irregularidades, aunque todas subrayan (con distinto grado), una actuación de la Administración que se aleja de las prácticas de intervención directa conocidas en Marruecos. En relación a las últimas elecciones, existe una mayor transparencia en los resultados oficiales emitidos. En este sentido, y aunque sigue sin poder accederse a los resultados por colegio electoral, sí que se han respetado los plazos. Los problemas más inmediatos con los que se ha encontrado este colectivo, han resultado del mismo proceso de formación y acreditación de observadores, mediado por el CCDH, lo que puede ser indicativo de límites en la voluntad de transparencia manifestada por el poder central, y concretizada en la decisión de autorizar, esta vez, la presencia de observadores internacionales.

Si entre los objetivos fundamentales de las prácticas de observación se encuentran el de diagnosticar el grado de neutralidad de la administración y verificar los niveles de competitividad, la aceptación de observadores internacionales y nacionales, con ciertos límites, no se contradice con un proyecto político que amplía "en la base de la pirámide" la dimensión competitiva (Parejo, 2008: 6). La centralidad de la institución monárquica en el sistema político no se ve afectada ni, por tanto, la naturaleza autoritaria del régimen, lo que nos da algunas pistas sobre el papel que cumplen los procesos electorales en Marruecos,

en la actualidad: si un grado mayor de competitividad electoral no implica una mayor distribución de poderes entre la institución monárquica y las otras instituciones constitucionales, los procesos electorales se convierten en un instrumento más en las estrategias de supervivencia de la monarquía. El análisis electoral nos permite perfilar un poco más los límites difusos del proyecto político del nuevo monarca. Un proyecto con tendencia a ensanchar los márgenes de actuación de los actores en las arenas sociales y electorales, ilusionándolos con nuevos ámbitos de movimiento, sin que ello redunde en ampliar directamente sus posibilidades de una participación autónoma, no controlada y garantizada jurídicamente, en las cuestiones clave.

V. A MODO DE CONCLUSIÓN

En estas páginas hemos analizado varios procesos que vive Marruecos y que convergen, de alguna manera, en la arena electoral. Así, hemos dado cuenta de las mutaciones que se han producido en los roles tradicionales de los partidos políticos y, por tanto, las variaciones en la manera de concebirse ellos mismos y de desarrollar estrategias. Al mismo tiempo, hemos hecho referencia a las transformaciones en los referenciales predominantes que guían y condicionan la visión de lo político, la política y los políticos, es decir, al proceso de mercantilización o privatización de la vida política en Marruecos observable, y observado, durante la última década. La convergencia viene de la mano de una adaptación de las estrategias de supervivencia de los actores políticos en términos de cambio de discursos que nos informan sobre la posición de estos actores en el sistema: los históricos partidos de la oposición sustituyen los discursos ideológicos dominantes hasta entonces y los métodos de confrontación, por relatos sobre la gobernabilidad, al tiempo que observamos la integración paulatina de estos actores en el sistema. Dos serían los rasgos dominantes en este nuevo escenario, de un lado, la reformulación del contenido opositor de los discursos; y de otro, la sustitución de los actores que lo desarrollan.

El relativo fortalecimiento de la dimensión competitiva del autoritarismo marroquí ha abonado el campo para que la observación electoral sea posible y funcional, asumiendo su rol de acreditación internacional, ha posibilitado el protagonismo en el ruedo electoral de organizaciones pertenecientes a la sociedad civil y medios de comunicación

privados, y ha permitido la asunción de discursos opositores de lo político, en general, y relativos a los procesos electorales, en particular. La emisión de informes preliminares y posteriores a la celebración de elecciones supone el cuestionamiento del sistema y su evaluación.

Sin embargo, nos encontramos ante el rostro de un autoritarismo *cuasi* competitivo, ya que sigue existiendo exclusión política y algunos actores no están autorizados a participar en la contienda electoral. En aras de la claridad expositiva queremos subrayar que una mayor competitividad no implica una redistribución de poderes, ni tampoco supone que tales procesos electorales produzcan gobierno. Lo que sí implica el hecho de encontrarnos ante procesos electorales más competitivos son transformaciones en las posiciones, discursos, percepciones y estrategias del conjunto de los actores concernidos. Nosotras nos hemos aproximado a este objeto y, lejos de mostrase estéril o anecdótico, su análisis nos ha permitido, por una parte, verificar la hipótesis de un autoritarismo marroquí que se "caracterizaría por dos procesos simultáneos, uno de reforzamiento y concentración en la cúspide autoritaria prescindiendo deliberadamente de la importancia de las formas y la negociación con las distintas formaciones políticas; el otro de ampliación en la base de la pirámide de la dimensión competitiva de los procesos electorales" (Parejo, 2008: 6); y por otra parte, identificar dinámicas y decursos que revelan nuevas formas de articulación entre la política (*politics*) y los procesos decisionales (*policies*) en Marruecos.

BIBLIOGRAFÍA

Ayadi, M., *La Vie Économique*, Suplemento dedicado a las elecciones legislativas, 31 de agosto de 2007.

Ba Mohamed, N., "Rapport Introductif" en *Revue de Droit et d'Economie Tangis*. *Actes du Colloqu*e, nº 3-4, 2004, pp. 4-18.

Banégas, Richard, "Marchandisation du vote, citoyenneté et consolidation démocratique au Bénin", en Otayek, René (dir.) "Des élections comme les autres", *Politique Africaine*, nº 69, mars 1998, pp. 75-87.

Bennani-Chraïbi, Meunia, "Sujets en quête de citayennetc': le Marac au miroir des législatives de juin'', en Monde Arabe, Maghreb-Machxek, n.º 148, abril-junio 1995, pp. 17-27.

Bennani-Chraïbi, Latusse, Miriam y Santucci, Jean-Claude, Scènes et coulisses de l'élection au Maroc-Les législatives 2002, Aix-en-Provence, Paris, Iremam-Karthula, 2004.

Bras, Jean-Philippe, Représentation et construction nationales: de nouveaux processun électoraux, en Monde Arabe, Maghreb, Machrek, n.º 168, abril-junio, 2000a.

Bras, Jean-Philippe, "Elections et représentation ou Maghreb", en Monde Arabe, Maghreb-Machrek, n.º 168, abril-junio 2000b, pp. 3-13.

Bussi, M., Fourquet, J. y Rabéenle, L., "Élections régionales de 2004: notabilités traditionnelles et nouvelles maîtrises des territoires électoraux", en *RFSP*, Vol 54, nº 4, 2004, pp. 639-667.

Camau, M. y Geisser, V., *Le syndrome autoritaire: Politique en Tunisie de Bourguiba à Ben Ali*, Paris, Presses de Sciences Po, 2003.

— y Massardier G., *Les régimes politiques révisités: analyse comparée des recompositions politics/policies*, Texto introductivo a la Mesa Redonda nº 4 del 5º Congreso de la AFSP, Lyon, 2005.

— "L'exception autoritaire ou l'improbable point d'Archimède de la politique dans le monde arabe", en Picard E. (s.d), *La politique dans le monde Arabe*, Paris, Armand Colin, 2006, pp. 29-54.

Catusse, Myriam, *L'Entrée en politique des Entrepreneurs marocains*, Thèse de Doctorat en Science Politique. IEP Aix-en-Provence, 1999.

— "Economie des élections au Maroc", en *Monde Arabe. Maghreb-Machrek*, nº 168, 2000, pp. 51-66.

— "Les coups de force" de la représentation" en Bennani-Chraïbi M., Catusse M. y Santucci J-C. (dir.), *Scènes et coulisses de l'élection au Maroc. Les législatives 2002*, Aix-en-Provence, IREMAM-Karthala, 2004, pp. 69-104.

Daoud, Zakia, "Maroc: les élections de 1997" en *Monde arabe Maghreb-Machrek*, nº 158, 1997, pp. 105-128.

Desrues, Thierry, "Entre État de droit et droit de l'État, la difficile émergence de l'espace publique au Maroc", *Chronique politique, L'Année du Maghreb*, édition 2005-2006, CNRS Editions, 2007, pp. 263-292.

— "L'emprise de la monarchie marocaine entre fin du droit d'inventaire et déploiement de la «technocratie palatiale»", *Chronique politique, L'Année du Maghreb*, édition 2007, CNRS Editions, 2008, pp. 231-273.

El Messaoudi, Amina, "Réflexions sur l'équilibre institutionnel dans la nouvelle constitution marocaine", en *Annuaire de l'Afrique du Nord 1996,* 1998, pp. 583-591.

— "Gobernanza y realidades electorales en Marruecos: las legislativas de 2007", Rabat, 2008, inédito.

El Mossadeq, Rkia, *Les labyrinthes de l'alternance. Rupture ou continuité?, Casablanca, Schpress*, 1998.

Feliu, Laura, *El jardín secreto. Los defensores de los derechos humanos en Marruecos,* Madrid, La Catarata, Instituto Universitario de desarrollo y Cooperación, 2004.

— "El movimiento de derechos humanos marroquí. Desafíos y riesgos ante un contexto nacional e internacional en cambio", en Pérez C. (ed.) *Sociedad Civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*, Eirene, Granada, Universidad de Granada, 2006, pp. 239-265.

Fernández, Irene, *Le PJD et la politique étrangère du Maroc. Entre l'idéologie et le pragmatisme*, CIDOB, Documentos Mediterráneos, 7, 2007.

Haynes, Carlos, *Nuevos partidos en la arena política marroquí. Una aproximación clasificatoria (2002-2007),* Memoria de Doctorado, Universidad de Granada, 2007.

IFES, *Elections législatives directes. Raport des délégations de responsables du suivi et d'observateurs de l'IFES,* Washington, 1994.

Ilahiane, Hsain, "Les rituels de (venitable) rébellion des Haratine: élections et ethnicités dans l'oasis du ziz", en Bennani-Chraïbi, M., Catusse, M. y Sntucci J-C (dirs), Scénes et coulisses de l'élection au Maroc. Les législatives 2002, Acx-en-Provence, IREMAM-Karthala, 2004, pp. 26-291.

Informe (conjunto) de Democracy Reportiong International y Transparency Maroc, *Evaluation du cadre pour l'organisation des élections* (élections législatives, référendums et élections municipales), enero de 2007.

Informe del Forum Civil Democrático Marroquí sobre las elecciones del 7 de septiembre de 2007.

Marruecos digital.net, entrevista a Mohamed Tozy, 3 de octubre de 2007.

Mohsen-Finan, Khadija y Zaghal, Malika, "Opposition islamiste et pouvoir monarchique au Maroc. Le cas du Parti de la Justice et du Développement", en *Revue Française de Science Politique*, vol. 56, nº 1, février, 2006, pp. 79-119.

Nohlen, Dieter, *Sistemas electorales del Mundo*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981.

— *La Vérité,* 13-19 de septiembre de 2007.

Léveau, Rémy, *Le fellah marocain défenseur du trône*, Paris, Presses de la FNSP, 1976.

Levitsky, S. y Way, L.A., "Elections without democracy. The rise to competitive authoritarianism", en *Journal of Democracy*, 13, 2002, pp. 51-65.

López, Bernabé, "Marruecos en clave de apertura. Reconciliación y cambio en el nuevo reinado", en *Política Exterior*, n.º 72, noviembre-diciembre 1999.

— M*arruecos político. Cuarenta años de procesos electorales (1960-2000)*, Madrid, CIS, 2000a.

— Marruecos en trance: Nuevo Rey, nuevo siglo, ¿nuevo régimen?, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000b.

— "Marruecos virtual: reflexiones sobre las elecciones de 2002 a la luz de la historia electoral", en El Messaudi, Amine y Vintró, Joan (coords.), Elecciones, particos y gobierno en Marruecos, Valencia, Tirant la blanch, 2005.

López, Bernabé, Martin Muñoz Gema y de Larramendi, Miguel Hernando (eds.), Elecciones, participación y transiciones políticas en el Norte de Africa, Madrid, MAE, AECI, ICMA, 1991.

Montabes, Juan, Las otras elecciones. Los procesos y los sistemas electorales en el Magreg, Madrid, AECI, 1999.

Montabes, Juan y Parejo, M.ª Angustias, "Morocco", en Nohlen, Dieter, Krennerich, Michael y Tribaut, Bernard (eds.), Elections in Africa. A Data Hanbook, Nueva York, Oxford University Press, pp. 623-644.

— "Las elecciones legislativas marroquíes de 2007: absentismo y continuidad", en Parejo, Mª. A. (coord.), *Los procesos electorales como elemento democratizador en el Magreb*, Barcelona, Editorial Bellaterra, 2008, pendiente de aparición.

Parejo, Mª Angustias, Las *élites políticas marroquíes. Los parlamentarios 1977-1993,* Tesis doctoral del Departamento de Ciencia Política, Universidad de Granada, 1997, CII y III.

— "El proceso electoral como indicador privilegiado de la transición tutelada en Marruecos", Miscelánea de Estudios Árabes y Hebráicos, vol. 18, 1999a, pp. 271-296.

— "Génesis del sistema de partidos políticos en Marruecos", en *Revista Internacional de Sociología,* nº 23*,* 1999b, pp. 145-170.

— *Las élites políticas marroquíes. Los parlamentarios 1977-1993,* Madrid, MAEE, AECI, 1999c.

— "La percepción de los militares en el ruedo político marroquí", en AA.VV., *Instituciones y procesos políticos. Libro homenage al Profesor José Cazorla,* Madrid, CIS, 2005, pp. 733-748.
— "Los pesos pesados del maltrecho sistema de partidos en Marruecos: PI y USFP", en Pérez C. (ed.) *Sociedad Civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*, Eirene, Granada, Universidad de Granada, 2006, pp. 69-112.
— "Los sonoros silencios sobre la reforma constitucional en el Marruecos de Mohamed VI", en Parejo, Mª. A. (coord.), *Los procesos electorales como elemento democratizador en el Magreb*, Editorial Bellaterra, 2008, en prensa.
Parodi, J-L., " Temps, mémoire et personnalité politique. Sur quelques enseignements d'une élection de rupture. Introduction", en *RFSP*, vol. 57, nº 3-4, junio-agosto, 2007, pp. 285-291.
Pellicer-Gallardo, Miguel y Wegner, Eva, "Inclusion, Mobilization and Support: A Formal Framework of Regime-Islamist Interactions in the middle East and North Africa", Workin papers, underveview, 2007.
Pérez Beltrán, Carmelo "Las mujeres marroquíes ante la reforma de la mudawwana: cambio social y referente cultural" en Pérez C. (ed.) *Sociedad Civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*, Eirene, Granada, Universidad de Granada, 2006, pp. 295-332.
Picard, E. (s.d), *La politique dans le monde Arabe*, Paris, Armand Colin, 2006.
Ramírez, Ángeles, "¿Oriente es oriente? Feminismo e islamismo en Marruecos", *Revista Internacional de Sociología* (RIS), nº 39, septiembre-diciembre, 2004, pp. 9-33.
Santucci, Jean-Claudem "Les élections legislatives maracaines de 1997: chranique d'une alternance concentée", en L'Annuaire de ka Neduterranéem - Rabat, Paris, GFRM-Publisud.
— *Les partis politiques marocains à l'épreuve du pouvoir,* Casablanca, REMALD, 2001.
— "Les dilemmes du fait partisan dans un contexte autoritaire: réflexions sur le multipartisme marocain", en *Revue de Droit et d'Economie Tangis, Actes du Colloque Les partis politiques au Maroc état des lieux et prospective,* numéro Spécial, junio 2005, pp. 57-66.
— "La place et le rôle des systèmes partisans dans les évolutions du champ politique", en Picard, E. (s.d), *La politique dans le monde Arabe*, Paris, Armand Colin, 2006.
Szmolka, Inmaculada, "Fragmentación de partidos en Marruecos: análisis de la oferta partidista y del sistema electoral", en Revista Española de Ciencia Política, n.º 20, abril 2007, en prensa.

— "Elecciones y representación política en Marruecos" en Parejo, MªA. (coord.), *Los procesos electorales como elemento democratizador en el Magreb*, Barcelona, Editorial Bellaterra, 2008, pendiente de aparición.

Vairel, Fréderic, "Morocco: From Mobilization to Reconciliation?, Mediterranean Politics, n. 13 (2), julio 2008, pp. 229-241.

Vallés, J.M. y Bosch, A., *Sistemas electorales y gobierno representativo*, Barcelona, Editorial Ariel, 1997.

Veguilla, Victoria, "Le *pourquoi* d'une mobilisation " exceptionnelle " : Dakhla", en Bennani-Chraïbi, M., Catusse, M. y Santucci, J-C. (dir.), *Scènes et coulisses de l'élection au Maroc. Les législatives 2002*, Aix-en-Provence, IREMAM-Karthala, 2004, pp. 235-264.

— *Représentation et notabilité à Dakhla*, ponencia presentada al Congreso Internacional organizado por el ECPR en Granada, 14-15 de abril de 2005.

— "Elecciones en una ciudad sahariana: campaña, estrategias de candidatos y resultados", *Revista de Estudios Internacionales sobre el Mediterráneo* (REIM). Edición electrónica, 2008a, *www.uam.es/otroscentros/TEIM/revista.htm* .

— "Un estudio comparado de los procesos electorales en una ciudad sahariana (Dakhla)", en Parejo, MªA. (coord.) *Los procesos electorales como elemento democratizador en el Magreb*, Barcelona, Editorial Bellaterra, 2008b, pendiente de aparición.

— "Les limites d'une analyse tribale du vote à Dakhla: entre notabilisation des élections et diversifications des registres de lègitimation politique", en Zaki, Larnia (dir.), Terrains de compagne, Paris, Kharstala, 2008c (en prensa).

www.yabiladi.com. "Los observadores marroquíes critican la amplitud de la corrupción electoral".

Zaki, Lamia, "Deux candidats en compagne: formes de propagands et répertoires de légitimation politique au bidonville", en Gennani-Chräibi, M., Catusse, M. y Santucci, J-C., Scènes et coulisses de l'élection au Mara. Les législatives 2002, Aix-en-Provence, IREMAN-Kharthala, pp. 187-234.

Zeghal, Malika, *Les islamistes marocains. Le défi à la monarchie*, Casablanca, Editions Le Fennec, 2005.

RESUMEN

El análisis diacrónico de las elecciones en Marruecos nos va a permitir estudiar la recomposición de los actores electorales tradicionales (los partidos políticos, los candidatos y la Administración) y de los "nuevos actores" que emergen con fuerza en las arenas de lo político, en general, y de los procesos electorales, en particular (las asociaciones). Dicha recomposición será tratada a través de un estudio de los roles y de las estrategias de estos actores en los distintos escenarios electorales identificados, haciendo especial hincapié en las dinámicas de inclusión (colaboración) y exclusión (oposición) de las que son objeto. Buscamos con ello abordar la problemática del cambio político en un contexto autoritario, desde una perspectiva electoral.

Palabras clave: elecciones, cambio político, partidos políticos, asociaciones, rol de la Administración, observación electoral.

ABSTRACT

The diachronic analysis of elections in Morocco allow us to study the reshape of the traditional electoral actors (political parties, candidates and the Administration) and the "new actors" that emerge strongly in the political arena, in general, and in the electoral processes field, in particular (associations). This reshape will be examined through the study of roles and strategies of those actors in the different identified scenes, paying special attention to inclusion (collaboration) and exclusion (opposition) dynamics as far as they are concerned. So we approach to the problem of political change into an authoritarian context from an electoral perspective.

Key words: elections, political change, political parties, associations, Administration role, electoral watching.

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL ISLAM OFICIAL EN LA REPÚBLICA DE TURQUÍA

Marc Saurina Lucini
CCHS - CSIC

El principio de laicismo, tema de debate en la actual República de Turquía, no fue incorporado en la Constitución hasta 1937, justo un año antes de la muerte de su fundador, Mustafá Atatürk. Sin embargo, siempre ha existido una versión oficial del Islam, versión que nunca ha sido estática y ha ido variando en función de los intereses de los distintos grupos de poder que han gobernado y de las demandas de la población. Esa interacción entre la sociedad y el gobierno a través de la religión puede ser estudiada para una mejor comprensión de la situación actual de la República de Turquía, en la que la histórica división entre la izquierda y la derecha ha sido trasladada en términos políticos a los conceptos laico y religioso.

EL ISLAM Y TURQUÍA

Con la transformación llevada a cabo por los fundadores de la República de Turquía en las década de los veinte y los treinta del siglo XX se pretendía occidentalizar y modernizar el país. La supresión de todos los elementos que pudieran recordar al recientemente desaparecido Imperio Otomano parecía vital para unos dirigentes que habían llegado a la conclusión de que, sin cambios drásticos, no alcanzarían los niveles de progreso y prosperidad deseados. Entre esos elementos estaba la religión, una religión que permeaba todos los estratos de la sociedad y a la que se le tenía que quitar el poder político que aún tenía y hacer desaparecer su presencia de la vida pública del nuevo estado. Con el fin de conseguir sus propósitos, el nuevo gobierno instrumentalizó la religión interpretándola de manera acorde con su visión ideológica para lograr que los cambios no se limitaran a la intervención directa del gobierno a base de la imposición de distintas medidas y para que se realizase de esta manera una verdadera transformación de la sociedad.

Para esa versión oficial del Islam aplicada en los primeros años de la República İhsan Yılmaz acuña la expresión "el *Islam de Lausana"* (Yilmaz, 2005b, 386). La expresión hace referencia al Tratado de

Lausana, firmado el 24 de julio de 1923, en el que se reconocían las fronteras actuales de la República de Turquía. Aunque ya Şerif Mardin había hablado con anterioridad del Islam oficial en la República de Turquía (DAVISON, 2003, 338), Yılmaz hace referencia con esta nueva expresión al período entre 1924 y 1945, año en el que se permitió el pluripartidismo. A partir de la fecha del Tratado de Lausana y de manera progresiva, el gobierno iría aplicando una serie de reformas con el objetivo principal de eliminar todo poder que le quedara al Islam en la vida política y pública y, en segundo término, para conseguir una transformación de la sociedad conforme a los valores occidentales. El Gobierno de Atatürk ejerció desde la proclamación de la república un rol de "*muytahid* secular" y reinterpretó el Islam según su visión ideológica. Eliminando toda intromisión de la religión en las leyes y la educación creó un organismo, el Directorio de Asuntos Religiosos (*Diyanet İşleri Başkanlığı*)[1], encargado de dirigir los rezos, de controlar las mezquitas y todo lo relacionado con la vida religiosa. Desde su creación, todos los imanes y muftíes de Turquía pasaron a ser funcionarios asalariados del estado. Esta institución –que sigue vigente hoy en día– cuenta con el sexto mayor presupuesto del estado y, como es lógico, sus funciones y prioridades han ido modificándose a lo largo del tiempo.

Esa primera versión oficial del Islam que Yılmaz denomina "*el Islam de Lausana*" se corresponde solamente con un corto periodo de tiempo, pues, como dice Yılmaz, "desde un punto de vista sociológico, podemos hablar de distintos estados turcos, así como hablamos de un Islam plural en Turquía. Desde la perspectiva del secularismo, en la actitud del estado hacia la religión es obvio que no ha existido un patrón monolítico, uniforme o lineal". Yılmaz aclara a continuación, "esto es debido a que distintos grupos de poder, intereses, elites o sectores desde dentro del gobierno tienen distintos programas o visiones respecto al rol del Islam en la sociedad, incluso en política" (YILMAZ, 2005b, 386).

Aparentemente, no había contradicción alguna en crear una institución que controlase la religión para servir a los intereses del estado y a la ideología kemalista. Andrew Davison ha analizado las característi-

[1] Procederé a llamarlo indistintamente Directorio o Diyanet, término abreviado por el que se le conoce en Turquía. Debido a las funciones y a la estructura con las que dicho organismo fue fundado he optado en la traducción al español por el término Directorio y no Presidencia, como sería su traducción literal.

cas del secularismo en Turquía partiendo de la diferencia entre los conceptos de laico y secular. Mientras un estado secular se entiende como un estado libre de la religión, un estado laico no tiene que ser necesariamente antirreligioso. Sin embargo, bajo el concepto francés del laicismo, en Turquía se procede a un control total de la religión por parte del estado[2] (DAVISON, 2003, 336-337). No obstante, hay dos factores o detalles que puestos en contexto minimizan el efecto o la radicalidad de las medidas aplicadas. Uno es que la creación de dicho Directorio no representa un cambio radical ni tampoco una novedad, más bien obedece a un proceso histórico iniciado ya en el Imperio Otomano en 1839 –con las primeras *tanzimat*– de reducción del poder de la religión en la vida pública y política. Se puede comparar con facilidad al *Şeyhülislamlık* del Imperio Otomano como mayor autoridad religiosa y a Diyanet. Aunque las competencias del primero eran mucho mayores, ya en el siglo XIX había empezado a perder poder y sus funciones en los últimos años del califato no distaban mucho de las que le fueron concedidas en 1924 al Directorio. La diferencia básica reside en la funcionalidad que tenía la religión en el Imperio Otomano, nula en la nueva República (BOZAN, 2007, 46).

El otro factor resulta del análisis y de las conclusiones que se pueden extraer al observar la variabilidad de las funciones, capacidad e importancia de Diyanet desde los primeros años de la República hasta nuestros días. El control férreo sobre la religión con el objetivo de transformar la sociedad no duró más de 20 años y, tras la apertura a un sistema pluripartidista, las demandas exigidas por el pueblo entraron a formar parte de las agendas políticas de los principales partidos, influyendo en la liberalización o erradicación de ciertas medidas represivas para con la religión y otorgando así, indirectamente, una importancia mayor y progresiva a *Diyanet İşleri Başkanlığı*. La historia turca podría ser resumida en el conflicto entre un estado preocupado de perder el control y los distintos sectores de la sociedad que quieren apropiarse de su propio destino (KENTEL, 2008, 123). De ahí que el recurso al uso de lo religioso se haya ido haciendo más intenso progresivamente. Sólo

[2] En turco existen las dos palabras, *laik* (del francés *laïque*) definida como "situación de separar los asuntos religiosos de los asuntos de estado" y *seküler* (del inglés *secular*) como "relativo a lo laico, independiente de la religión". Sin embargo, el término usado en la Constitución es el de laicismo (*laiklik*) y la palabra *seküler* prácticamente no se usa y, cuando es usada, se hace como sinónima de *laik*.

ocho años después de que el principio del laicismo fuera incorporado en la Constitución (1937) las escuelas coránicas volvían a abrirse, aunque bajo la supervisión del estado.

En el Imperio Otomano existía un Islam oficial ajeno al pueblo, siendo los líderes de las innumerables cofradías sufíes *los verdaderos vehículos de movilidad social* (BERKES, 1964, 62), los que hacían de interlocutores con el estado aprobando o a veces reprobando las decisiones políticas. Mientras que ese Islam otomano funcionó siempre de manera autónoma y separado del pueblo, el Islam oficial y el Islam practicado por el pueblo en la República han ido interactuando e influyéndose mutuamente hasta acercarse entre sí, de manera que se podría hablar, como lo hacen ya bastantes autores, de la existencia de un Islam turco específico y homogéneo que se distingue del Islam árabe o iraní. Un Islam de Anatolia, término también bastante usado, que está en la actualidad en armonía con las directrices de Diyanet. Las argumentaciones varían. Hakan Yavuz defiende la importancia de las órdenes sufíes en esa caracterización del Islam turco (YAVUZ, 2004, 219-221)[3], mientras que Niyazi Öktem recalca que la variada procedencia de los "que hoy llamamos turcos" –es decir, de Asia Central, de los Balcanes, Persia, Arabia, el Mediterráneo– y la absorción de elementos de las distintas culturas le han otorgado un carácter multidimensional y multicolor, carente de la rigidez existente en otras zonas próximas a Anatolia (ÖKTEM, 2002, 402).

¿Hasta qué punto se puede afirmar que existe una especificidad turca? Uno de los factores más evidentes que nos permite referirnos a un Islam turco es la propia voluntad de los turcos de desmarcarse del Islam árabe. Las cofradías religiosas y el espectro multi-cultural y multi-étnico de la península de Anatolia influyeron, naturalmente, a la hora de otorgar un caracter específico al Islam practicado en Turquía, pero tampoco se puede prescindir en esa caracterización de la reciente historia de la República de Turquía. La población musulmana de

[3] Hakan Yavuz aclara que "las tribus turcas procedentes de Asia eran nómadas y creían en el chamanismo. Por eso el sufismo siempre tuvo gran aceptación entre las tribus nómadas que lo veían como parte de su cultura nativa. La comprensión del Islam en Turquía viene ligada a la tolerancia de Rumi, el amor de Yunus Emre y los razonamientos de Bektsahi Veli. El Islam ortodoxo empezó a ganar peso cuando las tribus se sedentarizaron pero muchos elementos permanecieron hasta hoy en día".

Turquía se vio expuesta a un régimen laico sin pasar por una colonización previa como ocurrió en la mayoría de los países árabes. El kemalismo fracasó en su intento de hacer de la religión una creencia privada que no influyera ni existiera en la esfera pública debido, en parte, a la vitalidad y al auge en las últimas décadas de los movimientos islámicos y a la supervivencia de éstos en la clandestinidad durante los primeros años de la República. Tras un proceso de adaptación al contexto moderno y democrático de la República de Turquía, la estructura y las actividades de estos movimientos islámicos, las *cemaat,* pasaron a tener legalidad en el Estado de Derecho turco. El Islam turco, para definirlo o distinguirlo de otros, tiene una esencia nacionalista y en él se apoya de forma mayoritaria un acercamiento a la Unión Europea y una economía libre de mercado, desmarcándose explícitamente del mundo árabe. El estado turco, para la mayoría que se considera musulmana, es indispensable para la protección y supervivencia de la religión. Este sentimiento nació durante la Guerra Fría y se ha perpetuado hasta hoy, pues es el lema de líderes musulmanes como Fethullah Gülen, que defiende la importancia de que existan organismos como Diyanet para proteger la religión de amenazas exteriores como lo fue en su día el comunismo o lo es el fundamentalismo islamista en la actualidad. Cuando nos referimos al Islam practicado en Turquía, no sería viable, probablemente, hablar de un Islam 'nacionalista' como el ideado por los fundadores de la República a modo de "iglesia nacional", pero sí de un Islam turco, un Islam nacional y, en algunos casos, incluso un neo-otomanismo en el que el ser turco implica un protagonismo y un papel primordial con una función divina que debe ser llevada a cabo, en definitiva, una nueva identidad nacional[4].

[4] Un estudio estadístico publicado por el TESEV (*Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı*, Fundación de Estudios Sociales y Económicos de Turquía) en noviembre de 2006 y traducido al inglés en 2007 con el título *Religion, Society and Politics in a Changing Turkey* por Ali Çarkoğlu y Binnaz Toprak refleja una gran homogeneidad en esa identidad musulmana y turca. Un 73% de los encuestados negaban la existencia de una amenaza contra el estado secular turco frente a un 22% (ÇARKOĞLU-TOPRAK, 2007, 82); a la pregunta de si ha habido un incremento de los movimientos fundamentalistas religiosos en los últimos 10-15 años en Turquía, un 61% de los encuestados respondió que no, frente a un 32% (ÇARKOĞLU-TOPRAK, 2007, 80): a la pregunta de si se quiere un estado religioso basado en la *shari`a* un 76% decía que no frente a un 14% (ÇARKOĞLU-TOPRAK, 2007, 81) y un 72% condenaba los ataques suicidas en Irak y un 83% los ataques suicidas en Palestina (ÇARKOĞLU-TOPRAK, 2007, 100]. El TESEV es un centro de investigación académica que publica periódicamente estudios sobre socio-

Sin entrar en una discusión sobre los métodos usados por Atatürk y los fundadores de la República para aplicar las reformas deseadas, ni sobre los métodos anti-democráticos, no es del todo cierta la impresión creciente y difundida en los últimos años de que esas reformas para transformar y modernizar la sociedad no llegaron nunca a fructificar del todo y que no acabaron por impregnar al pueblo. Aunque el auge de los movimientos islámicos con el añadido de las tensiones entre los sectores laicos e islamistas que se han ido produciendo[5] y la cuestión kurda son dos factores usados a menudo en el extranjero para hablar del fracaso de Atatürk, uno de los objetivos más importantes para Mustafá Kemal fue la nacionalización de la religión, el crear una religión "nacional". Pues bien, la indisolubilidad del ser turco y musulmán al mismo tiempo es un sentimiento compartido hoy en día por la mayoría de la población turca.

Se puede observar una tendencia continua en ese lento proceso histórico de liberalización iniciado en 1945 y que está ligado a un incremento de las competencias otorgadas a Diyanet. Con el golpe de estado encubierto de 1997, hubo un intento por parte del ejército de reinvertir esa tendencia que no fructificó, pues en 2002 el AKP[6] ganaba sus primeras elecciones con mayoría absoluta. En las últimas elecciones, la mayoría absoluta del AKP se incrementaba, alcanzando 340 de los 548 escaños[7].

---

logía y el proceso político, democrático y económico en Turquía. Es una institución no gubernamental fundada en 1994 y financiada por *holdings* privados y con ayudas del BM y la UE. Constituye una de las mejores fuentes de información rigurosa, independiente y actual dentro de Turquía. Se fundó en honor al Prof. Nejat Eczacıbaşı y como continuación a sus trabajos e inversiones en el campo con la *Sosyal ve Ekonomik Etüdler Konferans* (Véase *www.tesev.org.tr/* y su edición en inglés *http://www.tesev.org.tr/eng/)*

[5] Se podría discutir la terminología usada cambiándola por kemalistas y partidarios del AKP, el partido del gobierno (Partido de la Justicia y el Desarrollo*, Adalet ve Kalkınma Partisi*). Una lucha en la que la oposición utiliza el laicismo como símbolo político y el partido del gobierno, el AKP, usa valores tradicionales y religiosos de la misma manera, por ejemplo, el velo.

[6] *Adalet ve Kalkınma Partisi* (Partido de la Justicia y el Desarrollo). Partido que pregona en su programa y en su discurso valores islámicos

[7] Datos extraídos de la página oficial del gobierno, *http://www.tbmm.gov.tr/ develop/owa/milletvekillerimiz_sd.dagilim*, consultada el 11 de febrero de 2007.

En las páginas que siguen me detendré en la comparación entre el *Şeyhülislamlık* y Diyanet, así como en la evolución de Diyanet desde su creación hasta la actualidad, tras lo cual haré un breve análisis de la ideología de Fethullah Gülen, uno de los mayores líderes musulmanes en Turquía. En esa interacción constante entre Diyanet y el pueblo que he señalado anteriormente, es muy interesante observar cómo la política del Directorio de Asuntos Religiosos está supeditada implícitamente a las opiniones y acciones de figuras como Fethullah Gülen. Su movimiento o *cemaat,* la *Fethullahcılık,* forma parte del grupo más activo y numeroso de Turquía, la *Nurculuk*, la única cofradía aparecida en el siglo XX junto con la fundación de la República. Las actuales cofradías o *tarikats* han perdido todos los elementos místicos que las caracterizaban y son más bien un producto de la ciudad musulmana moderna. La mayoría de ellas ejercen un activismo en varios ámbitos de la esfera pública y tienen una gran presencia en los medios de comunicación que les otorga una gran visibilidad, por lo que tendría que usarse el término "movimiento islámico" o "agrupación islámica", en turco *İslam cemaati*, en vez de *tarikat.* Aún así, algunos aspectos de las antiguas cofradías se han mantenido en las actuales *cemaat* como la estructura piramidal y la existencia de un líder religioso. En la parte final del estudio se resumirá la situación actual de la institución de Diyanet en el contexto de cambio y tensión que existe ahora en Turquía. Diyanet sigue siendo tema de debate y controversia y sus acciones provocan críticas muy variadas en los medios.

EL DIRECTORIO DE ASUNTOS RELIGIOSOS (DIYANET)

El *Şeyhülislamlık* del Imperio Otomano, es decir, la oficina del Gran Muftí, tenía competencias en temas de justicia, enseñanza y religión. Dirigía la *Kadılık* (cuerpo de cadíes), la *Müftülük* (cuerpo de muftíes) y el conjunto de *medrese* o escuelas de todo el Imperio. El cargo de *Şeyhülislam* fue ganando poder a lo largo del siglo XVI y en todos los protocolos aparecía después del Gran Visir (*Vezir-i Azam*). Revisaba los temas religiosos y se encargaba de emitir fetuas (*fetva*) en asuntos políticos y religiosos. Aunque no era un ministerio, su titular casi siempre era llamado al Diván para que expresase su opinión y tenía incluso la capacidad de destituir al Gran Visir mediante una fetua. En el proceso de modernización llevado a cabo por los sultanes en el siglo XIX, el *Şeyhülislamlık* fue perdiendo progresivamente poder hasta casi ocupar-

se sólo de temas religiosos, especialmente después de que en 1868 se fundara el Consejo de Estado (*Şuray-ı Devlet*). En 1879 se creaba el Ministerio de Justicia (*Adliye Nezareti*) y los tribunales civiles (*Nizamiye Mahkemeleri*), quedando las competencias en materia jurídica del *Şeyhülislamlık* reducidas al derecho de familia.

Ya en el siglo XX, el Comité de Unión y Progreso (*İttihat ve Terakki Partisi*) –en una ley de 1917– transfería todos los juicios de la *Sharia* al Ministerio de Justicia y las competencias de las *medrese* al Ministerio de Educación (*Maarif Bakanlığı*) (BOZAN, 2005, 45). En la aplicación de estas nuevas leyes influyó mucho el pensamiento de Ziya Gökalp, ideólogo del nacionalismo turco. Ziya Gökalp, traductor de Émile Durkheim al turco, y uno de los estandartes del positivismo que luego se convertiría en ideología de estado en la República, siempre defendió la exclusión drástica de la religión de las esferas de poder.

En 1920, con el inicio de la Guerra de Liberación (*Kurtuluş Savaşı*), se fundaba la Asamblea Nacional en Ankara y se constituían una serie de ministerios, entre ellos el Ministerio de Religión y Fundaciones Pías (*Şeriye ve Evkaf Vekaleti*). La existencia de este ministerio demuestra cómo aún no se había procedido a una auténtica separación entre religión y estado. Prácticamente con las mismas funciones, coexistía con el *Şeyhülislamlık* del gobierno otomano en Estambul hasta la dimisión del último *Şeyhülislam*, Mehmet Efendi, el 26 de septiembre de 1922 después de terminar la guerra.

El 3 de marzo de 1924, ya firmado el Tratado de Lausana que reconocía la República de Turquía, es una fecha clave en la historia moderna del país. La ley 431 de la primera Constitución abolía el califato y la 429 suprimía el Ministerio de Religión con la creación del Directorio de Asuntos Religiosos (en aquel entonces *Diyanet İşleri Reisliği*). Dejaba de ser un ministerio, pasando a ser un organismo encargado de los rezos en las mezquitas y de los asuntos religiosos que dependía directamente del gabinete del Primer Ministro y carecía de un presupuesto autónomo. El artículo 2 de dicha Constitución proclamaba: "la religión del estado de Turquía es la religión del Islam, la lengua oficial es el turco y la capital es la ciudad de Ankara". En 1928 dicho artículo fue modificado con la eliminación de lo relativo a la religión[8]. Citando al profesor Hulusi Yazıcıoğlu: "se reducía el campo de acción de la religión ... pero aparecía desde un punto de vista ofi-

cial un estado religioso", un estado que controlaba esa religión (YAZICIOĞLU, 1993, 186-187). Como afirma Andrew Davison, "el Islam no fue des-institucionalizado, sino que fue institucionalizado de forma diferente" (DAVISON, 2003, 341). De la misma manera, Ferhat Kentel afirma que *un Islam modernisé est mis au service de la nation turque*, ya que muchos signos religiosos se mantuvieron: por ejemplo, el himno nacional (*İstiklal Marşı*) hace referencia a la nación de un pueblo creyente. Además, varios términos del ordenamiento del nuevo sistema tenían connotaciones religiosas como "el impuesto es sagrado" (KENTEL, 2008, 117).

En un proceso constante que duraría hasta 1935 se fueron aplicando medidas que afectaban directa o indirectamente a la religión. Después de la abolición del califato, se produjeron varias revueltas, siendo la del Sheyj Said en el este de Turquía la de mayor magnitud. Muchas de ellas fueron lideradas o inspiradas por miembros de las distintas cofradías, como la del mismo Shayj Said, miembro de la cofradía *Naqshbandiyya*. Como consecuencia, el 30 de noviembre de 1925 con la ley 677 se prohibían todas las cofradías religiosas y sus actividades. Otras medidas que se aplicaron fueron la prohibición de peregrinar a las tumbas de los sheyjs o maestros sufíes, el uso del sombrero, el cambio de calendario y el paso del viernes al domingo como día de descanso. Zürcher aclara que de los seis grandes principios del kemalismo –es decir, nacionalismo, secularismo, estatismo, republicanismo, populismo y reformismo[9]–, los dos primeros fueron llevados a su extremo en la década de los treinta. "El secularismo fue interpretado, no sólo como la separación entre estado y religión, sino como la eliminación de la religión de la esfera pública y un completo control del estado de las instituciones religiosas que permanecieron. Se utilizó una forma extrema de nacionalismo, con la creación de mitos históricos, para la construcción de una nueva identidad nacional que ocupara el lugar de la religión en muchos aspectos" (ZÜRCHER, 2003, 181-182).

---

[8] Datos extraídos de la página oficial del TBMM (Türkiye Büyük Millet Meclisi, la Gran Asamblea Nacional de Turquiıa), *http://www.tbmm.gov.tr*, consultada el 31 de enero de 2007.

[9] El Kemalismo (o *Atatürkcülük)* se define a partir de estos seis principios, pero no fueron integrados en el programa del Partido Republicano del Pueblo (Cumhuriyet Halk Partisi, CHP) hasta 1931, siendo incorporados en la Constitución en 1937.

Las primeras medidas en las que el *Diyanet İşleri Başkanlığı* desempeñó una función importante estuvieron dirigidas a nacionalizar la religión a través del proyecto "Turquización del Islam" (*İslâm'ın Türkçeleştirilmesi Projesi*). Aquí, de nuevo, Ziya Gökalp fue uno de los artífices teóricos de una política en la que se pretendía hacer del uso del turco algo habitual en los rezos de los ciudadanos. Ziya Gökalp acuñó el término "turco-musulmán" y en su poema *Vatan* hablaba de "un país en el que se llama a la oración en turco… las mezquitas de un país en las que se lee el Corán en turco" (BOZAN, 2005, 54). En su libro "Turquizar, islamizar, modernizar" (*Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*) de 1918 resumía las tres corrientes que circulaban por el Imperio Otomano y afirmaba que "no existe ningún conflicto entre los principios de "turquizar" e islamizar y entre estos dos y la necesidad de modernizar tampoco… Tenemos que crear una comunidad turco-islámica moderna" (GÖKALP, 2005, 19-20)[10].

La traducción del Corán (*Kur'an Kerim*) al turco fue encomendada a Mehmet Akif Ersoy, autor del himno nacional turco (*İstiklal Marşı*), quien –convencido de que no era posible traducir el verdadero significado– renunció a la tarea[11]. Ésta, junto con un *tefsir* (comentario sobre el Corán), fue encargada finalmente a Elmalılı Mehmet Hamdı Yazır. La

---

[10] En un discurso de 1997, Recep Tayyip Erdoğan, actual Primer Ministro, recitó una poesía de Ziya Gökalp, "La Plegaria del Soldado" (*Asker Duası*), por la que se le condenó a varios meses de inhabilitación. De hecho, los primeros meses después de la victoria electoral de su partido, el AKP, en 2002, el Primer Ministro fue Abdullah Gül hasta que Erdoğan pudo ocupar el cargo. Los dos primeros versos del poema, ambientado en la Guerra de los Balcanes de 1912, son los siguientes:

En mi mano un fusil, en mi corazón el imán,
mis deseos dos: religión y patria
(Elimde tüfenk, gönlümde iman,
Dileğim iki: Din ile Vatan)

Sin embargo, en el poema que recitó Erdoğan esos dos primeros versos fueron modificados:

Los minaretes son bayonetas, las cúpulas cascos
Las mezquitas nuestro cuarteles, los creyentes soldados.
(Minareler süngü kubbeler miğfer
Camiler kışlamız, mü'minler asker)

(BARDAKÇI, *Hürriyet,* 22-09-2002).

[11] Con la creciente ola de medidas secularizadoras, Mehmet Akif Ersoy se exilió a Egipto en 1926, donde pasó el resto de su vida enseñando lengua y literatura turcas. Sólo regresó a Turquía antes de su muerte en 1936.

traducción final fue entregada en 1932 por el Ministro de Educación, el Dr. Reşit Galip, a los muftíes del Directorio. Otra medida, más polémica aún, fue la de leer el *ezan* (la lamada a la oración) en turco. Este nuevo *ezan* fue enviado también en 1932 al Muftí de Estambul. Inmediatamente después de la adopción de esta medida se produjeron disturbios por todo el país, como ocurrió en Bursa en 1933 con una revuelta espontánea que terminó de forma violenta y con gran número de arrestos (TRÉPANIER, 2001, 281). En 1941, el gobierno de Ismet Inönü radicalizó la medida, obligando a leer el *ezan* en turco en todas las mezquitas y castigando a pagar cuantiosas multas a quienes lo leyeran en árabe.

Este tipo de medidas respondían a las necesidades del gobierno de Atatürk de crear una identidad nacional inexistente hasta ese entonces. El éxito en la latinización del alfabeto alentó a los que querían reformar la lengua, eliminando la gran cantidad de extranjerismos, y eso acabó afectando a la religión. La sustitución de la lengua árabe por la turca en los rezos significaba una vía más para cortar con el pasado otomano, símbolo de retraso y decadencia para los fundadores de la República. Además, ese rápido éxito en la latinización del alfabeto convenció de que reformas de ese tipo iban a ser posibles por "decreto" (ZÜRCHER, 2004, 189). Hay varias teorías que circularon por Turquía en los años treinta del siglo XX y que fueron apoyadas institucionalmente y potenciadas por Atatürk. Así, por ejemplo, la "Tesis Histórica Turca" justificaba la presencia de los turcos en Anatolia desde tiempos remotos o la "Teoría de la Lengua del Sol" otorgaba a la lengua turca el honor de ser el origen de todas las lenguas[12]. Estas teorías fueron abandonándose progresivamente en la década de los cuarenta.

[12] La reforma de la lengua intentó restaurar palabras turcas perdidas –por la influencia del árabe y del persa– en las grandes ciudades, pero que se habían mantenido en muchos pueblos del interior de la península. Eso originó un nuevo problema, ya que la población o no usaba nunca el nuevo término o lo adoptaba, pero conservando su homólogo árabe o persa que adquiría un matiz distinto en el significado. En 1935 un orientalista vienés, Herman Kvergic, lanzaba la Teoría de la Lengua del Sol (*Güneş-Dil Teorisi*), según la cual todas las lenguas del mundo provenían de una sola lengua hablada en Asia Central, siendo la lengua turca la más próxima a esa primitiva y original. Aunque los lingüistas turcos se mostraron bastante escépticos con dicha teoría, Atatürk hizo que la Academia de la Lengua Turca (*Türk Dil Kurumu*) la aceptara y que se impartiera en las facultades. Si el pueblo se obstinaba en usar un término turco, el extranjerismo usado –al fin y al cabo– no dejaba de provenir del turco antiguo. Después de la muerte de Atatürk, esa teoría perdió parte de su impulso hasta su abandono tras la II Guerra Mundial. Otra teoría fue la "Tesis histórica turca" aprobada en 1932, en la

Aparentemente, durante la década de los treinta, las medidas secularizadoras parecían ir teniendo efecto con un abandono progresivo de las prácticas religiosas por parte de la sociedad, pero en realidad era un gran sentimiento de inseguridad el que provocaba esa actitud. Con la apertura al pluripartidismo en 1945, el descontento de la población empezó a verse plasmado en las agendas de los nuevos partidos políticos. Se rechazaba abiertamente el laicismo, se hablaba de cooperación con el mundo musulmán y algunos prometieron la creación de una Universidad de Teología (BOZAN, 2005, 56). De los 23 nuevos partidos creados entre 1945 y 1950, nueve de ellos tenían al Islam como tema principal en sus programas. La mayoría fueron ilegalizados, otros no supieron aglutinar a una suficiente parte de la sociedad y el Partido Demócrata (*Demokrat Parti*) se erigió como principal partido de la oposición en las primeras elecciones libres en 1946. La diferencia básica entre el DP y el resto de partidos residía en la experiencia de sus fundadores –como Fuat Köprülü, Adnan Menderes, Celal Bayar y Refik Koraltan–, antiguos miembros del CHP, y muy conocidos por la gente.

El temor a la pérdida del poder llevó a los dirigentes del CHP y del estado a iniciar las primeras medidas liberalizadoras para con la religión. Las tumbas de los sheijs volvieron a abrirse a las visitas de los fieles, la enseñanza de religión dejó de estar prohibida, incorporándose una asignatura de religión en las escuelas de una hora semanal optativa, y se reabrieron las escuelas para la formación de imanes, las IHL (*İmam Hatıp Liseleri*). También se acordó proporcionar divisas para los que quisieran peregrinar y se creó una Facultad de Teología (*İlahiyat Fakültesi*). Todas estas nuevas actividades iban a estar dirigidas por Diyanet que, de repente, empezaba a cobrar protagonismo.

Estas medidas fueron vistas como un instrumento para frenar el avance del DP que, poco a poco, iba afianzándose en una sociedad ansiosa de cambios, pero a pesar de ellas, el DP se alzaba con la mayo-

---

que se afirmaba que los turcos provenían de turcos blancos de Asia Central (Ayran), que desde tiempos remotos habían emigrado a otras zonas y que habían creado así las mayores civilizaciones de la Antigüedad. En resumidas cuentas, los sumerios y los hititas eran proto-turcos. De esta manera, se vinculaba al turco con Anatolia, posibilitando la identificación con esa tierra sin tener que acudir al Imperio Otomano, al Imperio Selyúcida o al Islam. A finales de los cuarenta, la teoría fue suprimida de las escuelas. Esa tesis –apoyada con pruebas arqueológicas– no era un proyecto científico, sino totalmente político con unos fines muy claros (ZÜRCHER, 2004, 190-191).

ría absoluta en las elecciones del 14 de mayo de 1950. Respecto a la religión, sólo aplicó unas cuantas reformas, pero la etapa de gobierno del DP siempre fue vista por los sectores más tradicionales y religiosos como una salvación y como un reencuentro con las libertades de conciencia y religiosa y de protección contra las agresiones estatales, mientras que para los kemalistas fue un periodo de retroceso en el que se hicieron muchas concesiones. El DP levantó la prohibición de leer el *ezan* en árabe –nunca más se ha vuelto a leer el *ezan* en turco–, emitió lecturas del Corán y sermones todos los viernes y cada día del mes de Ramadán por la radio estatal, otorgó más presencia a la asignatura de religión impartida en las escuelas, abrió siete sedes de la IHL e inauguró en 1959 el Instituto Superior del Islam (*İslam Yüksek Enstitüsü*). Şerif Mardin subraya la importancia de estos hechos, pues "en el nuevo orden de una sociedad en la que las injusticias y desigualdades incluso se incrementaban, la única ideología conocida por el pueblo capaz de realizar las expectativas de la sociedad hizo que la "vuelta" al Islam se agilizara. El deseo del pueblo de regresar al Islam después de los cuarenta se había materializado" (MARDIN, 1990). El kemalismo, en sus primeros veinte años de existencia, sólo había conseguido penetrar en reducidos sectores de la población y el Islam había seguido rigiendo el orden diario de la vida, a pesar de su eliminación física de las instituciones.

Sin embargo, una enmienda a la ley 163 que regulaba las relaciones entre la religión y el estado y prohibía cualquier tipo de propaganda religiosa y activismo que usara la religión para fines políticos –enmienda que había sido aprobada un año antes de que el DP llegara al poder, pero con su consentimiento– fue aplicada en varios casos durante esa década y se abrieron juicios contra intectuales como Said Nursi[13], Necip Fazıl Kısakürek[14] y Eşref Edip[15].

---

[13] Líder de la *tarikat Nurculuk*. Pasó varios años encarcelado y escribió en esas etapas la mayor parte de sus comentarios sobre el Corán, la *Risale al-Nur*, obra que dio nombre a la *tarikat*.

[14] Poeta y filósofo turco que, después de afiliarse a la *Naqshbandiyya*, ejerció una gran oposición al régimen y especialmente al CHP. Publicaba sus artículos de crítica en el semanario *Büyük Doğu* que fue clausurado, siendo Necip Fazıl condenado a un año de prisión.

[15] Director de otro semanario de oposición de tendencia islámica, el *Sebilürreşad*, que también fue condenado varios meses a prisión, miemtras que el semanario fue cerrado.

El golpe de estado de 1960 y la nueva Constitución promulgada en 1961, aunque llevaron de nuevo al CHP al poder, supusieron un avance más para Diyanet. La institución aparecía ya reconocida en un artículo de la Constitución con la ley 633 y se elaboraba un estatuto interno aprobado en 1965. Se creaban dos secciones, una de investigación y otra administrativa, y se procedía a la instauración de un nuevo órgano, el Alto Consejo de Asuntos Religiosos (*Din İşleri Yüksek Kurulu*). Las funciones de este Consejo comprendían: estudios e investigaciones sobre temas religiosos y relacionados, traducción y comentario de obras, preparar respuestas a todo tipo de cuestiones religiosas, elaborar libros de texto, determinar las bases para los rezos y las jutbas, controlar las publicaciones religiosas tanto a nivel nacional como internacional e informar de todas las decisiones al Primer Ministro (BOZAN, 2005, 63). Con la creación de dicho órgano, el Estado trataba de responder a la realidad socio-legal del país en la que la ley islámica seguía conservando toda su validez moral sin, por otra parte, reconocerla oficialmente, argumentando que su uso podía ser penado por la ley. Mientras, el Alto Consejo de Asuntos Religiosos basaba sus argumentos en fuentes legales y de jurisprudencia islámica oficialmente no-reconocidas (YILMAZ, 2005b, 391).

Con el fin de dar respuesta a nuevas necesidades se planeó reformar 13 artículos del estatuto de Diyanet en 1976, pero dicha reforma fue anulada por el Tribunal Constitucional en 1979 y con el golpe de estado y la nueva constitución de 1982 no hubo ninguna aportación legal nueva. Diyanet se ha seguido rigiendo hasta la actualidad por el estatuto de 1965 con la exclusión de esos 13 artículos. La única aportación la encontramos en el artículo 136 de la Constitución de 1982 que definía la función principal de Diyanet como la "integridad y solidaridad nacionales, libres de toda ideología y/u opinión política y en la dirección del principio del laicismo[16].

En la década de los ochenta, durante el gobierno del Primer Ministro Turgut Özal, Diyanet empezó a proyectarse también hacia el extranjero. En 1979 se había abierto la Agencia de Peregrinación (*Haç Dairesi*) y en 1984 se constituyó el Departamento de Relaciones Internacionales (*Dış İlişkiler Dairesi*). El creciente número de emigran-

[16] Artículo 136, obtenido de la página oficial del gobierno, *http://www.tbmm.gov.tr/Anayasa.htm*, consultada el 11 de febrero de 2007.

tes turcos hacia Europa y su posterior asentamiento en determinados países –como Alemania, Holanda, Bélgica y Francia– crearon la preocupación por controlar también a esa población en sus tierras de acogida, en las que la libertad de asociación permitía la difusión de cualquier ideología y que desde allí pudiese penetrar en Turquía. Las primeras oficinas y asesorías se crearon en Alemania, con la institución del DITIB, Cooperación Turco-Islámica de Asuntos Religiosos (*Diyanet İşleri Türk İslam Birliği)*.

En 2004 existían ya más de 860 oficinas y asesorías que dependían de Diyanet en el extranjero (BOZAN, 2005, 89). Ninguna de las oficinas en el extranjero está calificada como religiosa y tampoco está ligada oficialmente a Diyanet, sino a las embajadas respectivas, aunque Diyanet designa el personal, transfiere el capital necesario y cumple en definitiva todas las funciones. Hay representaciones en la mayoría de los países europeos, en EEUU y Canadá, en Australia y en las Repúblicas ex-Soviéticas. La misión internacional adquirió especial importancia en los ochenta para luchar contra la exportación del chiísmo iraní o del wahhabismo saudí. Durante los noventa y paralelamente al surgimiento del movimiento islámico *Milli Görüş* de Necmettin Erbakan, la competencia entre los movimientos islámicos creados en los países de acogida y el DITIB fue creciendo. Después del l1-S surgieron críticas en Alemania y Holanda sobre las actividades de Diyanet en sus países, pues no había un control efectivo sobre ellas a diferencia de lo que ocurría con los otros grupos. Los problemas de adaptación del personal de Diyanet en el extranjero, añadidos al poco conocimiento de la lengua extranjera y la formación académica recibida en Turquía y no en los países de acogida, han limitado siempre los esfuerzos de implantación realizados en dichos países. Al mismo tiempo, se generó dentro de Turquía una percepción bastante negativa de los funcionarios que salían al extranjero por la dura competencia que existía entre ellos para conseguir esas plazas, pues la cuantía de los sueldos era mucho mayor que en Turquía.

Esta expansión en las competencias y actividades de Diyanet se debía a las nuevas políticas de Turgut Özal, después del golpe de estado de 1980, en las que además se creó un espacio de oportunidades para los movimientos islámicos no-oficiales de acceder a los medios públicos permitiendo la libre asociación. Una liberalización en la economía también permitió crear una nueva burguesía, formada por gente del interior de Anatolia que empezó a emigrar a las ciudades. Esa nueva

clase estaba integrada por gente más ajena al kemalismo que la población urbana y por muchos simpatizantes o miembros de las cofradías históricas, facilitándose así un renacer de los grupos islámicos. Este aparente cambio de dirección en la política estatal obedecía a un intento de instrumentalizar el Islam para mitigar las luchas políticas entre los militantes de los distintos partidos que, a finales de la década de los setenta, se habían radicalizado con la sucesión de numerosos actos violentos. Aún así, al permitir que los movimientos islámicos tuvieran de nuevo cierta libertad, se tenía que evitar una posible pérdida del control y Diyanet asumió esa función con un incremento notable en su presupuesto.

En ese periodo, Diyanet salió perjudicado ante la opinión pública tras descubrirse que el gobierno turco no era el único que cubría su presupuesto. En 1987, el periodista e investigador Uğur Mumcu desvelaba en un artículo en el periódico *Cumhuriyet,* y posteriormente en su libro *Rabıta,* un decreto de 1981 de la junta militar que dio el golpe de 1980 firmado con la Liga Mundial Islámica (Ar-Rābita) en el que los sueldos de los funcionarios de Diyanet en Bélgica y Alemania iban a ser pagados por dicha fundación, con centro en Arabia Saudí, y a la que además se le daba carta blanca para fundar organizaciones religiosas y realizar proyectos en territorio turco.

Un incremento en los presupuestos de Diyanet por parte del Estado eliminó las transferencias de Ar-Rābita, aunque éstas continuaron con los imanes que no estaban afiliados al Directorio. Ar-Rābita fundó un centro islámico en la Orta Doğu Teknik Üniversitesi (Middle East Technical University), un centro donde tradicionalmente el activismo de izquierdas había sido muy intenso. La Faisal Finance Corporation, fundada por Salih Özcan, el único miembro turco de la Liga, fue una empresa surgida en esta época con financiación saudí y estaba exenta de impuestos por decreto del gobierno de Turgut Özal (MARGULIES-YILDIZOĞLU, 1988, 15). Desde entonces, una postura crítica hacia Diyanet por su poca trasnparencia desde los sectores más seculares o afines al CHP ha ido creciendo.

Los números de Diyanet en la actualidad reflejan la importancia que ha ido ganando en los últimos años con la entrada de un partido de corte islámico en el gobierno, el AKP. Desde 1971 a 2003 el número de mezquitas casi se ha multiplicado por dos (de 42000 a 76000) y el personal sobrepasó los 80000 en 2004, mientras que en 1970 sólo había

25000 trabajadores. En 2004, el personal de Diyanet cubría 66000 de las mezquitas, quedando sin cobertura oficial más de 10000 (BOZAN, 2007, 64-65).

DIYANET Y FETHULLAH GÜLEN

Sin atender únicamente a motivos políticos, el grado de importancia progresivo que fue alcanzando Diyanet también puede verse como una necesidad del estado para con su población, una necesidad creciente de legitimación y de responder a las demandas de una sociedad que, con el tiempo, demostraba no haber realizado el cambio deseado por los fundadores de la República. No se puede afirmar que Diyanet haya satisfecho totalmente las necesidades religiosas de su población, pero tampoco se puede afirmar que la sociedad musulmana turca no haya cambiado; sí lo ha hecho y ha ido asumiendo lentamente unos valores democráticos, pero no se ha transformado de la manera prevista por Atatürk.

En la década de los cincuenta se lograron algunos de los objetivos fijados por los dirigentes de la República como una reducción efectiva del analfabetismo. El apoyo al sector privado también empezó a originar unas corrientes migratorias de los pueblos a las ciudades que, aunque en los ochenta se multiplicarían, en esa época sirvieron de estímulo para un resurgir religioso en las zonas urbanas. Algunos años después existe, a mi parecer, una fecha muy significativa, 1965. En ese año se fundó el Alto Consejo de Asuntos Religiosos que, sin interrupción alguna y hasta la actualidad, ha ido interpretando las decisiones del estado basándose en la jurisprudencia islámica. En un estado que no reconoce otra ley que la de su código civil y penal, inspirados en el suizo e italiano respectivamente, la existencia de un pluralismo legal oficial demuestra que la ley islámica se debía mantener en ciertos ámbitos familiares y que el Islam seguía gobernando en muchas esferas de la vida. Tras 40 años de gobierno de la República, los cambios aparentemente radicales no habían conseguido su total propósito. Como afirma Yılmaz en otro de sus artículos, "en ambientes seculares y modernos la ley musulmana y el pluralismo legal desaparecieron pero herramientas como el iŷtihād o el taŷdīd mantuvieron su importancia allí donde vivían musulmanes" (YILMAZ, 2005a, 192). Mientras los musulmanes en la República de Turquía seguían su ley no sólo en asuntos de familia sino también en negocios, financias y seguros, el Alto

Consejo de Asuntos Religiosos ejercía el mismo método pero con las limitaciones de tener que ajustarse a las leyes del estado.

Eso demuestra que el Islam tradicional se mantuvo y dentro de él las *tarikats* o cofradías que, aunque prohibidas en 1925, siguieron ejerciendo un papel muy activo en la clandestinidad. Pero la situación requirió que estas cofradías también se modificasen y se adaptasen a los nuevos tiempos. De las cofradías tradicionales podríamos citar a la *Naqshbandiyya* que resurgió en los años setenta ejerciendo un claro activismo político, mencionando, por ejemplo, al Primer Ministro Turgut Özal. Hay otra *tarikat*, la única nacida en el siglo XX, que quizás por el hecho de que su líder fuera arrestado numerosas veces y sus fieles duramente perseguidos consiguió crear un sentimiento de solidaridad que la consolidó en los primeros años de la República. Said Nursi, nacido en el este del país, vivió siempre con el objetivo de transformar la sociedad musulmana y adaptarla a la modernización, defendió el uso de la razón y el estudio de las ciencias combinándolo con un ejercicio de conciencia individual y argumentó en su *Risale al-Nur*, un *tafsir* sobre el Corán, la no contradicción entre la modernización y los valores del Islam. Fue arrestado en numerosas ocasiones, tanto por el CHP como por el DP, y sus seguidores empezaron a copiar clandestinamente la *Risale al-Nur,* constituyéndose como la obra esencial del movimiento. Pronto, a partir del nombre de dicha obra, se empezaría a llamar a la cofradía como la *Nurculuk* y a sus miembros *nurcu*. Con el tiempo empezaron a surgir escisiones y de una de ellas nació el movimiento de Fethullah Gülen.

Con las nuevas políticas liberalizadoras de la década de los ochenta, el movimiento de Fethullah Gülen encontró en el sector privado y en la creación de una nueva burguesía procedente de Anatolia y más fiel a los valores islámicos o tradicionales un soporte para acceder a los medios públicos, empezando a difundir su mensaje a través de centros de enseñanza. En ellos se prepara a los alumnos para entrar en la universidad enseñándoles ciencia y a su vez formándoles en los valores morales que pregona su líder, es decir, una educación tanto religiosa como secular. Es un movimiento que se ha dedicado básicamente al activismo público a partir de organismos privados.

Fethullah Gülen como líder religioso ha alcanzado una gran popularidad. No se trata sólo de miembros de su movimiento sino de simpatizantes que tiene por todo el país. El periódico *Zaman* , uno de los más

importantes y próximos al gobierno, así como el semanario *Aksyon,* son propiedad de su *cemaat* y a través de ellos da consejos y opiniones a los ciudadanos. También posee un canal de televisión, *Samanyolu TV*, dirigido a toda la familia, y varias emisoras de radio. Sus centros de enseñanza son llamados "Casas de la luz" (*Işık evler*) y desde ellos se difunde el mensaje. Para Gülen y para su líder espiritual, Said Nursi, la pobreza moral y económica del mundo musulmán es resultado de una decadencia espiritual e intelectual (YAVUZ, 2003, 19). El concepto de modernidad ha sido redefinido en la ideología de Gülen diferenciándolo del de occidentalización. Pero Occidente en la doctrina Gülen no es un enemigo sino un rival con el que competir. Para Gülen la modernidad es el conjunto de las oportunidades legales, económicas y políticas necesarias para una auténtica transformación del estado. Ahí radica la gran diferencia entre Gülen y su maestro. Nursi quería una transformación individual, en la conciencia de cada musulmán, mientras que Gülen trabaja para una transformación individual y de toda la sociedad simultáneamente. Por ese motivo, "el estado", para Gülen, "es absolutamente necesario para la supervivencia de la sociedad musulmana turca" (YAVUZ, 2003, 19)[17]. Es importante tanto para que no desaparezca esa religión como para que no se diversifique. El papel homogeneizador del estado turco es igualmente válido para el Islam turco.

A ese nacionalismo turco se le puede añadir también el legado otomano. Para los movimientos islámicos contemporáneos de Turquía el papel desempeñado por el Imperio Otomano a lo largo de los siglos es motivo de orgullo siendo reivindicado para concienciar la sociedad de la valía que tiene el Islam turco. Bajo este punto de vista se podría definir a Gülen como un nacionalista turco-otomano, nacionalismo que no es percibido como tal por todos los estudiosos, pues algunos catalogan el movimiento Gülen simplemente como liberal y sostienen que las corrientes liberales de los ochenta fueron las que cambiaron esa identidad musulmana eliminando cualquier factor nacionalista (KILINC, 2005, 9). En la discusión del nacionalismo turco implícito del movimiento de Fethullah Gülen hay, sin embargo, varias evidencias. El movimiento se dirige a una comunidad nacional en la que ser turco y ser musulmán son los dos aspectos más representativos. "La concep-

[17] Yavuz describe cómo después de la desaparición del Islam en los Balcanes y en las repúblicas ex-Soviéticas Fethullah Gülen y Mehmet Kırkıncı, amigo suyo íntimo y otro prominente líder del movimiento, empezaron a ver el estado como protector y como barrera al expansionismo soviético durante la Guerra Fría.

ción de comunidad de Gülen incluye la nación turca porque, para él, los turcos están destinados a servir al Islam y a liderar su región" (YAVUZ, 2003, 24). En una entrevista hecha por Atilla İlhan en el semanario *Yeni Yüzyıl* en 1995 se le definía como "un hombre musulmán por religión y europeo en pensamiento que es justamente lo que la República quería crear" (YAVUZ, 2003, 36).

Con el deseo de crear una elite musulmana educada y moderna se fueron fundando las escuelas del movimiento Gülen. Hoy en día hay más de 300 con 26500 estudiantes y más de 6000 profesores (GULAY, 2007, 43). Aunque la mayoría de ellas se encuentran en territorio turco también hay bastantes escuelas por Europa, especialmente en Alemania, en las Repúblicas exSoviéticas, una en Bosnia y también en otros países donde no hay presencia de población turca como Indonesia, Bangla Desh, Pakistán, Tanzania, Australia y Brasil. La proyección hacia Alemania, siguiendo a los turcos emigrantes, los esfuerzos en los Balcanes, donde de momento solo hay dos escuelas, y la expansión hacia las repúblicas del Asia Central –solamente en Kazajstán hay 27 (TURAM, 2003, 188)– apoyan la idea de ese nacionalismo turco-otomano que se refrenda con el hecho de que no exista ninguna escuela en ningún país árabe ni en Irán[18]. En esta última década el movimiento ha iniciado una clara expansión al exterior convirtiéndose en un movimiento trans-nacional que ofrece una educación de calidad con clases impartidas en inglés. El elemento turco ha pasado a un segundo plano en la expansión hacia esos nuevos países como Brasil, Pakistán o Filipinas pero sigue siendo clave en el resto de las escuelas y en la constitución del movimiento y la red educativa.

Con el prestigio que ha ido adquiriendo Fethullah Gülen a lo largo de los últimos años en el ámbito islámico, se ha convertido en una especie de "Gran Muftí pseudo-oficial" que ejerce una notable influencia en muchos sectores de la sociedad. Fethullah Gülen ha sido decisivo en el cambio de actitud de Diyanet en los últimos años. Diyanet fue creado como una institución que no pretendía salir de las fronteras de Turquía, siempre debido a las resoluciones del Tratado de Lausana, y exclusiva-

[18] Sí que hay constancia de que Gülen haya intentado abrir una escuela en Irán de la que no obtuvo el permiso, pero se trataba del norte, en el Azerbaiján iraní, donde la mayoría de población es azerí y ellos mismos se denominan "turcos iraníes" (KÖSEBALABAN, 2003, 179).

mente dedicada al Islam sunní. Fethullah Gülen, desde la década de los setenta en la que inició su labor de predicador, defendió la importancia del diálogo inter-religioso. Contra el concepto de "choque de civilizaciones" inició a mediados de los noventa el llamado "diálogo de civilizaciones" realizando discursos y encuentros con representantes de otras religiones (YAVUZ, 2003, 42). En 1996 se reunía con el Patriarca Bartolomeo, máximo representante de la iglesia ortodoxa en Estambul y dos años después se entrevistaba con el Papa Juan Pablo II en el Vaticano. En sus escritos afirmaba haber ido como un discípulo de Said Nursi y no como un líder de un movimiento religioso, pero las reacciones desde varios sectores en Turquía fueron negativas. Tras dicha visita la prensa turca empezó a preguntarse por qué Diyanet nunca había hecho una visita oficial al Papa. Desde entonces Diyanet renovó su discurso al mismo tiempo que las negociaciones para la candidatura de adhesión de Turquía a la UE empezaban a formalizarse. Comenzó a promover el diálogo entre religiones y a querer representar un Islam moderado. Hasta ese momento no había hecho nada que se opusiera a ello pero había estado centrado en encargarse del "Islam turco". Empezó a nacer la preocupación de representar verdaderamente a la comunidad musulmana de Turquía. En 1992 por primera vez se hablaba en Diyanet de la comunidad aleví, comunidad religiosa más próxima al chiísmo, y en el Consejo Religioso (*Din Şûrası*) celebrado en 1994 se invitó a los representantes religiosos de los alevíes, los *dedes¸* al igual que a otras comunidades (KARA, 2004, 196).

Fethulah Gülen se ha posicionado más de una vez a favor de Diyanet y su función dentro del estado. Nunca ha apoyado directamente a ningún partido político ni tampoco ha elogiado las políticas del gobierno actual. Después del golpe de 1997 marchó a EEUU por problemas de salud y aún no ha regresado, pero sus opiniones repercuten a diario en la sociedad turca. Respecto a Diyanet y a la posibilidad de que se cedieran sus competencias a las distintas *cemaat,* declaró a pesar de ser la suya una de las que tienen más poder e influencia: "entrarían distintas tarikats a la vez. Las diferencias de culto serían objeto de discusiones. Gente con ideas de culto distintas se maltratarían unas a otras… es extraño, un sector de los ateos pide que se elimine a Diyanet, pero si no hubiera Diyanet, ¿qué ocurriría? Como he mencionado anteriormente, sería como los beyliks, "estados mezquitas"… desde este punto de vista soy de los que encuentra útil a Diyanet; siempre que se le puedan realizar críticas, soy partidario de Diyanet" (BOZAN, 2005, 112).

DIYANET: DEBATE Y CONTROVERSIA

Hay voces que piden la supresión de Diyanet bien porque no puede existir un organismo de estas características en un estado laico o bien para que se traspasen todas sus competencias a las actuales *cemaat*, auténticos motores de la revitalización del movimiento islámico en Turquía. El debate sobre las funciones de Diyanet y su relación con las *cemaat* y con la comunidad aleví no es reciente, pues son dilemas que se originaron con la propia creación de Diyanet y se empezaron a discutir abiertamente a finales de los cuarenta con el cambio al pluripartidismo (KARA, 2004, 194).

Las contradicciones no son pocas. Las *cemaat* siguen estando prohibidas en Turquía, pero la proyección pública que han asumido desde los ochenta con la inclusión en todos los medios, el activismo político y la creación de *holdings* financieros hace difícil distinguirlas de otras fundaciones privadas. Al mismo tiempo, Diyanet se define como protector del laicismo, tal como está estipulado en la Constitución, pero exceptuando ciertos temas y tabúes, sus acciones van a menudo más allá de sus responsabilidades. En una entrevista hecha por Tarık Işık del periódico *Radikal* al Presidente del Directorio, Ali Bardakoğlu, aparecían resumidas las cuestiones que preocupan más a la sociedad sobre la institución de Diyanet. Respecto al principio del laicismo afirmaba que "en Turquía tanto el laicismo como la democracia están bien asentadas… no han sido nunca conceptos objeto de discusión entre los responsables de Diyanet" (IŞIK, *Radikal*, 17-09-2007).

En el 71º aniversario de la instauración del principio de laicismo en la Constitución, el 5 de febrero de 2008, el presidente de la República y miembro del partido del gobierno, Abdullah Gül, elogió en un discurso el principio del laicismo porque había dos conceptos derivados de su implantación muy importantes: por un lado, la separación entre la religión y el estado; por otro, el hecho de vivir las creencias individuales o la ausencia de ellas sin estar bajo presión. Para Gül, el principio del laicismo en Turquía lleva explícita la libertad religiosa ("Mensaje de laicismo del Presidente Gül", *Vatan,* 05-02-2008). Aparentemente, lo que está ocurriendo en la actualidad en Turquía es una re-conceptualización de la nación y al mismo tiempo una redefinición del laicismo más acorde con el secularismo aplicado en las regiones anglosajonas (YILMAZ, 2005b, 400).

La proclamación de fetuas por parte de Diyanet es otro de los motivos de debate a pesar de que lleve más de 40 años haciéndolo. Murat Belge, escritor del periódico *Radikal* y "gran moderador de tendencias opuestas", lanzó una crítica a Diyanet en un artículo de opinión aparecido en septiembre de 2005. Acababan de aparecer los resultados de un estudio realizado por el Alto Consejo de Asuntos Religiosos en el que se establecía qué tipos de seguros e intereses bancarios eran lícitos para la religión (*helal*) y cuáles estaban prohibidos (*haram*). Belge formulaba dos preguntas: el hecho de que se discutan o estudien temas como éste en una institución llamada "Asuntos Religiosos" ¿es lícito? y si así es, ¿a un país en el que se haga esto se le puede llamar laico? El Presidente del Consejo, para justificar el estudio, hacía una analogía con la carne de cerdo, "si eso es haram, esto también" (*şu haramsa bu da haram*). Para Belge nadie puede juzgar a Diyanet por declarar lícita o ilícita la carne de cerdo, pero al hacer ilícitos algunos intereses bancarios sí. Incluso, en este caso, se pueden lanzar gritos con la consigna "el laicismo se está muriendo" (*Laiklik elden gidiyor*)[19]. De hecho el calificativo de un sistema en el que existe una institución como Diyanet que emite fetuas sobre intereses bancarios, seguros o cualquier otro tema parecido, dice Belge *no sé cuál es, pero desde luego laico no* (BELGE, *Radikal*, 13-09-2005).

El tema del traspaso de competencias a las *cemaat* es algo imposible aún hoy en día, pero sí se puede observar una tendencia a ceder progresiva y lentamente funciones a los distintos grupos islámicos. Prueba de ello es la liberación de las *jutbas* o sermones de los viernes en las mezquitas. Hasta el año 2006, el Directorio enviaba el texto a ser leído a los muftíes de provincias y a todas las mezquitas. Ahora el texto es libre, por lo que se procede a una descentralización, muy mínima aún, y a una cesión del control férreo que tenía Diyanet sobre todas las instituciones religiosas (BOZAN, 2007, 90).

Otro de los puntos débiles de Diyanet es que se ocupa de todo lo relacionado con el *sunnismo* partiendo de que, según las estadísticas, el 98% de la población turca es musulmana y sunní. El dinero administra-

[19] Desde la victoria del partido islámico AKP en 2002, la oposición y parte de la sociedad han empezado a crear alarma con respecto a la pérdida progresiva de los valores impuestos por Atatürk. El lema aún es utilizado muy a menudo actualmente. Murat Belge combina aquí las dos posturas más estereotipadas, alertando de que estudios como el de Diyanet dan la razón al sector más opuesto y radical.

do por Diyanet no repercute en las otras minorías como la judía, la cristiana y la aleví. Los sitios de rezo de los alevíes[20] son las *cemevi* y no dependen de Diyanet. La cuestión adquiere mayor dimensión cuando los alevíes representan entre el 15% y el 20% de la población. La Constitución de 1982, que vuelve a remarcar la laicidad del estado, también hace la enseñanza religiosa obligatoria en primaria y secundaria. Mientras comunidades como la judía y la cristiana pueden pedir exención en la asignatura para sus hijos por estar reconocidas como minorías en el Tratado de Lausana de 1923, el Estado obliga a todos los alevíes a recibir educación sunní en la escuela (ÖKTEM, 2002, 386). Lo mismo ocurre con los cristianos asirios, alrededor de unos 20000, y los chiíes, alrededor de 300000.

La comunidad aleví, sin duda la minoría más numerosa, lleva pidiendo desde la década de los noventa que sea reconocida su identidad en el marco del estado. Şahin Alpay, periodista de *Zaman*, habla del proceso iniciado por el AKP de reconocimiento de la comunidad, después de las primeras reformas dirigidas hacia la comunidad kurda que, añade, "aunque aún muy insuficientes, representan un paso importante", se está materializando un proyecto para reconocer oficialmente a la comunidad y para que pueda acceder de igual modo que los sunníes a ayudas estatales. Los alevíes piden que se constituya un organismo similar a Diyanet y que se les reconozcan a las *cemevi* los mismos privilegios de los que gozan en la actualidad las mezquitas. La posibilidad de que se instaure un departamento dentro de Diyanet es rechazado por la mayoría de la comunidad aleví, que critica un intento de "sunnización" (*sunnileştirmek*) del gobierno de Erdoğan, primer jefe de estado del país que ha visitado oficialmente a los líderes religiosos de dicha comunidad (ALPAY, *Zaman*, 04-12-2007). En unas recientes declaraciones, Bardakoğlu niega la posibilidad y desaprueba la idea de que exista una institución como Diyanet para los alevíes. "Los alevíes", afirmó, "forman parte de nuestra riqueza más propia y con el propósito que sea y por quien sea, no es correcto verlos como ajenos al Islam" ("Un Diyanet Aleví no puede ser", *Milliyet*, 14-12-2007).

[20] Comunidad musulmana vinculada con la chiísmo, pero con prácticas muy distintas. Se calcula que hay actualmente entre 12 y 15 millones de alevíes, encontrándose entre ellos tanto turcófonos como kurdófonos, aunque las cifras pueden variar mucho al no estar reconocidos como una minoría religiosa, tal como sí ocurre con judíos y cristianos ortodoxos o armenios. El mismo problema se da con los cristianos asirios, pero se calcula que no llegan a los 20000.

Respecto a los temores por parte de ciertos sectores de la sociedad del auge de los movimientos islámicos hacia una *irtica* (reacción negativa hacia el estado y sus valores democráticos), Bardakoğlu aclaraba en la entrevista a Tarık Işık que "la religión correcta es el remedio a la *irtica*. Hay gente que piensa que con un incremento de la religión, crece también la "irtica". En Turquía hay ambientes religiosos conservadores[21], pero ser conservador y ser reaccionario no es lo mismo. El conservadurismo es un estilo de vida que pone fronteras a sus alrededores, que no está abierto a los cambios y que es más cerrado" (IŞIK, *Radikal*, 17-09-2007).

Bardakoğlu también insiste en la necesidad de fortalecer el respeto a la participación, a la libertad religiosa –que "también los ateos tienen libertad de creencia"– y sólo pone limitaciones a las necesidades de las otras minorías religiosas, porque no se trata sólo de libertad religiosa, sino que "también hay vías que interesan a las políticas internacionales" (IŞIK, *Radikal*, 17-09-2007). Diyanet desde hace varios años promueve un cambio y un diálogo inter-confesional, pero sigue mostrándose reacio hacia los misioneros cristianos que residen en Turquía. Tanto medios nacionalistas como religiosos critican con dureza las actividades llevadas a cabo y son percibidas como un intento de colonización y que responden a intereses políticos y económicos desde el extranjero. Diyanet desde 1995 organiza el Consejo de Asuntos de Eurasia (*Avrasya İşleri Şûra*). En el V Congreso realizado en la República Turco-Chipriota en el 2002, una de las conclusiones a las que se llegó era la de "unificar objetivos y modos de acción para advertir del peligro del proselitismo de otras religiones que no tienen solo propósitos religiosos, sino también políticos, culturales y económicos que atentan contra la cultura y la integridad nacional de no solamente la República de Turquía, sino de todas las repúblicas turcas y advertir del peligro de la expansión de esas acciones" (BOZAN, 2005, 98).

En ese aspecto, Diyanet se muestra reacio a hacer cualquier tipo de concesión hacia las minorías de otras religiones. Naturalmente, el origen de estos temores proviene históricamente de la manipulación extranjera de las minorías cristianas y de la judía en el último periodo del Imperio otomano que vino acompañada de un auge del proselitis-

[21] En turco, *mutaassıp* significa conservador, pero también (al igual que en árabe *muta`assib*), intolerante y fanático.

mo dentro de territorio otomano. Cualquier actividad misionera es percibida en la actualidad como un peligro tanto por los nacionalistas laicos como por los políticos islamistas. Las actividades misioneras cristianas están, citando a Kentel, al orden del día y "revelan el miedo de todos los medios nacionalistas (como el Partido del Movimiento Nacional, *Milli Hareket Partisi,* MHP) al igual que el de los islamistas… en este discurso alarmante destaca el componente religioso del nacionalismo turco, a pesar de su carácter laico" (KENTEL, 2008, 116). Las declaraciones del Papa Benedicto XVI en las que vinculaba al Islam con la violencia por ser "una religión que se ha extendido con la espada" antes de su visita a Estambul tampoco escaparon a las críticas de Diyanet. Ali Bardakoğlu quería en unas declaraciones oficiales que el Papa pidiera perdón acusándole de promover "una visión provocadora, de enemistad, con prejuicios e imparcial. No le veo la utilidad a que alguien que piense así sobre el profeta del Islam venga a Turquía" (YANARDAĞ, *Akşam*, 15-09-2006).

Durante el año 2006 se aplicaron varios cambios dentro de Diyanet, algunos dirigidos a las reformas para facilitar la candidatura de adhesión a la UE, como la incorporación desde septiembre de 2006 de mujeres en los servicios religiosos como ayudantes de los muftíes (BOZAN, 2007, 90). Tras la propuesta de enmienda a la ley de la Constitución que prohibía la entrada a las universidades públicas con velo, presentada por el partido del gobierno, el AKP, junto con los nacionalistas, el MHP, en enero de 2008[22], el director de Diyanet, Ali Bardakoğlu, ponía una nota final a un largo debate con sus declaraciones: "en la experiencia religiosa de los musulmanes, el velo de las mujeres se percibe como algo necesario. Y es un dato tan claro como indiscutible… alguien puede salir y decir 'en el Corán aparece o no aparece el velo', 'es necesario o es innecesario', pero la discusión es otro tema. La realidad es que los musulmanes lo han percibido así durante catorce siglos" ("El velo se percibe como necesario", *Milliyet*, 03-05-2008).

Ferhat Kentel, en su artículo "Nouvelle polarisation turque", distingue tres etapas en el proceso de construcción de la Turquía moderna, tres etapas inacabadas en las que distintas dinámicas han tendido a

[22] El Tribunal Constitucional (*Anayasa Mahkemesi*) anuló dicha enmienda en julio de 2008.

coexistir. En la primera, predomina el concepto de nación en una nueva sociedad moderna. En la segunda, las comunidades ejercen un claro papel de protección ante esa incursión "extranjera"[23] y una tercera en que los individuos rompen con los totalitarismos del estado y las comunidades. Kentel define esta última etapa como un proceso de disociación donde las tendencias nacionalista e islamista se entrecruzan entre ellas y se producen elementos híbridos. Sin embargo, "en cualquier manifestación identitaria es posible ver la imbricación de lo religioso y lo nacional*"* (KENTEL, 2008, 124).

El estado turco, al imponerse como el actor más importante y único de la transformación histórica, ejerció una influencia decisiva sobre los distintos actores sociales. El estado ha sido percibido como un instrumento para realizar cualquier transformación cultural e histórica. Además, "la identidad nacional (también) ha sido percibida de la misma manera, como una instancia a conquistar y a ser impuesta en la sociedad después de haber modificado de nuevo su contenido" (KENTEL, 2008, 121). Los movimientos islámicos, para conseguir sus objetivos, han interiorizado conceptos como nación e identidad llevándolos a su máximo grado. En ese papel de actor homogeneizador no hay gran diferencia en los objetivos de los republicanos de los treinta y los islamistas en el poder en la actualidad. Mientras Diyanet tenía como objetivo en sus principios reformar y cambiar la religión hacia una religión kemalista de estado, las funciones acometidas por Diyanet en los últimos años han ido dirigidas hacia homogeneizar el Islam y erradicar o minimizar las distintas tendencias ideológicas bajo un concepto de identidad nacional, musulmana y turca, propósito similar al perseguido por Fethullah Gülen.

[23] O *orientalismo interiorizado*, tal como anota Kentel en el mismo artículo.

SIGLAS

AKP	Partido de la Justicia y el Progreso (*Adalet ve Kalkınma Partisi)*
CHP	Partido Republicano del Pueblo (*Cumhuriyet Halk Partisi*)
DIB	Directorio de Asuntos Religiosos (*Diyanet İşleri Başkanlığı*)
DITIB	Cooperación Turco-Islámica de Asuntos Religiosos (*Diyanet İşleri Türk-İslam Birliği*)
DP	Partido Democrático (*Demokrat Partisi*)
IHL	Escuelas de Imanes y Retórica (*İmam Hatip Liseleri*)
MHP	Partido del Movimiento Nacional (*Milli Hareket Partisi*)
TESEV	Fundación Turca de Estudios Sociales y Económicos (*Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı*)

BIBLIOGRAFÍA

Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*, 1964, Montréal, McGill, University Press citado en Trépanier, Nicolas, "Les Ordres. Tarikats et politique dans la Turquie Républicaine", *Religiologiques*, 23, 2001, págs. 277-92.

Bozan, İrfan, *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün Mü?*, Tesev, Istanbul, 2005, págs. 45-123.

Bozan, İrfan, *Devlet ile Toplum arasında bir okul, İmam Hatip Lisesi ve bir kurum, Diyanet İşleri Başkanlığı*, Tesev, 2007, İstanbul, págs. 90-92.

Çarkoğlu, Ali – Toprak, Binnaz, *Religion, Society and Politics in a Changing Turkey,* trans. by Çiğdem Aksoy Fromm, Tesev, 2007.

Davison, Andrew, "Turkey, a Secular State? The Challenge of Description", *South Atlantic Quarterly*, 102: 2/3, Spring/Summer, Duke Univ. Press, 2003, págs. 338-350.

Gökalp, Ziya, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, ed. Leyla Karanfil, Akvaryum Yayinevi, Estambul, 2005, págs. 13-24.

Kara, İsmail, "Diyanet İşleri Başkanlığı. Devletle Müslümanlar Arasında bir Kurum" ("Directorio de Asuntos Religiosos. Una institución entre los musulmanes y el estado"), *İslâmcılık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Cilt 6, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, págs. 178-200.

Kentel, Ferhat, "Nouvelle polarisation turque", Antonella Capelle-Pogacean, Patrick Michel, Enzo Pace (sous la dir. de), *Religion(s) et identité(s) en Europe*, Presses de la FNSP, 2008, págs. 115-138.

Kilinc, Ramazan, "Transformative Role of Liberalism in Turkey after 1990s: The Case of Turkish Islamic Groups", *Seventh Annual Kokkalis Program Graduate Student Workshop*, Harvard University, Cambridge, February 3-4, 2005, págs. 1-19.

Kösebalaban, Hasan, "The Making of Enemy and Friend. Fethullah Gülen's National-Security Identity" in *Turkish Islam and the Secular State. The Gülen Movement*, ed. Hakan Yavuz and John L. Esposito, Syracusse University Press, 2003, pág. 179.

Mardin, Şerif, «Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri», *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1990 citado en Bozan, 2005, pág. 57.

Margulies, Ronnie-Yildizoğlu, Ergin, "The Political Uses of Islam in Turkey", *Middle East Report*, Nº 153, Islam and the State, Jul.-Aug. 1988, págs. 12-17+50.

Öktem, Niyazi, "Religion in Turkey", *BYU Law Review*, Vol. 2, 2002, págs. 371-404.

Trépanier, Nicolas, "Les Ordres. Tarikats et politique dans la Turquie Républicaine", *Religiologiques*, 23, 2001, págs. 277-92.

Turam, Berna, "National Royalties And Int. Undertakings. The Case of the Gülen Movement in Kazakhstan", en *Turkish Islam and the Secular State. The Gülen Movement*, ed. by M. Hakan Yavuz and John L. Esposito, Syracusse University Press, New York, 2003, pág. 188.

Yavuz, M. Hakan, "The Gülen Movement. The Turkish Puritans" en *Turkish Islam And The Secular State. The Gülen Movement*, ed. by M. Hakan Yavuz and John L. Esposito, Syracusse University Press, New York, 2003, págs. 19-47.

Yavuz, M. Hakan, "Is there a Turkish Islam? The Emergence of Convergence and Consensus", *Journal of Minority Affairs*, Vol. 24, nº2, Octubre 2004, págs. 219-221.

Yazıcıoğlu, Hulusi, *Bir Din Politikası: Laiklik*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Siyasal Bilimler, İstanbul, 1993, citado en Bozan, İrfan, *Devlet ile Toplum arasında bir okul, İmam Hatip Lisesi ve bir kurum, Diyanet İşleri Başkanlığı*, Tesev, 2007, İstanbul, págs. 45-123.

Yilmaz, İhsan, "Inter-madhhab surfing, neo-ijtihad and faith-based movement leaders", *The Islamic School Of Law. Evolution, Devolution and Progress,* ed. by Peri Beraman, Rudolph Peters, Frank E.Vogel, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 2005a, págs. 190-206.

Yılmaz, İhsan, "State, Law and Civil Society in Contemporary Turkey", *The Muslim World*, Vol. 95, July 2005b, págs. 385-411.

Zürcher, Erik J., *Turkey. A Modern History*, I.B.Taurus, London, 2004 [1993], págs. 181-182, 186-195.

ARTÍCULOS PERIODÍSTICOS

"Alevi Diyanet'i olmaz" ("No puede haber un Diyanet aleví"), AA, Güncel, *Milliyet,* 14 de diciembre de 2007.

Alpay, Şahin, "Alevilik resmen tanınıyor mu?" ("¿Los alevíes están reconocidos oficialmente?"), Yazarlar, *Zaman*, 4 de diciembre de 2007.

"Başörtüsü dini gereklilik olarak görülür" ("El velo se percibe como algo necesario"), Ankara, Güncel, *Milliyet,* 3 de febrero de 2008.

Belge, Murat, "Laiklik" ("Laicismo"), Yazarlar, *Radikal*, 13 de septiembre de 2005.

Işık, Tarık, "Diyanet hep laiktir" ("El Diyanet siempre es laico"), Türkiye, *Radikal*, 17 de septiembre de 2007.

"İşte Cumhurbaşkanı Gül'ün türban tartışmaları arasında yayınladığı laiklik mesajı" ("Éste es el mensaje de laicismo del Presidente Gül entre las 'discusiones del velo"), Anka, *Vatan*, 5 de febrero de 2008.

Yanardağ, Volkan, "Papa'nın sözlerine ilahıyatçılardan tepki" ("Reacción de los teólogos a las palabras del Papa"), Dünya*, Akşam,* 15 de septiembre de 2006.

RESUMEN

Junto con la fundación de la República de Turquía en 1923 se creó un organismo dedicado a controlar y organizar todos los asuntos religiosos del país, el Directorio de Asuntos Religiosos. El objetivo más básico que se le asignó fue el de asegurar un secularismo estatal evitando las intercesiones de las distintas tarikats sufíes que seguían ejerciendo gran influencia sobre la población. Con la ilegalización de las tarikats en 1925, éstas se vieron obligadas a continuar sus actividades de forma clandestina mientras el Directorio de Asuntos Religiosos ganaba progresivamente poder y peso, especialmente tras la apertura a un sistema pluripartidista en 1950.

En este artículo se analiza la evolución del Directorio a lo largo de toda la historia de la República de Turquía junto con la reaparición del Islam y de los movimientos islámicos en la vida pública a partir de la década de los ochenta como una relación constante y recíproca de causa y efecto. La evolución constante de un «Islam oficial» en un régimen político secular como el de Turquía también obedece a la vitalidad de un Islam privado que con el tiempo ha ido ganando visibilidad y convirtiéndose en un competidor para el Directorio, que se ha visto forzado a renovarse y a reestructurarse constantemente en estos últimos 30 años.

Palabras clave: Turquia; islam; lacismo; Diyanet; Cemaat; minoría.

ABSTRACT

In 1923, with the foundation of the Republic of Turkey, a special institution was created, the Presidency of Religious Affairs, to exert control over mosques and to frame Islam into a "national church". The old sufi tarikats, notwithstanding their strong hold among the masses, were abolished in 1925, although they continued secretly their activities.

In this essay I will show the interrelation between the gradual increase of the functions and responsibilities of the Presidency of Religious Affairs and the spread of Islamic movements, specially, after the eighties of the past century. This evolution of "official Islam" denotes an interference of private beliefs in the public sphere which at the same time has prompted the Presidency of Religious Affairs to carry out constant efforts of renewal and reestructuring from its foundation to present times.

Key words: Turkey; Islam; secularism; Diyanet; Cemaat; Minority.

LA PAREJA: EL NUEVO IDEAL DEL MATRIMONIO EN EL IMPERIO OTOMANO

Darina Martykánová
Universidad Autónoma de Madrid[1]

> "El esposo no conoce a la esposa, la esposa no conoce al esposo. ¿Serán o no compatibles sus naturalezas, su carácter, sus inclinaciones, su temperamento? Estos aspectos nunca se investigan. Me asombra cómo es que existen también matrimonios duraderos cuando las personas se unen de este modo… Incluso cuando se compra una sandía uno tiene la posibilidad de examinarla. ¿Entonces cómo puede ser que al tomar una esposa o a un esposo ni se menciona este derecho natural a la examinación? ¡Esta mente limitada no es capaz de entenderlo! La innaturalidad de nuestros matrimonios nos hace abusar del divorcio. De ello se resiente la construcción familiar y con el derrumbe de la familia sufre todo el *millet*[2]... La mujer debe conocer en detalle, examinar, entender e investigar a fondo al marido y el marido a la mujer. Cuanto

---

[1] Este artículo es producto de una investigación más amplia sobre el discurso de progreso y los proyectos de modernización realizada gracias a la Beca de Formación del Profesorado Universitario (FPU) otorgada por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España. El artículo desarrolla una ponencia breve titulada *"La pareja: el nuevo ideal del matrimonio en el Imperio Otomano"* presentada como en la sesión Mujeres y hombres en el matrimonio. Deseos, sentimientos y conflictos organizada por Isabel Morant y Mónica Bolufer en el XIII Coloquio internacional de la AEIHM: La historia de las mujeres: perspectivas actuales (celebrado en Barcelona, 19-21 de octubre de 2006). Numerosas fuentes otomanas citadas en este artículo están citadas y analizadas desde un punto de vista distinto (la infancia) en Darina Martykánová, "Láska, disciplína a budoucnost**.** Diskurz osmanských intelektuálů o dětech v rodině (1870-1918)" [Amor, disciplina y el futuro. El discurso de los intelectuales otomanos sobre los niños en la familia (1870-1918)], *Historický časopis* pp. 249-266. Quisiera agradecer a Juan Pan-Montojo, Patricia Arroyo Calderón, Florencia Peyrou, Juan Luis Simal y Saúl Martínez Bermejo sus comentarios críticos y sus sugerencias. A su vez, los planteamientos desarrollados en este artículo deben mucho a Jitka Malečková, directora del proyecto de fin de carrera de la autora en la Universidad Carolina de Praga.

[2] La palabra *millet* no tiene un significado inequívoco en la época que nos concierne. Puede referirse tanto a la comunidad musulmana, es decir a toda la población musulmana del Imperio, como también puede tener el sentido de la *nación* turca.

> mayor sea el conocimiento [mutuo] en el que se apoye el matrimonio, más serio y duradero será éste." (Celal Nuri, *Nuestras mujeres*, 1331/1913)[3].

La preocupación de un hombre por la estabilidad y por la felicidad de su matrimonio se unía a la preocupación de un intelectual otomano por el futuro de su comunidad. Igual que Celal Nuri, numerosos ensayistas otomanos dedicaron parte de sus obras al tema del matrimonio, planteando críticas al *status quo* y explorando las alternativas. El desasosiego frente al futuro incierto del Imperio y el miedo al desorden y a la descomposición añadió una dimensión claramente política a estas deliberaciones. El objetivo de este artículo es analizar la redefinición del ideal de matrimonio que tuvo lugar en el Imperio Otomano en la segunda mitad del siglo XIX y principios del siglo XX. Más concretamente, el artículo se centra en la transición que se produjo desde una visión funcional de las relaciones hombre-mujer orientadas a la satisfacción debidamente encauzada de las necesidades sexuales, la reproducción y el control social, e insertadas en el marco más amplio de la familia, hacia la noción de pareja, construida sobre la afinidad y los lazos emocionales, como la base de la familia moderna. Las fuentes primarias utilizadas en esta investigación incluyen la ensayística otomana que trataba de la familia y proponía nuevos modelos de convivencia familiar y de educación de los hijos. Desde la segunda mitad del siglo XIX aparecieron libros de etiqueta (*adab-ı muaşeret*) que mostraban el ideal de la familia otomana "puesta al día" (*muasırlaşmış*)[4]. Otra fuente primaria importante de esta investigación es la literatura otomana, sobre todo la novela, el género de la modernidad por excelencia[5]. Además, he examinado los documentos legales que atestiguan la consagración de un ideal nuevo de matrimonio y de familia en el ámbito jurídico.

---

[3] Celal Nuri, "Kadınlarımız" [Nuestras mujeres] en *Sosyo-kültürel değişme sürecinde Türk ailesi III* [La familia turca en el proceso del cambio socio-cultural], T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara, 1992, pp.1060-1068 (el ensayo fue publicado por primera vez en 1331/1913). Las traducciones del otomano en este artículo son de la autora.

[4] Es decir "actualizada al nivel del siglo presente", según el lenguaje de la época. Esta palabra podría también traducirse como "modernizada" y así lo será en este artículo.

[5] Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Verso, Londres/New York, 1991.

Mi análisis parte de la posición específica de la cultura otomana hegemónica que, como otras culturas, se vio marginada por el discurso del progreso procedente de las potencias del Occidente europeo. A partir del siglo XVIII, la interacción de dos discursos ilustrados –los del universalismo y del progreso lineal– había dado lugar a una percepción del mundo como una entidad única jerarquizada, donde cada estado, nación o zona cultural ocupaban un escalón en el camino emprendido por la humanidad desde la barbarie hacia la civilización. Los criterios de jerarquización variaron según la época y el espacio geográfico: se valoraba el poder económico, la fuerza militar o la posesión de colonias, aunque también el sistema político, la producción científica y cultural y los hábitos sociales, estableciéndose como modelo y medida de comparación estados que diferían según la época y afiliación ideológica, pero que –durante la época en la que se centra este artículo– pertenecían a un grupo muy limitado de países del Occidente euro-atlántico. Esta matriz conceptual influyó fuertemente en la manera de entender el mundo de las elites decimonónicas, tanto en los países que se situaban a sí mismos en la cima de la civilización (Inglaterra, Francia), como en los países donde fue gradualmente interiorizada la idea del subdesarrollo y la marginalidad.

La cultura otomana hegemónica del último siglo de existencia del Imperio estuvo marcada por un importante debate sobre la modernización y las formas que ésta debía tomar. Obviamente, la influencia de los modelos "occidentales", sobre todo el francés y el alemán (sin obviar las referencias a otros países, incluidos los Estados Unidos), fue muy patente hasta el punto de llevarse a cabo cierta identificación de la modernización (*muasırlaşma*) con la occidentalización (*batılılaşma*). No obstante, la relación entre la occidentalización y la modernización era sumamente compleja y problemática tanto para los intelectuales otomanos de entonces como lo es para los investigadores y las investigadoras de hoy. Por lo tanto, es útil tener en cuenta los conceptos utilizados en la época, como el muy importante concepto de *civilizado*/*civilización* (*medeni*/*medeniyet*), un concepto polisémico que incorporaba la visión de la civilización como un valor absoluto, como una e indivisible, de la que podrían ser partícipes todas las naciones del mundo, a la vez que incluía la idea de numerosas civilizaciones que competían y se entrelazaban en un espacio temporal y geográfico concreto. Asimismo, las categorías de *moderno(izado)*/*modernización* por un lado, y *tradicional*/*tradición*, por otro, o una dicotomía no menos importante por menos sofisticada de *lo nuevo* frente a *lo viejo*, matizan

la dualidad *oriental*/*occidental* de un modo que permite dar cabida a una redefinición local de la modernidad.

De ningún modo pretendo insinuar que estas dualidades de *modernizado*/*tradicional* y *lo nuevo* frente a *lo viejo* fueran una explicación global de los cambios discursivos que tuvieron lugar en el Imperio Otomano del siglo XIX y principios del XX. Tanto modernidad como tradición son conceptos dotados de contenido simbólico variable. En el caso de la tradición, se trata de un concepto inventado *a posteriori*; el de la modernidad conlleva una carga utópica[6]. No obstante, resulta útil tener en cuenta que estos conceptos y las categorías derivadas de ellos estuvieron presentes en el discurso de los intelectuales otomanos; de este modo, podemos escapar de la dualidad restrictiva de *lo turco-oriental* frente a *lo occidental(izado)*[7] que a veces se impone en las interpretaciones y que no permite ver las múltiples ambigüedades, contradicciones, paradojas e híbridos culturales a los que dieron lugar los cambios radicales en la época estudiada.

En el seno de las elites otomanas se llevó a cabo el intento de modernización (*muasırlaşma*) en el ámbito militar, político, económico, social y cultural. El objetivo era la vuelta del Imperio Otomano al conjunto de las potencias mundiales de primera categoría e incluía el acercamiento a la civilización en su versión "occidental" que se había establecido como dominante. Los intelectuales otomanos en su mayoría no entendían el proceso civilizador que había que realizar en el Imperio como un paso desde la barbarie hacia la civilización, sino que defendían la pertenencia histórica de los otomanos/turcos/musulmanes a la civilización en su versión particular otomana/turca/musulmana e interpretaban su posición actual como la de un retraso acumulado en los siglos de decadencia (atribuida a factores muy distintos según la opción ideológica cada autor), apelando a un esfuerzo conjunto para lograr la re-generación y la recuperación de las posiciones perdidas.

El género desempeñó un papel clave en el debate sobre la modernización en el Imperio Otomano, sobre todo en la construcción de los

---

[6] Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993.

[7] Esta dicotomía está expresada en dicotomías como *sharquí* vs. *garbí* –oriental vs. occidental - o *alaturca* / *alafranga* – al estilo de los turcos / al estilo de los francos (occidentales).

conceptos de *moderno* y *tradicional*. De acuerdo con la teoría de Joan Scott de que el género constituye una de las metáforas más potentes en que se expresan las relaciones de poder[8], la construcción de los conceptos *moderno* y *tradicional* se ve cargada con asociaciones genéricas fuertes. La interacción de los discursos del género y del progreso es mutua, así que también conlleva la redefinición de la masculinidad y de la feminidad. Mi artículo trata de analizar esta interacción que resulta en la creación del nuevo ideal del matrimonio.[9]

EL PAPEL DE LOS ESCRITORES

Los autores de las fuentes analizadas pertenecían a un grupo relativamente reducido, pero muy influyente, de las elites musulmanas partidarias de la modernización en sus distintas versiones.[10] Contribuyeron activamente al desarrollo de la opinión pública en el Imperio Otomano a través de su actividad como escritores, dramaturgos, ensayistas y periodistas. Su formación generalmente incluía tanto la educación clásica de las elites otomanas (religión, árabe, persa, poesía clásica), como el aprendizaje de los idiomas occidentales (sobre todo del francés), la lectura de las obras literarias, filosóficas y políticas de los autores europeos y en algunos casos incluso la formación académica en las instituciones occidentales dentro o fuera del Imperio. Estos intelectuales desarrollaron y/o abrazaron el sentimiento de pertenencia a distintas

---

[8] Scott, Joan W., "Gender: A Useful Category of Historical Analysis" , *American Historical Review*, 91 (1986), pp.1053-1075.

[9] La investigación sobre el género se suele centrar en la construcción de la feminidad. No obstante, si partimos del supuesto de que el género es una categoría de carácter relacional, no debemos seguir centrándonos sólo en las identidades femeninas y dar por supuesta una masculinidad inmutable e indiscutible. Así seguiríamos en la línea tradicional del discurso patriarcal que observa, analiza y generaliza sobre la variedad de los Otros –mujeres, indígenas, campesinos, orientales, minorías sexuales etc.-, para poder distinguirse de ellos sin tener que indagar en las bases frágiles de la construcción de su propia identidad: de un grupo supuestamente superior y representante de los valores universales. Por lo tanto, examinando la creación del nuevo ideal de matrimonio, me he propuesto centrarme tanto en la redefinición de la feminidad, como de la masculinidad, observando la dinámica entre las categorías relacionadas de marido y mujer.

[10] Mi analisis se limita a los autores que escribieron sus obras en el turco otomano, dejando de lado a los autores quienes se expresaron en árabe, por lo que quedan excluidos los debates que tuvieron lugar en las provincias periféricas del Imperio cuya población era, en su mayoría, de habla árabe.

comunidades imaginarias: desde el *millet* musulmán del Imperio Otomano o –con menos frecuencia– la *umma* musulmana a nivel mundial, hasta el proyecto de la nación turca, pasando por la idea de la ciudadanía otomana aconfesional. Las fronteras de estas nociones identitarias no eran nada claras y en la mayoría de los casos podemos observar combinaciones híbridas y fluctuantes de las opciones mencionadas[11]. A su vez, los intelectuales otomanos cuyas obras analizo se sentían pertenecientes a una comunidad universal de hombres civilizados partícipes de la modernidad. A pesar de mencionar a las intelectuales otomanas en el texto, mi artículo se centra conscientemente en el análisis del ideal de matrimonio elaborado por los hombres, dado mi convencimiento de que las visiones alternativas desarrolladas por las escritoras y ensayistas otomanas se merecen un artículo independiente, a partir del cual podría procederse a la elaboración de una visión interrelacionada.

El campo de la producción literaria se convirtió en el escenario del debate sobre la nueva identidad moderna y sobre los supuestos rasgos esenciales de la identidad local (definida según autor y época como musulmana, otomana o turca) que deberían ser conservados o, por el contrario, eliminados para que la sociedad otomana pudiera participar en la civilización moderna e incluso aportar sus propios valores a ésta, mejorándola y depurándola de sus rasgos indeseables. La novela y el drama se erigen en los géneros literarios más importantes de la Modernidad. El drama permite el acceso directo a un gran número de personas, incluidos los analfabetos, utilizando herramientas audiovisuales para seducir a los espectadores, contribuyendo a la creación de la opinión pública. En caso de la novela, una de las razones de su éxito es, sin duda, el espacio que ofrece este género al individuo, a este nuevo sujeto racional construido por el discurso ilustrado. No obstante, hay que subrayar también el papel de la novela y del teatro como escenarios de la redefinición de los valores y como instrumentos del cambio social. En muchos países los escritores llegaron a convertirse en los profetas de la época moderna, denunciando los males sociales y alabando nuevos valores como la iniciativa privada, los sentimientos patrióticos y la lucha por la libertad individual, bien frente a

[11] Esta borrosidad se ve aumentada por el hecho de que muchos autores hablaban sobre "nosotros", "nuestras familias", "nuestras mujeres", o "entre nosotros" *(bizde*, en el sentido del *bei uns* alemán) de forma que a menudo resulta imposible afirmar con certeza a qué comunidad en concreto se referían en cada momento.

las estructuras tradicionales que empezaron a ser percibidas como opresoras (v.g. la familia patriarcal, la iglesia, la aristocracia), o bien frente a los nuevos focos del poder (v.g. la influencia extranjera, la moral burguesa, los emprendedores industriales).

En un imperio en transformación, amenazado por la desintegración, como era el Imperio Otomano, hasta los que estaban a favor del cambio temían las consecuencias menos positivas que la modernización pudiera conllevar. El individualismo excesivo era visto como un peligro inminente, porque amenazaba con convertirse en un egoísmo desmesurado que pudiera llevar a la sociedad a la descomposición. Los escritores, incluso los que eran promotores activos del proyecto modernizador, se hacían eco de este miedo al caos y expresaron la nostalgia por los viejos tiempos de la solidaridad comunitaria. Según Jale Parla, teórica literaria turca, en un tiempo de grandes cambios, que además de la esperanza de un futuro mejor traían consigo el miedo al caos, los escritores intentaron actuar como autoridad moral, sustituyendo así la autoridad religiosa debilitada por el discurso de la modernización y sus plasmaciones políticas y sociales[12]. Eso no quiere decir que todos los escritores aspiraran a silenciar y reemplazar la religión en el discurso público. Al contrario, muchos de esos escritores eran creyentes devotos y consideraban la religión como una parte clave de la sociedad. Lo que quiero decir es que estos autores temían que con el debilitamiento de las autoridades tradicionales –políticas, sociales y religiosas– que se observaba en el mundo en el que vivían, la gente se quedara sin ningún referente moral y cayera en la corrupción. Como "seguro" contra este peligro ofrecían la educación, incluida la educación patriótica y religiosa. Algunos escritores adoptaron el papel de guías espirituales y educadores de la sociedad (o de la nación) a través de su producción literaria y de su actuación pública[13]. No sólo sus propias vidas, sino también la vida de sus personajes literarios, se ofrecen a nuestra interpretación

[12] Parla, Jale, *Babalar ve oğullar. Tanzimat romanının ideolojik temelleri* [Padres e hijos. Las bases ideológicas de la novela de Tanzimat], İletişim yayınları, Estambul, 1993.

[13] A pesar de utilizar el masculino genérico, es importante subrayar que en el Imperio Otomano había tanto escritores como escritoras que adoptaron este papel. El ejemplo más destacado entre los hombres podrían representarlo el escritor y dramaturgo Namık Kemal o el sociólogo e ideólogo del nacionalismo turco Ziya Gökalp; entre las mujeres destaca sobre todo la novelista e ideóloga del nacionalismo turco Halide Edip.

como construcción de la nueva identidad del hombre moderno y la mujer moderna y, a su vez, también la reconfiguración del ideal del matrimonio.

EL NUEVO IDEAL DE MATRIMONIO[14]

La nueva noción de la pareja en el Imperio Otomano nació unida a la irrupción de nuevos géneros literarios en la producción cultural del país. La primera obra del teatro moderno en el turco otomano, *El casamiento del poeta*, era precisamente una reivindicación del nuevo ideal del matrimonio[15]. Las críticas al *status quo* se centraban sobre todo en la fase preliminar del matrimonio. Los escritores otomanos criticaron la separación de las esferas masculina y femenina que no solo impedía el cortejo de la novia, sino que incluso hacía inviable que los novios se conocieran antes de la boda. La imposibilidad de conocer personalmente a su esposa potencial obligaba a los hombres jóvenes a depender del criterio de sus padres, sobre todo del juicio de la madre, quien podía ver a las candidatas y hablar con ellas.

El escritor Namık Kemal criticaba que las madres actuaran como celestinas, tanto con sus hijos como, sobre todo, con sus hijas indefensas. Defendía el derecho de los y las jóvenes de decidir sobre su futura pareja. Una buena madre, según Namık Kemal, debía sacrificarse ple-

[14] En cuanto al matrimonio polígamo, hay que subrayar que se trataba de un fenómeno muy minoritario (en las zonas urbanas restringido sobre todo a las elites) que no aparece en la configuración del nuevo ideal del matrimonio o de la familia otomana. Algunos intelectuales salían en defensa de la poligamia frente a la crítica occidental que la interpretaba en clave negativa como un síntoma de la falta de civilización y llamaban la atención sobre la poligamia real y sin garantías para la mujer (la amante) practicada en los países occidentales. Los críticos otomanos de la poligamia no contaban con ella para su proyecto de futuro: una de las razones puede ser el hecho de que fuera difícilmente compatible con el nuevo ideal del matrimonio analizado en este artículo. Sobre todo los nacionalistas turcos rechazaban frontalmente la poligamia como signo de declive ajeno a la milenaria cultura turca basada en la igualdad entre el hombre y la mujer. Por otra parte, sus apologetas defendieron la poligamia como un principio islámico en sus ensayos y artículos, pero no desarrollaron visiones alternativas de la familia donde la poligamia tuviera un lugar importante para contrarrestar la influencia seductora del nuevo ideal del matrimonio basado en la pareja, promovido por la poesía, las novelas y las obras de teatro.

[15] İbrahim Şinasi, *Şair evlenmesi* [El casamiento del poeta], Estambul, 1860.

namente por sus hijos e hijas, no rechazarlos nunca y darles libertad para elegir a su pareja. Namık Kemal contaba la triste historia de una chica casada contra su voluntad[16]: aunque se trataba de una defensa de la autonomía de las hijas, me inclino a apoyar la opinión de la investigadora Deniz Kandiyoti de que la defensa de la autonomía femenina en el caso del matrimonio estaba motivada sobre todo por el interés personal de los intelectuales otomanos por la autonomía y libertad de elección de los hombres frente a su familia. Era una batalla en la amplia lucha contra el sistema gerontocrático, por una mayor autonomía individual, traducida en el espacio político en el movimiento constitucionalista[17].

En un ensayo, el escritor, lexicógrafo y periodista Şemseddin Sami esbozó el nuevo ideal del matrimonio: una chica honrada y casta encuentra el corazón con el que unir el suyo en el lazo sagrado del matrimonio[18]. La idea del matrimonio como un lazo sagrado basado en la unión de dos corazones demuestra, de nuevo, la gran influencia de la cultura burguesa europea en el imaginario de los intelectuales otomanos. Evidentemente difiere mucho del concepto contractual y práctico del matrimonio de los autores turcos anteriores al siglo XIX, que expresaban opiniones pragmáticas como "casa rápido a tu hija"[19] o daban consejos a sus hijos adolescentes sobre las ventajas de las concubinas georgianas, como el poeta Nábí[20]. Los escritores de las últimas décadas de la existencia del Imperio actuaban como portavoces de toda una generación de hombres que deseaban conocer previamente a sus futuras esposas para saber si eran compatibles, si se podría establecer una

---

[16] Namık Kemal, "Aile" [Familia], en *Sosyo-kültürel değişme sürecinde Türk ailesi III*, T.C.Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara, 1992, pp.1017-1019 (el ensayo fue publicado por primera vez en 1872).

[17] Muchos de los escritores que criticaban algunos rasgos de la sociedad otomana y reivindicaban más libertad para las mujeres eran partidarios de la constitución. La primera constitución otomana data del año 1876, la segunda de 1908.

[18] Şemseddin Sami, "Kadınlar" [Mujeres], en *Sosyo-kültürel değişme sürecinde Türk ailesi III*, T.C.Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara, 1992, pp.1026-1032 (el ensayo fue publicado por primera vez en 1879/80).

[19] Kutadgu Bilig, famoso compendio de sabiduría túrcica escrito por Yusúf de Balasagun en el siglo XI, citado en Sakaoğlu, Necdet, "Medeniyet Değişmeleri Çerçevesinde Türklerde Ailede Eğitim" [La educación familiar de los turcos en el marco del cambio de civilización], en *Sosyo-kültürel değişme sürecinde Türk ailesi I*, T.C.Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara, 1992, p. 363.

[20] Chmielowska, Danuta, *La femme turque dans l'oeuvre de Nabi, Vehbi et Vasıf*, Varsovia, 1986, p. 35.

relación de amor entre ambos. En las primeras décadas de la época analizada, los autores que reivindicaban mayor libertad para los novios, generalmente admitían cierta intervención de los padres en la elección de la pareja, abogando por un contacto vigilado de los jóvenes antes de la boda y por la posibilidad de rechazar a la pareja no deseada. Más adelante se hizo patente la tendencia a defender una mayor visibilidad y libertad de movimiento para las mujeres que permitiera a los hombres conocer y elegir pareja ellos mismos, siempre que la boda no contrariara a ambas familias.

El deseo de conocer previamente a la futura esposa es precisamente un síntoma de la redefinición del ideal del matrimonio. Influidos por la literatura europea, sobre todo por la novela francesa, los escritores otomanos fueron interiorizando el ideal del amor romántico, encontrándose con un sinfín de obstáculos para vivirlo, debido a la separación relativamente estricta de las esferas masculina y femenina fuera del ámbito familiar. Por lo tanto, las heroínas de las primeras novelas otomanas que trataban del amor solían ser, por necesidad, esclavas, prostitutas, extranjeras o mujeres pertenecientes a las minorías no musulmanas, lo que a menudo determinaba el final trágico de la historia[21]. La idea de que el amor debería, en el caso ideal, ser coronado por el matrimonio, suponía la necesidad de repensar la división estricta de las esferas masculina y femenina, como también de contemplar la libertad femenina cuya falta limitaba las posibilidades del hombre de ejercer la suya.

Como podemos observar, las expectativas relacionadas con el matrimonio eran distintas a las de los tiempos anteriores, cuando el matrimonio era sobre todo un contrato que cumplía las funciones de control social, reproductiva, sexual y de cuidado mutuo, diferenciado según los sexos. En la segunda mitad del siglo XIX ganó importancia la convicción de que el marido y la mujer debían estar unidos por afinidad y por lazos emocionales, por amor y amistad. La idea del amor era constantemente debatida y reinterpretada por los autores otomanos de la época, y el análisis de todos sus aspectos supera el marco temático de este artículo. El amor en su versión positiva y deseable de un sen-

---

[21] Sommer, Doris, *Foundational fictions. The national romances of Latin America*, Berkeley, University of California Press, 1991; Kandiyoti, Deniz, "Slave Girls, Tempresses, and Comrades: Images of Women in the Turkish Novel", *Feminist Issues* 8 (1, 1988), pp.35-50.

timiento mutuo, previo al matrimonio y que pervivía en el, se nutría tanto del imaginario clásico de la literatura turca, persa y árabe, como también de las distintas visiones de amor tal como se plasmaban en las novelas europeas, sobre todo francesas. Este amor ideal, moderado en sus manifestaciones, nacía de la bondad, honradez, juventud, belleza y elegancia de ambos enamorados y de la afinidad entre ellos, aunque estas nociones manifestaban diferencias de género en su contenido.

La buena educación y la inteligencia podían desempeñar un papel importante en el surgimiento y el desarrollo de la relación de amor[22], porque fomentaban la compatibilidad entre el hombre y la mujer, les permitían mantener una conversación placentera y estimulante, entender mejor las necesidades del otro y en última instancia, crear un hogar estable adecuado para la buena educación de los hijos. De este modo, para que se formaran y mantuvieran estos lazos de amor y amistad, hacía falta no sólo la posibilidad de contacto previo, sino también una cierta afinidad entre los novios. Los cónyuges deberían compartir temas de conversación e intereses comunes, para que la unión de corazones mencionada por Şemseddin Sami fuera posible. No resulta sorprendente que los intelectuales otomanos empezaran a hablar de la educación femenina a la vez que desarrollaban la idea de los esposos enamorados. Namık Kemal y otros autores ponían énfasis en que una mujer con estudios (formales o privados, en casa) podía ser mejor compañera para su marido. La educación de las mujeres fue defendida no sólo para que las mujeres ejercieran de madres según las exigencias de la época[23], sino también para que pudieran ser buenas compañeras del hombre. La formación previa de la esposa podía influir, según los intelectuales otomanos, en el buen funcionamiento del matrimonio y de la familia. Además de la nueva importancia otorgada a la educación de los hijos pequeños, estas ideas revelaban los deseos de proximidad intelectual y calor emocional en el hogar frente a un mundo cambiante[24]. Los hombres que formaban parte de este nuevo mundo de sujetos raciona-

---

[22] Gürpınar, Hüseyin Rahmi, *Kuyruklu yıldız altında bir evlenme* [Boda bajo la cometa], Özgür Yayınları, Estambul, 1995 (publicado por primera vez como *Kuyruklu yıldız altında bir izdivaç* en 1912)

[23] Para esta cuestión, véase Martykánová, Darina, "Láska, disciplína a budoucnost**.** Diskurz osmanských intelektuálů o dětech v rodině (1870-1918)" [Amor, disciplina y el futuro. El discurso de los intelectuales otomanos sobre los niños en la familia (1870-1918)], *Historický časopis* pp. 249-266.

[24] Şemseddin Sami, "Kadınlar" [Mujeres], pp. 1026-1032.

les en el que quedaba cada vez más consolidada la división redefinida de esferas en la pública y la privada, buscaban una amistad segura. Encontrarla en los ámbitos tradicionales se hacía cada vez más difícil, cuando la familia de origen podía ser percibida como potencionalmente opresora y los otros hombres se convertían en competidores. Estos cambios de percepción no sólo son explicables dentro del discurso individualista que penetraba en el Imperio Otomano de forma titubeante, viéndose fuertemente cuestionado por unas visiones comunitarias redefinidas muy potentes, sino también hay que tener en cuenta el surgimiento de lealtades alternativas, distintas de las tradicionales, que, sin embargo, no suponían la sustitución del paradigma comunitario por el individualista.

¿Y cómo debía ser la relación entre los cónyuges después de la boda? En su ensayo sobre la familia, Namık Kemal dibujó una imagen sumamente negativa de "nuestra familia de clase media típica"[25]. El marido es, desde su infancia, consentido por un cuidado femenino constante, y, por lo tanto, totalmente incapaz de valerse por sí mismo en casa. La mujer se harta de comer, se centra en su aspecto físico y sale de compras. La madre se divierte manipulando a su hija, dominándola. La casa con cualquiera, sin consultarla, lo que lleva a la tragedia si la hija es sensible, porque a causa de la infelicidad desarrolla tuberculosis y muere. Si es más resistente, se divorcia y –en caso de que tuviera hijos– empieza una larguísima negociación por la manutención entre ambas familias. Para los señoritos la casa es como "un hotel de pensión completa", vienen para comer y dormir, pasando el resto de su tiempo paseando y divirtiéndose.

En la misma línea escribe Tüccarzade İbrahim Hilmi, que defiende abiertamente la adopción de los valores europeos frente a los defensores de la tradición[26]. Mientras Namık Kemal habla más bien en la clave tradicional/moderno, Tüccarzade interiorizó el discurso orientalista. En su afán crítico, la familia "oriental" que describió, representa todo lo negativo:

---

[25] Namık Kemal, "Aile" [Familia], pp.1017-1019.

[26] Tüccarzade İbrahim Hilmi, "Avrupalılaşmak, Felaketlerimizin Esbabı (Aile Hayatımızda Avrupalılaşmanın Tesiri)" [Europeizarse, Las Razones de nuestros desastres (La influencia de la europeización en nuestra vida familiar)], en *Sosyo-kültürel değişme sürecinde Türk ailesi III*, T.C.Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara, 1992, s. 1073-1079.

> "Cuando se acerca la hora de cenar, la comida está preparada en la mesita y toda la familia está esperando al padre, quien, no obstante, fue de la oficina al bar donde se pasa la tarde bebiendo *rakı* con sus amigos. El día que vuelve pronto, toda la familia se sienta en el suelo y come de la bandeja situada en la mesita. Todos comen con las manos de un cuenco y beben de un vaso. Hay migas por todas partes. Se come deprisa, sin apenas hablar. Luego todos se tiran en los colchones, los niños dormitan, la mujer cotillea con su suegra y el marido se queja del trabajo o de la falta de dinero. Cuando se acerca la medianoche, se sacan las sábanas y todos se acuestan… El marido tiene la ropa arrugada, apenas se afeita, sale al trabajo a mediodía. A menudo pasa la noche en el café, va a su casa como si fuera un hotel. La esposa cotillea con las vecinas, no es amiga de su marido, no trabaja, no se molesta en hacer nada. Reza y cumple con las obligaciones religiosas, porque es la orden de Dios, no por aceptar la fe con la razón… Las revoluciones y las guerras son percibidas como la voluntad de Dios, sin pensar sobre sus causas. Toda la familia vive al día, no ahorra. Las familias y los vecinos no se ayudan. Cuando un hombre llega a la casa, parece que entró un animal salvaje, todos salen corriendo. Los hombres hablan con los hombres, las mujeres con las mujeres, no existe la vida social. Todos son como extraños unos con otros, viven en un ambiente sin sentimientos. No se identifican ni con la nación, les da igual lo que sucede"[27].

Esta descripción se distingue por la interiorización del discurso orientalista europeo hasta el punto de que se perciben como negativas simples diferencias como dormir en los colchones o comer sentados en el suelo. Entre muchas otras posibilidades de análisis que ofrecen, tanto el relato de Tüccarzade, como el de Namık Kemal, sirven para detectar las nuevas exigencias respecto a la relación entre marido y mujer. Sobre todo se exigía que los esposos funcionaran como pareja. Los autores criticaban la falta de comunicación entre el marido y la mujer, explicable por la separación indeseable –según su opinión– del mundo masculino y femenino. Los autores percibían como perniciosa la falta de sociabilidad conjunta del marido y la mujer, que repercutía negativamente en la moral de ambos y en el ambiente familiar. La creciente aceptación de la sociabilidad conjunta de los matrimonios otomanos está documentada en la valiosísima investigación de Alan Duben y Cem Behar[28]. A principios del siglo XX fue cada vez más corriente que

---

[27] Versión abreviada del original.

[28] Duben, Alan, y Behar, Cem, *Istanbul Households. Marriage, Family and Fertility 1880-1940*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

las parejas casadas de la elite, pero también de las clases medias urbanas, salieran juntas de visitas y pasaran tiempo junto a otras parejas, sin dividirse en hombres y mujeres. Este desarrollo dio un nuevo contenido a la relación matrimonial, más cerca del concepto de *pareja* (*çift*).

Tüccarzade İbrahim Hilmi describió también su ideal de familia, en el que se pueden apreciar más ideas sobre la relación de pareja y el funcionamiento del matrimonio. Es una familia musulmana de clase media que absorbió las influencias europeas:

> "El marido joven es bien educado, con estudios e inteligente, emprendedor y valiente. Durante el día se ocupa de sus responsabilidades en la oficina. Por la noche lee periódicos y libros. Todas las mañanas se levanta pronto, se lava, se afeita, todos los días se pone ropa limpia… Los niños ya se habían levantado, y la madre de ellos está bien peinada, los abuelos… todos se sientan a la mesa… después, el hombre joven besa las manos de sus padres, besa a los niños en las mejillas y deja que su esposa le dé un beso dulce. Con alegría sale de casa, a la que vuelve todos los días a la misma hora. Los niños le esperan en la puerta. De nuevo, todos se besan… Todos tienen su propio tenedor, cuchillo y plato. Definitivamente no comen de una sola vajilla… La criada que lleva un delantal blanco les sirve con agilidad. La mujer joven (la esposa) en una simple blusa de algodón cuenta cuentos para los niños; esta familia feliz compuesta por los mayores, los jóvenes y los niños come con gusto... Pasan al saloncito a descansar. Se lee la oración nocturna. Los abuelos rezan. Después de la oración la señora joven pasa al piano. Toca diversas canciones nacionales y patrióticas"[29].

Todos, incluida la criada, saben leer y escribir. La señora joven también habla francés. Libremente visitan a sus parientes y reciben visitas.

> "El viernes toda la familia, hombres y mujeres, van de excursión… En la familia reina el amor. El marido busca todo el bienestar, toda la diversión y toda la felicidad en casa. No bebe alcohol, no va al café… La fe, la moral y la buena educación han acogido a esta familia en su regazo con pureza y alegría"[30].

---

[29] Tüccarzade İbrahim Hilmi, "Avrupalılaşmak, Felaketlerimizin Esbabı..." [Europeizarse, Las Razones de nuestros desastres...], p. 1073.

[30] *Ibidem.*

Se puede observar la adopción del ideal victoriano de la casa como el refugio del hombre, según el cual la mujer se convierte en el ángel del hogar. El hogar es, según este discurso, el lugar de las emociones, de los sentimientos. Tüccarzade habla del beso dulce que se da la pareja en presencia de sus hijos y de los abuelos. Los sentimientos expresados en el ámbito doméstico no se consideran inapropiados para un hombre, sino, al revés, son un síntoma de buena salud de la relación matrimonial y de la familia en general. El matrimonio no sólo debe ser fruto del amor, sino también debe ser su nido para toda la vida. Los autores que interiorizaron esta visión, en consecuencia formularon la crítica de los maridos que reducían, según ellos, a su esposa a un sujeto pasivo – expresado metafóricamente como una esclava, una sirvienta o una joya, e incluso rechazaron la reducción de la mujer a un objeto sexual, distanciándose así del discurso de las autoridades religiosas tradicionalistas que no dudaban en poner énfasis en este papel de la(s) esposa(s). Ni que decir tiene que en la nueva visión del matrimonio ideal no tenía cabida la violencia marital[31].

Mientras que el ideal victoriano ofrece una versión claustrofóbica de la familia y de la pareja cerrada y protegida contra el mundo hostil, la redefinición otomana de este ideal difiere, sin embargo, en su énfasis en el hogar como sitio de la aculturación, de la educación patriótica y de la expresión del patriotismo. La misión patriótica de la familia se refleja en la relación de la pareja. Tal como señala la investigación de la historiadora checa Jitka Malečková, en numerosos países las elites nacionalistas abogaban por la politización del espacio doméstico durante el período de la construcción de la nación, sobre todo en un contexto en el que la definición y la consecución del proyecto nacional resultaban complicadas por distintas razones y donde no se podía esperar una misión parecida por parte de las instituciones de enseñanza. La mujer, percibida como depositaria de valores tradicionales, debía entonces educar a los hijos en estos valores, pero también despertar sus sentimientos patrióticos. A menudo se ponía énfasis en que mientras el hombre adquiría los sentimientos patrióticos gracias al uso de la razón, para la mujer era más fácil llegar a amar a la patria por amor a un patriota. Es decir, era la tarea del novio y marido despertar los sentimientos patrióticos en su mujer, para que pudiera cumplir bien con su

[31] La violencia marital desemboca en tragedia en: Halit Ziya, *Mai ve Siyah* [Azul y Negro], Estambul, 1896.

papel de madre[32]. Este ejemplo ilustra bien el hecho de que no se pueda hablar de un ideal igualitario de pareja. El marido adoptaba hacia su esposa la actitud de Pigmalión, didáctica y pedagógica. El marido enseñaba a la mujer, a veces literalmente; a través de él y en su compañía, la mujer conocía el mundo[33]. La relación de hombre-mujer se construía como más cercana, pero desigual, a pesar de las proclamaciones que reivindicaban la igualdad de sexos[34].

Por otra parte, no falta en el imaginario desplegado por los intelectuales otomanos la mujer virtuosa, cultivadora de valores y de buenos sentimientos. El concepto de la *virtud femenina*, cuya importancia en el contexto de la crítica planteada –desde dentro– al proyecto del liberalismo decimonónico en América Central está analizada de forma reveladora por Patricia Arroyo[35], no figura claramente formulado y desarrollado en los textos otomanos. La ausencia se puede atribuir a las diferencias importantes que existen entre el bagaje conceptual islámico y el cristiano católico en lo referente a las mujeres. No obstante, se observa un claro cambio hacia la mujer como portadora de virtud. Los autores ponían énfasis en el papel de la educación –la mujer podía y debía ser virtuosa por convicción, no por obligación[36]. Sólo aquella

---

[32] Malečková, Jitka, *Úrodná půda. Žena ve službách národa* [La tierra fertil. La mujer sirviendo a la nación], ISV, Praga, 2002.

[33] En algunas novelas surge el amor entre un profesor particular y su alumna, en otras se menciona que el marido enseñó a leer y escribir a su mujer. No obstante, también existe en la literatura otomana la figura de la mujer redentora de hombres o inspiradora del patriotismo. Encontramos heroínas de este tipo en la obra de la escritora e ideóloga del nacionalismo turco Halide Edip. También es el caso de la obra en verso *Kızıl Elma* [Manzana roja], Estambul, 1915 de Ziya Gökalp, el gran ideólogo del nacionalismo turco.

[34] Numerosos nacionalistas turcos, como Ziya Gökalp o Ağaoğlu Ahmed, postularon el ideal de la igualdad entre el hombre y la mujer, también en el matrimonio, atribuyendo a las comunidades turcas preislámicas la existencia de las relaciones igualitarias entre sexos.

[35] Arroyo Calderón, Patricia, "Una crítica temprana a los conceptos fundacionales del liberalismo guatemalteco: el papel de la prensa, el ensayo y la literatura femeninas en la elevación de la virtud de las mujeres a concepto político (1870-1890)", ponencia presentada en el XXVII. International Congress LASA 2007 celebrado en Montréal, Canadá, del 4 al 9 de septiembre de 2007.

[36] Tüccarzade İbrahim Hilmi habla con admiración sobre una joven americana que conoció en su viaje a Siria: "La chica tenía unos veinte años, era joven y guapa. Había viajado sola de América a Asia y ahora estaba haciendo turismo por Arabia. Me

mujer que gracias a una buena educación, que incluyera la instrucción intelectual, interiorizara la moral adecuada podría asumir su libertad, evitando los peligros de la "mala modernización", y cumplir con su papel de redentora y civilizadora. Sin embargo, como mantiene Jitka Malečková, los intelectuales reclamaban que las mujeres cumplieran este papel redentor y civilizador hacia sus hijos o a nivel público, contribuyendo a la misión civilizadora y patriótica de las elites otomanas[37]. En general, no se esperaba de ellas la misma tarea en relación con sus maridos, en su papel de esposas, por lo que este tema queda fuera del análisis de este artículo.

En relación con el matrimonio, cabe referirse también al divorcio, legal y común en el Imperio Otomano. Los autores otomanos de la época analizada eran conscientes de las ventajas que tenían los matrimonios otomanos, pudiendo acudir al divorcio en caso de que los cónyuges se llevaran mal y utilizaban este argumento en las polémicas con los autores del Occidente europeo. No obstante, criticaban con un nuevo ímpetu la actitud de los matrimonios que se divorciaban con facilidad ante la falta de sintonía entre el marido y la mujer y la atribuían a la inmadurez de los esposos y al hecho de que no pudieran conocerse antes de la boda para ver si eran compatibles. Según los intelectuales otomanos, la inestabilidad de las familias ponía en peligro la educación de las futuras generaciones y, por lo tanto, la estabilidad y la

---

quedé entusiasmado por su valentía y por su voluntad de superar las dificultades de aquel viaje. Igual que yo, iba a Baalbek. Según su propuesta, nos alojamos en un hotel. Nos quedamos allí dos días y juntos paseamos por las ruinas….. Dos jóvenes, paseamos hablando, riéndonos como hermanos, comimos juntos en un hotel escondido entre pinos. ¿Por qué el pasar tiempo juntos no encendió el fuego en dos corazones jóvenes llenos de pasión? ¿Por qué no sucumbimos a nuestras pasiones? La explicación, más que en mí, hay que buscarla en la educación familiar de la joven, en su instrucción escolar, en su cultura (o educación) social y nacional. Durante mi viaje vi unas cuantas mujeres inglesas así que se relacionaban con otros viajeros ingleses varones, comían juntos en la misma mesa, hablaban, se divertían y paseaban juntos de forma amigable y respetable. Sin embargo, cuando estaba de nuevo de el barco de vapor, fui testigo de cómo nuestras mujeres, a pesar de todo tipo de vigilancia y velos, se lanzaban impúdicamente a cualquier tipo de coqueteo con los hombres, de forma poco aceptable desde el punto de vista de la buena educación y de la moral." Tüccarzade İbrahim Hilmi, "Avrupalılaşmak, Felaketlerimizin Esbabı..."[Europeizarse, Las Razones de nuestros desastres...], p.1079.

[37] Malečková, Jitka, *Úrodná půda. Žena ve službách národa* [La tierra fertil. La mujer sirviendo a la nación].

prosperidad del Imperio[38]. La permanencia del matrimonio empezó a percibirse como altamente deseable y el divorcio, aunque no fuera pecado, llegó a ser interpretado como una irresponsabilidad frente a la comunidad imaginaria (el Imperio, el *millet* musulmán otomano, la *umma* musulmana universal o la nación turca). En los debates sobre el divorcio queda patente el miedo al desorden y a la desintegración social en una época de grandes cambios políticos, socioeconómicos y culturales – temor que, por cierto, compartían numerosos hombres europeos de elite-. En el caso de los intelectuales otomanos, el deseo de orden y de estabilidad se hacía patente de forma muy aguda, dadas las pérdidas territoriales que sufrió el Imperio a lo largo de aquella época, como también debido a la persistente intervención extranjera en la administración interna del Imperio. Ambos fenómenos fueron interpretados como signos de la falta de vigor y de la decadencia de la comunidad musulmana otomana, tanto por los constitucionalistas otomanos, como desde el extranjero. Por lo tanto, los intelectuales otomanos entendían que tenían por delante la difícil tarea de casar el orden y la estabilidad con los cambios modernizadores necesarios, consiguiendo de este modo llevar a cabo una transformación ordenada.

LA REDEFINICIÓN DE LA MASCULINIDAD Y DE LA FEMINIDAD

Los cambios en el ideal del matrimonio hacia la noción de la pareja se fraguaron en estrecha interacción con otros cambios discursivos, entre los que destaca la redefinición de la masculinidad y de la feminidad y la reconfiguración del espacio público. Dentro de este marco se formó un entramado sumamente complejo de referencias cruzadas, interacciones y relaciones, que iba a resultar en una transformación radical del imaginario social en la Turquía de la primera mitad del siglo XX.

Los nuevos ideales de la masculinidad y la feminidad se construyeron en interacción y en confrontación con otras representaciones del hombre y la mujer. En los textos producidos por los intelectuales oto-

[38] En la literatura otomana de la época, el niño aparece como el lazo que une (o debería unir) a los padres, quienes, movidos por el amor al hijo encuentran de nuevo el amor mutuo, incluso después de haberse divorciado. Hüseyin Rahmi, *Mutallaka* [La Divorciada], 1899; Halit Ziya, *Halka* [El Círculo], 1893.

manos partidarios de la modernización en sus distintas versiones, se puede identificar una serie de "estereotipos" que representan estas masculinidades y feminidades en competición; una competición de la cual surgen victoriosas la nueva masculinidad hegemónica[39] y la nueva feminidad ejemplar. Los autores plasmaron en estos estereotipos su nostalgia crítica hacia el pasado, su desconcierto y descontento con el presente, sus esperanzas y sus miedos frente al futuro, denunciando o ridiculizando los rasgos perniciosos de la "occidentalización equivocada" o "exagerada" o de la "mala modernización", como también el estancamiento, los defectos y las desviaciones de la sociedad "tradicional". La cuestión del matrimonio desempeñó un papel central en la construcción de estos estereotipos. Para clasificarlos y analizarlos me serviré de las herramientas de análisis particulares de los estudios culturales, utilizando categorías como hipermasculinidad, hipomasculindad o masculinidad hegemónica[40].

Entre las representaciones de la masculinidad construida como *tradicional* podemos discernir al hombre *ausente*, el padre o el marido cuya muerte causa estragos en la familia, dejándola sin un guía firme. El tema de la ausencia paterna en la novela otomana, estudiado en profundidad por Jale Parla[41], da lugar a distintas intepretaciones. Para los propósitos de este artículo cabe destacar que en vez de hacer al héroe enfrentarse a la figura paterna tradicional, muchos novelistas otomanos plantean el problema de la autoridad como un vacío que las figuras tradicionales son incapaces de llenar debido a su muerte, real o simbólica. De este modo, los autores, igual que sus personajes, no reniegan del pasado, sino que se ven abocados a buscar recetas nuevas frente a un

---

[39] Los teóricos de la masculinidad R.Connell y D.Demetriou definen *masculinidad hegemónica* como un ideal cultural promovido a través de la producción de masculinidades ejemplares que motivan a las personas a honrar, desear y apoyar el modelo hegemónico y posicionarse en posición de complicidad con el. Demetriou, Demetrakis Z., "Connell's Concept of Hegemonic Masculinity: A Critique", *Theory and Society*, 30 (3, 2001), pp. 337-361.

[40] Donaldson, Mike, "What is Hegemonic Masculinity?", *Theory and Society*, 22 (5, 1993), pp.643-657; Connell, Robert W., "The State, Gender and Sexual Politics", *Theory and Society*, 19 (1990), pp.507-544; Kimmel, Michael "Masculinidades globales: restauración y resistencia" en Carolina Sánchez-Palencia y Juan Carlos Hidalgo (ed.), *Masculino Plural: construcciones de la masculinidad*, Universitat de Lleida, Lleida, 2001, pp.47-75.

[41] Parla, Jale, *Babalar ve oğullar. Tanzimat romanının ideolojik temelleri* [Padres e hijos. Las bases ideológicas de la novela de Tanzimat].

mundo nuevo. En el matrimonio, el hombre ausente hace resaltar la incapacidad de la mujer de ejercer la autoridad y proporcionar una educación adecuada a sus hijos, lo que supone insistir en la distribución adecuada de las tareas en la familia basándose en la complementariedad desigual, presentando el poder de las mujeres como inviable, y legitimando, a su vez, al marido en su rol de protector y de autoridad principal en la familia.

Al final de la época estudiada aparece la figura del hombre tradicional pasivo que se caracteriza por su benevolencia, por estar anclado en los tiempos pasados y por su impotencia para reaccionar frente a los cambios. Este personaje no suele aparecer como marido, sino sobre todo como padre, padre indulgente, de buen carácter, honrado, rico, perteneciente a la elite, con una educación clásica, quien es, sin embargo, incapaz de entender lo que está ocurriendo en el mundo y de controlar a sus hijas que se descarrian por falta de disciplina[42]. Este personaje, construido desde la nostalgia por los buenos viejos tiempos, despierta la simpatía del lector, a la vez que se presenta como un reducto del pasado, de una civilización decadente, cuya pervivencia en el presente se percibe como insostenible. Otro estereotipo se podría caracterizar como el del hombre tradicional autoritario, padre o marido despótico que niega la más mínima libertad a su familia, a veces convencido de estar haciendo lo correcto, otras veces por abuso de poder desde la irracionalidad, la falta de educación y el embrutecimiento. Este tipo de personajes puede a su vez destacar por su falta de interés por lo que sucede en su hogar mientras su honor esté a salvo, y por pasar la mayoría de su tiempo en lugares de ocio exclusivamente masculinos, como el café[43]. También aparece la figura del hombre tradicional corrupto y engatusador que se aprovecha de la falta de conocimientos de la gente corriente –sobre todo de las mujeres– para sonsacarles dinero o para seducirlas y llevarlas a la

[42] Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Kiralık Konak* [Mansión para alquilar], İletişim Yayınları, Estambul, 1998 (publicado por primera vez en 1922). Este tipo de personajes proliferan en las novelas escritas sobre las últimas décadas del Imperio durante la República de Turquía; por ej. Reşat Nuri Güntekin, *Yaprak dökümü* [La caída de las hojas], Estambul, 1939.

[43] Namık Kemal, "Aile" [Familia], pp.1017-1019. El personaje de Vehbi Efendi de Halit Ziya, *Mai ve Siyah* [Azul y Negro], Estambul, 1896. Algunos personajes de los cuentos de Hüseyin Rahmi Gürpınar; Véase la colección *Cařihradské povídky* [Los cuentos de Constantinopla], Praga, 1952.

perdición[44]. Este tipo de personajes, a menudo santones, curanderos o (pseudo)místicos, pueden ser solteros, casados o viudos, no obstante, su estado y su familia no suelen tener importancia en el relato. Nos encontramos también con el hombre mal modernizado, un *dandy* irresponsable que chapurrea en francés, viste a la última y pasa los días sin ninguna ocupación útil, dedicado al ocio y dilapidando la herencia familiar. Personajes de este tipo suelen ser solteros y a menudo se convierten en peleles de alguna mala mujer que les lleva a la ruina[45].

Frente a estos ejemplos negativos aparece el hombre moderno virtuoso, el modelo a seguir. Destaca por su esmerada educación que combina los campos de saber tradicionales como la religión, el árabe y el persa, con la instrucción en francés y en las ciencias modernas. Suele ser un hombre ocupado, teniendo su trabajo algún interés público: oficial, funcionario, escritor, pintor, científico, profesor, médico etc. En algunas ocasiones se trata de un patriota dispuesto a defender y a difundir sus ideales, que rechaza la occidentalización superficial basada en el consumismo y abraza el pensamiento científico occidental puesto al servicio de la patria. En su comportamiento hay que subrayar el autocontrol, la eficacia y la moderación. Este portento de virtudes o está casado y ejerce de padre responsable, o es un soltero enamorado, con intenciones de formar una familia moderna. En su entorno familiar, el hombre moderno virtuoso aparece como profeta de la civilización, de la buena modernización armoniosamente entrelazada con los valores morales tradicionales[46].

En cuanto a las mujeres, podemos observar múltiples representaciones de la mujer tradicional; destaca su vertiente de víctima: pasiva, oprimida, esclavizada, impotente, ignorante e infeliz. Los causantes de

---

[44] Karaosmanoğlu, Yakup Kadri , *Nur Babá*, Ediciones Destino, Barcelona, 2000 (antes de ser publicado por primera vez como libro en 1922, salió por partes en un periódico); el personaje del árabe Abdullah Efendi de Namık Kemal, *İntibah* [Despertar], 1876.

[45] Recaizade Mahmud Ekrem, *Araba sevdası* [El Amor al carruaje], 1896; Hüseyin Rahmi (Gürpınar), *Şıpsevdi* [Se enamoró a primera vista], Estambul, 1911 y *Şık* [Chic], Estambul, 1889.

[46] Ahmed Midhat, *Felatun Bey ve Rakım Efendi* [Felatun Bey y Rakım Efendi], Estambul, 1870; Tüccarzade İbrahim Hilmi, "Avrupalılaşmak, Felaketlerimizin Esbabı..." [Europeizarse, Las Razones de nuestros desastres...].

aquella situación pueden ser sus padres o su marido (o sus dueños, en caso de ser esclava), pero el factor subyacente es la falta de educación y la pervivencia de las estructuras opresoras como la esclavitud o la poligamia. No obstante, la mujer tradicional no está exenta de culpa: la tiene como madre que perpetúa el sistema opresor ejerciendo control sobre sus hijos a través del matrimonio concertado, y como mujer resignada, perezosa, ociosa, cotilla e ignorante que no aspira a más que al consumo desmesurado y a la lujuria. Su falta de interés por los temas públicos le impide ofrecer compañía intelectualmente estimulante al marido y puede truncar la buena educación de sus hijos, igual que su ignorancia puede ocasionar una mala administración del dinero familiar[47]. Por otra parte, los efectos perniciosos de una modernización mal entendida y superficial se plasman en el personaje de la mujer moderna corrompida, descarriada y fuera de control, que destaca por ser viciosa, libertina y sexualmente depredadora, además de superficial, consumista, ostentosa y ociosa. Estas mujeres llevan al hombre a la perdición y traen desorden y deshonra a sus familias[48].

Frente a estos ejemplos negativos se construye la figura de la mujer moderna virtuosa. Esta mujer, llena de amor, destaca por su buena educación que combina los saberes tradicionales con la instrucción occidental, y por sus ganas de aprender e incluso de ejercer de maestra enseñando a sus hijos o a las clases populares. Asimismo, mantiene los valores tradicionales de honor y modestia, las cuales, sin embargo, no están en contradicción con su actividad pública orientada hacia la salvación de sus seres queridos, hacia los fines civilizadores (maestra rural) o patrióticos o hacia una combinación de estos factores. Esta mujer ejerce control sobre sí misma, lo que le permite ser independiente y moverse libremente por el mundo sin poner en entredicho su virtud. Es buena compañera de su novio o marido y se deja guiar por él. No obstante, en ocasiones puede convertirse en incentivadora del patriotismo, despertando este sentimiento en los hombres, e incluso en redentora de la nación. En este papel demuestra inteligencia y coraje,

---

[47] Para casos de personajes de mujer tradicional dibujados con tintes negativos, véanse por ej. Namık Kemal, *İntibah* [Despertar] (en su versión de mujer corrompida y depredadora sexual) o Şemseddin Sami, *Taaşşuk-ı Talat ve Fıtnat* [El Amor de Talat y Fıtnat], 1872 (como cotillas ignorantes, defensoras de las convenciones opresoras como el matrimonio sin conocimiento previo de los novios).

[48] Hüseyin Rahmi [Gürpınar], *Şıpsevdi* [Se enamoró a primera vista], Estambul, 1911; Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Kiralık Konak* [Mansión para alquilar].

éste último atribuido como valor tradicional a las mujeres turcas por los primeros teóricos nacionalistas[49].

Si realizamos un análisis desde el punto de vista de género, podemos observar que los modelos negativos de hombre construidos por los partidarios otomanos del proyecto modernizador demuestran una masculinidad problemática. Dejando de lado a la figura clave del hombre *ausente*, el hombre *tradicional* aparece en varias versiones: como ejemplo de la *hipermasculinidad* delictiva, que incluye el ejercicio de control sobre las mujeres para los fines inmorales, el uso deliberado de la manipulación para conseguir objetivos negativos, el uso de la violencia verbal o física y –a veces– el consumo desmesurado de alcohol y drogas. Otro ejemplo de hipermasculinidad es el abuso del poder y el uso de la violencia por ignorancia y falta de civilización. Por otro lado, el hombre tradicional pasivo, como también el hombre moderno corrompido, son ejemplos de la *hipomasculinidad*, es decir, de la masculinidad insuficiente. Ésta se caracteriza por la incapacidad de mantener el control en la relación con las mujeres, o por la ineptitud para ser autosuficiente y establecerse en el mundo actual. En el caso del hombre moderno corrompido destaca también la incapacidad de controlarse a sí mismo y sus debilidades. De la interacción del discurso del progreso con el discurso de género sale así el único modelo del hombre cuya masculinidad no resulta problemática –el ideal del hombre moderno virtuoso–. La nueva masculinidad hegemónica se caracteriza por la actividad, la actitud de compromiso hacia su país, el control benévolo sobre las mujeres y los hijos, y la disciplina estricta autoimpuesta que no necesita ningún control exterior, si está bien fundada en la educación que combina la ciencia moderna con la moral tradicional. Como marido y como padre, el hombre actúa como cabeza de familia, ejerciendo un poder benévolo y guiando a los otros miembros de la familia por el mundo cambiante, convenciéndoles con argumentos racionales, ejerciendo la autoridad e imponiendo la disciplina a través de los sentimientos.

---

[49] Namık Kemal, *Vatan yahut Silistre* [La Patria o Silistria], obra de teatro estrenada en 1873; Güntekin, Reşat Nuri, *Çalıkuşu* [Reyezuelo], Estambul, 1922. Gökalp, Ziya, *Kızıl Elma* [Manzana roja]. Sobre la imagen de la mujer en la novela otomana y turca, véase Sönmez, Emel, *Turkish Women in Turkish Literature of the 19th Century*, E.J. Brill, Leiden, 1969; Malečková, Jitka, *Úrodná půda. Žena ve službách národa* [La tierra fertil. La mujer sirviendo a la nación]; Akatlı, Füsun, "The Image of Woman in Turkish Literature" en Nermin Abadan-Unat (ed.), *Women in Turkish Society*, E.J.Brill, Leiden 1981, pp. 223-231 (disponible en internet).

En cuanto al ideal de la mujer, los personajes femeninos dejan entrever que la feminidad adecuada supone un camino al filo de lo imposible, un ideal que, además de muy exigente y contradictorio, está estrechamente vigilado por los hombres que lo definen. Frente a la pasividad de la feminidad tradicional, a la mujer moderna se le exige el uso activo de la razón, interés por los asuntos públicos e incluso actividad pública. Se le otorga cierta libertad de movimiento (los personajes femeninos que la ejercen no son castigadas por hacerlo), siempre y cuando manifiesten un estricto autocontrol de sus impulsos adquirido a través de una buena educación. No obstante, la libertad de las mujeres está subordinada a determinados fines: a nivel privado se trata de la posibilidad de conocer al futuro marido y establecer una relación sentimental con él, a nivel público destaca la tarea de diseminar la civilización entre el pueblo (como madre, como maestra rural, como escritora, como enfermera e incluso como líder política). Una mujer que quisiera ejercer su libertad de otra forma, es denostada como ejemplo de mala modernización, corruptora y peligrosa para la sociedad. La sexualidad femenina es un campo extremadamente problemático: mientras las mujeres que aparecen como seres sexuales suelen representar el caos, la corrupción y el descontrol, a la mujer virtuosa se le atribuye un amor tierno, casi asexual, sometido a las normas sociales –aunque fuesen redefinidas hacia un mayor protagonismo de las mujeres– y al sentido del deber. Asimismo, se puede observar cierta ambigüedad en la actitud pedagógica del marido/novio hacia la esposa/novia, frente al papel redentor atribuido en algunas ocasiones a las heroínas. Frente a la proclamada igualdad entre los esposos aparece habitualmente el modelo de Pigmalión y frente a la libertad reivindicada para las mujeres surge la obligación de cumplir con el ideal erigido por los hombres. De este panorama contradictorio surge el ideal de la mujer como portadora de valores tradicionales considerados como esenciales y necesarios de conservar, a la vez que actúa como transmisora de la educación moderna y de la propaganda política a los niños y al pueblo. De este modo, a las mujeres se les atribuye el papel de intermediarias entre el pasado (los valores tradicionales, la lengua) y el futuro (el proyecto modernizador y/o patriótico), como también entre la naturaleza (niños, pueblo) y la civilización (tal como está construida y representada por los hombres)[50].

---

[50] Ortner, Sherry, "Is Woman to Man as Nature is to Culture?" in Michelle Z.Rosaldo y Louise Lamphere (eds.), *Women, Culture, and Society*, Stanford University Press, Stanford, 1974, pp.67-87.

Si se examina la interacción de las categorías de masculinidad y feminidad con la dicotomía tradicional/moderno, no se puede afirmar que la dualidad de lo *moderno* y lo *tradicional* construida dentro del discurso del progreso estuviese expresada simbólicamente por la dicotomía de lo masculino como moderno y positivo, frente a lo femenino tradicional y negativo. Dado que los autores valoraron con ambigüedad tanto lo que definieron como *moderno* (o *nuevo*), como lo que entendían como *tradicional* (o *viejo*), en sus obras tiene lugar una interacción más compleja y sutil. Al defender la modernización contra sus oponentes, lo *tradicional* puede ser expresado simbólicamente como hipermasculino (despotismo, agresividad, consumo de drogas) o femenino (la ignorancia, la falta de disciplina, la lujuria, el desinterés por la política, la irresponsabilidad). Sin embargo, cuando se instiste en conservar algunos valores del pasado (la solidaridad con la comunidad, la responsabilidad con la familia, la frugalidad) para evitar los rasgos indeseables de la modernización, estos síntomas de mala modernización (la corrupción moral, el libertinaje, la ostentación, el consumismo y la ociosidad) adquieren un carácter simbólicamente femenino o hipomasculino, mientras la tradición, redefinida como valores intrínsecos a una comunidad particular, está representada como genéricamente masculina. Solamente el amor –que se presenta como un sentimiento noble y moderado con fuerza redentora– cruza las fronteras de lo moderno y lo tradicional, de lo femenino y de lo masculino, para unir el pasado con el futuro, fundiendo en uno el amor a la patria con el amor en la familia.

La dinámica entre lo privado y lo público en el discurso de los intelectuales otomanos sobre el matrimonio es sumamente reveladora, al no corresponder a las definiciones clásicas de esta dicotomía. Ciertamente, algunos rasgos del nuevo ideal son compartidos con la idea victoriana del hombre proveedor y la mujer ángel del hogar, sobre todo la idea del hogar como un nido de amor y la separación nítida entre la actividad laboral y el ámbito doméstico. En la redefinición de la masculinidad podemos observar la glorificación de las nuevas clases medias: los hombres modernos virtuosos trabajan de forma sistemática, ocupando puestos creados por las reformas orientadas hacia la construcción del Estado o desempeñando las llamadas profesiones liberales[51]. Las mujeres son,

[51] Se puede observar una importante continuidad con el pasado en cuanto a las ocupaciones respetables y dignas de un caballero otomano musulmán: la vinculación con la burocracia (funcionarios), el ejército (oficiales) y la cultura escrita (escritores, periodistas).

no obstante, animadas a salir del *harén*[52], a descubrir sus caras y a participar activamente en el proyecto civilizador, no sólo como madres o a través de los actos caritativos, sino ocasionalmente también de forma abiertamente política. El matrimonio se dibuja como un proyecto civilizador y patriótico, además de ser un refugio del hombre frente al mundo hostil: bajo la guía del marido educado y patriota, la mujer amplía su educación formal y patriótica para trasmitir estos valores en su entorno y contribuir a la *regeneración/salvación* de la comunidad. De esta forma, la pareja se convierte en el núcleo del proyecto modernizador. Para los intelectuales otomanos, lo privado era, sin duda, político.

El nuevo ideal de matrimonio también puede entenderse como metáfora de la redefinición del espacio público dentro del proyecto de la modernización. Esta metáfora se traduce en la legitimación del liderazgo de las elites frente al pueblo dentro de un régimen constitucional. Igual que el hombre moderno y virtuoso debería guiar a su mujer por los caminos del progreso, educarla y animarla al patriotismo y a la participación regulada en la actividad pública, las elites constitucionalistas, con el mismo amor, pretendían erigirse en guías morales y políticos de un pueblo considerado y representado como tradicionalmente pasivo, oprimido, esclavizado e ignorante, educarlo y prepararlo para la participación en el proyecto patriótico y modernizador, siempre y cuando su actividad pública se ajustase a las normas establecidas por las elites[53]. Estas nociones denotan la misma ambigüedad que se puede detectar en el nuevo ideal del matrimonio: mientras los hombres de la

[52] En las lenguas europeas, la palabra *harén* suele tener un contenido cargado de fantasías orientalistas. En el turco otomano, la palabra *haremlik* se refiere a las habitaciones privadas de la casa, en las que no podían entrar los varones ajenos a la familia y donde las mujeres urbanas acomodadas pasaban la mayor parte de su tiempo, fuese en su propia casa o de visita, hablando, cosiendo, bordando, comprando a las buhoneras, cuidando de los hijos, rezando, escuchando música, etc. Solamente el *haremlik* de las casas de las familias más ricas e influyentes podía llegar a parecerse algo a la idea occidental de *harén*, omitiendo a las señoras desnudas que tanto abundan en los cuadros de los pintores occidentales del siglo XIX.

[53] En la misma época, las elites intentaron controlar, reglar y encauzar las revueltas populares en las que la participación de las mujeres fue notoria. A su vez se pretendía delimitar el espacio para la participación política femenina, no masiva y colectiva, sino individual, sometida a las normas previamente establecidas por los hombres. Otro rasgo que une simbólicamente a las mujeres con el pueblo es su victimización que coexiste con el discurso que lo/las culpabiliza de su propio estado.

elite reivindicaron el principio de la igualdad y reclamaron mayor actividad y protagonismo al pueblo, manifestaron a su vez el afán de liderazgo, de educarlo, guiarlo y transformarlo según sus propios criterios. En este proyecto, a las mujeres de la elite les fue adscrito el papel de trasmisoras (madres, maestras rurales, agitadoras), mientras eran los hombres de la elite los que definieron los objetivos, establecieron los métodos y supervisaron la acción.

LOS CAMBIOS EN LA LEY

Los cambios discursivos mencionados previamente no tuvieron durante mucho tiempo una mayor repercusión en las leyes otomanas. Introducir cambios en el derecho familiar resultaba sumamente difícil, al ser éste uno de los pocos cotos reservados que les quedaban a los *ulema*, hombres de la elite jurídico-religiosa, con formación tradicional en las madrasas; personas pertenecientes a las dinastías familiares musulmanas menos dependientes del sultán[54]. Mientras los gobernantes otomanos manifestaron durante siglos una actividad nada desdeñable en el campo legal en lo referente a la posesión de la tierra, los impuestos, los crímenes contra el soberano etc., y durante las reformas decimonónicas de *tanzimat* llegaron a proclamar principios tan contrarios a la interpretación tradicional de la ley islámica como la igualdad de todos los sujetos frente a la ley o la libertad de cambiar de religión, la interpretación y el ejercicio del derecho familiar del *millet* musulmán del Imperio seguía perteneciendo al dominio de los *ulema* a través de los juzgados de sharía, supervisados, en cualquier caso, por la administración otomana. Fueron los Jóvenes Turcos quienes se atrevieron a entrar con cautela en este coto reservado, siempre negociando dentro de los principios del derecho islámico. Una reforma radical del derecho familiar desvinculada de la sharía no tuvo lugar hasta la República de Atatürk.

La primera plasmación importante del nuevo discurso sobre la familia y el matrimonio es el Decreto-ley sobre el derecho familiar del año 1917. Este documento se basa en una intepretación muy abierta de la ley islámica. El artículo 7 del párrafo 2 del decreto-ley prohibía a cualquier persona casar a una niña que no alcanzara 9 años de edad y a

---

[54] İnalcık, Halil, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, Wiedenfeld and Nicholson, Londres, 1973; Lapidus, Ira M., "State and Religion in Islamic Societies", *Past and Present*, 151 (1996), pp.3-27.

un niño que no alcanzara los 12[55]. El padre –o cualquier otro tutor legal– perdió por esta ley el derecho a casar a sus vástagos sin tener en cuenta la voluntad de éstos. Esta medida representaba un cambio radical en comparación con el pasado, cuando casar a los hijos –es decir, encontrar parejas adecuadas para ellos y negociar el contrato matrimonial– era una de las tareas principales del padre y de la madre. Como ya se ha visto, en la segunda mitad del siglo XIX los matrimonios concertados se convirtieron en el objeto de la crítica, sobre todo los matrimonios infantiles, en cuyo caso la intervención de los cónyuges en la negociación era imposible. Los autores del decreto-ley dieron un paso radical hacia la ruptura con el pasado: mientras anteriormente los tutores legales podían concertar el matrimonio de los niños, negociando el contrato matrimonial que éstos, una vez alcanzada la mayoría de edad, estaban obligados a cumplir (aunque sea pagando la cantidad establecida en el caso de querer romper el contrato), este decreto-ley prohibió decididamente esta práctica. Un niño no podía ser casado ni siquiera con el permiso de un juez. Los juristas explicaron sus motivos:

> "A pesar de que las autoridades del derecho islámico aprobaran los matrimonios infantiles y hasta ahora así sucediera, en nuestra época ha quedado manifiesta la necesidad de otro enfoque, porque los tiempos han cambiado. En toda época, y sobre todo en ésta, cuando se presencia una lucha dura por la vida, la primera obligación de los padres hacia los hijos es instruirles y educarles para hacerles triunfar en este mundo de luchas y para que puedan formar una familia ordenada; en nuestro país los padres a menudo se desatienden de la instrucción y educación de sus hijos y les prometen (establecen el compromiso matrimonial) en la cuna, para que vean a sus hijos casados y para que tengan derecho a heredar, así que estos pobrecitos, antes del ver el mundo, son casados y arrojados a la catástrofe. Las familias, formadas de esta manera por los niños que no han visto la escuela, no saben leer ni escribir y desconocen los mandamientos de la fe, son –como un feto nacido muerto– condenados a la descomposición en los primeros meses de su existencia. Esta es una de las causas de la inestabilidad de las familias en nuestro país"[56].

---

[55] "Hukuk-i Aile Kararnamesi. Münakehat-Mufarekat" [El decreto-ley sobre el derecho familiar. Matrimonios-Divorcios], reproducido plenamente en *Sosyo-kültürel değişme sürecinde Türk ailesi III*, T.C.Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara, 1992, p.1124.

[56] "Münâkehât ve Mufârakât Kararnamesi Esbâb-ı Mucibe Lâyıhası" [Memorandum sobre las razones del decreto-ley sobre matrimonios y divorcios] en

El decreto-ley además estableció la edad legal para el matrimonio en los 18 años en caso de los hombres y 17 en caso de las mujeres. Para contraer matrimonio a una edad menor (pero nunca menor que 12 y 9 años de edad, respectivamente), hacía falta no sólo el consentimiento de ambos cónyuges, sino también el del juez y del tutor de la novia. No era éste el primer intento de impedir matrimonios "precoces". La ley penal de 1914 incluso habla de que las mujeres menores de 20 años necesitaban para casarse no sólo el permiso del tutor legal, sino también el del juez. Los juristas explicaron los motivos que les llevaron a establecer el límite legal de 18 y 17 años para contraer matrimonio. Aunque la mayoría legal establecida en el derecho civil para los asuntos económicos era de 15 años, los autores manifestaron la convicción de que "desde el punto de vista legal es mejor subir el límite de edad, que convertir automáticamente a los débiles en maduros"[57]. El matrimonio, era, según los juristas, mucho más importante que la propiedad, al ser "la herramienta de los lazos entre familias, que son el pegamento de la sociedad humana"[58]. Por lo tanto, el matrimonio debería contraerse entre personas maduras, para que las uniones perdurasen y las familias fueran estables.

Los autores del decreto-ley hacían hincapié sobre todo en el caso de las chicas que estaban condenadas al matrimonio a una edad en la que aún no estaban preparadas para él. Insistían en la falta de madurez psíquica y física que impedía a las chicas dar a luz y criar a los hijos de una manera saludable.

> "El esposo y la esposa forman la familia y deben colaborar en su dirección. Mientras los chicos pasan el tiempo jugando en la calle, y esto se considera, debido a su edad, excusable, a las chicas de la misma edad se les encarga la obligación más grande que tienen en la sociedad humana, es decir, ser madre de familia y administradora de sus asuntos. Pobre chica, cuya constitución física no se ha desarrollado plenamente, por su maternidad sufre de los nervios para toda la vida, enferma de forma crónica, el niño que nace es frágil y nervioso...estas son algunas de las razones de la degradación del elemento islámico…"[59]

Sosyo-kültürel değişme sürecinde Türk ailesi III, T.C.Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara, 1992, pp.1141.

[57] Ibidem, p.1142.

[58] Ibidem.

[59] Ibidem, p.1141.

Analizando el discurso de los juristas queda patente el objetivo de conseguir una mayor estabilidad de los matrimonios y de las familias. Los divorcios frecuentes y la descomposición subsiguiente de las familias eran percibidos como un fenómeno que amenazaba a la comunidad musulmana otomana. Una de las razones de este fenómeno era, según los autores del decreto-ley, la inmadurez de los contrayentes. Los contrayentes inmaduros no eran capaces de formar una familia ordenada, lo que tenía connotaciones políticas, al vincularse en la opinión de muchos intelectuales el estado de la familia con el estado de todo el país. El desorden y la inestabilidad familiar ponían en peligro el orden y la estabilidad en el Imperio. Otra novedad es el énfasis en la falta de estudios de los contrayentes, como un obstáculo no sólo para la educación adecuada de los hijos, sino también para la estabilidad del matrimonio. Es evidente que las esperanzas ligadas a la institución del matrimonio aumentaron de forma significativa, lo que se reflejó también en el llamamiento a la madurez psíquica de ambos cónyuges. Anteriormente, la *raison d´etre* de la normativa legal era la confirmación de la autoridad masculina, mientras la capacidad del hombre de velar correctamente por el bienestar de toda la familia no se ponía en duda. En el decreto-ley quedó patente la introducción del llamado *interés social*. El decreto-ley pretendía defender el interés de la sociedad: los matrimonios estables como la mejor forma de establecer vínculos sociales y que reforzaban la institución de la familia, percibida como la base del tejido social[60].

El análisis de la argumentación de los juristas asimismo apoya la hipótesis planteada anteriormente sobre la lucha por la mayor autonomía del individuo. El individuo adulto no debería estar limitado por los compromisos contraídos por otras personas – en este caso por el matrimonio contraído en su nombre en la infancia. El punto clave de la interpretación es el esfuerzo de las generaciones jóvenes de librarse del poder de la generación de sus padres. Se trata de la erosión del sistema gerontocrático; sistema que –junto con el patriarcado (o la dominación masculina)– constituía uno de los principales modos de jerarquización de las comunidades otomanas antes del período de las reformas modernizadoras. Según Deniz Kandiyoti, la erosión del "poder del padre" y su sustitución por el "poder de los hermanos" fue el principal objetivo de los intelectua-

[60] La política poblacionista desarrollada por el Estado otomano durante el gobierno de los Jóvenes Turcos queda claramente plasmada en este decreto-ley. No obstante, este aspecto se encuentra fuera de los límites de esta investigación.

les revolucionarios y reformistas por lo menos a partir de los años ochenta del siglo XIX[61]. Este esfuerzo encontró su plasmación política en la revolución de los Jóvenes Turcos, por lo tanto no resulta sorprendente que quedara reflejado también en el decreto-ley del año 1917.

Aunque la reforma del derecho familiar llegara en los últimos años de existencia del Imperio, demuestra el cambio radical en las opiniones sobre lo que era la función del matrimonio y de la familia y sobre cómo debían ser los roles parentales; un cambio que se había ido gestando a lo largo del medio siglo anterior. Mientras se debilitaban los lazos intergeneracionales, aumentó la importancia de los lazos intrageneracionales, es decir, del matrimonio y la familia formada a partir de él**.** Por otra parte, hay que subrayar que la argumentación se desarrollaba no tanto en el marco de la preocupación por las libertades individuales, sino que se inscribía en un proyecto colectivo de cambio. La justificación de los cambios estaba en su utilidad para el imperio/la comunidad musulmana/la nación turca. El deber de las generaciones jóvenes, tal como surgió de estos debates, consistía en actuar en la vida pública y privada como portadores de la civilización y como servidores del progreso del Imperio.

CONCLUSIONES

El nuevo ideal del matrimonio que se fue configurando en los últimos cincuenta años de la existencia del Imperio Otomano se basaba en la noción de pareja. Desde la literatura se defendía la relación amorosa del marido y la mujer, la amistad y el compañerismo, basados en la afinidad fundamentada en una educación adecuada y desarrollados a partir de la sociabilidad compartida y las actividades conjuntas durante el tiempo libre[62]. Para que este ideal se plasmara en la realidad, hacía falta

---

[61] Kandiyoti, Deniz, "From Empire to Nation State: Transformations of the Woman Question in Turkey", in S.J.Kleinberg (ed.), *Retrieving Women´s History. Changing Perceptions of the Role of Women in Politics and Society*, Providence/Oxford, 1992, pp. 219-240. La hipótesis de Kandiyoti es matizada por otros autores que mantienen que los reformistas otomanos pretendían actualizar, corregir, encauzar y poner límites al poder del padre, no destruirlo del todo.

[62] El tiempo libre es también un concepto nuevo, vinculado a la creación del horario laboral y a la separación clara en el espacio público del tiempo de trabajo y el de ocio.

repensar cuestiones como la libertad de las mujeres y su acceso al espacio público.

El nuevo énfasis en el amor y la amistad entre los cónyuges estaba estrechamente vinculado con la redefinición de la masculinidad hegemónica hacia la autonomía del hombre como individuo miembro de una comunidad imaginaria (el *millet* musulmán, la ciudadanía otomana o la nación turca) frente a los lazos comunitarios basados en el principio de la gerontocracia. El refuerzo de la relación entre los cónyuges formaba parte de la ruptura con el discurso gerontocrático, de la rebelión simbólica de los hermanos contra el padre. Asimismo, la redefinición de las relaciones familiares -incluida la nueva visión del matrimonio- constituía una parte clave del proyecto modernizador promovido por los intelectuales otomanos. La familia fue percibida como el campo de batalla por un Imperio más moderno y más fuerte y todos sus miembros tenían sus responsabilidades al respecto. Sin embargo, la redefinición del matrimonio hacia la noción de la pareja no suponía igualdad entre los cónyuges, sino más bien cercanía. Es el hombre quien lleva la batuta, siendo el depositario del poder legítimo, el único capaz de definir los objetivos y guiar hacia su consecución. El ideal del hombre moderno es el de cabeza de familia: benévolo, racional, eficaz y firme. En cierto modo, la nueva configuración podía llegar a significar más sumisión de la mujer al marido en el nivel intelectual y sentimental, frente a la relativa independencia anterior, dada por la separación jerarquizada de las esferas femenina y masculina. Por otra parte, bajo la tutela del (futuro) marido se le abría puerta a la mujer al espacio público y se le incentivaba a participar en él, contribuyendo a la regeneración del Imperio.

Nota biográfica: Darina Martykánová, licenciada en Turcología e Historia y Cultura de los Países Islámicos por la Universitas Carolina Pragensis (República Checa), es doctoranda y becaria de investigación en el Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad Autónoma de Madrid. Su principal línea de investigación es la historia de los ingenieros en España y en el Imperio Otomano. Trata temas como el discurso del progreso, los proyectos de la modernización, las profesiones y las masculinidades. Ha publicado varios artículos, capítulos de libro y reseñas en castellano, checo e inglés.

RESUMEN

Este artículo trata de la redefinición del ideal de matrimonio en el Imperio Otomano en el último medio siglo de su existencia. Analiza la transición desde una visión funcional de las relaciones hombre-mujer insertadas en el marco más amplio del parentesco, hacia la noción de pareja construida sobre la afinidad y los lazos emocionales como base de la familia moderna. La redefinición de las relaciones familiares constituyó una parte clave del proyecto patriótico y modernizador promovido por los intelectuales otomanos. La familia fue percibida como el campo de batalla por un Imperio Otomano más fuerte que ocupara una posición destacada entre los países civilizados.

Palabras clave: Imperio Otomano; matrimonio; modernidad; género.

SUMMARY

This article deals with the redefinition of the ideal of marriage in the Ottoman Empire during the last fifty years of its existence. It analyzes the transition from a functional vision of relations between man and woman, incorporated into a wider web of kinship, to the notion of couple built upon affinity and emotional ties as a basis of modern family. The redefinition of family relations represented a key point of the project of modernization promoted by the patriotic Ottoman intellectuals. The family was percieved as a battlefield where a struggle was fought for a stronger Ottoman Empire that would occupy a distinguished place among the civilized countries.

Key words: Ottoman Empire; marriage; modernity; gender.

DRIS CHRAIBI. PROVOCACIÓN E INNOVACIÓN EN LA LITERATURA MARROQUÍ[1]

Gonzalo Fernández Parrilla
(Universidad Autónoma de Madrid)

Inmaculada Jiménez Morell
(Ediciones del Oriente y del Mediterráneo)

Al acercarse a la literatura de Marruecos, uno se topa inevitablemente con la figura de Dris Chraibi (Driss Chraïbi), sin duda el autor más complejo, rico y polémico de la literatura marroquí de expresión francesa. Un escritor del calibre de Chraibi nos permite abordar el conjunto de su obra literaria, sus obras por separado, los diversos temas que ha tratado, el uso de la lengua, el estilo; pero admite también que nos detengamos en la confluencia de circunstancias sociales, políticas y culturales que hicieron posible en Marruecos el fenómeno textual denominado Dris Chraibi, porque este escritor, sobre el que se han derramado ríos de tinta, es también un magnífico ejemplo de eso que genéricamente cabe denominar como las relaciones entre literatura y sociedad.

Chraibi es un escritor fundacional de lo que se ha convenido en designar como literatura marroquí de expresión francesa; pero su impacto transciende el cajón lingüístico y su fuerza artística lo sitúa como uno de los hacedores de la literatura marroquí contemporánea en su conjunto. Tanto lo que denominamos "literatura marroquí de expresión francesa" como "literatura marroquí contemporánea" son en realidad categorías fruto de unas mismas circunstancias históricas que tienen que ver tanto con la implantación de un protectorado en Marruecos como con la movilización nacionalista contra el mismo.

A Chraibi se le suele adjudicar, además de marroquí, el marbete de escritor magrebí de expresión francesa o autor francófono poscolo-

---

[1] El 4 de marzo de 2008, a raíz de la aparición en español de *Los chivos* y del fallecimiento de Dris Chraibi en 2007, Casa Árabe organizó una mesa redonda titulada: "Dris Chraibi: provocación e innovación en la literatura magrebí", en la que participaron los autores de este artículo junto a los críticos y profesores marroquíes, Kacem Basfao (Universidad Ain Chock de Casablanca) Khalid Zekri (Universidad Mulay Ismail de Mequinez) y Abdelkader Chaui (escritor y crítico).

nial. Pero con toda justicia podemos aducir también, por qué no, que se trata de un escritor de la literatura francesa sin etiquetas, ya que ésta fue su lengua de escritura e incluso a punto estuvo de conseguir el premio Goncourt. Pero lo más apropiado, al margen de estas posibles adscripciones, sería considerar a Chraibi como lo que es, un escritor universal a quien se debe juzgar en virtud de los principios del derecho, no por todo lo que pudo ser, sino por lo que hizo.

El coraje literario y personal de Chraibi lo convirtieron pronto en un modelo, no solo para los escritores marroquíes y magrebíes –ni tampoco únicamente los de expresión francesa–, sino incluso en el ámbito más amplio de la francofonía. Qué duda cabe de que escritores como los marroquíes Tahar Ben Jelloun, Abdelhaq Serhane o el argelino Rachid Boujedra son deudores del camino iniciado por Chraibi.

La primera obra literaria de Chraibi, *Le Passé simple* (*El pasado simple*[2]), fue publicada en Francia en 1954. La publicación de *Le Passé simple,* que fue muy bien acogida por la crítica francesa de la época, supuso, sin embargo, una auténtica conmoción en Marruecos. El estremecimiento que en algunos medios intelectuales produjo este relato con tintes autobiográficos se suele atribuir a su dura crítica al arcaísmo de la sociedad marroquí, encarnado en la figura del padre. Tal fue el rechazo suscitado que algunos llegaron a acusar a Chraibi de hacer el juego al colonialismo, de ser cómplice de los colonizadores. Su crítica a la figura del padre, a la autoridad del hombre sobre la mujer y los hijos y la denuncia de la hipocresía le granjearon el desafecto y la estigmatización por parte de ciertos nacionalistas.

Si situamos a Chraibi y su primera obra, *El pasado simple* –aunque editada en Francia, no hay que olvidarlo– en el Maruecos de 1954, podremos comprender la conmoción que supuso la publicación de esta novela. Dos años antes de la independencia de Marruecos de las potencias coloniales, momento de apogeo de los movimientos de liberación en el Magreb, el cuestionamiento del modelo social marroquí cayó como un jarro de agua fría en círculos nacionalistas. Los partidos reunidos en el denominado Movimiento Nacional dominaban la escena política y cultural del Marruecos, y su estrategia giraba en torno a la

[2] Traducción española de Leonor Merino García e Inmaculada Jiménez Morell: *El pasado simple*, Dris Chraibi, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 1994.

denuncia constante del sistema colonial. Por tal motivo, la novela llegó a ser tildada de antipatriótica, lo que en un país a punto de "recuperar la independencia" –como prescribía la retórica de la época (Fernández: 180)–, constituía, en el marco del programa ideológico de los nacionalistas, una de las mayores traiciones posibles. El fin sacralizado por estos, al que se supeditaron todos los esfuerzos y por el que se hicieron muchos sacrificios –tal vez demasiados–, era la "independencia". Los nacionalistas creyeron que con el final de colonialismo y la independencia se acabarían todos los males que padecía Marruecos. La Historia demostró que no iba a ser así. No debemos perder de vista que los nacionalistas, pese a que se presentaban a sí mismos como líderes de una "revolución", eran –como todos los nacionalistas– tradicionalistas. El término "revolucionario" tal y como lo utilizaban los nacionalistas marroquíes plantea similar paradoja a la de otros movimientos de signo conservador que se han autoerigido en paladines de supuestas revoluciones, como los intelectuales de la *Renaixença* catalana (Espalder: 99). Es más, algunos de los partidos integrantes del Movimiento Nacional habían hecho de la *salafiyya*, es decir, de la religión, la espina dorsal de su programa político (Mouzouni, 59; Fernández: 40-45). Chraibi vino también a poner –demasiado pronto– el dedo en esa llaga.

Con anterioridad a Chraibi, apenas se puede hablar de "literatura marroquí de expresión francesa". Tan solo destaca la figura, también controvertida, aunque por otros motivos, de Ahmed Sefrioui, que había publicado en Francia novelas como *Le Chapelet d'ambre* (1949) y *La Boîte a merveilles* (1954). Sefrioui también se había granjeado el desafecto de los nacionalistas y había sido criticado por haber practicado un tipo de literatura que disgustaba a los tradicionalistas. En el ensayo fundacional sobre la novela magrebí, *Le roman maghrebin* (1968), Abdelkebir Khatibi incluía a Sefrioui entre los cultivadores de la literatura exótica o etnográfica. El rechazo a la obra de Sefrioui –y a la tendencia literaria calificada de etnográfica– tiene una doble raíz: por un lado, el medio cultural de la época no apreciaba esta literatura en la que veía similitudes con los escritores coloniales franceses; por otro lado, a partir de finales de los sesenta el rechazo se renovó bajo el influjo de los presupuestos de la crítica marxista. Khatibi ha observado a este respecto que:

> "Le roman ethnographique et folklorique au Maghreb n'est pas un fait isolé, il est la continuation d'une tradition française en Afrique et qui

> a fourni une littérature fort nombreuse. Ce type de roman correspond sur le plan politique à la période de l'expansion de l'impérialisme, et sur le plan scientifique au développement des sciences sociales en particulier de l'ethnologie en tant qu'étude des cultures du monde colonisé et des sociétés «archaïques»" (28).

Como ha señalado Leonor Merino, *El pasado simple* supuso de alguna manera el final abrupto de ese tipo de producción literaria exótica en la literatura magrebí de expresión francesa (2001: 43). Chraibi fundaba la literatura marroquí de expresión francesa y al mismo tiempo dinamitaba parte de ella.

El pasado simple estuvo formalmente prohibida en Marruecos desde su publicación en 1954 hasta 1977. Acusado de traidor, Chraibi llegó a recibir amenazas e incluso a renegar públicamente de su novela. Habría que esperar a 1967 para que una de las revistas más importantes de la historia cultural y política de Marruecos, *Souffles*[3], consagrara un número especial (5) a este escritor, en un primer intento de contribuir a su rehabilitación. Los integrantes de *Souffles* consideraban que la denostada novela no había servido ni mucho menos a las tesis colonialistas y que, por el contrario, constituía una obra de gran valor por su compromiso y su ruptura con la literatura exótica de la época.

No obstante, tanto los nacionalistas como, en menor medida, el grupo *Souffles*, condenaron la escritura de Chraibi al corsé de las ideologías, un mal que afectó todavía durante muchos años a la literatura de Marruecos. En un visionario editorial, "Driss y nosotros", el director de *Souffles,* Abdellatif Laabi, opinaba que se trataba de un libro que había llegado a Marruecos antes de tiempo. De todas formas, la figura estigmatizada de Chraibi no quedaría plenamente rehabilitada hasta la década de los ochenta, cuando el autor realizó una histórica gira por varias universidades marroquíes donde fue acogido con entusiasmo y admiración por los estudiantes.

Como señala Delayre, muchas de las aproximaciones críticas y académicas a la obra de Chraibi han abordado su literatura desde ópticas encorsetadas a las que desbordaba la riqueza e ingeniosidad de una escritura original y en continua renovación, a menudo cargada de iro-

---

[3] *http://www.seattleu.edu/souffles/S05/0_1.HTM*

nía y humor. Por ejemplo, algunos estudiosos, al plantear la cuestión de la lengua, han recurrido con frecuencia a la archisabida fórmula de que escribía en la lengua del "Otro"; análisis deudor de una corriente poscolonial que ha simplificado y viciado un proceso harto complejo, cuando en el fondo puede que fuera una opción inevitable. Desde esos presupuestos, su obra ha sido a menudo descodificada como la contraposición de dos mundos, uno oriental y otro occidental, enzarzados en un conflicto eterno e irresoluble. Según estas pautas de análisis, hoy en gran medida superadas, su supuesta modernidad provendría de haber seguido "estructuras mentales y sociales basabas en modelos occidentales" (Porras Medrano: 227). Sin embargo, Chraibi no incurrió nunca en visiones maniqueas y simplistas, como contraponer categorías abstractas como islam y Occidente, hoy de nuevo tan en boga. Chraibi no pecó de determinista, ni atribuyó a ninguna de esas categorías valores propios e inmutables; su planteamiento es de gran modernidad porque, en última instancia, responsabilizaba al individuo, más allá de sus posibles adscripciones nacionales, lingüísticas o religiosas. Chraibi planteó una primera ruptura con un modelo que había estado vigente durante décadas de lucha contra los colonizadores, en el que subyacía, como en su propia novela, más que una lucha entre civilizaciones una lucha larvada de generaciones e ideologías, conflicto que se iba a manifestar con rotundidad en el Marruecos poscolonial.

Pero *El pasado simple* no solo supuso innovaciones temáticas. Los críticos coinciden también al considerar que este texto fundador de la literatura marroquí de expresión francesa representó una importante renovación estética en las letras marroquíes (Merino, 1993: 133). En efecto, junto con el escritor de expresión árabe, Abdelmayid Benyellún, autor de *De la niñez (Fī l-ṭufūla),* Chraibi es uno de los fundadores de nuevas modalidades narrativas, como la novela, en un canon literario que había estado dominado durante siglos por la poesía. Como ha señalado Bonn con este debut magnífico, la novela magrebí de expresión francesa se convirtió desde su nacimiento en el género mayor de esta literatura (9). En *Le roman maghrébin*, el primer estudio crítico dedicado exclusivamente a la novela como género literario independiente, Khatibi dedicaba ya una atención especial a Chraibi, matizando "que le roman maghrébin a été surtout le fait des écrivains de langue française, alors que ceux d'expression arabe ont cultivé plus particulièrement la poésie, l'essai et la nouvelle" (7). Sin embargo, todo parece indicar que la emergencia de la novela en árabe y en francés fue, cuando menos, simultánea, y que ambas pretendían contribuir al desarrollo de la cultu-

ra y la literatura nacionales. Con la diferencia de que obras como *De la niñez* encajaban con el ideario de los nacionalistas, mientras que *El pasado simple* lo ponía de alguna manera en cuestión. No obstante, sigue subsistiendo la creencia de que la novela en francés fue cronológicamente anterior a la árabe, juicio que probablemente procede de la distinta manera en que se publicaba la producción en árabe y francés; las primeras obras narrativas escritas en árabe aparecieron en diarios y revistas marroquíes, mientras que las novelas escritas en francés *Le Chapelet d'ambre* (Julliard, París, 1949) y *Le Passé simple* (Denoël, París, 1954) se publicaron en Francia y en formato libro. El debate sobre si apareció antes la novela en francés o en árabe sería, por tanto, estéril, si, como parece, nos encontramos ante manifestaciones de un mismo movimiento general de la cultura marroquí que se vehiculaba en una y otra lengua (Fernández: 150).

Para Khatibi tanto lo que se escribía en francés como lo que se escribía en árabe formaba parte –además de las propias identidades nacionales– de una identidad magrebí. En su ensayo, que no pretendía ser exhaustivo, aspiraba, no obstante, a proporcionar claves para comprender las condiciones políticas y sociales que rodearon el nacimiento de la novela en el Magreb, donde tras la Segunda Guerra Mundial, "on était loin d'une conscience du roman en tant que tel" (23). Para Khatibi la novela magrebí se caracterizaba todavía por su "réalisme scolaire", resultado de que la mayoría de los novelistas se hubiesen limitado a contar historias "sans toucher à la forme, à la structure même du roman" (15).

Khatibi establece tres etapas en el desarrollo de la novela magrebí:

a) 1945-1953, periodo en el que domina la "novela etnográfica". En Marruecos, Ahmed Sefrioui fue su más destacado cultivador.

b) 1954-1958, periodo en el que la "aculturación" es el problema en torno al que gira toda la producción literaria. En Marruecos, Dris Chraibi es el representante más destacado de esta tendencia.

c) 1958-1962, es el momento de la literatura militante. Khatibi no menciona aquí ningún representante marroquí, por ser un periodo que atañe sobre todo a Argelia, inmersa de lleno en la guerra de liberación.

Pero Chraibi no es sólo el padre de la novela moderna en Marruecos, es también precursor de una mezcla muy característica de la literatura de Maruecos –puede que de toda literatura–, ese ámbito a caballo entre lo autobiográfico y la ficción que ha dado a las letras marroquíes algunos de sus mejores textos, desde el propio Benyellún hasta Mohamed Chukri. La famosa formulación de Rimbaud "Je est un autre" encuentra en Chraibi una especie de réplica con su "C'est peut-être moi", con el que se ha referido en alguna ocasión al protagonista de *El pasado simple*, Driss Ferdi, que, pese a la coincidencia en el nombre y algunas peripecias vitales, había dejado de ser él mismo.

Es difícil sustraerse a la tendencia –y a la tentación– de considerar la obra literaria como un documento sociológico (Merino, 1993: 135), pero la verdad es que Chraibi dejó planteados en sus libros todos los grandes temas del Marruecos independiente, incluso de la Historia del siglo XX: los cambios sociales, la emigración, el papel de la religión, los tabúes sexuales, la emancipación de la mujer (Mouzouni, 1987: 34). Como escritor de pura cepa, Chraibi tenía algo de visionario, y los temas abordados en sus dos primeras obras, *El pasado* simple y *Los chivos*[4] iban a ser clave en las letras marroquíes. Por cierto que ambas, probablemente sus obras más importantes, publicadas en 1954 y 1955, son anteriores a esa idealizada independencia.

Pero la obra de Chraibi es ante todo literatura, no busca representar la realidad, sino crear mundos verosímiles que hagan reflexionar a los lectores sobre la realidad. Chraibi preludió y encabezó también los cambios estéticos y textuales más importantes experimentados por la novela, la violación de los tabúes y la versatilidad de la lengua frente a los cánones morales y lingüísticos precedentes (Hafez, 1994: 112). La literatura de Chraibi supuso asimismo una rebelión contra las representaciones estereotipadas y monolíticas. Su visión universal del ser humano revienta todas esas fronteras artificiales, nacionales y lingüísticas, que él mismo traspasó en vida. La literatura como ejercicio de la libertad fue su principal innovación-provocación, abordando las cuestiones que tanto incomodan a regímenes autoritarios, nacionalismos y autoridades religiosas, como cuando este año la Feria del Libro de El Cairo de 2008 celebraba su 40 aniversario con la prohibición de varios

[4] Traducción española de Inmaculada Jiménez Morell: *Los chivos*, Dris Chraibi, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2008.

libros entre los que se encontraban obras de Elias Khoury, Hanan al Shaykh y Mohamed Chukri, además de autores como Milan Kundera.

En *El pasado simple,* con ese desplazamiento final del protagonista a Francia, Chraibi anticipaba uno de los temas que le iba a ocupar de lleno en su segunda novela *Los chivos* (1955), y que ha sido uno de los temas más prolíficos de la literatura marroquí de expresión francesa: la emigración a Europa y los espejismos de El Dorado. Aquí, en esta nueva ¿ficción?, Chraibi anticipa en varias décadas una temática que, como en el caso de *El pasado simple,* retomarán otros autores, tanto magrebíes como de otros espacios geoculturales. *Los chivos* constituye el primer retrato, nada complaciente, de la dura experiencia de la emigración norteafricana a Europa, cuyo planteamiento sigue vigente medio siglo después de su publicación.

Los inmigrantes argelinos que van cobrando vida en unas páginas de una dureza –"atroz", dice el propio autor en la "advertencia final" a la edición de 1989– casi insostenible en algunos momentos, son fruto de la realidad –"¿Conoció usted el Nanterre de los años 50?", pregunta Chraibi a Abdellatif Laabi en una entrevista en la revista *Souffles* (5-1967)[5]. "Yo viví con ellos. No de testigo, sino como uno más. Había que hacerlo. Tenías que ayunar, un Ramadán eterno… ¿Que por qué lo hice? Pues voy a decírselo: en 10 u 11 años en Francia yo había visto. Constatado. Nuestras almas sangraban en el país de la igualdad, la libertad y la fraternidad. Y digo más: vivo en Aubervilliers. ¿Conoce Aubervilliers, la calle de la Nouvelle France? «Los chivos» siguen allí todavía en 1967". Una realidad pasada por el tamiz de la provocación y la irreverencia de la pluma de nuestro autor.

Si *El pasado simple* representaba el nacimiento, incluso la madurez de la novela marroquí, tanto por su libertad temática como –y este es el aspecto fundamental– por su libérrima escritura en francés, un francés que no es lengua del Otro, sino lengua propia, en *Los Chivos* Chraibi prosigue en su empeño de crear una lengua y un estilo propios, llevando hasta el extremo los hallazgos estilísticos de su primera novela.

Decir que las condiciones inhumanas de vida de los norteafricanos en Francia –en este caso, argelinos–, el feroz desarraigo y el racis-

[5] *http://www.seattleu.edu/souffles/S05/0_1.HTM*.

mo son los elementos que componen la trama de esta novela, es casi como si no dijera nada, porque lo esencial de ella, lo que la convierte en un texto mayor, a pesar de su brevedad, es cómo lo dice. Es esa escritura «perturbada», en palabras de Abdellatif Laabi en la mencionada entrevista. Perturbación que no se limita a fragmentar la lengua en frases cortas, brevísimas en algunos casos, lo que confiere un ritmo sincopado a la lectura y permite al autor crear una atmósfera expectante, sino que disloca el texto hasta tal punto que la última página de la novela en «buena lógica» narrativa sería la primera, pues en ella da comienzo la historia de su protagonista, el cabileño Yalann Waldik, es decir, de «Malditos sean tus padres», pues ese es el significado de su nombre (Kadra-Hadjadji: 68) –como Pistola/Pistolero es el de Ferdi, el nombre del padre del protagonista de *El pasado simple*–. Juego que salpica buena parte de los nombres de los personajes: Raus, el *alter ego* del protagonista, que sirve de puente entre el autor de *Los Chivos* en la novela y los propios Chivos, que pasó unos años de trabajos forzados en la Alemania, esconde en su nombre un ¡Fuera! en alemán. El caso de Mac O' Mac –el personaje que encarna a un escritor católico autor de *La Sagrada Familia,* pagado de sí mismo, antipático, explotador con fines político-literarios de la miseria de los inmigrantes– es algo más complejo, pues no «traduce» ninguna palabra, sino que «disimula» a un personaje real al que el autor guardaba un fuerte resentimiento desde la publicación de su primera novela. Dris Chraibi dedicó *El pasado simple* a François Mauriac, escritor francés, Premio Nobel de Literatura y comprometido con unas ideas religiosas y nacionalistas sobre Marruecos en las antípodas de las de nuestro autor (Fouet: 75).

Un homenaje que nunca le fue aceptado. De modo que el pretencioso Mac O' Mac no es otro que François Mauriac. Incluso la elección del título no es gratuita, ni fácil de «verter» a otro idioma. *Les boucs,* los chivos, remite a chivo expiatorio, pero también a *bicot,* cabritillo y, despectivamente, «moro» (Legras: 7).

El acerbo cultural francés del que se nutrió el autor a lo largo de sus años de estudiante, al confrontarlo con la realidad vivida por los Chivos y por el propio Yalann Waldik, escritor también a la sazón en la novela, sólo le produce desasosiego:

> "para siempre viviré en el absurdo. Hace ya diez años que mi cerebro, árabe y pensando en árabe, tritura conceptos europeos de una manera tan absurda que los transforma en hiel y que él mismo enferma por ello. Y,

> si continúa, no es por un teorema de adaptación, sino porque a fuerza de triturar como lo hace se ha sobrecargado de meninges prolíficas –las únicas adaptadas al mundo occidental" (49).

O bien, le sirve para provocar imágenes cercanas al sarcasmo: en una descripción de la miseria de los Chivos, aparece Booz, personaje del Antiguo Testamento, con quien se casa Rut, que engendra a Obed, padre de José y, por tanto, bisabuelo de David y ascendiente directo de Jesucristo, cantado por Victor Hugo en su conocido poema *Booz dormido*:

> "a trompicones, como sus voces, sus fiebres verbales elevadas de golpe, pataleantes en un rellano donde se lanzaban escupitajos golpes juramentos cuerpo a cuerpo y risas aguardentosas, y luego olvidadas de golpe; a trompicones como los ronquidos de los que, Booz de un siglo de acero, dormían" (126).

Para finalizar, volvamos al estilo tan peculiar de la novela para explicar el uso de mayúsculas en palabras que, en francés paladino, no deberían llevarlas, y que por fidelidad al texto se mantienen en esta versión en español. En efecto, *Bicot, Bouc, Chrétien, Patron, Caporal*... / Moro, Chivo, Cristiano, Patrón, Capataz… aparecen en mayúscula sin otra razón que el deseo del autor, tal vez con la intención –es una hipótesis– de cristalizar en esa mayúscula el carácter de «categoría» que quieren encerrar los términos, como *Los chivos*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BONN, C. (2004). *Migrations des identités et des textes*, L'Harmattan, París.

DELAYRE, S. (2006) *Driss Chraibi, une écriture de traverse*, Burdeos, Presses Universitaires de Bordeaux.

ESPADALER, A. (1989). *Literatura catalana*, Taurus, Madrid.

FERNÁNDEZ PARRILLA, G. (2006). *La literatura marroquí contemporánea. La novela y la crítica literaria*. Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha.

FOUET, J. (1999). *Driss Chraïbi en marges*, París, L'Harmattan.

HAFEZ, S. (1994). "The Transformation of Reality and the Arabic Novel's Aesthetic Response", *Bulletin of the School of African Studies*, vol. 57, Nº 1, pp. 93-112.

KADRA-HADJADJI, H. (1986). *Contestation et révolte dans l'œuvre de Driss Chraïbi*, París, Publisud.

KHATIBI, A. (1968). *Le roman maghrébin*, París, Maspero.

LEGRAS, M. (2001). *Étude sur Driss Chraïbi: Les Boucs*, París, Ellipsis.

MERINO, L. (1993). "*Le Passé Simple*: drama de la colonización o reparación a una herida narcisista", *Revista de Filología Francesa*, 3, pp. 133-141. *http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fll/11399368/articulos/THEL939312 0133A.PDF*

MERINO, L. (2001). *Encrucijada de literaturas magrebíes*, UNED, Valencia.

MOUZOUNI, L. (1987). *Le roman marocain de langue française*, París, Publisud.

PORRAS MEDRANO, A. (1997). "Tradición y modernidad en la narrativa magrebí contemporánea de lengua francesa: el caso de Driss Chraibi" en *Homenaje al Prof. J. Cantera*, Serv. Madrid, Publicaciones de la Universidad Complutense, pp. 227-234.

RESUMEN

Fallecido en 2007, Dris Chraibi (Driss Chraïbi) es un escritor fundamental no solo de la literatura marroquí de expresión francesa, sino del conjunto de la literatura marroquí contemporánea. Autor de una innovadora y polémica obra narrativa, con títulos esenciales como *Le Passé simple* (1954) o *Les boucs* (1955), ha reflejado en su literatura las grandes transformaciones acaecidas en el siglo XX.

Palabras clave: Dris Chraibi. Literatura marroquí. Literatura marroquí de expresión francesa. Novela. Literatura y política. Literatura e inmigración.

SUMMARY

Dris Chraibi (Driss Chraïbi), deceased in 2007, is not only a fundamental author of Moroccan Francophone Literature, he is also a significant writer in the whole Modern Moroccan Literature. Author of innovative and polemic narrative texts such as *Le Passé simple* (1954) o *Les boucs* (1955), Chraibi has reflected in his literature the transformations that took place in the XX century Morocco.

Key words: Dris Chraibi. Moroccan Literature. Moroccan Francophone Literature. Novel. Literature and politics. Literature and immigration.

MARRUECOS, CAMPO DE BATALLA DE LOS IMPERIALISMOS EUROPEOS EN EL SIGLO XIX: LA GUERRA DE ESPÍAS FRANCOESPAÑOLA EN EL SUS EN 1886-1887[1]

Francisco Manuel Pastor Garrigues
Profesor de I.E.S. en Silla (Valencia)

1. La política exterior española durante la primera etapa de la Restauración

El primer marco internacional en el que se desarrolla la política exterior restauracionista es el 'sistema continental europeo'[2] extendido de 1871 a 1890[3]. Es la época definida por la hegemonía de Alemania en el continente y por la preponderancia de Gran Bretaña en el ámbito marítimo-colonial. Esta doble hegemonía no destruye, sin embargo, el mecanismo tradicional –propio del período anterior de la Historia de Europa– de un sistema pentárquico, en el cual cinco grandes potencias (Gran Bretaña, Francia, Prusia –luego Alemania–, Austria –luego Monarquía Dual, Austria-Hungría– y Rusia, con la incorporación de Italia en los años 80) cuentan con un medio de regulación de las rela-

[1] Agradezco encarecidamente las sugerencias realizadas por los profesores J.B. Vilar y V. Morales a la hora de la redacción de este trabajo.

[2] Seguimos las tesis elaboradas por Julio Salom en diversos trabajos de investigación. Cfr. Salom, J.: "La política exterior y ultramarina de Cánovas", en Bullón, A. y Togores, L. (eds): *Canovas y su época.* Tomo II, Madrid, Fundación Canovas del Castillo, 1999, pág. 1108.

[3] El estudio de la política exterior española en la primera etapa restauracionista requiere la necesidad de llevar a cabo una cuidadosa consulta de las fuentes de carácter bibliográfico. En las obras publicadas por autores que vivieron, o estuvieron muy próximos a los acontecimientos, hay con alguna frecuencia informaciones valiosas. Cfr. Creux, V.C.: *Antonio Cánovas del Castillo. Sa carriére, ses oeuvres, sa fin. Etude biographique et historique.* Imprimerie F. Levé. Paris. 1897; Hohenlohe, Príncipe: *Mémoires du prince Clovis de Hohenlohe,* t. II: *L´unité allemande et la guerre de 1870. L´Ambassade á Paris I. Le Congrés de Berlín.* Louis Conard, Libraire-éditeur. París. 1909. A nivel historiográfico, los trabajos de J. Salom Costa representan el esfuerzo investigador e interpretativo más importante de la política exterior española en esta primera etapa de existencia de la Restauración. *España en el sistema europeo de Bismarck, 1871-1882,* 2 vols. Tesis doctoral. Universidad de Valencia. 1960. De ella ha sido publicada la primera parte: *España en la Europa de Bismarck.* CSIC. Madrid. 1967.

ciones internacionales como es el llamado 'concierto de Europa' para estudiar conjuntamente los grandes problemas internacionales según sus conveniencias y en torno a la idea general pero variable del equilibrio[4]. España ha sido excluida de este concierto pentárquico desde principios de siglo quedando reducida a la equívoca calificación de 'pequeña potencia', que los trastornos civiles del sexenio revolucionario parecen confirmar, y es con esa percepción por parte de las cancillerías que se integra en el sistema europeo en 1875.

Para caracterizar la posición general de España en este sistema europeo interesa destacar sobre todo el rasgo principal de éste y que le da nombre: su continentalismo, que proviene de la política que lo domina, es decir, la del estado hegemónico desde 1871, el segundo Reich (Imperio) alemán, el cual mantiene esa hegemonía durante los veinte años siguientes gracias a las complejas redes de alianzas elaboradas por Bismarck con Austria-Hungría, Rusia e Italia, y también, mediante unas buenas relaciones, salvo en alguna etapa, con Inglaterra a la que respeta su primacía en la esfera marítima. Respecto a la permanente querella con Francia, el canciller germano ensaya su ambiciosa "política de reconciliación", estimulando la expansión colonial de la República con la esperanza de que olvide la reivindicación de Alsacia-Lorena. Y aunque en la segunda mitad de los años 80 desarrolle una interesante política colonial, la base y los elementos esenciales de su política siguen estando en el continente. Estos dos hechos –la hegemonía de Alemania, el continentalismo de su política– afectan ya notablemente a la política española. La imposición de aquella hegemonía parece poder cambiar los tradicionales parámetros de posibilidades para la acción exterior española, que estaba secularmente sujeta al peso de Francia y Gran Bretaña, coordinadas o en competencia. La relación con Alemania adquiere ahora una especial significación, definiéndose por una serie de aspectos y condiciones.

Primero, enfrentada la política española, por lo general, con la francesa y la británica en la cuestión de Marruecos, dada la permanente disputa franco-alemana desde 1871 y teniendo en cuenta la situación geográfica de las tres naciones, el acuerdo entre España y Alemania

[4] El concierto de Europa es definido por J. Duroselle como "un método diplomático usado a veces más por comodidad que conforme a una institución jurídica…", pero mantiene el principio general del equilibrio. ("Le Concert Européen", en *Rélations internacionales, 1948.)*

aparecía, en el plano puramente teórico, como una 'alianza natural' según los dictados geopolíticos. Segundo, junto a esta aparente coincidencia de intereses geoestratégicos, existía un real alejamiento entre las orientaciones de la política alemana, centradas en el continente, y las exigencias de la política española, forzosamente centradas en el mundo mediterráneo, ultramarino y colonial. Incluso cuando la política alemana se oriente hacia este último, el alejamiento se convierte en conflicto, en razón de errores diplomáticos y de cálculos políticos. Pero lo que conviene sobre todo señalar, en tercer lugar, es que la anulación del mito de la alianza natural proviene fundamentalmente de la propia debilidad política y militar del Estado español que, al limitar su capacidad de iniciativa y compromiso, origina una creciente desvalorización por parte de Bismarck y de sus sucesores de España como pieza utilizable en la política europea. El inicio del proceso se descubre en los tiempos precedentes a la Restauración, en el asunto de la candidatura 'Hohenzollern' a la corona española, tras la caída de Isabel II, que dio origen a la guerra franco-prusiana en 1870[5]. Bismarck, que había considerado entonces ciertamente ese valor geoestratégico para el caso de una previsible guerra con Francia, quedó decepcionado e irritado por el hecho de que España no participara en la contienda cuando ésta sobrevino. Se dio en él desde entonces una desconfianza pronunciada hacia la posibilidad de un acuerdo con España, que otros hechos –el conflicto de las Carolinas, sobre todo– incrementarían. Consideraba a sus gobiernos incapaces de enfrentarse con Francia, y sólo con la Restauración puso su confianza en un fortalecimiento de España por obra de la monarquía borbónica, que le fuese ventajoso mediante la amistad dinástica. Por parte española, en cambio, la amistad e incluso la alianza con Alemania fue deseada por los gobernantes restauracionistas que mayor importancia tuvieron en la acción exterior en aquella época: Cánovas, Moret o el mismo rey Alfonso XII. Pero la mayoría de la clase política y de la prensa miraban esa idea con recelo, inclinándose hacia el neutralismo o la amistad con Francia. De ahí que los pactos con la Triple Alianza se mantuvieran en el más absoluto hermetismo[6].

Las condiciones generales del sistema continental europeo y esta particular significación de la preponderancia alemana, imprimieron su

---

[5] Cfr. Rubio, J.: *España y la guerra de 1870.* Ministerio de Asuntos Exteriores. Madrid. 1989.

[6] Cfr. Salom, J.: "La política exterior y ultramarina de Cánovas...", *op. cit.,* pág. 1110.

huella en las relaciones de España con las demás potencias. Así, la relación con Francia estaba fuertemente influida por la posibilidad del acuerdo hispano-alemán, lo que suscitaba en los franceses una suspicacia constante desde los tiempos de la "candidatura Hohenzollern". A esta suspicacia francesa correspondía otra española respecto a los propósitos y actuación de los gobiernos de París en Marruecos, unida a sus actitudes ante la conspiración de los emigrados políticos (carlistas y republicanos). Estos elementos negativos en la relación francoespañola se veían, sin embargo, contrarrestados en gran parte a través de la importante influencia ideológica ejercida por Francia en España, a través del dominio que aquélla tenía en las agencias de información –Havas, Fabra– y en la prensa; a ello hay que añadir el gran peso de los vínculos económicos, financieros y comerciales, no faltos tampoco de roces a causa del proteccionismo. Todo ello atestigua la complejidad de la relación hispano-francesa, pero de la que subrayaremos la gran importancia que se concedía en París a que España no llegase a una alianza con Alemania ni tampoco con Inglaterra. La consideración geopolítica de evitar estas posibilidades provocando la enemistad de nuestro país se revela elocuentemente en la primera mitad de la década de los 90 cuando Gran Bretaña está dispuesta a llegar a un acuerdo con Francia en el África Occidental a cambio de tener las manos libres en Egipto. A esta razón obedece la frase que el ministro de Exteriores galo, Ribot, escribiría el 4 de julio de 1892 en momentos críticos de manejos diplomáticos sobre Marruecos en los que Inglaterra quiso llegar a un acuerdo con Francia haciéndole concesiones a cambio de obtener Tánger y marginando a España. Ribot rechazó esta propuesta no sólo por su oposición rotunda al control británico de Tánger sino también porque, según dijo, "*no queremos, ni incluso para adquirir Marruecos, hacer un enemigo de España"*[7]. Esta declaración, realmente trascendente por la penetración geopolítica que revela, testimonia una situación que no parece fuese convenientemente apreciada y eficazmente aprovechada por la diplomacia española.

En cuanto a la relación con Gran Bretaña, su amistad e incluso su alianza fue deseada por Cánovas, consciente de la relevancia que tenía el Reino Unido para el problema de Cuba y los restantes asuntos coloniales, siendo la aproximación a ella un motivo importante del acuerdo con la Triple Alianza. Pero esta aspiración se veía contrarrestada por un

[7] Cfr. Salom, J.: "La política exterior y ultramarina de Cánovas...", *op. cit.,* pág. 1111.

recelo recíproco en la cuestión de Marruecos y por la frialdad con que los gobiernos de Londres se atenían a sus objetivos en lo que afectaba a España: el mantenimiento de su posición predominante en el Estrecho, al que estaba ligada su política marroquí en torno a Tánger, y el logro de unas relaciones comerciales favorables.

Las relaciones con las otras grandes potencias europeas quedaban determinadas en gran medida por ésas que se habían creado con las anteriores en virtud de las condiciones generales del sistema. Rusia tenía una esfera de intereses alejada de los de España, pero es en los sentimientos de los zares donde encontraban los gobiernos españoles en ocasiones un apoyo más sincero y seguro para la monarquía frente a la conspiración republicana. Con Austria-Hungría existían lazos dinásticos importantes, pero también estaban lejos sus intereses de los españoles, y Viena se guiaba casi siempre por los dictados de Berlín. En cuanto a Italia, se va a convertir, de modo algo sorprendente, en un estado de gran interés para las relaciones exteriores de España convirtiéndose en el vínculo con la Triple Alianza a través de los pactos de 1887 y 1891; pero esta relación –en la que no faltaron tampoco roces por la cuestión romana e incluso por la marroquí– estaba demasiado condicionada por los propios lazos entre Italia y sus aliadas, Alemania y Austria, y su casi aliada Inglaterra.

2. Los gobiernos restauracionistas y la cuestión marroquí (1874-1880)

Antes de la Restauración ya se había definido la cuestión de Marruecos por una triple rivalidad entre España, Gran Bretaña y Francia, las tres luchando por imponer su influencia en el Imperio marroquí y en su soberano; pero en los años 70 también se hacen presentes, aunque con menor fuerza, las diplomacias de Alemania y de Italia. Con este marco internacional, el régimen restaurador español partía en 1875 de un retroceso pronunciado de la influencia española en el Sultanato[8]

[8] Cfr. Morales Lezcano, V.: "El interregno de 1863-1893 en las relaciones hispano-marroquíes", en id: *Las relaciones hispano-marroquíes en el marco de la historia de las relaciones internacionales contemporáneas*. U.N.E.D. Madrid. 2004, pp. 49-63. Del mismo autor cabe realizar la consulta de: "Las relaciones de vecindad en un marco internacional contaminado: 1863-1912", en su libro, *Historia de Marruecos. De los orígenes tribales y las poblaciones nómadas a la independencia y la monarquía actual.*

con motivo de la falta de continuidad diplomática impuesta por las alteraciones del Sexenio Revolucionario, lo que fue aprovechado por el hábil agente británico en Tánger, John Drummond Hay, para perseguir mejor los objetivos fundamentales del Reino Unido, que eran el puerto de Tánger, ventajas comerciales en Marruecos y ciertas reformas limitadas del Imperio que reforzasen la subsistencia de éste en beneficio británico. El avance de la influencia de Inglaterra se había visto también favorecido por un temporal retroceso de la de Francia con motivo de su derrota en la guerra franco-prusiana, pero a mediados de los 70 ya la política de la Tercera República se mostraba activa en Marruecos tanto en la presión sobre la frontera argelina como en la penetración económica, al tiempo que desarrollaba una coyuntural colaboración con la británica. Italia, por su parte, se interesaba por los asuntos de Marruecos con una finalidad de trueque diplomático, y Alemania, aunque inspiraba extendidos recelos sobre sus propósitos, apoyó primero a Inglaterra y luego a Francia en virtud de su política europea general.

Éste fue el difícil panorama diplomático con el que Cánovas tuvo que enfrentarse al comienzo del período de la Restauración; un dirigente, de quien es conocida por otra parte su temprana preocupación africanista mostrada en sus obras juveniles en las que expuso ya el fundamento geopolítico que la cuestión poseía para España[9]. Pero también es conocida su opinión favorable a la aceptación de la paz de Wad-Ras de

---

Madrid- La Esfera de los Libros. 2006, pp. 202-219; es aconsejable también la consulta de Akmir, Youssef: "Marruecos y la política exterior española durante los primeros gobiernos de la Restauración, 1874-1887", en *Hesperis-Tamuda***,** vol. 38 (2000), pp. 89-104; id: *Marruecos a través de la España oficial y la España real.* Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid. 2002; Martín Corrales, E. (ed.): *Marruecos y el colonialismo español (1859-1912). De la guerra de África a la "penetración pacífica".* Barcelona. Bellaterra. 2002; Fernández Rodríguez, M.: *España y Marruecos en los primeros años de la Restauración (1875-1894).* Madrid. C.S.I.C. 1985; Ramiro de la Mata, J.: *Origen y dinámica del colonialismo español en Marruecos.* Ceuta. Ciudad Autónoma de Ceuta. 2001.

[9] Ese interés geopolítico se expresará en sus frases de que "en el Atlas está nuestra frontera natural, que no en el canal estrecho que junta el Mediterráneo con el Atlántico; es lección de la antigua Roma", y de que "*el pueblo conquistador que llegue a dominar... en una de las orillas del estrecho de Gibraltar, antes de mucho tiempo dominará la orilla opuesta".* La primera ya la escribía Cánovas a los veinticuatro años en su colaboración a la obra *Compendio de todas las monarquías*... (Madrid, 1852; vol. I, pág. 179), y la repetirá y ampliará en sus *Apuntes de la historia de Marruecos* de 1860, que contenía también la segunda frase, pág. 272 de la edición de 1991).

1860 ante las dificultades internas e internacionales que la imponían, y su posterior evolución en sentido cada vez más pragmático y realista y de abandono de sus ideales de juventud sobre una intervención española de gran alcance en Marruecos[10]. Esto no destruyó, sin embargo, el planteamiento geopolítico que le hacía mirar siempre como un agudo peligro la instalación de una potencia europea en el litoral norteafricano del Estrecho y, en particular, la que pudiera realizar Francia bloqueando así las fronteras españolas por el Norte y por el Sur.

Ahora bien, a lo que tuvieron que hacer frente los primeros gobiernos de la Restauración fue a dificultades más inmediatas suscitadas por una concertación diplomática de las grandes potencias –Gran Bretaña, Francia, Alemania e Italia– para una eventual presión sobre el gobierno español con el fin de evitar una supuesta intención de intervención militar en Marruecos. El origen de todo ello se encuentra en la alarma provocada en los ingleses por unos incidentes que tuvieron lugar en Ceuta a principios de 1876, y que les hacían pensar que el gobierno español quería aprovechar la ocasión de un momento en que la atención de todas las cancillerías se concentraba en la cuestión de Oriente, para llevar a cabo algún tipo de intervención en el Imperio marroquí. Nada demuestra que ello fuese cierto a juicio de J. Salom[11], pero el recelo de británicos y franceses se mantuvo durante la primavera y el verano de aquel año, consiguiendo al fin los primeros que el gobierno alemán prometiese unirse, llegado el caso, a una presión colectiva en el sentido apuntado. La diplomacia española procuró disipar una alarma probablemente injustificada pero que constituía una elocuente advertencia sobre su mala situación –sola y sin aliados– en la cuestión marroquí.

Más justificada estaba, en realidad, la alarma que se suscitó en España con motivo del proyecto del súbdito británico Donald Mackenzie, apoyado –aunque no oficialmente– por su gobierno, para crear una

[10] El 13 de febrero de 1880, tras cinco años de gobierno, decía en el Congreso de los Diputados que los ideales de su juventud "eran difícilmente realizables" y que nadie "puede decir el tiempo y las circunstancias en que se han de realizar"; en 1883 ya escribía que "el estudio atento de nuestra historia y el conocimiento exacto de nuestro estado económico y político, así como las circunstancias en que el mundo se encuentra, me obligan a hacer, tocante a la realización de aquel hermoso ideal, grandes reservas…"; y en 1896 confesaba en el Parlamento que se trataba de un ideal irrealizable (Meléndez, L.: *Cánovas y la política exterior española.* Madrid. 1944, pp. 254-255).

[11] Cfr. Salom, J.: *op. cit.*, pág. 1104.

factoría en la zona de Cabo Juby (Tarfaya), frente a Canarias, rica en pesca, y en la cual España tenía "derechos" sobre el indeterminado lugar de Santa Cruz de Mar Pequeña concedido en el tratado de Wad-Ras[12]. A esa alarma se unía el hecho del propio interés que se había suscitado en ciertos sectores españoles por la explotación comercial de aquellos territorios, en los cuales también fijaba su atención el naciente movimiento africanista español[13]. La consecuencia de todo ello fue la reanimación por el gobierno de Cánovas del asunto de Santa Cruz, que estaba prácticamente abandonado desde 1863, consiguiéndose ahora del Sultán que una comisión mixta tratase de localizar su situación, cosa que se hizo mediante la expedición del barco *Blasco de Garay* a principios de 1878.

Estas medidas reavivaron automáticamente los recelos de los británicos, que procedieron a adiestrar militarmente a jóvenes marroquíes en Gibraltar y a asesorar a los marroquíes en la fortificación de Tánger. El gobierno español no tuvo que contar sólo con esta agudización del antagonismo con Inglaterra. Al mismo tiempo la estabilidad y la integridad del Imperio jerifiano sufrían duros golpes como consecuencia del abusivo empleo por las potencias, y especialmente por Francia, del llamado 'derecho de protección', por el cual muchos marroquíes escapaban a la jurisdicción de su soberano[14]. Ante la gravedad que había

[12] Cfr. Vilar, Juan B.: "Las bases histórico-jurídicas de la conformación territorial de Guinea Ecuatorial y Sahara Occidental. (Los orígenes del convenio franco-español de 1900)", en Bullón de Mendoza, A. y Togores, Luis E. (coord.): *Cánovas y su época. Tomo II.* Madrid. Fundación Cánovas del Castillo. 1999, pp. 1151-1179.

[13] Tras la Restauración, distintas entidades se habían dirigido al gobierno pidiendo protección para fundar establecimientos en la costa occidental de África (Bécker, J.: *España y Marruecos. Sus relaciones diplomáticas durante el siglo XIX,* Madrid, Tipolitografía Raoul Péant, 1903, pp. 159-160) y la orientación se reforzó con el comienzo del movimiento africanista español: nacimiento en 1876 de *la Real Sociedad Geográfica*, con un inicial programa de acciones exploratorias y colonizadoras, y de la *Asociación Española para la Exploración y Civilización del África Central* como rama de la Asociación creada por Leopoldo II de Bélgica. En la primera sesión de la segunda de las citadas, el 16 de febrero de 1877, se acordó que los geógrafos Coello e Ibáñez hicieran un estudio previo a la exploración de la costa africana situada frente a Canarias.

[14] El más grave de los problemas que habían pesado en las relaciones euro-marroquíes durante el siglo XIX era el de las protecciones, ya que suponía una verdadera transferencia –hacia las potencias imperialistas– de una parte de la soberanía del Majzén. Pretendiendo resolver ese problema se convocó una conferencia internacional en Madrid entre mayo y julio de 1880. Pero lejos de terminar con la protección, se

alcanzado el problema, el gobierno británico y el propio Sultán lograron que se reuniera en Tánger una conferencia diplomática (julio de 1877) para estudiar medidas restrictivas del pretendido "derecho". La conferencia fracasó en ese propósito, poniéndose allí abiertamente de

---

acabó por extenderla, convirtiendo – a su vez – los asuntos marroquíes en interés de las potencias, garantes de que ningún cambio podría establecerse en Marruecos sin su consentimiento. Es el nacimiento del 'statu quo' en Marruecos, y también ciertamente, el fin de su independencia. Aunque el'statu quo' tenía otras lecturas, entre otras la del africanista español Joaquín Costa, que lo definía así: "*Lo que a España interesa, lo que España necesita, no es sojuzgar el Mogreb, no es llevar sus armas hasta el Atlas; lo que a España interesa es que el Mogreb no sea jamás una colonia europea; es que al otro lado del Estrecho se constituya una nación viril, independiente y culta, aliada natural de España, unida a nosotros por los vínculos del interés común, como lo está por los vínculos de la vecindad y por los de la Historia".* Sobre el tema de la protección véase: Kenbib, M.: "Structures traditionnelles et protections etrangeres au Maroc au XIX e siecle", en *Hespéris-Tamuda,* Vol. XXII, 1984*,* pp. 79-101. Del mismo autor: «Proteges et brigands dans le Maroc du XIXe siecle et debut du XXe», en *Hesperis-Tamuda,* Vol. XXIX*,* Fasc. 2, 1991, pp. 227-248. Véase también Miège, J. L, *Le Maroc et l´Europe,1830-1894.* París. Presses Universitaires de France. 1961-1964. Tomo 3, pp. 449-458. Cfr. Zaki, M.: "La protection: Listes des marocains protegés neerlandais établies par le consulta general des Pays-Bas a Tánger (1881-1906)", en *Revue Maroc-Europe,* no. 8, 1995*, «Economies marocaines»,* pp. 195-218. Sobre el sistema de protección, véase también Earl F. Cruickshank, *Morocco at the Parting of the Ways* (Filadelfia, 1935). Asimismo se puede consultar, L. Martín, "Le régime de la protection au Maroc", en *Archives Marocaines*, no. 15*,* pp. 16-17. Para una descripción gráfica de la evolución del sistema de abusos generado por la protección, véase Ion Perdicaris, *Mohamed Benani. A Story of Today,* Londres, 1887. Por otra parte el régimen de la «protección» generalizado tras la Conferencia de Madrid de 1880 no constituiría sino un elemento más de la presión europea sobre Marruecos ya que si por un lado suponía la creación de una serie de divisiones en el seno del cuerpo social marroquí, por otro lado, sustraía al Tesoro marroquí de un porcentaje importante de ingresos por vía de impuestos y recortaba la capacidad jurisprudente del país. En definitiva, venía a representar una verdadera transferencia de la soberanía imperial en provecho de las potencias europeas y de los Estados Unidos. «*Des Marocains,* remarca Albert Ayache, *pouvaient être soustraits aux lois de leur pays et constituer, par suite de l´immunité dont ils jouissaient, les agents de pénétration des puissances étrangères».* Habiendo sido convocada la Conferencia de Madrid para reformar o tratar de abolir este régimen, los resultados serían los inversos, pues se refrendaría la institucionalización del sistema de «puerta abierta» en Marruecos y la generalización de los privilegios capitulares mayores entre los países signatarios del acuerdo; este régimen vendría caracterizado por: 1) el número elevado de los protegidos marroquíes: dos por comerciante extranjero y por puerto, extendiéndose la protección a la familia del protegido. Asimismo, los consulados y Legaciones podían tener un cierto número de protegidos marroquíes a su servicio. Todos los protegidos se beneficiaban de la inmunidad diplomática y de la

manifiesto los antagonismos entre las potencias. El representante británico chocó fuertemente con el español, pero también con el francés y el italiano, en tanto que contó con el apoyo del delegado de Alemania y los de otros países. El resultado de ese fracaso fue que la crisis interna que vivía Marruecos se agravó, entrándose en el año 1878 con una situación inquietante en la que los abusos extranjeros, las malas cosechas, la crisis económica, las epidemias y las reacciones antiextranjeras, parecían establecer las condiciones para una temida (por España) intervención de las potencias y para la descomposición del Imperio.

Así se definía la cuestión de Marruecos ante la diplomacia española en 1877 y 1878. Con un doble enfrentamiento con las principales potencias, Gran Bretaña y Francia, a su vez enfrentadas entre sí –cuestión ésta de primera importancia para toda la orientación de la política española en lo sucesivo– y sin contar con ningún otro respaldo. Y ante ella la perspectiva de la posible apertura de la crisis definitiva de la cuestión de Marruecos, crisis a la que España llegaría con una potencialidad evidentemente inferior a la de sus rivales.

A partir de estos dos años y hasta 1880, etapa en la que el 'sistema continental europeo' enmarca el gobierno de Cánovas durante el reinado de Alfonso XII, las decisiones más importantes de política internacional afectan a las áreas de la defensa del régimen restauracionista y a la "cuestión de Marruecos". En el primer caso, tenemos un intento de acuerdo o alianza con Alemania; en el segundo, tras la adopción de la política de defensa del 'statu quo', tentativas apenas conocidas de acuerdos mayores con Inglaterra y Francia.

El intento de pacto con Alemania hay que unirlo a las circunstancias internacionales del año 1877, crítico para la "defensa exterior de la Restauración"[15]: la evolución de la política francesa hace pensar que se va a llegar a soluciones radicales, que repercutirán gravemente sobre la aún no consolidada monarquía peninsular. Ante todo, Cánovas aplica-

---

exención fiscal; 2) la extensión de la competencia de las jurisdicciones consulares a todos los litigios donde el demandado era un extranjero o un protegido. Véase Kenbib, M.*: Les Protégés. Contribution à l´histoire contemporaine du Maroc,* Rabat, Université Mohammed V, 1996, passim. Cfr. también Ayache, A.*: Le Maroc. Bilan d´une décolonisation,* París, Ed. Sociales, 1956.

[15] Cfr. Salom, J.: *España en la Europa de Bismarck. La política exterior de Canovas,* Madrid, C.S.I.C., 1967, pág. 420.

rá siempre una orientación pragmática a su política exterior, tratando de establecer buenas relaciones con todos los países europeos, pero la defensa de la institución monárquica le llevará a desplegarse a la sombra de Alemania, manteniendo unas formas de decoro y de responsabilidad para la política exterior española en ese marco europeo, dominado por las potencias germánicas y sin emprender en esta primera etapa de la historia de la Restauración, movimientos significativos de expansión colonialista[16].

Cánovas tratará de salvaguardar al régimen restauracionista del riesgo que representaba la imprevisible actitud que los partidos republicanos que llegaron al poder en Francia en 1877 pudieran adoptar respecto a la actividad conspiratoria de los republicanos españoles emigrados en ese país. Y se partía de la creencia en una teórica coincidencia de intereses motivada por la preocupación del gobierno español en ese punto y por la supuesta inquietud que pudiese haber en el alemán respecto a la imposición de un radicalismo revanchista y belicista en Francia.

Es sobre esta base que Cánovas se decidió a realizar en octubre de 1877 unos avances a los alemanes hablando a su Ministro Plenipotenciario en Madrid de la posibilidad de un acuerdo que ofreciese garantías de apoyo militar mutuo, posiblemente por demostraciones fronterizas de fuerzas, en caso de que surgiese la amenaza radical en Francia. Ahora bien, esos avances –constituyesen o no una propuesta formal de alianza militar– encontraron el inmediato y rotundo rechazo de Bismarck, expresándose así la desvalorización casi completa que ya por entonces se daba en su pensamiento respecto a un posible acuerdo político con España. La negativa del canciller alemán se debía a su convencimiento de que la monarquía española, como consecuencia de su situación interna, sería incapaz de cumplir cualquier compromiso que la llevara a enfrentarse con Francia, al tiempo que calculaba que aún sin compromiso alguno, Alemania siempre procuraría apoyar a la monarquía española, en la cual veía el mejor medio de fortalecer el Estado peninsular y poder contar con él en alguna medida. Debemos pensar que en un repudio que incluía el de medidas aparentes de acercamien-

[16] Cfr. Rubio, J.: "La política exterior de Cánovas del Castillo: una profunda revisión". En *Studia Histórica. Historia Contemporánea, no. 13-14 / 1995-1996.* Universidad de Salamanca.

to hispano-alemán pudo jugar también el deseo de no perturbar su intentada política 'de reconciliación' con Francia. El resultado fue que la propuesta española sólo logró un acuerdo de principio y preventivo con Alemania sobre las futuras eventualidades a que pudiese conducir la solución de la crisis francesa. Julio Salom lo califica de una "*leve declaración de eventuales contactos futuros de valor prácticamente nulo*"[17]. Con todo, los liberales continuarían, años después, la orientación germanófila de Cánovas acentuándola. De hecho en los años siguientes –ya bajo gobiernos liberales– la relación hispano-alemana se estrechaba mediante la política personal de la Corona.

En lo tocante a la cuestión de Marruecos, se llegaba a una situación delicada en los años 1877 y 1878, pudiendo preverse su próxima "apertura", es decir, una intervención europea a la que España llegaría en mala situación, enfrentada tanto con Francia como con Inglaterra y sin apoyo alguno de Alemania que, centrada en su continentalismo, favorecía primero a ingleses y luego a los franceses. Se imponía, por tanto, una reacción precautoria y ésta es la que llevó a cabo Cánovas mediante una doble acción. Primeramente, de modo público y formal, dio un giro a la política española consistente en la adopción de la llamada del 'statu quo' y en la simultánea iniciación de una colaboración diplomática con Inglaterra para sostener al Imperio marroquí. Pero, por otro lado, realizaba diversos sondeos secretos, tanto con esa potencia como con Francia, en busca de seguridades para el caso de la futura intervención europea en el Sultanato.

La primera vía condujo a la Conferencia de Madrid sobre Marruecos; de la segunda solamente tenemos indicios por leves referencias. Así, la insinuación de Cánovas al representante diplomático británico en Madrid (19 de febrero de 1880) de poder llegar, más allá de la política del 'statu quo', a un *"cordial entendimiento entre los dos Gobiernos en el caso de que surgieran ciertas eventualidades que pudieran requerir una acción combinada"*[18]. No parece que los ingleses recogieran la idea, como tampoco parece que tuvieran eco insinuaciones hechas a los franceses por las mismas fechas en sentido semejante.

---

[17] Cfr. Salom, J.: "La política exterior..." *op. cit.,* pág. 1126.

[18] Cita recogida en Salom, J.: "La política exterior…", *op. cit.,* pág. 1128.

3. Aproximación española a la Triple Alianza

En realidad los gobiernos españoles se encontraban ante el problema de que no podían ajustar su política en Marruecos de forma combinada y simultánea a las de Londres y París[19]. De hecho no lo podrían intentar hasta 1894-95 y de forma definitiva ese ajuste no se podría hacer sino a partir de 1903[20]. La situación de la diplomacia hispana a comienzos de la década de 1880 era la de un dilema: su doble recelo respecto a las políticas marroquíes de Londres y París, a la vez opuestas entre sí, teniendo que apoyarse en una u otra según las circunstancias. Cuando Cánovas después del período de gobiernos liberales –1881 a 1883– volvió al poder en 1884, tuvo que reforzar el acuerdo con Inglaterra ante la intensificación de la actividad francesa en el Sultanato (etapa de D´Ordega) pero, detenida ésta, llegó a un pacto de colaboración diplomática con Jules Ferry (mayo-junio de 1884) tan estrecho que ha hecho pensar que pudieron haber propuestas de mayor alcance[21]. De hecho, D.K. Fieldhouse señala que Ferry tenía el apoyo claro aunque velado de Bismarck, que estaba entonces preocupado por establecer una alianza con Francia y dispuesto a fomentar las ambiciones francesas en Marruecos, como distracción del problema Alsacia-Lorena. En mayo de 1884 Bismarck dijo al embajador francés en Berlín que el mejor paso para Francia en Marruecos sería llegar a un acuerdo con España[22]. Tampoco en este caso tendrían éxito los intentos de Cánovas. Los franceses, aún respaldados en su acción colonial por el II Reich, y detectando el aislamiento español, no aceptaron la sugerencia

---

[19] Para situar la fundamental cuestión marroquí en el marco de las relaciones internacionales españolas del tercio final del siglo XIX es esencial también la consulta de José M. Jover, *Política, diplomacia y humanismo popular en la España del siglo XIX.* Madrid. Ed. Turner. 1976, pp. 83-138. Véase también Juan Carlos Pereira, *Introducción al estudio de la política exterior de España (siglos XIX y XX).* Prólogo de José M. Jover. Madrid. Akal. 1982, pp. 138-148; José Urbano Martínez Carreras, "Política exterior española durante la Restauración, 1875-1931", en Juan B. Vilar (ed.), *Las Relaciones internacionales en la España contemporánea.* Prólogo de José María Jover. Murcia. Universidad de Murcia. 1989, pp. 79-100.

[20] Cfr. De la Torre, R.: "De ultramar a la frontera meridional. Iniciativas en busca de una garantía internacional para España, 1898-1907", en Gómez Ferrer, G. y Sánchez, R. (eds.): *Modernizar España. Proyectos de reforma y apertura internacional (1898-1914).* Madrid. Biblioteca Nueva. 2007, pp. 153-175.

[21] Cfr. Salom: "La política exterior…", op. cit., pág. 1128.

[22] Cfr. Fieldhouse, D. K.: *Economía e Imperio. La expansión de Europa (1830-1914),* Madrid, Siglo XXI Editores, 1990, pág. 323.

de Bismarck –deseoso de compaginar aquel respaldo con sus medidos lazos de amistad con España– para un acuerdo con los españoles de eventual reparto o de distribución de zonas de influencia en Marruecos. La diplomacia española argüiría posteriormente que el compromiso de 1884 al que se llega con París no fue más que un acuerdo especial para detener a D´Ordega, Ministro de Francia en Tánger que por esas fechas tomó bajo la protección diplomática gala al jerife de Wazzán y preparó descaradamente el protectorado de Francia en Marruecos. Manuel Silvela, Embajador en París asistido por el experto en cuestiones marroquíes Diosdado acudió al Quai d´Orsay con el fin de llegar a un compromiso con Francia para paralizar la acción de D´Ordega. El acuerdo consistió en que los Ministros de España y Francia en Tánger recibiesen instrucciones idénticas para mantener el 'statu quo'. Si esta versión es cierta, Francia no hizo caso del compromiso y siguió conspirando en el Sus y con el jerife de Wazzán[23].

En plena época de expansión colonialista, ese cierto distanciamiento de Francia e Inglaterra, la política de recogimiento exterior canovista y la falta de alianzas fundamentales iban a representar para España el no poder sentar –momentáneamente– sobre bases sólidas su proyección colonial en el norte de África. El ministro de Estado, S. Moret, en los siguientes gobiernos sagastinos intentaría salvar estos escollos, que por otra parte también Alfonso XII pretendía afrontar, aproximándose a las potencias Centrales (Alemania y Austria- Hungría). Moret, por su parte, pretenderá vincular los derroteros de la política internacional española a los de la Tríplice y a los de Inglaterra. La adhesión de España a la Triple Alianza no será en pie de igualdad, sino a través de intermediarios, de segundos países, no traduciéndose en la inserción en una red de aliados estable.

La actuación española en Marruecos, en líneas generales, tras la consolidación del régimen restauracionista, se había comprometido, pues, estrictamente con el mantenimiento del 'statu quo', confiando que llegara el momento oportuno en que el país (España) se encontrara con las suficientes fuerzas como para emprender una acción definitiva en el Sultanato que condujese a asegurar el control permanente del

[23] Véase al respecto: Carta sin numerar del conde de Benomar al Ministro de Estado, S. Moret. 17 de Octubre de 1887. (A)rchivo (G)eneral del (P)alacio (R)eal. Secretaría particular de S.M. Cajón 13 / Ex. no. 2.

territorio marroquí, o por lo menos, de una vasta extensión del mismo. La implantación y el mantenimiento de la política del 'statu quo' era, ante todo, una maniobra defensiva frente al peligro de una 'apertura' de la cuestión marroquí que, dada la situación de España, se resolvería en su perjuicio. Mientras tanto y dado que se consideraba que no se habían alcanzado todavía las condiciones requeridas para emprender una actuación ofensiva, la acción diplomática de la monarquía se centraba –por razones de orden estratégico vinculadas a la seguridad nacional– ante todo en que ninguna otra potencia se asentara en el otro lado del Estrecho o frente al archipiélago canario. Con la llegada del partido liberal de Sagasta al poder en octubre de 1886, a la muerte de Alfonso XII, y con el nombramiento de Segismundo Moret como Ministro de Estado, la diplomacia española, a través de la acción de este político, va a tratar de salir del relativo aislamiento internacional en que se movía el régimen restauracionista. Para salir de este aislamiento, Moret vio sólo un camino útil y esta vía no le fue contestada por sus colegas de partido ya que éste, como tal, no tenía su propio programa de política exterior. La vía elegida era el ingreso en la Triple Alianza tanto para defender la institución monárquica –lo cual era en ese momento para la clase política restauracionista una garantía de tranquilidad interna en el país contra las inquietudes y desórdenes fomentados por los carlistas y, sobre todo por las diversas corrientes republicanas– como porque la aproximación a la Tríplice significaba la posibilidad de defenderse de las intrigas francesas en la política interior española, pero sobre todo defenderse de las aspiraciones galas en Marruecos. El tándem Sagasta/Moret entendió que la conquista del Sultanato por parte de la Tercera República, dado el recelo con el que la prensa española observaba al Imperio jerifiano, significaría la caída de la Regencia de María Cristina[24]. Motivos de política interior y de política internacional se entrelazan finamente para empujar a Moret a seguir este camino.

Pero las potencias de la Triple Alianza no tenían muchos deseos de asociar a España a su bloque. Despreciaban su debilidad militar y temían que una vez asociada a la Tríplice asumiese imprudentemente una serie de acciones provocadoras en sus relaciones con Francia, lle-

[24] Cfr. Curato, F.: *La questione marocchina e gli accordi mediterranei italo-spagnoli del 1887 e del 1891. Vol II: Dal giugno 1888 all´agosto 1896,* Milán, Edizioni di Comunità, 1964, pág. 595.

vando a toda la alianza a una guerra con la Tercera República que no deseaban. Temían también que las cláusulas secretas de la Tríplice, una vez desveladas a España, fueran conocidas por otros gobiernos europeos dada la inestabilidad de los gabinetes ministeriales españoles; las periódicas crisis de gobierno provocan relevos continuos en el Ministerio de Estado y en este contexto, se podían producir filtraciones de los secretos. Por lo tanto rechazaron la posibilidad de ingreso de España.

El canciller del II Reich Otto von Bismarck, su hijo Herbert, secretario de Asuntos Exteriores alemán, el conde de Robilant, Ministro de Asuntos Exteriores italiano y Alberto Blanc, Ministro plenipotenciario de la monarquía saboyana en Madrid no estaban dispuestos a afrontar, en tales condiciones, el ingreso de España en la Tríplice y por ello dilataron las negociaciones durante varios meses utilizando diversos pretextos. Esta estrategia exasperó al Ministro Moret: en un cierto momento, éste perdió la paciencia y amenazó con dimitir. La amenaza surtió su efecto: la dimisión de Moret podía suponer la llegada al Ministerio de Estado del gobierno Sagasta de otro político liberal orientado en sentido francófilo, el cual podría aceptar las tesis del gobierno de París, que pacientemente alternaba las amenazas con las promesas –realizadas desde hacía tiempo– a Madrid en el sentido de que la cuestión marroquí atañía sólo a Francia y España, por lo que estas dos naciones debían unirse y colaborar: una fórmula que significaba el reparto de Marruecos. Es en este momento con la caída del ministro de Robilant y el traslado de Blanc, al cual sucede C.A. Maffei, cuando se logra finalmente la solución al problema. España no va a incorporarse como un igual a la Tríplice, sino simplemente va a firmar un acuerdo con Italia, similar al ya existente entre Italia y Gran Bretaña, que contará con la adhesión de Alemania y Austria-Hungría. En sus cláusulas, firmadas el 4 de mayo de 1887 con el beneplácito inglés, los participantes se comprometían a defender el principio monárquico y la paz, a no aproximarse a Francia, a mantener el 'statu quo' en el África septentrional, con el compromiso de poner en práctica una política no provocativa y por lo tanto, pacífica. Además se obligaban a consultarse recíprocamente en los problemas del Mediterráneo que eran comunes para las dos naciones. Al adherirse la Monarquía Dual y el II Reich al acuerdo, España quedaba ligada con hilos sutiles a la Tríplice, sin haber visto el tratado de la alianza: justo lo que los tres miembros de la misma deseaban.

4. Acoso francés al Imperio jerifiano y réplica del régimen restauracionista

En este contexto, el tándem Sagasta/Moret iba a actuar en Marruecos –siguiendo a Carlos Ferrera[25]– en un doble frente:

1.–Incrementar la penetración pacífica española en el Sultanato, llevando a la práctica parte del programa de penetración comercial demandado por los africanistas. Así se va a crear la *Cámara de Comercio de Tánger* en diciembre de 1886 y en mayo de 1887 el gobierno contrató con la *Compañía Trasatlántica* del Marqués de Comillas en régimen de monopolio la realización de doce viajes anuales entre Cádiz y aquella ciudad. De hecho, en España, tras la consolidación del régimen restauracionista, junto con la idea de mantener estrictamente el 'statu quo' del Sultanato marroquí, apoyando en todo momento al Sultán para garantizar de esta forma la integridad territorial del Imperio jerifiano, va a tomar cuerpo el plan de iniciar una penetración en el mismo por la vía pacífica, en la que el desarrollo del comercio hispano-marroquí iba a desempeñar un papel preponderante. Así, la intervención de los españoles en negocios relacionados con el Imperio jerifiano, adelantándose a ciudadanos europeos de otras nacionalidades, era considerada como una especie de avanzada que situaría a España en clara ventaja sobre las otras potencias y que en un futuro podría resultar beneficiosa para cualquier posible acción militar que se ejerciese sobre aquel país. En el marco de esta política tendente a aumentar la influencia española por métodos pacíficos, cabe destacar también la fundación de la *Sociedad Española de Africanistas y Colonistas* en 1884[26]; la creación de la *Cámara de*

---

[25] Cfr. Ferrera, C.: *La frontera democrática del liberalismo: Segismundo Moret (1883-1913),* Madrid, Biblioteca Nueva / Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 2002, pág. 92.

[26] El <africanismo>, corriente de opinión que pensaba en el continente africano como el territorio donde estaba el porvenir de España, vive en los años de la década de los ochenta un periodo de intensa actividad. Esbozado su ideario a lo largo de las cuatro décadas anteriores, concreta su programa doctrinal de actuación amoldándolo al nuevo planteamiento de la política exterior. Defensora del <statu quo> en Marruecos, considerará cualquier agresión a la integridad y soberanía del Imperio como una amenaza directa a la propia integridad y soberanía nacionales. Sin embargo, a través de sus canales normales de expresión, no dejará de llamar la atención del régimen restauracionista hacia aquellos medios que creía debían ponerse para facilitar la acción civilizadora que España, por derechos históricos y por imperativos geográficos, estaba llamada a

Comercio española de Tánger, con sucursales en distintos puertos marroquíes para fomentar las comunicaciones marítimas entre ambos países; el establecimiento de misiones franciscanas en Marruecos con una contribución fundamental en la extensión del castellano entre los habitantes del Imperio, o el fomento de la emigración de familias españolas hacia las ciudades marroquíes, planteada como la base de la creación de una "quinta columna" en el caso de una futura intervención de España en aquel país, sobre todo teniendo en cuenta que esta colonia española era ya muy superior a la de otras nacionalidades europeas[27].

---

ejercer. (El lema doctrinal que forjaron los marroquistas españoles durante estos años era el siguiente: «El ministerio de España en Marruecos es pacífico y civilizador y tiene por fórmula: statu-quo político; progreso administrativo y social»). Cfr. López García, B.: «'España en África': Génesis y significación de la decana de la prensa africanista del siglo XX», en *Almenara*, no. 4, 1973, pág. 33; véase también Morales Lezcano, V.: «Marroquistas españoles: 1884-1912. Un grupo de presión político», en *Almenara,* no. 10, 1976-1977, pp. 84 y 86. Del mismo autor, «El africanismo español (1860-1975)», en *España y el Norte de África: el protectorado en Marruecos (1912-1956).* Madrid. UNED. 1986, pp. 63- 95; id: «El africanismo español del Ochocientos (Semblanza histórica y Balance profesional)», en *Congreso Internacional El Estrecho de Gibraltar,* Madrid, UNED, 1988, Tomo III, pp. 287-308; id: *Africanismo y orientalismo español en el siglo XIX.* Madrid. UNED. 1988. Vid. Bogard, Robert Candler: *Africanismo and Morocco: 1830-1912*, Austin, Universidad de Texas, 1975. También García Figueras, T.: «Consideraciones generales sobre el africanismo español», en *La acción africana de España en torno al 98 (1860-1912),* Madrid, C.S.I.C., 1966, Vol. II, pp. 19-28; Villanova Valero, J.L.: *La Sociedad Geográfica de Madrid y el colonialismo español en Marruecos (1876-1956).* Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Barcelona. 1988, pp. 161-187; Pedraz Marcos, A.: *Quimeras de África: la Sociedad Española de Africanistas y Colonistas. El colonialismo español a finales del siglo XIX.* Madrid. Ediciones Polifemo. 2000; Gutiérrez Contreras, F.: "Notas sobre el africanismo a fines del XIX", en *Anuario de Historia Moderna y Contemporánea, nos. 4-5 (*1977-1978), pp. 325-346.

[27] A partir de la década de los 70, la fuerte emigración levantina y andaluza expulsa hacia el otro lado del Estrecho a lo que en 1880 forma aproximadamente un 65-70 % de la colonia extranjera en tierras marroquíes; véase Hernández Sandoica, Elena*: Pensamiento burgués y problemas coloniales en la España de la Restauración (1875-1887),* Madrid, Universidad Complutense, pág. 569. Cfr. Vilar, J.B.; Vilar, M.J.: *La emigración española al norte de África (1830-1999),* Arco Libros, Madrid: 1999, pp. 33-34; López García, B.: *El mundo árabo-islámico contemporáneo. Una historia política,* Editorial Síntesis, Madrid: 1997, pág. 90; Bernard, A.: *Le Maroc,* 2ª. edición, París, 1913, pag. 137; Bonmatí, J. F.: *Españoles en el Magreb. Siglos XIX y XX*, Mapfre, Madrid: 1992, pp. 217-226.

2.–Hacer frente al expansionismo francés en Marruecos. La respuesta de Moret combinó un incremento de los gastos del Ministerio de la Guerra, con la realización en Marruecos de ciertos gestos de fuerza, propios de una gran potencia. Estos gestos tenían un límite: el aumento de los gastos militares –significativo en el período de gobierno liberal– no iba a ser capaz, sin embargo, de contrarrestar la debilidad española en este ámbito. Por ello las respuestas a los franceses en Marruecos tenían que venir determinadas por la búsqueda de apoyos en especial de Inglaterra, lo cual marcó en gran medida los límites de las decisiones de Moret y de las potencias de la Triple Alianza.

En el bienio 1883-1884 las asechanzas galas en el Sultanato dieron la impresión de que París estaba intentando establecer un protectorado, aunque en realidad ello obedecía a la iniciativa personal del Ministro francés en Tánger, Ladislas d´Ordega. Años antes, en 1880 el gobierno republicano bajo la presión de los intereses coloniales argelinos y animado por la preponderancia temporal de la influencia gala en Fez, adoptó una política de penetración pacífica en Marruecos con diversos objetivos, como la construcción de un ferrocarril desde Argelia a Uxda, luego a Fez y por último a Senegal; la construcción de un telégrafo de Argelia a Marruecos; el establecimiento de empresas agrícolas en parte para proporcionar tierra a los colonos franceses en el superpoblado Orán, y la apropiación de tierras en el extremo oriental del Sultanato. Ladislas d´Ordega, nombrado Ministro Plenipotenciario en Tánger en 1881 tenía objetivos diferentes. Deseoso de convertir, al igual que había ocurrido en Túnez, a Marruecos en un protectorado galo gestionó un acuerdo entre un empresario francés, el conde de Chavagnac y Sidi Abdesselam, jerife de Wazzan y jefe de la cofradía islámica de Taibbiyya, por el que el jerife concedía una gran parte de sus vastas haciendas junto con derechos mineros a cambio de dinero para pagar sus deudas. En diciembre de 1883 el jerife pidió además la protección francesa contra el Sultán, que desaprobaba enérgicamente estas concesiones.

A pesar de que estaba en el poder Jules Ferry, uno de los propulsores del colonialismo galo, éste no respaldó a d´Ordega. El estadista evaluó que Gran Bretaña, Italia y España se opondrían sin duda a la intervención francesa, e Italia estaba trabajando activamente para impedir una repetición del protectorado tunecino. Además en 1884, Francia estaba ya en malas relaciones con Gran Bretaña por causa de Egipto. Ferry no se decidió a la acción por considerar políticamente

peligroso tanto la ocupación unilateral del Sultanato por Francia como el reparto no oficial del Imperio jerifiano con España, que llegó a considerar[28]. Así es que relevó a d´Ordega y mutó la acción en Marruecos por una presión más ralentizada.

5. La guerra de espías hispano-francesa en el Sus

En su tesis doctoral sobre S. Moret, Carlos Ferrera señala algunos de los elementos de esta presión a lo largo de 1887, en todo caso introduciendo algunos detalles que conviene matizar. Cita en concreto la ocupación por parte francesa de los ríos Sus y Muluya, en la primavera de este año[29]. Conviene señalar: 1º) Que los franceses no llevaron a cabo ninguna ocupación del río Muluya. Cierto es que se rumoreó que el Sultán iba a ceder a Francia el territorio al este del Muluya a lo largo del invierno de 1887. Más tarde se supo que la consignada 'cesión' del territorio se reducía al nombramiento por parte del Sultán como gobernador de aquella zona de Sidi–Beld–Ahmed, protegido de Francia[30]. 2º) Que los franceses tampoco se apoderaron del Sus. Simplemente querían incitar una rebelión de las cabilas de la región con el fin de que ésta se independizara de los dominios del Sultán, para posteriormente, implantar en el territorio el protectorado de Francia. 3º) La presión francesa se completa en los márgenes orientales del Sultanato, consiguiendo el permiso del Sultán Mawlay-Hassan –como señala F. Curato[31]– para construir una serie de puestos fortificados a lo largo de la frontera argelino-marroquí y posteriormente la cesión de la soberanía sobre Genan Borzig, lo cual posicionaba al ejército galo en la relativa vecindad de Figuig.

Cabe preguntarse si las asechanzas de la III República sobre el Imperio jerifiano correspondían a un plan decidido de inscribir definitivamente al Sultanato en la esfera de influencia francesa en el Norte de África. Hay ciertos elementos que apuntarían en sentido negativo, como es el caso de la propia situación interna de Francia, pues la república moderada estaba atravesando por dificultades, algunas graves: el

---

[28] Cfr. Fieldhouse, D. K.: *Economía e Imperio... op. cit.,* pág. 322.

[29] Cfr. Ferrera, C.: *op. cit.,* pág. 93.

[30] Cfr. Curato, F.: *La questione marocchina e gli accordi mediterranei italo-spagnoli del 1887 e del 1891. Vol I.* Milán, Edizioni di Comunita, 1961, pág. 141.

[31] Cfr. Curato, F.: *op. cit.,* Vol. I, pág. 139.

triunfo monárquico en las elecciones en torno a 1885 y la caída del gobierno republicano y colonialista de Jules Ferry el 30 de marzo de dicho año, coincidente con una crisis económica, dieron lugar a un período de inestabilidad política de especial gravedad, la crisis **boulangista (**1886-1889). Ésta fue desencadenada por la fervorosa y heterogénea adhesión popular –que iba desde el apoyo de algunos sectores radicales de izquierda hasta los nacionalistas, pasando por monárquicos y bonapartistas– en torno a la figura y al programa del "general revancha" Boulanger que entró a formar parte del gobierno desde 1886 a 1887 como ministro de la Guerra, propugnando una política ultranacionalista de revanchismo frente a Alemania, a la vez que una revisión constitucional[32]. La paralela agitación de la opinión pública gala por la nacionalista "Liga de los Patriotas" fue creciendo –hasta el punto de hablarse en la primavera de 1886 en París de una nueva guerra para el verano contra Alemania– haciendo fracasar los "quince años de política amistosa y conciliadora" en todos los sectores con la III República, que el canciller Bismarck venía propiciando. De hecho la tensión franco-alemana fue de mal en peor hasta el planteamiento del "asunto Schnaebelé" en abril de 1887, vislumbrándose como inminente el estallido de un nuevo conflicto entre los dos países.

Para completar el contexto general en el que se desarrolla el episodio histórico de la guerra de espías en el Sus, no estará de más ahondar a través de una rápida mirada en la situación internacional en la Europa del momento. Entre los años 1887-1888, en el continente europeo sonaron insistentemente tambores de guerra, que se prolongaron, atenuados, hasta el verano de 1889. No faltan historiadores, que comparan aquella situación prebélica con la existente en 1914 y, si entonces no estalló la guerra, lo atribuyen a una serie de *"felici circonstanze"*[33].

---

[32] Se trataba de un movimiento peligroso por los anclajes populistas y por cuanto significaba de embestida contra el status constitucional de la República francesa. El general fue defenestrado del Ministerio de la Guerra por el gobierno M. Rouvier en mayo de 1887.

[33] Cfr. Curato, F.: "La politica estera di Francesco Crispi", en *Archivio Storico Siciliano.* Palermo, serie IV, 11 (1985) 27-61. El volumen XXI de *I Documenti Diplomatici Italiani,* 2ª. Serie. Roma: Istituto Poligrafico dello Stato contiene varios documentos referentes a la eventualidad de una guerra, provocada por Francia contra Alemania e Italia. Son un total de 27, comprendidos entre el 4/X/1887 y el 31/III/ 1888; diseminados entre las págs. 196 y 596; y agrupados en la "Tavola metodica" bajo el epígrafe "Acordo militare con la Germania e con l´Austria-Ungheria", en pág. 617.

Estas circunstancias no parecían las mejores para propiciar un asalto definitivo de Francia al Imperio marroquí. Sin embargo, las asechanzas galas sobre el Sultanato gozaban a su vez del respaldo de fuertes impulsores en el exterior de Francia: paradójicamente estos eran los propios alemanes. Bismarck estaba convencido y esperaba que la Tercera República planteara una guerra de desquite frente a Alemania, sobre todo por la anexión germana de Alsacia y Lorena. De ahí que el lograr el aislamiento internacional de Francia fuera la piedra angular de su sistema de alianzas; al mismo interés obedecía su esfuerzo constante por fortalecer el sistema republicano-democrático (lo que le daría a la Tercera República menos oportunidades de aliarse con regímenes autocráticos), así como el incitarla a una política colonial expansiva, lo cual, aparte de mantener a Francia alejada de las preocupaciones continentales europeas, le enemistaría con otras potencias –Inglaterra, Italia, España–. Por ello Bismarck acabó sosteniendo, en la conferencia colonial de Berlín, los intereses franceses en África frente a Inglaterra[34]. A los ojos de Moret por consiguiente, las amenazas de la Tercera República sobre Marruecos eran lo suficientemente contundentes como para preocupar al régimen restauracionista: Francia aspiraba a una sólida implantación económica en el territorio del Sultanato y para ello estaba invirtiendo, gastando un capital enorme de hombres y dinero, con la esperanza de suplantar al comercio británico en su supremacía sobre el mercado marroquí. Las zonas desérticas de los confines del Imperio jerifiano estaban siendo infiltradas por las unidades de inteligencia del Ejército y la diplomacia galos. La maniobra de la Tercera República al buscar asentarse en el sur marroquí era vista como una grave intromisión en una zona estratégica para España que amenazaba con dar fin a la seguridad del archipiélago canario. De ahí la prontitud en reaccionar y la energía de la réplica de un servicio secreto –el hispano– que se enfrentaba en solitario, a un coloso al parecer invencible, a una de las más formidables fuerzas de intervención militar de todos los tiempos.

A juicio de Moret, Francia estaba llevando a cabo una maniobra de cerco del Imperio jerifiano partiendo desde Argelia y desde el Océano, maniobra que tendría como resultado final la descomposición del Sultanato o su sumisión a Francia. Sin embargo, el respaldo que recibió el Sultán por parte de las tres potencias amigas – Italia, Gran Bretaña y Espa-

[34] Cfr. Heers, Marie-Louise: *El mundo contemporáneo (1848-1914).* Madrid. Sarpe. 1985, pág. 210.

ña– actuará como freno de los movimientos expansivos galos. El apoyo de los tres países a Marruecos iba a determinar la paralización de las iniciativas republicanas en el este del país, aunque no en el Sus. El 11 de marzo de 1887 las tres naciones enviaban al Gran Visir Garnit una nota colectiva en la cual mostraban su apoyo al mantenimiento de la independencia y de la integridad territorial del Imperio jerifiano; solicitaban en consecuencia del Sultán una promesa formal de que no cedería o vendería a Francia ninguna parte del territorio imperial sin el permiso previo de ellas[35]. El Sultán contestó a las tres naciones pidiendo que proclamaran la neutralidad de Marruecos y que garantizasen su integridad territorial. Moret pensó entonces convocar de nuevo una Conferencia internacional sobre Marruecos en Madrid: esta conferencia con la aparente finalidad de tratar la cuestión del 'régimen de protección' debía tener como objetivo real dar las garantías exigidas por el Sultán. Sin embargo no se llevó a cabo por las dificultades que planteó Francia para su realización.

Las necesidades de defensa de Canarias impusieron la creación en el consulado español de Mogador a partir de mediados de los años 80 y hasta principios de la década de 1890, de un servicio secreto dotado de una capilaridad y de una organización vasta e impecable en los territorios del sur del Imperio. Este servicio tenía como puntales máximos al intérprete Cristóbal Benítez[36] y al agente indígena El-Morabet; este

[35] Cfr. Curato, F.: *op. cit.,* Vol. I, pág. 145.

[36] Benitez era un individuo de gran cultura, ingenio despierto y ánimo aventurero, que poseía reconocida autoridad en cuestiones referentes a Marruecos, por ser uno de los pocos europeos que hasta entonces habían viajado por el interior del país. Dominaba correctamente el árabe vulgar y el chelja bereber. Además tenía un conocimiento muy profundo de la religión, costumbres y psicología musulmanas. En 1879 había acompañado al doctor Lenz, geólogo alemán de origen austriaco en un viaje prácticamente mítico que les llevó a atravesar Marruecos y el Sahara Occidental hasta alcanzar Tombuctú, la semilegendaria metrópoli sudanesa, tras visitar primero Tinduf. La misión Lenz- Benítez tuvo enorme resonancia en Europa. Aparte de la hazaña geográfica que suponía el que por vez primera unos occidentales reconocieran el oeste africano entre el estrecho de Gibraltar y el codo del Níger, Lenz llevó a cabo con sus estudios, publicados por los africanistas alemanes, pero traducidos rápidamente al francés, notables aportaciones a la geología, climatología y geografía física en relación con el dilatado sector visitado. Cfr.Vilar, J. B.: "El viaje de Cristóbal Benitez", en *Historia-16,* no. 95, 1984, pp. 118-121; también: Benítez, C.: *Mi viaje por el interior del África,* Tánger, Imprenta Hispano-arábiga de la Misión católico-española, 1899. Asimismo: "Lenz a Illigh". Biblioteca Nacional. Madrid. Sección de África. Miscelánea García Figueras. Tomo LXIV, pág. 339.

último es un personaje desconocido por los investigadores y al que la documentación existente en Alcalá de Henares revela como el azote de los planes de hegemonía galos en los confines meridionales del Sultanato. Los servicios de información españoles se aprovecharon de una red comercial existente en el Sus, en manos de mercaderes judíos captados para la causa hispana y no dudaron en entrar en guerra con los servicios secretos franceses que aspiraban, según se deduce de las cartas interceptadas por el servicio de información español, a incitar una sublevación general de las tribus del Sus, la estratégica región meridional del Sultanato, para posteriormente implantar el protectorado galo en el lugar[37]. El Ministerio de Estado no tenía recursos monetarios suficientes para sufragar una red tan extensa como la establecida, pero aún así ésta fue capaz de dar grandes golpes a Francia durante varios meses[38]. En un envite como el que se jugaba en 1886-1887, la lucha por el dominio de Marruecos se sustentaba tanto en la diplomacia como en los servicios de espionaje y contraespionaje. Los peligrosos combates de agentes secretos fueron implacables duelos en la sombra. En 1886 el Sus se revelaría como uno de los puntos del globo donde los choques de esos combatientes sin gloria, fueron de lo más rudos.

La labor de la inteligencia española no se basó sólo en la interceptación de las misivas entre los agentes franceses y los líderes de la supuesta sublevación anti-majzeniana. El gobierno liberal español mantendría en todo momento informados tanto al Gobierno marroquí como a las naciones consideradas "aliadas", los países de la Tríplice, y a Gran Bretaña, por estar próxima diplomáticamente a estos últimos. En diciembre de 1886, el Ministro de Estado, Segismundo Moret remitiría al Foreign Office una larguísima misiva, poniendo en conocimiento del gobierno británico los manejos galos en el Sus[39].

---

[37] Manuel Fernández Rodríguez en sus serios estudios sobre el planteamiento de la cuestión marroquí en el marco de la Europa de Bismarck, fue capaz de entrever las pretensiones francesas sobre el Sus en la década de 1880. Véase: Fernández Rodríguez, M.: *España y Marruecos… op. cit.*, pp. 204-207.

[38] Carta particular de 7 de Marzo de 1887 del cónsul de España en Mogador, Antonio Fierro dirigida a José Diosdado, Ministro Plenipotenciario de España en Tánger. (A)rchivo (G)eneral de la (A)dministración. África. Sección Histórica (Marruecos). Caja 61 / Ex. no. 3.

[39] Despacho no. 220, reservado del Ministro de Estado, Segismundo Moret al Ministro Plenipotenciario de España en Londres. 6 de Diciembre de 1886. A.G.A. Fondo de Asuntos Exteriores. Embajada de España en Londres. Caja 7.021 / Legajo no. 198.

La necesidad de defender las islas Canarias, amenazadas en el caso de que Francia se estableciese en las regiones del Sus y del Nun, llevaba al gobierno sagastino a actuar rápidamente. Esta contingencia no se creía imposible, dado que se conocía el estado de rebelión en que se encontraban las tribus de estas regiones[40], lo que hacía prever la posibilidad de que éstas solicitaran ayuda al gobierno republicano, cayendo así bajo el protectorado de esta nación. Los informes del consulado español en Mogador eran remitidos asimismo por el conde de Benomar, entonces Ministro plenipotenciario en Berlín al conde Edoardo de Launay, embajador de la monarquía italiana en la misma ciudad; la diplomacia española hacía de correa de transmisión hacia los países que consideraba como sus 'aliados' y amigos de las intrigas que Francia estaba llevando desde tiempo atrás en las provincias del Sus y del Nun. Estos manejos eran antiguos: en 1840 un oficial de la Marina francesa, el comandante Bouet, había recalado en estas costas con el bergantín *Malouine,* concluyendo un tratado de amistad con el jeque M´barek ben Abdallah el Uadnuni, en el cual éste se obligaba a construir un puerto en Asaka, que permitiría a los franceses desembarcar y comerciar con los naturales de la región. Similares tratados fueron también concluidos en épocas más recientes, hacia el comienzo de la década de 1880, por agentes que el gobierno galo envió con el pretexto de exploraciones científicas, pero el gabinete de París, no creyendo que fuese todavía el momento propicio para intervenir en el sur del Imperio, no dio continuidad a tales acciones. Las intrigas no resurgieron hasta 1884 cuando se nombró a D´Ordega como representante de la República en Tánger. Éste llevó a cabo una serie de actuaciones. Así el consulado francés de Mogador entró en contacto durante bastantes años con el viejo Sidi Husseim, hijo del famoso Sidi Hashem, de la casa comercial de Illigh; un agente secreto galo fue enviado a esta zona tras el acuerdo entre el jerife de Wazzan y D´Ordega para fomentar la sublevación en el sur del Imperio jerifiano. De hecho algunas tribus del territorio se rebelaron, siendo la insurrección dominada con grandes dificultades por las tropas del Sultán. A pesar de que D´Ordega fue relevado y Sidi Muley El Hussein Ben-Hashem falleció, no cesaron las relaciones secretas que Francia mantenía con estas regiones, a través fundamentalmente de Jacquetty, canciller del consulado galo en Mogador. Este diplomático entabló una activa correspondencia con el hijo de

[40] Cfr. Naimi, M : "Le pouvoir Makhzen dans le Souss", en *Revue Maroc-Europe,* no. 6, 1994, *Hassan I,* pp. 85-94.

sidi Hussein, el jerife Muley Mohammed; diversas cartas de esta correspondencia fueron interceptadas por los agentes españoles a lo largo de 1886 y 1887, demostrando la intensidad de las intrigas. La misiva remitida a Londres en diciembre de 1886 por S. Moret, se refería en concreto a la posible aprobación que daría en el futuro la diplomacia francesa a las condiciones que el hijo de Hussein había presentado al Quai d´Orsay para someter el Sus a un protectorado galo. Inmediatamente, la red de espías españoles se dedicó a la misión de esclarecer todas las maquinaciones de los servicios diplomáticos galos, interceptando toda la correspondencia entre rebeldes y franceses. La aprobación de las condiciones de Muley Mohammed había sido aplazada en tanto el Ministro Plenipotenciario francés en Tánger no se trasladara a París a conferenciar con su gobierno. Se preveía una intensa ofensiva gala sobre el Sultanato, que no sólo afectaría al Sus, sino que paralelamente supondría una presión en la zona del Muluya, todo ello respondiendo a un plan combinado.

Los órganos diplomáticos españoles remitieron dos de estas cartas al Sultán[41]. Se denunciaron los hechos ante Feraud, el Ministro plenipotenciario de Francia en Tánger, el cual se desentendió del contenido de las misivas que le fueron presentadas. Diosdado, Ministro Plenipotenciario de España en Marruecos, seguiría exhortando al consulado en Mogador para que siguiese interceptando la correspondencia entre el Vicecónsul francés en esta localidad y los jefes rebeldes del Sus; con estas pruebas escritas de la trama de sublevación urdida por Francia, Moret se encargaría de seguir alertando tanto al Sultán como a los tres países de la Tríplice y a Inglaterra.

Las intrigas francesas seguían una trayectoria gradual, intentando que la autoridad del Sultán Mawlay-Hassan se resquebrajara aun más en aquellos territorios. Las autoridades galas partían de la hipótesis de que estas tribus eran independientes, por lo que podían tratar con ellas directamente, sin necesidad de recurrir a la intermediación del Sultán. Con el paso del tiempo, los agentes franceses acabaron por comprender que el servicio de inteligencia español estaba entorpeciendo el desarrollo de sus planes, y que su correspondencia con el Sus estaba inter-

[41] Sobre las preocupaciones del Sultán Mawlay Hassan I en torno a los territorios marroquíes que se extendían al sur de los ríos Sus y Draa véase Morales Lezcano, V.: *Las fronteras de la península ibérica en los siglos XVIII y XIX. Esbozo histórico de algunos conflictos franco-hispano-magrebíes.* Madrid. UNED. 2000, pág. 166.

ceptada por el cónsul hispano en Mogador, Antonio Fierro. La correspondencia secreta del consulado galo de Mogador denunciaba ante Muley Mohammed ibn Hussein que en el territorio del Sus los servicios de espionaje español habían desplazado a un activo y hábil agente, el cual buscaba atraerse las simpatías de algunas cabilas hostiles a M.Mohammed y propiciar un establecimiento español en la zona y la creación de una factoría. Se aconsejaba al jerife que se pusiera en guardia contra él y contra sus intrigas. Por ello se daban instrucciones aconsejando la ejecución de el- Morabet. A la vez se le animaba a sublevarse contra el Sultán y se le prometía el apoyo militar galo, así como armas, dinero, soldados[42]. Estas consignas encontraron su eco en noviembre de 1886, comenzando la agitación de los elementos rebeldes. ¿Hay que entender estos hechos como una rebelión abierta contra el Sultán?. Martínez Milán ha puntualizado expresamente que eran un punto de presión utilizado por el jerife M. Mohammed en sus negociaciones con el Imperio[43]. En concreto, la casa de Illigh estaba exigiendo del Sultán Mawlay Hassan la apertura de un nuevo puerto en Asaka, destinado al comercio exterior.

En el Ministerio de Estado no podía dejar de preocupar el expansionismo francés que, desde Argelia, pretendía ampliar su dominio hacia Marruecos, mediante una estrategia de desestabilización del Sultanato –fomento de rebeliones internas– que minasen la autoridad del Sultán Mawlay Hassan. Se consideraba que esta estrategia no desembocaría en un definitivo empuje militar francés. Más bien, las intrigas galas buscarían agravar la situación del Sultanato, para que éste solicitase a la República auxilio armado a fin de hacer frente a las cabilas rebeldes. La intervención gala daría paso a la dominación permanente del territorio.

Las primeras informaciones que manejó –a partir de mediados de 1886– el servicio de inteligencia del consulado de Mogador parecían conducir a pensar que el hijo de Sidi Hussein intentaba apoderarse de

---

[42] Despacho no. 451 (XL) confidencial de 13 de abril de 1887 de la Legación italiana en Tánger al Ministro de Asuntos Exteriores italiano. A.G.A. África. Sección Histórica (Marruecos). Caja 164 / Ex. no. 1.

[43] Martínez Milán, J.: "Un discurso relativo a la frontera sur del reino de Marruecos entre el reinado de Mulay Hasan I y el establecimiento del protectorado hispanofrancés (1874- 1912)", en *Awraq. Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo.* Vol. XVII, 1996, pág. 244.

la mayor parte del Sus y conseguir una salida al Atlántico[44]. Ocupar un puerto, hacerse fuerte en él, y esperar allí el resultado de sus negociaciones con los franceses. Sin embargo, en enero de 1887, las noticias del Sus parecían apuntar a que el plan del jerife era aún más extenso. No se limitaría a dominar a la mayor parte de las cabilas de la región, sino que pretendía ocuparla por completo, auxiliado por tribus árabes del desierto, cuyo apoyo tenía gracias a que habían sido compradas con subvenciones francesas. Solamente la ciudad de Tiznit, la cabila de Ait-Bu- Bekker y las de Estuca permanecían libres de la hegemonía del jerife. Por ello se rumoreó que el Sultán iba a desplazarse en la primavera al territorio con un considerable ejército para revertir la situación en la región y volverla a la calma[45]. Los servicios de inteligencia españoles, aún planteándose la necesidad de un cambio en su estrategia contra Francia siguieron utilizando sus procedimientos habituales: obstaculizar las acciones de la Legación republicana en Tánger y del consulado en Mogador, atajar a los mensajeros portadores de las misivas al Sus, quedarse con las cartas, pero sin matar a los mensajeros. Esto suponía que al destinatario, el jerife M. Mohammed, llegaba el contenido de las instrucciones contenidas en las misivas interceptadas. Por otra parte, los agentes galos empezaron a utilizar los servicios de la Misión Militar francesa en el Sultanato[46] o la escolta de soldados imperiales para contrarrestar las iniciativas españolas[47]. Al mismo tiempo, el jerife comenzó a comunicarse con el centro de las intrigas galas, el consulado en Mogador, a través de la ciudad de Tarudant. El jerife tenía un 'topo' en la corte del Emperador, que a la vez se encargó de remitirle un pliego del Ministro Plenipotenciario francés en Tánger, aceptando las condiciones que M. Mohammed había impuesto a cambio del protectorado francés. A pesar de ello, sus planes salieron mal: el eficaz servicio hispano no perdía la ocasión de tener en jaque a los franceses y

[44] Cfr. Ennaji, M. y Pascon P.: *Le Makhzen et le Sous al- Aqsa. La correspondance politique de la maison d'Iligh (1821-1894),* Casablanca / París, Editions du CNRS / Editions Toubkal, 1988.

[45] Despacho sin numerar, reservado de Antonio Fierro, cónsul de España en Mogador al Ministro Plenipotenciario español en Tánger. 21 de Enero de 1887. A.G.A. África. Sección Histórica (Marruecos). Caja 61 / Ex. no. 3.

[46] Cfr. "La premiere misión militaire française au Maroc de 1878 a 1906", en Biblioteca Nacional. Madrid. Sección de África. Miscelánea García Figueras. Tomo XVII, pág. 431.

[47] Despacho reservado sin número de Antonio Fierro a José Diosdado. 4 de abril de 1887. A.G.A. África. Sección Histórica (Marruecos). Caja 61 / Ex. no. 3.

de nuevo se volvieron a interceptar las cartas. En esta ocasión, el-Morabet sobornó a los correos del jerife con dinero a cambio de las misivas. Tan pronto como los sobornados recibieron el dinero, salieron huyendo al Sudán. Los servicios españoles entendieron que si el Sultán no se decidía a visitar las regionales meridionales del Imperio para asegurar la paz con su presencia, se produciría la revuelta en el Sus[48]. La posición del jerife no era tan buena y empezó a tener ciertas dificultades al no contar con suficientes fuerzas permanentes. Algunas cabilas se volvían contra él, pues no aceptaban su poder y le combatían. Entonces las promesas galas empezaron a cumplirse, remitiendo el consulado en Mogador importantes cantidades de dinero y numerosas armas.

> *"Las armas* –escribía el cónsul español en Mogador el 14 de septiembre de 1887– *son conducidas por los vapores franceses y su introducción* (en Marruecos) *se verifica por este puerto y por el de Saffi sin que (...) se hayan apercibido de ello los administradores de ambas aduanas"*[49].

En cuanto a la oferta de soldados hecha al jerife, se pensaba que vendría materializada a través de un desembarco en las costas del Sus. El contingente desembarcado se internaría en Marruecos para apoderarse y defender los escasos pasos del Atlas que daban acceso a la región. Mientras el jerife quedaba encargado de preparar la insurrección combatiendo a aquellas cabilas que como Ait Bou-Amara no se le sometían y comprando a las demás con los donativos franceses. Y aún se llegó a sospechar que la sublevación del jerife coincidiría con otra en el norte, por parte del protegido francés, el jerife de Wazzan, que se proclamaría Emperador de Marruecos[50]. El Sultán no permanecía con los brazos cruzados: los agentes del cónsul francés en Mogador, Butaleb –un argelino que había acompañado al doctor alemán Lentz en los viajes de éste al Sudán– y Levy Cohen, redactor del *Revoil du Maroc*, tuvieron que afrontar numerosas dificultades cuando se trasladaron a Agadir para contactar con los enviados de M. Mohammed. Estuvieron a punto de ser detenidos por el gobernador y tuvieron que salir huyen-

---

[48] Despacho reservado sin numerar del cónsul de España en Mogador a José Diosdado. 2 de junio de 1887. A.G.A. África. Sección Histórica (Marruecos). Caja 61 / Ex. no. 3.

[49] Despacho reservado sin numerar de Antonio Fierro a José Diosdado. 14 de Septiembre de 1887. A.G.A. África. Sección Histórica (Marruecos). Caja 61 / Ex. no. 3.

[50] *Ibidem.*

do. El contacto era fundamental puesto que tenía que fijar las condiciones para un desembarco masivo de armas francesas en las costas susíes. Se sospechaba que previamente el jerife entregaría a los enviados franceses un convenio firmado por él, aceptando el protectorado francés[51]. La guerra de espías devino entonces en una guerra estratégica: la red de inteligencia española alertó al Sultán Mawlay Hassan de la inminencia de un desembarco clandestino de armas en las costas imperiales, y quedó pendiente de vigilar todo el litoral susí. Idéntica medida ordenó Mawlay a sus agentes en esta zona. Cuando el gobierno de la República intentó el desembarco a gran escala de armas para abastecer a los sublevados susíes, el gobierno marroquí conocía previamente lo que iba a ocurrir por haber sido alertado y había previsto –con la mayor reserva– el envío a la costa atlántica de una mehal.la o fuerza expedicionaria imperial que frustró e inutilizó el desembarco. De este conflicto con Francia el gobierno hispano saldría reforzando su prestigio ante el Majzén, por haber contribuido de una manera tan destacada a la preservación de la unidad territorial de Marruecos[52].

En los primeros días de octubre de 1887, el presidente del gobierno y ministro de Exteriores italiano, Crispi visitaría en Friedrichruhe al canciller Bismarck y a su hijo, secretario de Estado de Asuntos Exteriores, asistiendo al encuentro el conde de Launay, Embajador italiano en Berlín. Tras la reunión informaron al diplomático español acreditado en Berlín, conde de Benomar que en sus reuniones se había tratado de la cuestión marroquí, conviniendo Bismarck y Crispi en apoyar resueltamente a España en el mantenimiento de la integridad territorial de Marruecos, amenazada por Francia[53].

---

[51] Despacho reservado sin numerar de Antonio Fierro a José Diosdado. 30 de Septiembre de 1887. A.G.A. África. Sección Histórica (Marruecos). Caja 61 / Ex. no. 3.

[52] En octubre de 1887 un vapor francés con cinco faroles encendidos se presentó entre Sidi Mohammed Ben Abdallah e Ifni, marchándose al día siguiente al no encontrar a los hombres del jerife. En tierra los habitantes de Ait-Bou-Amara y los askaris imperiales permanecían de guardia para impedir un desembarco. Los servicios de inteligencia franceses reaccionaron llenos de exasperación, siendo atacado uno de los correos del consulado español en Mogador, Muley Alí, cuando cumplía una misión. También era atacado El-Morabet. Despacho reservado sin numerar de Antonio Fierro a José Diosdado. 12 de octubre de 1887. A.G.A. África. Sección Histórica (Marruecos). Caja 61 / Ex. no. 3.

[53] Carta sin numerar del conde de Benomar, Embajador de España en Berlín al Ministro de Estado, S. Moret. 12 de octubre de 1887. A.G.P. R. Secretaría particular de S.M. Caja 13 / Ex. no. 2.

6. Oferta francesa a España de un reparto del Sultanato de Marruecos. Respuesta española e incidente del islote de Perejil

El gobierno de la Tercera República adoptaría una estrategia con respecto a España tendente a desplazarla fuera de la órbita de la Tríplice y de Gran Bretaña. Aunque Curato duda de la importancia de la misma[54], la maniobra del gobierno de la Tercera República buscaba aislar a España, tal como nos lo prueba una serie de documentos guardados en el Archivo del Palacio Real. La propuesta la hizo el Embajador francés en Madrid, Paul Cambon, a la Reina Regente María Cristina y al Ministro de Estado, Moret. Consistía en el reparto de Marruecos entre España y Francia "*tomando España la costa norte y Francia el interior del Sultanato*"[55]. Así, España tendría toda la parte norte de Marruecos hasta el Atlántico y Francia toda la parte meridional, siguiendo la frontera el río Muluya y las vertientes septentrionales del Atlas, también hasta el Atlántico, zona en la que, según afirmó Cambon, Francia tenía el mayor interés en poseer un puerto. La franja francesa comprendería también el oasis de Figuig[56]. Además desde el Ministerio de Asuntos Exteriores francés filtraron a la prensa gala la noticia de que el acuerdo se había alcanzado ya, o estaba a punto de serlo. Moret replicaría rechazando el reparto y presentando a P.Cambon tres proposiciones: a) la posibilidad de llegar a un compromiso franco-español para respetar el mantenimiento del 'statu quo' territorial y político en Marruecos; b) el acuerdo para obrar ambas partes (España y Francia) en esa dirección, sin necesidad de acuerdos previos y especiales, lo cual venía a anular el acuerdo contraído por Silvela en París en 1884 y c) la consulta previa entre las dos diplomacias ante cualquier cambio o acción importante que unilateralmente una de ellas decidiera adoptar y que por su trascendencia requiriese un acuerdo previo[57]. Moret defendió su actuación ante los países de la Tríplice señalando que, de esta manera iba a hacer desistir a la Tercera República de su

---

[54] Curato señala textualmente que Cambon había propuesto a Moret "*in tono scherzoso*" el reparto de Marruecos. Cfr. Curato, F.: *La questione marocchina e gli accordi mediterranei ..., op. cit., Vol. I,* pág. 248.

[55] Carta particular sin numerar del Ministro de Estado Moret al conde de Benomar. 16 de octubre de 1887. A.G.P.R. Secretaría particular de S / M. Cajón 13 / Ex. no. 2.

[56] Carta particular sin numerar de S. Moret al conde de Rascón, Embajador de España en Roma. 25 de Octubre de 1887. A.G.P.R. Secretaría particular de S/M. Cajón 13 / Ex. no. 2.

idea de consolidar un protectorado en el Imperio jerifiano. La correspondencia mantenida a lo largo del mes de octubre entre Moret y el embajador español en Berlín, conde de Benomar, revela cómo el proyecto, que obligó a tranquilizar las suspicacias de los titulares de exteriores de la Tríplice, fue pronto desechado por los costes militares y económicos de una ocupación a esa escala, y por el temor a un engaño francés, llevando a Moret a sugerir la idea de que Francia quería, en realidad, indisponer a España con Europa para quedarse sola con ella en Marruecos y asegurar así su hegemonía. Por tanto, tras dar largas, Moret respondió a Cambon reafirmándose con la defensa del 'statu quo' vigente y con la voluntad de obrar siempre de acuerdo con Italia e Inglaterra. Al respecto, la diplomacia española andaba en tratos con la italiana y la británica con el fin de redactar una terminante declaración colectiva de garantía territorial de Marruecos, ya en forma de nota, ya en forma de convenio con el Sultán[58]. De las tres potencias, Inglaterra era la más reticente a asegurar la neutralidad del Sultanato.

En las siguientes semanas, Moret combinó la diplomacia en los asuntos marroquíes con pautados gestos de fuerza. Su idea era que en Marruecos no podía suceder nada que escapara o fuera en contra de los intereses de España. Los gestos más destacados de presión colonial en el Sultanato fueron:

1. El envío de unos 2.500 soldados a Andalucía y de dos cruceros a Tánger en octubre de 1887 durante una enfermedad que sufre Mawlay Hassan, justificado en nota a los representantes diplomáticos españoles en el exterior como una medida disuasoria frente a posibles cabilas belicosas y frente a tentaciones expansionistas de los franceses[59]. Carlos Ferrera señala que Moret realizó este gesto, aprobado por

[57] Carta particular sin numerar del conde de Benomar al Ministro de Estado, S. Moret. 18 de Octubre de 1887. A.G.P.R. Secretaría particular de S.M. Caja 13 / Ex. no. 2.

[58] Carta particular sin numerar del conde de Benomar al Ministro de Estado, Moret. 20 de Octubre de 1887. A.G.P.R. Secretaría particular de S.M. Caja 13 / Ex. no. 2.

[59] Con todo, planteamos la hipótesis de que la invasión del Imperio jerifiano es una posibilidad, entre más, que barajó como idea en 1887 el gobierno liberal, encabezado entonces por Práxedes Mateo Sagasta, siendo el Ministro de Estado Segismundo Moret su propulsor más destacado. En septiembre de este año se conoce en España la grave enfermedad que padecía Mawlay Hassan, y temiendo que su fallecimiento provocase en el Sultanato graves disturbios e incluso el estallido de una guerra civil, el Gobierno español se va a apresurar a concentrar tropas en Andalucía para enviarlas des-

Inglaterra, destinado a satisfacer los sentimientos nacionalistas de parte de la prensa española, que tampoco obligaba a más[60].

2. El incidente de isla de Taura (Perejil). En este pequeño islote, enclavado entre Tánger y Ceuta, los españoles acotaron un terreno para construir un faro con estacas y una plancha con la bandera nacional, utensilios de los que se apropiaron los marroquíes[61]. La petición de

---

pués a Ceuta y Melilla con el fin de reforzar sus guarniciones, en el caso de que éstas sufrieran un ataque. El comportamiento belicoso del gobierno de Sagasta provocó una fuerte impresión en Europa, llegando a manejarse la idea de que España quería aprovecharse de la situación especial que estaba viviendo Marruecos para agredirla, cosa que el ministro Moret se apresuró en desmentir con una circular remitida, con fecha 5 de octubre, a los representantes diplomáticos españoles acreditados en las Cancillerías europeas en la cual, tras explicar los motivos de este despliegue armado justificándolos con la situación coyuntural del Imperio jerifiano, confirmaba el deseo español de preservación y mantenimiento del «statu quo» y la necesidad de introducir en Marruecos todas aquellas reformas que los intereses de la civilización reclamaban, siempre que pudiesen implantarse sin perjuicio para las creencias y el modo de ser del pueblo marroquí. Es indudable que el comportamiento y el lenguaje del gobierno español realzaron el prestigio de la nación en todas partes: en Europa, donde nadie se atrevió a criticar al gobierno de Madrid por prepararse ante eventuales ataques a sus presidios, y también en Marruecos, donde habiéndose restablecido el Sultán, pasaron a ser inútiles las precauciones tomadas, pero la postura de fuerza y el lenguaje del Ministro de Estado contribuyeron a aumentar el sentido de la confianza y un cierto temor reverencial en las relaciones con España. Esto respondía perfectamente a lo que Moret se había propuesto desde el momento en que había asumido la dirección del Ministerio de Estado pues su idea básica era que *«en Marruecos no debía ocurrir nada sin el consentimiento de España».* Véase al respecto Canals, S., «A propósito de Marruecos», en *Nuestro tiempo*. Revista Mensual Ilustrada. Madrid, num. 9, septiembre de 1901, pp. 291-292; un estudio más detallado en: Becker, J.*: Historia de Marruecos. Apuntes para la Historia de la penetración europea, y principalmente de la española, en el Norte de África,* Madrid, Tipografía de Jaime Ratés, 1915, pp. 359-361. Veáse también: Fernández Rodríguez, M.: *España y Marruecos en los primeros años de la Restauración (1875-1894),* Madrid., C.S.I.C., 1986, pp. 202-203. Por último, también son importantes los pasajes dedicados a este episodio histórico en: Curato, Federico: *La questione marocchina e gli accordi mediterranei… op.cit., Volumen I*, pp. 228-230.

[60] Cfr Ferrera, C.: *op. cit.*, pág. 94.

[61] La prensa española, dando por seguro que la isla pertenecía a España atacó al Gobierno de Sagasta esgrimiendo teorías no sólo falsas sino contradictorias, entendiendo bien que el peñón era una posesión portuguesa desde el siglo XV, cuando fue conquistada a los musulmanes Ceuta (y de ahí pasaría a convertirse en española en el siglo XVII) bien que el islote había pasado a manos españolas en 1848 o después de la guerra de 1860. Lo incierto de estos datos y su falsedad se documenta en el tratado de paz de 1860 entre España y Marruecos, en el que la isla venía a quedar implícitamente

represalias por este hecho partió de alguna prensa defensora de la soberanía sobre el islote; a ésta se opusieron artículos, como el del diario francés *Le Temps* que avisaba sobre el valor estratégico del lugar y reservaba la posesión del islote a Marruecos. Tras una breve tensión, Moret negó en el Congreso de los Diputados cualquier intención anexionista en la zona y reconoció la soberanía marroquí del islote[62]. Carlos Ferrera señala que, sin embargo es probable que Moret no dijera la verdad en el Parlamento y que sólo la reacción a la medida anexionista –de preocupación en Francia e Inglaterra– le empujase a negarla; así Paul Cambon escribió que el titular de Estado español le había reconocido la existencia de un veto británico a un posible desembarco español en el islote por sus hipotéticas consecuencias sobre la navegación en el Estrecho[63].

7. Conclusiones

Desde mayo de 1885, el consulado de España en Mogador detectó una serie de disturbios en la región del Sus que apuntaban a la extensión de una dinámica de rebeldía en el territorio contra la autoridad del Sultán[64]. Posteriormente los servicios de inteligencia hispanos se apercibieron que detrás de las acciones rebeldes estaba presente el cónsul francés en Mogador y el espionaje de la III República. Las actuaciones imperialistas galas buscaban la segregación de la región del dominio de Mawlay-Hassan y su integración en un protectorado francés.

---

excluida del territorio español. Interpelado el 3 de diciembre de 1887 el Gobierno en las Cortes sobre esta cuestión por el conde de Toreno, el Ministro de Estado liberal S. Moret hubo de contestar que la isla pertenecía a la soberanía del Imperio de Marruecos, y que unas estacas con un mástil para indicar el sitio en que sería levantado el faro, no fue nunca signo de soberanía. De hecho, desde 1860 España había tenido serios temores de que el Reino Unido quería apoderarse del islote, consiguiendo impedirlo el gobierno de Madrid arrancando del Majzén la promesa de que no lo cedería a ninguna potencia. Varios diputados, como el marqués de Villamagna y García Alix, afirmaron tajantemente que dicha isla era propiedad de España, pues así aparecía en la *Guía General Marítima* de 1883, aprobada mediante una real orden. Cfr. Fernández Rodríguez, M.: *España y Marruecos en los primeros años de la Restauración… op. cit.*, pp. 203-204; Curato, F.: *La questione marocchina e gli accordi mediterranei… op. cit., Vol. I*, pp. 231-232.

[62] El reconocimiento de la soberanía marroquí en (D)iario de (S)esiones del (C)ongreso de los (D)iputados, 3- XII- 1887.

[63] Cfr. Ferrera, C.: *op. cit.*, pág. 94.

[64] Cfr. Fernández Rodríguez, M.: *España y Marruecos…, op. cit.,* pp. 204-205

A pesar de que el servicio secreto español en Marruecos carecía de una amplia tradición y de una antigua implantación en la zona, a finales de la década de 1880 tuvo que luchar con éxito con las maniobras francesas que tenían su epicentro en Sawira (Mogador). Efectivamente, el servicio de inteligencia hispano tuvo que inventarse sus reglas, sus métodos, su filosofía y tuvo que hacerlo con premura, durante la guerra de espías entablada con los agentes republicanos. El servicio español fue enormemente ejecutivo. Sin cumplir estrictamente las órdenes emanadas de Madrid, los agentes hispanos aceptaron las responsabilidades y actuaron con diligencia. No hubo tiempo de discutir con Madrid.

Además, el compromiso italoespañol de 1887, con lo que ello supuso, una aproximación de España a los países de la Triple Alianza, creó un obstáculo –aunque tenue– a la invasión francesa del Imperio marroquí, si bien no redujo las tensiones existentes entre las dos monarquías peninsulares mediterráneas en lo tocante al control del territorio del Sultanato. La unión italoespañola era más bien la unión de dos débiles contra el más fuerte (Francia), aunque ninguno de los débiles estaba interesado realmente en la independencia de Marruecos, pues tanto uno como el otro tenían aspiraciones –más vastas en el caso español– sobre el territorio y estas aspiraciones constituyeron el límite del pacto. La política diplomática restauracionista entró además a partir de 1888 en una etapa, según Álvarez Gutierrez[65], de indefinición: a los gobiernos españoles les costó mantener los compromisos contraídos con la Triple Alianza, a través de Italia, sobre la defensa del statu quo en el Mediterráneo Occidental; el II Reich desconfiaba de España y la subvaloraba. Para Bismarck, España no era un factor a tener en cuenta como posible aliado, en un eventual enfrentamiento con Francia. Le irritaba sobremanera que el régimen restauracionista no quisiera intensificar sus lazos con Alemania 'para no molestar a Francia'. Estaba molesto con las dificultades puestas por el gobierno de Madrid al desarrollo de los intercambios comerciales hispano-germanos y además, dolido por lo ocurrido en el Pacífico, con la cuestión de las Carolinas. Por su parte, Francia trató de atraer a su campo –o, al menos, de desli-

[65] Cfr. Álvarez Gutiérrez, L.: "¿Un proyecto de reparto de Marruecos entre España y Francia a finales de los años 1880", en Díez Torre, A.R.: *Ciencia y Memoria de África. Actas de las III Jornadas sobre 'Expediciones científicas y africanismo español. 1898-1998'.* Madrid. Ateneo de Madrid/ Universidad Alcalá de Henares. 2002, pp. 145-196.

garla del contrario– a España, y ofertó al gobierno de Sagasta un acuerdo de reparto de Marruecos, sumamente favorable –desde el punto de vista territorial– para los intereses hispanos.

Las dos potencias unidas tras los acuerdos de 1887 en realidad eran rivales, concurrentes en el Sultanato, celosas una de la otra y cada una observaba con sospechas cualquier iniciativa que la otra tomase. A su vez España también suscitó profundas desconfianzas en Italia y en los países de la Tríplice o amigos como Inglaterra cuando llevó a cabo movimientos que eran interpretados como un abandono de la posición defensiva hispana en Marruecos y una orientación hacia las tesis francesas de reparto del territorio. Este deslizamiento hispano hacia Francia, que venía polémicamente siendo atribuido a la actitud ambigua del sucesor de Moret al frente del Ministerio de Estado, el marqués de la Vega de Armijo (que era calificado como progalo), encontraba sin embargo una justificación objetiva, cual era el deseo del nuevo titular español de Asuntos Exteriores de liberarse de la influencia italiana, que no de la alemana, pues entendía que aquella había venido pesando mucho en la política exterior restauracionista durante el ejercicio del cargo por parte de S. Moret[66].

Las amenazas francesas en la región del Sus no se detuvieron tras las actuaciones de los servicios de inteligencia hispanos. En agosto de 1888, el consulado español en Mogador detectó nuevos movimientos y asimismo, más posicionamientos de los diplomáticos galos para conseguir su ideal de protección sobre la región. En Alemania, al canciller Bismarck, la posición del régimen restauracionista le despertaba tanto malhumor y tanta desconfianza que pasó de considerar prioritario apoyar a España en la cuestión marroquí, a descartar totalmente esa posibilidad[67]. Resulta útil recordar a este respecto los vanos esfuerzos del gobierno español por "activar" los lazos con la Triple Alianza en su favor durante la guerra de Melilla de 1893, y recibir como respuesta del gabinete de Berlín el consejo de que actuara con suma prudencia y de que la solución a los problemas de España pasaba por el acuerdo y el entendimiento con el Sultán marroquí. España quedaba, por tanto, como un socio menor de Alemania en el complejo de los sistemas bismarckianos y también de menor confianza o de más dudosa fidelidad.

---

[66] *Ibidem.*

[67] Cfr. Álvarez Gutiérrez: *op. cit., pág.* 154.

RESUMEN

Desde el nacimiento del régimen restauracionista, los gobiernos españoles pusieron en práctica diversas vías de penetración en Marruecos que buscaban un fin preciso: convertir a España en una potencia destacada y privilegiada en el extremo noroccidental de África. Una de estas vías fue la de la mediación en los conflictos del Sultanato con Francia. En este sentido, uno de los resultados de carácter multilateral más significativo fue el papel que tuvo España desde 1887 en la resolución de los conflictos provocados en el desierto oriental marroquí entre el Sultanato y la Tercera República. Ese mismo año, el Ministro de Estado del gobierno liberal, Segismundo Moret imprimió una dinámica más activa, casi frenética a la actuación hispana en Marruecos: no sólo se intentó ocupar el islote de Taura, sino que se desplegaron fuerzas en Ceuta y Melilla, España se aproximó a la Triple Alianza a fin de contener los deseos hegemónicos franceses en el Sultanato, y el espionaje español entró en conflicto con el galo cuando se detectó una maniobra conducente a amputar la región del Sus de Marruecos, en aras a establecer en el territorio un protectorado de la Tercera República.

Palabras clave: política activa de España en la cuestión marroquí; aproximación del régimen restauracionista a la Triple Alianza; guerra de espías hispano-francesa; intrigas de la Tercera República en el territorio del Sus; intento de ocupación del islote de Perejil.

ABSTRACT

Right from the outset of the restorationist regime, Spanish governments got different forms of penetrating Morocco under way with one precise aim in mind; that of making Spain a prominent, privileged power in the north-western tip of Africa. One form that this took was mediation in the Sultanate's conflicts with France. In this respect, one of the most significant multilateral results was Spain's role from 1887 in settling the conflicts arising between the Sultanate and the Third Republic in the Moroccan western desert. That same year, the Ministry of State of the liberal government, Segismundo Moret, more actively, almost frenetically boosted Spain's doings in Morocco. Not only did it attempt to occupy the islet of Taura, but it also deployed forces in Ceuta and Melilla; Spain made approaches to the Triple Alliance in order to

contain France's hegemonic desires in the sultanate, and Spanish espionage came into conflict with France when a manoeuvre was detected intended to cut off the Sus region from Morocco with a view to establishing a protectorate of the Third Republic in this area.

Key words: Spain's active policy in the Moroccan issue; the restorationist regime's approach to the Triple Alliance; Spanish-French spy war; Third Republic's intrigues in the Sus region; attempt to occupy the islet of Perejil.

BECARIOS MARROQUÍES EN EL CAIRO (1937-1956): UNA VISIÓN DE LA POLÍTICA CULTURAL DEL PROTECTORADO ESPAÑOL EN MARRUECOS[1]

Irene González González[2]
Bárbara Azaola Piazza[3]
Universidad de Castilla-La Mancha

El apoyo prestado por las tropas marroquíes a Franco impulsó un cambio en la política española mantenida hasta la fecha en el Protectorado marroquí. La legalización de los partidos políticos en el Protectorado español –prohibidos en la zona del Protectorado francés– como el Partido Reformista Nacional o *Hizb Al-Islah Al-Watani*[4], liderado por Abdeljalek Torres, y el Partido de la Unidad Marroquí, o *Al-Wahda Al-Magribiya*, liderado por Mekki Nasiri, y la ejecución de políticas educativas y culturales basadas en la reorganización educativa y en la creación de instituciones científico-culturales dedicadas al estudio y difusión de la cultura marroquí e hispano-árabe, fueron dos de los pilares sobre los que el régimen franquista asentó su política en el Protectorado. Juan Beigbeder, Alto Comisario de España en Marruecos entre 1937 y 1939, jugó un papel destacado en la elaboración de dicha política[5].

La política de "tolerancia", o de "hermandad-hispano-árabe", se convirtió entre 1945 y 1950, años del aislamiento internacional español, en una importante carta de presentación del régimen ante los países arabo-islámicos y organismos internacionales[6]. Ante ellos, España

---

[1] Este trabajo forma parte del Proyecto I+D+I "Política exterior y relaciones culturales con el mundo árabe" (SEJ2005-08867-C03-03) financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia.

[2] Irene.Gonzalez@uclm.es

[3] Barbara.Azaola@uclm.es

[4] En este artículo se ha optado seguir el sistema de trascripción fonética utilizado en los documentos consultados en las fuentes archivistitas españolas.

[5] Véase ALBERT SALUEÑA, Jesús (2007), *Juan Beigbeder y Marruecos. Alto Comisario de la "Zona Feliz" (1936-1939)*, Universidad Autónoma de Madrid. Tesina doctoral.

[6] Véase ALGORA WEBER, María Dolores (1995), *Las relaciones hispano-árabes durante el régimen de Franco. La ruptura del aislamiento internacional (1946-1950)*, Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid; YBARRA ENRÍQUEZ DE LA ORDEN, María de la Concepción (1998), *España y la descolonización del Magreb.*

se presentaba como un destacado valedor de la cultura arabo-islámica a través de un pasado común, el legado andalusí[7], mientras que Franco representaba el papel de amigo y hermano mayor del pueblo marroquí y del mundo arabo-musulmán.

> "He oído a muchas personalidades culturales en El Cairo expresarse de manera muy elogiosa a favor de España por haber abierto la puerta de la enseñanza a los marroquíes y haberles permitido ponerse en contacto con sus hermanos de Oriente. Algunos de ellos comparando la política seguida por España y Francia en Marruecos se expresan muy bien para la primera y critican la actitud de la segunda; he comprendido que la existencia de la Casa de Marruecos en Egipto deja la mejor impresión entre las altas esferas culturales árabes y por ello ha ganado mucha simpatía"[8].

España utilizó su política cultural en el Protectorado como carta de presentación en los países árabes. Egipto, Siria, Irak y Líbano se convirtieron en sus principales receptores. El especial interés mostrado por España en Egipto no fue baladí. Como señala Algora Weber, la normalización de relaciones diplomáticas hispano-egipcias significaba el inicio de normalización con el mundo árabe en su globalidad, al encontrarse Egipto a la cabeza de los Estados del próximo Oriente, tal y como quedó reflejado en la creación de la Liga Árabe en 1945. Además, España mantenía con Egipto una especial vinculación. En 1932, España fundó su primera escuela destinada a la comunidad sefardí residente en el país del Nilo[9], y un año antes, en 1931, se había fundado en El

---

Rivalidad hispano-francesa en Marruecos (1951-1961), UNED, Madrid; y GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Irene (2007), "La hermandad hispano-árabe en la política cultural del franquismo (1936-1956)", *Anales de Historia Contemporánea*, nº 23, pp. 183-197.

[7] MATEO DIESTE, Josep Lluis (2003), *La "hermandad" hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956),* Bellaterra, Barcelona.

[8] Informe nº 95 sobre la misión de estudiantes marroquíes en Egipto remitido por el Ministro de España en El Cairo a la Dirección de África y Próximo Oriente del Ministerio de Asuntos Exteriores, El Cairo 3 de abril de 1946. Archivo General de la Administración de Alcalá de Henares (AGA), Sección Asuntos Exteriores, Embajada de España en El Cario, 55/27193.

[9] FUENTELSAZ FRANGANILLO, Jorge (2007), "Cooperación Cultural y Educación Española en Egipto (origen y evolución)", *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos, Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos*, nº 1 enero-abril. *http://www.uam.es/otroscentros/TEIM/Revista/reim1/Jorge_Fuentelsaz_art.htm* Consultada el 29 de octubre de 2007.

Cairo un Centro Cultural[10] que mantuvo su actividad hasta 1937. Este centro junto con la escuela española de El Cario, constituyeron la base sobre la que se crearon los centros culturales de El Cairo en 1953, y el de Alejandría en 1954 aunque éste no inició sus actividades lectivas hasta el curso 1956-1957. Durante ese periodo, se creó también la sección de español en la Escuela Superior de Idiomas de El Cairo, iniciando su actividad docente a partir del curso 1953-1954.

Desde el inicio del Protectorado español en Marruecos en 1912 se mantuvieron contactos con Egipto, de manera más o menos informal, vinculados al ámbito educativo-cultural. El objetivo de las legaciones marroquíes a dicho país se centró en el análisis y estudio de los planes de estudio de la enseñanza egipcia y la adquisición de manuales, tal y como queda reflejado en la documentación consultada en los archivos del Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, Archivo General de Alcalá de Henares y Archivo de la Agencia Española de Cooperación Internacional y Desarrollo. En 1938, la Alta Comisaría de España en Marruecos envió a Egipto la primera misión de estudiantes marroquíes. Ese mismo año se fundaba la Casa de Marruecos[11] en El Cairo, o *Bayt al-Magrib*[12]*,* como residencia de estudiantes marroquíes.

---

[10] JEVENOIS, Pablo de (Coor.) (1997), *La Dirección General de Relaciones Culturales y Científicas 1946-1996,* Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid.

[11] «La Maison de Maroc comprend deux organismes, le premier situé rue Sellailia à Guizah, fut réservé au logement et au réfectoire d´échanges culturels fut un cercle littéraire et culturel dont le but était d´introduire les étudiants marocains dans les sphères égyptiennes de l´époque. Il comprend une grande salle de conférences une bibliothèque et une salle de lecture. Des conférenciers, surtout des professeurs universitaires comme Ahmed Amine y donnaient des conférences régulièrement. Pour plus de précision, les notes du Centres des Hautes Etudes d´Administration musulmane comportent les détails suivants : L´immuable, situé à Guizah, dans un des quartiers élégants de la périphérie du Caire, est une belle villa de trois étages, ultramoderne. Au sous sol se trouvent le réfectoire, la cuisine et les lavabos. Au rez-de-chaussée : entre le bureau du directeur gérant, dans lequel on note le portrait de S.M. le Sultan de Maroc, se trouvent des salles de classes, une salle de jeux et un salon de coiffure. Les pièces des étages supérieures servent à la fois de chambres à coucher et de salles d´études ». KHATIB, Toumader (1996), *Culture et politique dans le mouvement nationaliste marocain au Machreq*, Publications de l´Association Tetouan Asmir, pp. 28-29.

[12] "Noticias del Cairo, llegadas hoy, anuncian la inauguración en aquella capital de la oficina de intercambio cultural egipcio-marroquí, aneja a la Casa de Marruecos. El acto revistió una gran solemnidad y se vio honrado con la presencia del Emir Muley el Mehdi, hijo de su Alteza el Jalifa y patrono de dicha Casa de Marruecos. Asistieron

La Casa de Marruecos fue creada como un centro dependiente del Instituto Jalifiano Muley el Hassan de Estudios Marroquíes, fundado en 1937 como vínculo de unión entre la cultura española y la marroquí. Los objetivos del Instituto comprendían el fomento del renacimiento de la cultura arabo-islámica que se encontraba en decadencia, y el intercambio cultural de investigadores y estudiantes de centros españoles y de Oriente, especialmente con Egipto. La Casa de Marruecos quedó bajo la dirección, en última instancia, de Mekki Nasiri.

De este modo, España ejercía una doble política cultural en Egipto. Por un lado, el Protectorado español en Marruecos se erigía en un escaparate perfecto en el que España proyectaba su política de hermanamiento con los países árabes y donde los becarios marroquíes en El Cairo jugaron un papel destacado. Por otro, España comenzaba a realizar una política cultural directa a través de la firma del acuerdo cultural hispano-egipcio en 1952. El tratado cultural firmado por España con Líbano en 1949 fue el precedente de este tipo de convenios. Paralelamente al tratado hispano-egipcio, fueron firmados los de Siria y Yemen ese mismo año. En 1955 se firmó el hispano-iraquí y un año después el hispano-jordano.

BECARIOS MARROQUÍES EN EL CAIRO

En 1938, la Alta Comisaría envió la primera misión de estudiantes marroquíes a Egipto. La misión estaba integrada, a su vez, por dos misiones o delegaciones vinculadas en mayor o menor medida al movimiento nacionalista. La misión del Instituto Libre[13], *al-Ma`ahad al-*

---

representaciones del Gobierno egipcio, el subsecretario de Instrucción Pública, Fahim Bey, e hicieron acto de presencia representares del Irak, Palestina, Siria, Persia, Turquía, Japón, Arabia, China, etc., así como nutrida representación de la misión escolar de diversos países islámicos residentes en El Cairo. Fueron leídas adhesiones cariñosas al Rey Faruk, ministros y personalidades relevantes de Egipto, haciendo uso de la palabra el director general de la Casa de Marruecos, y el director de la oficina que se inauguraba, que es el sabio profesor de la Universidad egipcia, Ahmed Amin, gloria de las letras árabes y personalidad de enorme prestigio en Oriente. También hablaron los señores Achmani y Lufti Yonaa, reinando el entusiasmo indescriptible. Terminado el acto fueron enviados telegramas de adhesión al Rey Faruk, a su palacio de Alejandría, y al Jalifa Muley Hassan, a su palacio de Tetuán". Recorte de prensa del periódico *España* de Tánger, 28 de diciembre de 1938.

[13] La misión del Instituto Libre estaba compuesta por: Ahmed ben Abud, Allal ben Abud, Abdeslam Diuri, Mohamed el Jatib, Mohamed el Mesfiui, Mehdi Bennuna,

Hurr estaba vinculada a la Escuela Ahlía, fundada en Tetuán en 1925 por Mohamed Daud y Abdesalam Bennuna, padres del nacionalismo marroquí. La Escuela Ahlía combinaba la enseñanza moderna impartida en los centros escolares europeos y turcos, con la enseñanza tradicional de las escuelas coránicas. En ella, las clases se impartían en lengua árabe y contaba entre sus materias: religión, literatura marroquí, historia de Marruecos, geografía marroquí y matemáticas. En este centro escolar se formaron los principales líderes nacionalistas del norte de Marruecos, entre los que destacó el joven Abdeljalek Torres. En 1935 se fundó el Instituto Libre, como centro de enseñanza secundaria para dar continuidad a aquellos jóvenes que habían iniciado su formación en la escuela Ahlía. La segunda misión de estudiantes estaba integrada por el grupo Hassanía[14], vinculada al Instituto Jalifiano Muley el Hasan de Estudios Marroquíes. La Alta Comisaría designó al líder del partido nacionalista Unidad Marroquí (A*l-Wahda Al-Magribiya*), Mekki Nasiri, como director del Instituto. Nasiri ocupó la dirección del centro durante una década, hasta su cese en 1948 fecha en la que fue sustituido por el también nacionalista Abadallah ben Abdesalm el Guenun. Un total de cuarenta y dos jóvenes –once pertenecientes a la misión del Instituto Libre, y treinta y dos a la Hasannía– fueron becados para realizar sus estudios, en su mayoría universitarios, en El Cairo[15]. La

---

Mohamed ben Abud, Mohamed ben Ahmed el Fasi, Mustafa Abdeluahab, Mohamed ben Haddad, Ahmed ben Mohamed Medina. Escrito nº 1090 de la Alta Comisaría al Ministro Plenipotenciario de España en Egipto. AGA, Sección África, Alto Comisariado de España en Marruecos, Archivo del Protectorado de Marruecos, Caja M-2324.

[14] La misión Hassanía de 1938 estuvo integrada por: Abdelcader ben Musa, Mohamed Zarich, Mohamed Selmani, Mohamed Amizian, Habib el Quebdani, Mohamed el Quebdani, Mohamed Temsamani, Mohamed Allal, Mohamed Gattis, Abdesalam Mohamed el Cuira, Mohamed el Yebari, Abdelcader Salí, Abdelcader El Heha, El Yamani Mohamed, Abderesac el Kadiri, Mohamed Zarhoni, Abdesalam Bennani, Abdellah el Amrani, Abdselam Taud, Mohamed Zaidan, Mohamed el Amin, Idris Susi, Abderesac el Aakel, Abu Medina Chafei, Mohamed Mechbal, Mohamed el Fellus, Mohamed ben Tauit, Mohamed Ben Tauit Tanyi, Ahmed Telemsani, Abdelaziz Chekri, Mohamed Chekri, y Haschmi Rahali. Escrito nº 1090 de la Alta Comisaría al Ministro Plenipotenciario de España en Egipto. AGA, Sección África, Alto Comisariado de España en Marruecos, Archivo del Protectorado de Marruecos, Caja M-2324.

[15] Sobre la universidad egipcia véase AZAOLA PIAZZA, Bárbara (2006), *La Universidad como campo de acción sociopolítica en el Norte de África: el caso de Egipto*, Cantoblanco, Servicio Publicaciones Universidad Autónoma de Madrid, 2007, CD-ROM. Véase también AZAOLA PIAZZA, Bárbara: *Historia del Egipto contemporáneo*, Madrid, Los libros de la Catarata, 2008.

elección de los becarios estuvo vinculada a motivos culturales y políticos:

> "En la composición de esta MISION [sic] no se ha tenido como objetivo únicamente el factor cultural en cada uno de los que habían de formarla, sino que han entrado en juego otros factores de recomendaciones y amistades de la Superioridad, decidiendo el Majzen enviar a todos los componentes de esta MISION [sic] sin entrar en la base cultural de casa de sus miembros a fondo"[16].

Los representantes de la misión del Instituto Libre fueron elegidos por los directores del propio centro[17], sin intromisión alguna de la Alta Comisaría de España en Marruecos. Sin embargo, la misión Hassanía fue seleccionada desde la propia Delegación de Asuntos Indígenas, donde los inspectores de enseñanza musulmana y del Consejo Superior de Enseñanza Islámica jugaron un papel destacado. Alguno de los com-

---

[16] Informe de la Dirección General de la Residencia de la Misión Muley el Hassan de El Cairo, Casa de Marruecos, 1941. AGA, Sección África, Alto Comisariado de España en Marruecos, Archivo del Protectorado de Marruecos, Caja M-2324.

[17] "Estos han sido elegidos entre aquellos individuos que han estudiado en el "Maahed" y han obtenido sus Certificados o bien fueron de los que más se distinguieron en él. En esta misión no hemos designado a nadie de los que han cursado estudios fuera del "Maahed" a excepción de un solo estudiante que tiene más derecho que nadie a formar parte de ella por haber obtenido el bachillerato y haber estudiado dos años en la Facultad de Medicina con el fin de especializarse en esta ciencia, lo que no le fue posible después debido a dificultades que le impidieron poder continuar un estudio en el que se había distinguido por su ingenio y aplicación. Individuos como este, según nuestro parecer, son los que merecen ser ayudados hasta que terminen lo que deseen. (…) En esta misión no ha intervenido ninguna Entidad a excepción del "Maahad el Horr".Y nosotros declaramos, que muchos estudiantes y otros que no lo son al oír hablar de la misión se levantaron queriendo formar parte de ella y olvidándose que no tenían capacidad científica. Algunos de ellos no sabían nada y querían hacer un viaje a Egipto para acarrear con su ignorancia una mala reputación a Marruecos. A estos no les ayudaremos jamás, es más si estuviera en nuestro alcance exponerle dificultades a su marcha se las pondríamos, porque este viaje no es para que el individuo no vaya a Egipto para disfrutar de sus distracciones y diversiones, y regocije su espíritu con la visita de un país civilizado. Su objetivo es que el individuo que vaya se dedique por completo a su trabajo para volver a este desdichado país con gran bagaje de conocimientos". Tuhami el UAZANI, "Acto de despedida de la misión de la Asociación de Estudiantes", *El Rif*, nº 148, 2 de agosto de 1938. Sección de Información de Prensa y Publicación, Delegación de Asuntos Indígenas. Biblioteca Nacional de Madrid (BN), Miscelánea Tomás García Figueras, vol. XIV, p. 783.

ponentes de la misión cairota había realizado sus estudios en Nablus, participando en el grupo de jóvenes que desde el partido nacionalista de Abdeljalek Torres fue enviado en la década de 1920[18] a Palestina para realizar estudios secundarios. Un ejemplo de ello es el caso de Mehdi Bennuna. Tras completar la enseñanza secundaria en Palestina partió a El Cairo para ampliar estudios en la Facultad de Derecho de la Universidad Fuad I. Durante el curso 1941-1942 fue dado de baja en la Facultad por falta de asistencia matriculándose el curso siguiente en la Facultad de Periodismo de la Universidad Americana de El Cairo.

La concesión de estas becas perseguía varios objetivos. En primer lugar, contentar al movimiento nacionalista asegurándose no obstaculizar el reclutamiento de tropas marroquíes para la Guerra Civil española en las filas franquistas[19]. En esta misma dirección se inserta también la financiación por parte del régimen franquista de varias peregrinaciones de musulmanes marroquíes a La Meca[20], y la creación de mezquitas en las ciudades de Ceuta y Melilla.

En segundo lugar, formar a un grupo de jóvenes marroquíes que ocupase altos cargos en la Administración del Majzen y en la Alta Comisaría. De esta forma, cobraba vigor el discurso español de la "hermandad hispano-marroquí", donde España ejercía de hermano mayor

---

[18] Véase KHATIB, Toumader, *Culture et politique…,* op. cit., pp. 13-41

[19] Véase BENJELLOUN, Abdelmajid (1988), "La participación de los mercenarios marroquíes en la Guerra Civil española (1936-1939)", *Revista Internacional de Sociología;* IBN AZZUZ HAKIM, Muhammad (1997), *La actitud de los moros ante el alzamiento. Marruecos. 1936*, Editorial Algazara, Málaga; BALFOUR, Sebastián (2002), *Abrazo Mortal. De la guerra colonial a la Guerra Civil en España y Marruecos (1909-1939)*, Ediciones Península, Barcelona; EL MORROUN, Mustapha (2003), *Las tropas marroquíes en la Guerra Civil Española 1936-1939,* Almena ediciones, Madrid; MADARIAGA, Maria Rosa (2002), *Los moros que trajo Franco..., la intervención de tropas coloniales en la Guerra Civil*, Ediciones Martínez Roca, Madrid; SÁNCHEZ RUANO, Francisco (2004), *Islam y Guerra Civil española. Moros con Franco y con la República*, La esfera de los Libros, Madrid; ALCARÁZ CANOVAS, Ignacio (2006), *Marruecos en la Guerra Civil española: los siete primeros días de sublevación y sus consecuencias*, Editorial Catriel, Madrid; y GARATE CÓRDOBA, José María (1970), "El Ejército de África en la Guerra Civil Española", *Revista de Historia Militar*, nº 70, año XXV.

[20] SOLÀ GUSSINYER, Mercè (2001), **"**L'organització del pelegrinatge a la Meca per Franco durant la Guerra Civil", *L´Avanç, Revista de historia i cultura*, nº 256, pp. 56-62.

con el fin de alcanzar un mayor desarrollo del país y proyectarlo de cara a los países árabes a través del progreso y el desarrollo cultural.

> "Para esta finalidad [se convocan las becas] y con el afán de fomentar la apetencia del estudio y crear un circulo entre los marroquíes inteligentes, que pueden en el porvenir llegar a los altos cargos en la administración de su país, la Delegación de Educación y Cultura alienta a los jóvenes musulmanes con una generosidad que ha tenido mucha aceptación"[21].

La misión partió del puerto de Tánger en julio de 1938, siendo despedida en loor de multitudes. Esta situación contrastaba con el contexto político español en plena Guerra Civil. Mientras que en la Península se vivía en un estado de guerra, en la zona española de Protectorado en Marruecos se experimentaba un estado de relativa calma y tranquilidad. Desde la ciudad internacional de Tánger un grupo de miembros del Majzen, líderes y representantes nacionalistas, así como familiares y personas afines al ideario nacionalista despedían a los becados de la Alta Comisaría. El grupo desembarcó en El Cairo en septiembre de 1938, donde les recibiría, entre otros, Mohamed Ben Yamani Nasiri, hermano de Mekki Nasiri y director de la recién creada Casa de Marruecos en El Cairo, donde residirían los becarios.

> «El día 27 de septiembre, a las siete de la mañana, llegó a Port Said el trasatlántico "Conte Blacanncamano" a bordo del cual iba la Misión Muley Hassan, de escolares marroquíes. Inmediatamente subieron a bordo el Director-Residente de la Casa de Marruecos, Sid El Hach Mohammed Ben Liamani Nasir, el cual acompañaba al gran profesor del Azhar y Secretario de su Chej, Ustaz Mohamed Habib Ahmed el cual llevaba encargo del Gobierno egipcio de facilitar todo lo necesario a los miembros de la Misión. También subió a bordo el ilustre compatriota Sidi Brahim Uazzani, como igualmente lo hicieron diversas representaciones egipcias encargadas de dar la bienvenida a los expedicionarios (…). Terminados los saludos de rigor, la Misión bajo a Port-Said, formando una caravana de coches figuraba una gran bandera verde de Su Alteza el Jalifa, y desde los coches los estudiantes daban estentóreos vivas a Egipto y a su Monarca; aclamaciones que eran contestadas por el

[21] "España gasta con generosidad para enseñanza a los musulmanes. Las becas dieron entre la juventud musulmana exquisitos frutos", en *Al-Ajbar*, Tetuán 21 de julio de 1945. BN, Miscelánea Tomás García Figueras, vol. CLXXV, p. 201.

público egipcio con vivas a Marruecos y al Jalifa. Después de almorzar en un gran restaurant, la Misión tomó a las 12:30, el tren especial cedido para ella por el Ministro de Comunicaciones y a mitad de precio. Tanto al desembarcar como en la estación del ferrocarril, los reporteros gráficos locales hicieron multitud de fotografías. Despedidos por periodistas y estudiantes de Port-Said, partieron los marroquíes para El Cairo»[22].

Los estudios realizados fueron diversos. Un pequeño grupo debía realizar estudios secundarios completos o al menos debían cursar el último año de enseñanza secundaria para posteriormente acceder a la Universidad. Un grupo más numeroso accedería directamente a la universidad. Las carreras de letras fueron las elegidas por los estudiantes, especialmente, Derecho, Periodismo, Lengua árabe o Enseñanza religiosa. Un número minoritario realizaría estudios para Perito Textil. La máxima de la administración colonial fue que las carreras científico-técnicas debían cursarse en España mientras que las de letras debían cursarse en Egipto.

Tras la llegada de la misión a El Cairo, se planteó una cuestión que hasta la fecha no había sido contemplada, la integración de los pensionados al sistema educativo egipcio[23]. La descompensación académica de los estudiantes, junto a las dificultades de integración en un modelo escolar novedoso, llevaron a las autoridades españolas a contemplar una doble posibilidad de integración escolar. La primera de estas propuestas fue la de contratar profesorado egipcio que durante el primer año impartiera clases particulares en la Casa de Marruecos[24]. El objetivo era homogeneizar los niveles de los estudiantes marro-

[22] "Los estudiantes marroquíes en la Casa de Marruecos. Egipto acoge con entusiasmo a la Misión Muley Hassan". Recorte de prensa del periódico *Unidad Marroquí* de 10 de octubre de 1938, Sección de Información de Prensa y Publicaciones de la Delegación de Asuntos Indígenas. AGA, Sección África, Alto Comisariado de España en Marruecos, Archivo del Protectorado de Marruecos, Caja M-2324.

[23] COCHRAN, Judith (1986), *Education in Egypt,* Croom Helm, London; MALCOLM REID, Donald (1991), *Cairo University and the making of Modern Egypt*, The American University in Cairo Press; SANYAL, S, (1982) *University Education and the Labour Market in the Arab Republic of Egypt*, Oxford, Pergamon Press.

[24] GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Irene (2005), "Colonialismo y política cultural en el Protectorado español en Marruecos (1936-1950)*"*, ORTÍZ HERAS, Manuel (Coor.), *Memoria e historia del Franquismo: V Encuentro de historiadores del Franquismo*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

quíes y adecuarlos al sistema educativo egipcio. La iniciativa encarecía, sin embargo, el presupuesto destinado desde la Alta Comisaría a la Casa de Marruecos. La segunda propuesta, que tuvo mayor éxito, fue la incorporación inmediata de los estudiantes a los diferentes centros de enseñanza para los que habían sido becados. De esta forma comenzaba a andar la primera misión de estudiantes marroquíes en El Cairo.

> "Su aprovechamiento [Mohamed el Kebdani y Abdellah el Amrani] ha sido bueno ya que ninguno de ellos ha repetido curso sino el primero como la mayoría de los estudiantes de Beitelmagreb [sic] que por falta de preparación y de organización de la Misión casi todos perdieron el curso inicial"[25].

En 1944 regresaron a Marruecos los primeros estudiantes procedentes de El Cairo. El regreso de esta primera misión de becarios marroquíes se produjo en condiciones similares a las de su despedida.

> "Ya se ha calmado la expectación despertada con motivo del regreso a nuestro Marruecos, de los alumnos que han cursado sus estudios en Egipto, y aunque continúan los agasajos, estos son más espaciados y menos colectivos. Los comentarios tienden a establecer un balance de resultados de estas expediciones, tanto en el aspecto político como en el cultural, y la creencia general es que aquellos no han correspondido a las dimensiones del esfuerzo, ni a los sacrificios de todo orden que se impuso la nación protectora"[26].

La Alta Comisaría repatrió, de forma paulatina, a los estudiantes que habían finalizado sus estudios en Egipto, así como a aquellos que, por diversas circunstancias y motivos, no habían conseguido finalizar sus estudios tras varios años de estancia en el país. El regreso a Marruecos de estos estudiantes no implicó la convocatoria de nuevas

---

[25] Nota nº 16 remitida por el Ministro de España en El Cairo sobre repatriación de estudiantes de la Casa de Marruecos en El Cairo al Alto Comisario de España en Marruecos, El Cairo 16 de julio de 1945. AGA, Sección Asuntos Exteriores, Embajada de España en El Cario, 55/27116.

[26] Los Becarios de Egipto, Boletín de Información Marroquí-Secreto nº 9 de 22 de enero de 1945, de la Delegación de Asuntos Indígenas, Sección Política. AGA, Sección África, Alto Comisariado de España en Marruecos, Archivo del Protectorado de Marruecos, Caja M-2324.

becas para ocupar las plazas vacantes, por lo que se fue reduciendo el número de pensionados marroquíes en la capital egipcia. A raíz de esta progresiva disminución de becarios en El Cairo, e impulsados por el deseo de mantener la Casa de Marruecos, en 1949 se lanzó una nueva convocatoria. De esta forma, España buscaba mantener un mayor equilibrio entre los intereses políticos y los culturales. Los becarios debían ser un ejemplo para los jóvenes marroquíes del Protectorado español.

> "Insisto en la inconveniencia de que aproveche cualquier ocasión que se le presente para seguir repatriando alumnos y ver si logramos que en el presente año lo hayan sido en su mayor parte, quedándonos ahí un grupo bien seleccionado, aplicado, útil y sobre todo agradecido al esfuerzo y a la generosidad que España les brinda. Difícil conseguirlo, ya lo se, todos los esfuerzos de Vd. han de encaminarse, tanto como a la dignificación de ese Centro de Estudios al cambio de su sensibilidad por otra más agradecida que la de hasta ahora"[27].

Los criterios de selección variaron con respecto a los de la delegación de 1938. Estar en posesión del título de bachillerato marroquí y pasar por una prueba escrita que valorase los niveles académicos de los diferentes estudiantes, fueron dos de los requisitos imprescindibles. El objetivo era doble. Se trataba de formar un grupo con niveles similares, y que su integración en el sistema educativo egipcio no fuera tan costosa como lo había sido para alguno de los estudiantes de la misión de 1938. Con estas medidas se pretendía asegurar el éxito de los nuevos pensionados. Quince fueron los estudiantes que se presentaron a las pruebas de selección, siete superaron la prueba.

La convocatoria pública no llegó a cubrir la totalidad de las plazas vacantes en Egipto, pero conseguía mantener una institución, la Casa de Marruecos en El Cairo, y una política de becas, que si bien no satisfacía totalmente a los distintos agentes implicados, sí reducía las desconfianzas que hacía esta institución habían surgido en países como Francia, Inglaterra o Alemania, que veían en ella un centro de espionaje y de intensa actividad política.

---

[27] Carta remitida por la Delegación de Educación y Cultura a Carlos Miranda, Ministro de España en El Cairo, sobre becarios marroquíes residentes en la Casa de Marruecos en El Cairo, Tetuán 23 de enero de 1945. AGA, Sección África, Alto Comisariado de España en Marruecos, Leg. 10804.

> «Hace poco publicamos la noticia del cierre de la Casa de Marruecos en El Cairo por orden de las autoridades extranjeras y de la protesta consiguiente de los estudiantes marroquíes. El periódico egipcio "Al Zaman" publicó sobre éste asunto el siguiente artículo en su número del 5 de diciembre (…) Desde hace bastante tiempo Egipto ha seguido una política generosa, teniendo en cuenta su consideración de la Meca del mundo árabe… Esta política es la protección de las delegaciones que vienen a Egipto procedentes de los distintos países árabes. Y nadie más merecedores de ésta protección y de esta hospitalidad que los que vienen en busca de la cultura. La clausura del Hogar de Marruecos tendría gran influencia en la dignidad de Egipto ante los Estados árabes. Y nosotros invitamos al gobierno a que se apresuren a salvar la situación… Los estudiantes han comenzado a trasladar sus efectos y salen del Hogar obligados bajo la coacción de la necesidad y de la escasez de recursos. Si el gobierno volviera a restablecer éste Hogar aumentaría su dignidad y su postigo entre los Estados árabes»[28].

Si en 1938 la cifra de becarios sobrepasaba los cuarenta estudiantes, en 1954 el número se redujo a dos. Los malos resultados académicos obtenidos por los becarios marroquíes en El Cairo fue uno de los problemas a los que la Alta Comisaría tuvo que hacer frente. Los malos resultados se debían, principalmente, al bajo nivel de algunos estudiantes marroquíes, a la falta de adaptación al sistema de enseñanza egipcio y a la escasa motivación e interés mostrados por algunos de ellos, que empleaban la mayor parte de su tiempo a actividades políticas y no a actividades formativas[29]. Egipto supuso el contacto con una sociedad en la que se habían fraguado las nuevas corrientes políticas y donde la actividad y libertad políticas eran superiores a las existentes en Marruecos con el Protectorado franco-español[30].

---

[28] "La dignidad de Egipto exige que no se clausure la Casa de Marruecos", publicado por el diario *Al Alam*, Rabat 16 de diciembre de 1950. AGA, Sección África, Alto Comisariado de España en Marruecos, Archivo del Protectorado de Marruecos, Caja M-2476.

[29] Nota nº 16 remitida por el Ministro de España en El Cairo sobre repatriación de estudiantes de la Casa de Marruecos en El Cairo al Alto Comisario de España en Marruecos, El Cairo 16 de julio de 1945. AGA, Sección Asuntos Exteriores, Embajada de España en El Cario, 55/27116.

[30] ABDALLA, Ahmad (1985), *The student movement and national politics in Egypt,* Al Saqi Books, London; AHMED, Jamal Mohammed (1960), *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism*, Oxford University Press, London; MAKARIOUS, Raoul (1960), *La jeunesse intellectuelle d'Egypte au lendemain de la deuxième guerre*

"Nuestros adolescentes becarios inician, por tanto, su formación política en un clima de apasionado nacionalismo, que logró ya una Unión Árabe y la independencia de dos pueblos (Siria y Líbano), sustraídos a potencias europeas. El resultado es lógico, son nacionalistas más o menos abiertos, según su carácter, temperamento y cálculo o ambición, pero son y se manifiestan sin ninguna duda nacionalistas. Ni por origen, ni por organización, el interés de España pudo ser salvaguardado en esa Casa"[31].

LA INSERCIÓN LABORAL DE LOS BECARIOS

La incorporación de estos jóvenes al ámbito laboral –educativo y administrativo– perseguía acabar con la monopolización de determinados puestos donde los cargos iban pasando de padres a hijos, o a hermanos. Se pretendía terminar con el acaparamiento de cargos públicos que impedía una regeneración de las elites políticas, la entrada de nuevas ideas y el acceso de personas cualificadas a los puestos de dirección y organización. La renovación laboral debía ir en la dirección de configurar un nuevo Marruecos que pudiese llevar a la independencia. Los intereses políticos y culturales, nuevamente, volvían a estar estrechamente ligados.

«Debe prestarse atención en primerísimo lugar al reparto del trabajo de enseñanza con toda justicia, porque no es justo socialmente, ni es del bien general que se monopolicen los cargos de educación en manos de un puñado de gente anticuada, como si fueran ellos exclusivamente los poseedores de la ciencia, y están fuera del reglamento de la enseñanza. Eso no es lógico: El Ustad Aaziman añade a su cargo primordial, Director de Segunda Enseñanza, los de Director del Instituto de Segun-

---

mondiale, La Haye, Mouton&Co., Paris; y AZAOLA PIAZZA, Bárbara (1997), "Movimientos estudiantiles en la universidad egipcia de hoy", *Awraq*, Vol. XVIII, AECI, Madrid, pp. 271-288.

[31] "Por diversos conductos se sabe que los estudiantes rifeños han puesto mayor interés en sus labores que los tetuaníes precisamente por convencimiento de que en caso contrario, estos últimos se llevarían las prebendas. Por esta razón han estudiado más y con mayor aprovechamiento. En cambio los tetuaníes han tenido una más intensa actividad política". Minuta de Informe sobre la conveniencia o no de conservar la "Casa de Marruecos" en Egipto, Delegado de Asuntos Indígenas, Tetuán 27 de julio de 1945. AGA, Sección África, Alto Comisariado de España en Marruecos, Archivo del Protectorado de Marruecos, Caja M-2476.

da Enseñanza y profesor del mismo Instituto y en la Escuela femenina del Magisterio y en Instituto Superior Religioso, es decir, tiene cinco cargos oficiales, sin dejar ninguno para sus compatriotas. Creemos –agregan– que no existe ninguna razón para este monopolio, actualmente, ya que existen personas más capacitadas que el y tanto o más amigos de España que el mismo a que hacemos referencias. Antes, la gente se callaba; pero en la actualidad, la intelectualidad piensa, espera y se indigna al ver esta anormalidad. También vemos –dicen– la política de los "cargos heredados por la familia", como ocurría antes del Protectorado, como si éste no sirviese para educar y corregir; este da un cargo a su hermano, a su tío, a su sobrino, y no piensan en los méritos sino en el parentesco. Y no miran la competencia, la eficacia… Por ejemplo, en el Instituto Marroquí de Segunda enseñanza hay profesores que no estudiaron nada más que en el Instituto Libre y en el Instituto Muley el Mehdi, de Tetuán; y ya se sabe que competencia pueden tener los licenciados de estos pobres Institutos… Y, a pesar de ello, les vemos en los Institutos, sin ningún derecho, lo cual es de todo punto injusto y fuera de tono, ya que existen –gracias a Dios– licenciados marroquíes que hicieron un esfuerzo para ocupar los cargos de enseñanza para sus hermanos»[32].

La inserción de los estudiantes retornados mostró la existencia de posiciones divergentes en el seno de la Administración colonial, especialmente entre los delegados de Asuntos Indígenas, Alfredo Galera Paniagua, y el de Educación y Cultura, Mariano Fernández. Ambos apostaban por la inserción de los retornados en puestos de la Administración y en centros de enseñanza primaria y secundaria donde pudieran aplicar los conocimientos adquiridos. Mientras que desde Asuntos Indígenas se defendía una postura más conservadora, queriendo incorporarles a puestos medios del organigrama administrativo y educativo, desde Educación y Cultura se defendía una postura más acorde con las reivindicaciones nacionalistas y con el discurso que desde la Alta Comisaría se había defendido desde el envío de la primera misión de estudiantes a El Cairo, incorporarles en puestos de relevancia siempre que éstos permaneciesen desvinculados de toda actividad nacionalista.

Un ejemplo de estas divergencias surgió por los nombramientos de Mohammed El Mesfiui y Mustafa Abdeluahad. Originarios de Te-

[32] Preámbulo-Estado actual de la Enseñanza (Datos recogidos de musulmanes cultos, que sueñan con una reforma que haga eficaz su esfuerzo y ganas de adquirir una cultura verdadera), Tetuán 4 de julio de 1951. AGA, Sección África, Alto Comisariado de España en Marruecos, Archivo del Protectorado de Marruecos, Caja M-2324.

tuán, ambos formaron parte de la misión del Instituto Libre en El Cairo entre 1938 y 1944, en la Facultad de Letras de la Universidad cairota Fuad I. Sus trayectorias, sin embargo, fueron bien diferentes. Abdeluahab fue expulsado de la Facultad en 1940 por no aprobar, en dos años, el primer curso de Licenciatura, pasando posteriormente a la Junta de Defensa de Marruecos en Oriente[33].

La Junta de Defensa de Oriente tenía entre sus fines dar a conocer a los países árabes la situación en la que se encontraba Marruecos, cuestionando la política de hermandad que el régimen franquista estaba difundiendo, y como fin último la lucha por la consecución de la independencia de Marruecos. La Junta se constituyó a comienzos de 1944 y estuvo compuesta por un destacado grupo de miembros de la Casa de Marruecos en El Cairo, entre los que se encontraban: Mohamed Zariach, Abdelkader el Salí, Dris el Busi, el Amin Abdelkrim ben Tzabet, Mustafa Abdeuahadb, Dris Labbar, Mohammed Ben Haddad y Abddesalam Bennani; la Junta Directiva estaba compuesta por un secretario-presidente, Ahmed ben Melch, un tesorero, Ben Allal, y un secretario, Mehdi Bennuna. Su primera actividad fue la redacción y publicación de un manifiesto, y su distribución entre los medios de prensa y personalidades destacadas. El objetivo, tal y como ellos señalaban en el periódico egipcio, *Minbar al Shark,* en enero de 1944, era:

> "Informar a la opinión pública árabe de Egipto y de los demás países árabes sobre la causa del Marruecos árabe y sobre las violencias y malos tratos que nuestro país ha sufrido durante la época de dominación extranjera o sea desde la instauración del Protectorado hasta ahora (…) Teniendo en cuenta que Egipto es una Potencia árabe hermana, unida a Marruecos por los vínculos de la sangre, del idioma y de la religión y considerando la posición privilegiada de V.S. en Egipto en su condición de dirigente de la opinión pública, la Junta de Defensa de Marruecos en Oriente ha acordado exponer a V.S. los ideales nacionales y patrióticos, anhelos de Marruecos, que son los siguientes: Primero; Abolición del Protectorado francés y español, que se impuso a Marruecos en 1912 y que se devuelvan a Marruecos sus enteras libertades para disponer de sus propios destinos para después de la guerra. Segundo; que sea restablecida la Unidad en Marruecos de antes del Tratado ya abolida la división en tres zonas impuesta por la política colonialista. Tercero; Adhesión de Marruecos a la Unión de Países Árabes. Nos anima grandemente la espe-

[33] Véase KHATIB, Toumader, *Culture et politique…,* op. cit., pp. 91-112.

ranza de que V.E. en nombre de Egipto eleve su voz en defensa del Marruecos árabe que lucha por su libertad y por independencia"[34].

Según fuentes de la Alta Comisaría y del Ministerio de Asuntos Exteriores, la Junta había nacido bajo el ideario y auspicio de Yamani el Nasiri, ex-director de la Casa de Marruecos en El Cairo, y estaba, además, integrada por nacionalistas marroquíes de la zona francesa.

> "Uno de los promotores parece ser Yamani el Nasiri, exdirector de la Casa de Maruecos en el Cairo. Adjunto a titulo de información una nota confidencial que me entrega la Delegación del Comité Nacional francés en esta capital. Los otros nombres que en ella se citan y nos interesan son Bennuna estudiante de la Misión Libre y Abdesalam Bennani de la Casa de Marrueco e Idris el Abbar que no es tal estudiantes sino simplemente el segundo de Yamani y empleado que fue de esta última. Todos ellos perfectamente conocidos de nuestra Alta Comisaría. Aunque la nota de la Delegación francesa lo omita están también mezclados algunos estudiantes de Fez y del Marruecos francés, amigos de El Yamani Nasiri por su comunidad de origen. La Delegación francesa me dice que estos estudiantes son libres y están aquí por cuenta propia y no perciben beca alguna"[35].

La pertenencia de Abdeluahab a la Junta, su participación en una serie de mítines políticos y su expulsión de la universidad, empujaron a la Alta Comisaría a retirarle la beca de estudios exigiendo su retorno inmediato junto a los primeros estudiantes que habían finalizado sus estudios en 1944. A su regreso a Tetuán fue nombrado director de la escuela hispano-árabe de Puerta de la Reina (Tetuán), actividad que combinó con una participación activa en el Partido Nacionalista Reformista[36], organizando mítines, manifestaciones y demás actos políticos.

---

[34] Minuta de Informe sobre la conveniencia o no de conservar la "Casa de Marruecos" en Egipto, Delegado de Asuntos Indígenas, Tetuán 27 de julio de 1945. AGA, Sección África, Alto Comisariado de España en Marruecos, Archivo del Protectorado de Marruecos, Caja M-2476.

[35] Nota del Ministro de España en El Cairo al Ministro español de Asuntos Exteriores sobre las actividades de la Juta de Defensa de Marruecos en Oriente, El Cairo 26 de enero de 1944. AGA, Sección África, Alto Comisariado de España en Marruecos, Archivo del Protectorado de Marruecos, Caja M-2476.

[36] LAROUI, Abdallah (1994), *Marruecos: Islam y Nacionalismo,* editorial Mapfre, Madrid; LAROUI, Abadía (1997), *Orígenes sociales y culturales del nacionalismo marroquí*, editorial Mapfre, Madrid; BEJELLOUN, Abdelmajid (2001), *Colonialisme*

Mesfiui regresó a Marruecos como licenciado en Letras. Tras su llegada, pasó a formar parte del grupo de docentes del Instituto Libre de Tetuán, ocupando un año después el puesto de director del centro, lo que favoreció su acceso al Consejo Superior de Enseñanza Islámica en 1946. Mesfiui combinó su actividad docente con una participación destacada a favor del ideario nacionalista como periodista del periódico *El Horria,* y como jefe de información del Partido Reformista. Estas labores le permitieron realizar una serie de viajes a Rabat y a Tánger con el fin de estrechar puentes sólidos de comunicación y cooperación con los nacionalistas de la zona francesa del Protectorado.

La Delegación de Asuntos Indígenas se mostró descontenta con estos nombramientos. Molestaba la intensa actividad política de ambos directores y la falta de titulación oficial en el caso de Abdeluahad.

> "Lo que llama la atención, extrañando, por considerarlo como un grave error político, es que MOHAMMED EL MESFIUI [SIC] (del que se une extracto de sus antecedentes) pase de Director del Instituto Libre al Oficial y que MUSTAFA ABDELUAHAD [SIC] (se une también nota de sus antecedentes) ser nombrado para el cargo indicado. De haber sido designados estos dos para alguna de las misiones que se les han adjudicado a los relacionados, a juicio del Delegado que suscribe pudiera habérseles nombrado para alguno de los cargos más secundarios que se han cubierto, en donde, por lo menos, su influencia seria menos perniciosa"[37].

Este malestar se hacía sentir también en el discurso de Mohamed Daud. En su recibimiento a los becarios en calidad de Director de Enseñanza de la Delegación de Educación, les exhortó a que trabajasen en pro de Marruecos y se desvinculasen de toda iniciativa política. Según

---

et Nationalisme (Arguments), Editions Okad; CAÑETE ARANDA, Maria Dolores (1998), "Repercusiones de las orientaciones panislamistas y panarabistas en el nacimiento del nacionalismo político del Norte de Marruecos (1930-1936)", *Hesperis Tamuda,* vol. XXXVI; REZZETE, Robert (1955), *Les partis politiques marocains*, Libraire Armand Colin, Paris; HOURANI, Albert (1983) *Arabic thought in the liberal age 1789-1939,* Cambrigne Universty Press; CAGNE, Jacques (1988), *Nation et nationalisme au Maroc,* Al maarif al jadida, Rabat.

[37] Nota-Despacho para el Alto Comisario de la Sección Política de la Delegación de Asuntos Indígenas sobre la concesión de cargos a ex-becarios en Egipto. AGA, Sección África, Alto Comisariado de España en Marruecos, Archivo del Protectorado de Marruecos, Caja M-2324.

Daud, la independencia de Marruecos debía ser un proceso en continuo crecimiento. De acuerdo con esta idea, Daud propuso que los pensionados ocuparan puestos medios, alejados de la Administración española, del Majzen y de la enseñanza nacionalista. El discurso de Daud no fue bien recibido entre los miembros de la misión cairota.

> "Se sabe que el Director de Enseñanza, Mohamed Daud, les ha dirigido felicitaciones en el sentido de que no acepten cargos del Majzen y se dediquen a trabajar por su cuenta en favor de la Nación marroquí. Es decir, alejamiento de las instituciones oficiales y enseñanza libre. Ante estas manifestaciones, los estudiantes rifeños se preguntaban como Daud, teniendo tan buen cargo del Majzen, recomendaba el alejamiento"[38].

Las discrepancias entre la Delegación de Asuntos Indígenas y la Delegación de Educación y Cultura no cesaron aquí. Muestra de ello son las divergencias surgidas por el nombramiento de un nuevo director para el periódico *Al-Ajbar*. A pesar de ser un periódico de tendencia nacionalista, el nombramiento del director corría a cargo de la Delegación de Asuntos Indígenas, ya que parte de su sueldo dependía de su propio presupuesto.

> «Con referencia a la necesidad de un nuevo Director para el diario "Al-Ajbar", estima el que suscribe que debiera utilizarse a uno de los exbecarios marroquíes de El Cairo, única forma de dar prestigio al periódico. Ahora bien, es preciso que el designado una a su capacidad la necesaria fidelidad y comprenda la razón de existencia del periódico y su carácter»[39].

Ambas coincidían en la necesidad de nombrar a una persona capacitada y sensible hacía España, sin embargo, los candidatos propuestos fueron bien diferentes. Mientras que para Asuntos Indígenas el más apropiado era Abderresac ben Mohammed el Cadari, para Educación y

---

[38] Regresan de Egipto los estudiantes marroquíes, Boletín de Información Marroquí-Secreto nº 218, 13 de diciembre de 1944, Delegación de Asuntos Indígenas, Sección 2ª. AGA, Sección África, Alto Comisariado de España en Marruecos, Archivo del Protectorado de Marruecos, Caja M-2324.

[39] Nota-Reservada del Asesor de Enseñanza Marroquí, Fernando Valderrama, al Delegado de Educación y Cultura, Tomás García Figueras, Tetuán 23 de marzo de 1948. AGA, Sección África, Alto Comisariado de España en Marruecos, Leg. 10818, Exp. 5.

Cultura, Mohamed ben Ahmed el Yebari era el más adecuado. Ambos habían formado parte de la primera misión Hassanía en El Cairo entre 1938 y 1944. Yebari era originario de Larache, donde inició sus estudios de enseñanza primaria, y posteriormente se trasladó al Instituto Muley el Mehdi, dirigido por Mohammed Nasiri. La beca en Egipto le posibilitó concluir sus estudios de enseñanza secundaria y obtener la Licenciatura en Derecho. Además, no se le conocían actividades políticas durante su estancia en la capital egipcia. A su regreso a Marruecos ocupó el puesto de profesor de religión e instituciones islámicas en el Instituto de Enseñanza Media de Tetuán y en la Escuela de Magisterio. Cadari, sin embargo, realizó sus estudios primarios en la escuela Ahlía de Tetuán, continuando la enseñanza secundaria en varios centros: Instituto Libre y la academia privada "La General" de Tetuán, y posteriormente en el Centro de Estudios Marroquíes. La concesión de la beca a Egipto le posibilitó licenciarse como Perito Textil. A su llegada a Tetuán se incorporó como secretario particular del Ministro de Enseñanza. La intensa actividad política de Cadari hizo que se desaconsejara su nombramiento.

> «Estuvo mezclado en las cuestiones de los comités de Defensa de Marruecos en Oriente. Poco antes de repatriarse fue a Alejandría a intentar entrevistarse con los Delegados del Congreso de la Unión-Árabe. En el periódico "Le Journal D´Egipte" de fecha 12 de noviembre de 1944 publicó un artículo en nombre de todos los estudiantes que se repatriaban, dando las gracias a las autoridades egipcios por los favores que les habían dispensado, durante su estancia en Egipto. Según informó del Sr. Ministro de España en El Cairo, el artículo está hecho con la mala idea de no mencionar en él, ni a España ni a lo que por ellos se ha hecho»[40].

Para los nombramientos de cargos públicos, o de aquellos que en cierta medida eran competencia de la Alta Comisaría, se tuvieron en cuenta la filiación y actividad políticas de los antiguos becarios. La intensa actividad política de alguno de ellos implicó que desde la Administración no se les ofreciese ningún cargo público.

Otro de los nombres barajados por la Delegación de Educación y Cultura, buscando un consenso con Asuntos Indígenas para el nombramiento del nuevo director del periódico *Al-Ajbar,* fue el de Ahmed

---

[40] Estudiantes marroquíes becados en El Cairo, Tetuán 1949. AGA, Sección África, Alto Comisariado de España en Marruecos, Leg. 10805.

Medina. Al igual que los anteriores, había formado parte del primer grupo de becarios marroquíes en El Cairo. Realizó estudios secundarios en el Instituto Libre, ampliándolos en la sección de árabe de la Facultad de Letras de la Universidad Fuad I, donde además realizó algunos cursos de Periodismo. A su regreso a Marruecos fundó en Tetuán una escuela de Enseñanza primaria, la escuela Lalla Fatima. Sin embargo, su condición de sobrino de Abdeljalek Torres, con quien residía, hizo que la Delegación de Educación y Cultura no le considerase un candidato idóneo para el puesto. A pesar de que Medina, según los informes de la Delegación de Asuntos Indígenas, se mantenía alejado de toda actividad política, era considerado una persona muy influenciable por los nacionalistas debido al ambiente en el que éste se desenvolvía, por lo que era tachado de figura "poco segura" para España[41]. Finalmente, tras el estudio de cada una de las propuestas, se decidió nombrar a Mohamed Yebari como la persona más idónea para el cargo.

> "De todos los exbecarios de El Cairo, es éste el más afecto a España y el que mejor lo ha demostrado, causa por la que se le designó para el viaje a España de los Alumnos del Instituto y Escuela Politécnica el año pasado"[42].

Por otro lado se encontraban aquellos estudiantes que, habiendo finalizado estudios ligados al ámbito agrícola y textil, fueron propuestos para su incorporación en las delegaciones de Economía, o como *Katebs* del Ministerio de Instrucción Pública: Mohamed ben Abdelcader El Hanafi, Abderrazac ben Mohamed El Cadiri, Allal ben Mohamed ben Abud, Mohamed ben Aisa Dani y Tabieb ben Mohamed El Checri. Mohamed Hanafi y Mohamed Dani formaron parte de la misión enviada a El Cairo en 1938, donde obtuvieron el título de Perito Textil tras haber estudiado en la Escuela de Tejidos *Mahala el*

---

[41] «Sid Ahmed Medina, actual Director de la revista "Al-Anuar", sería, muy indicado por su título de Licenciado en Letras y haber seguido cursos de periodismo; pero el vivir en casa de Torres, de quien es sobrino y protegido, es ya razón para no pensar en él, aunque personalmente este Medina no sea elemento activo en política de la que se mantiene prácticamente alejado». Nota-Reservada del Asesor de Enseñanza Marroquí, Fernando Valderrama, al Delegado de Educación y Cultura, Tomás García Figueras, Tetuán 23 de marzo de 1948. AGA, Sección África, Alto Comisariado de España en Marruecos, Leg. 10818, Exp. 5.

[42] *Ibidem*.

Kobra y en la Escuela Industrial Abbasía de El Cairo. Se caracterizaban por tener una actividad política no muy activa o por ser favorables a España Hanafi, aunque había nacido en la cabila de Beni Bugafar, residía en Tetuán, su hermano era *Caid* de Uad Ras y vocal del Consejo Superior de Enseñanza Islámica. Cadiri era considerado un hombre de confianza en la Delegación, ocupando los puestos de *Kateb* de la Dirección de Enseñanza Religiosa del Ministerio de Instrucción Pública y auxiliar en la Escuela de Magisterio. Por otra parte, Dani aunque era natural de Farjana, tras su regreso de Egipto estableció su residencia en Nador, ocupando el cargo de *Kateb* del Ministerio de Instrucción Pública, puesto del que fue cesado por abandono de servicio.

Un grupo más reducido fue el de los propuestos para ocupar cargos vinculados a la enseñanza. Mohamed ben Allal el Tanuti, Mohamed ben El Hach Mohammed, y El Saidi fueron propuestos para ocupar puestos en la enseñanza y en el ámbito judicial debido a su formación. Mohamed ben Hammu Zarioch pasó a ocupar el cargo de Director de Enseñanza Media, Mohamed ben Haddu Amizian fue nombrado Inspector de Enseñanza Primaria, y Ahmed ben Mohamed Medina desempeñó el puesto de Inspector de Enseñanza Media.

Un último ejemplo de la incorporación laboral de aquellos estudiantes becarios en El Cairo, fue el de Amizian, hijo del *Caid* Haddu del Necor. Realizó sus estudios de enseñanza secundaria entre Melilla y Tetuán, y en Egipto se licenció en la Facultad de Doctrina Musulmana de la Universidad Al-Azhar. Carecía de vinculación nacionalista[43] y gozaba de gran prestigio entre la comunidad musulmana por sus conocimientos. Su incorporación a la Inspección de Enseñanza Primaria del Ministerio de Instrucción Pública se sumó a la de Ben Abud como Director, al ser considerado por la Delegación una garantía para el control de la enseñanza primaria.

---

[43] "Informe de la Delegación de Asuntos Indígenas.- A su regreso se manifestó francamente antinacionalista, condenando los excesos cometidos por éstos. Esta razón, unida a la cultura que posee y al prestigio de su padre, fueron motivos para que el Territorial dijese a la D.A.I. se le tuviese en cuenta para la ocupación de cualquier cargo de relieve que no malograse sus actuales sentimientos". Informe-Secreto de la Asesoría de Enseñanza Marroquí de la Delegación de Educación y Cultura, Tetuán 1 de julio de 1947. AGA, Sección África, Alto Comisariado de España en Marruecos, Leg. 10812.

CONCLUSIÓN

Desde la Alta Comisaría y la Delegación de Educación y Cultura se hicieron importantes esfuerzos a la hora de incorporar al sistema educativo y administrativo español y jalifiano a los becarios marroquíes enviados a El Cairo. Sin embargo, los resultados no fueron tan alentadores como se había pensado desde la Alta Comisaría, desde la esfera nacionalista y desde los propios becarios. Entre los factores que influyeron en estos resultados tan poco satisfactorios, se encontraban: por un lado, la falta de aprovechamiento de algunos estudiantes que tras seis años de estancia en Egipto regresaron a Marruecos sin haber obtenido ninguna titulación oficial; la intensa actividad política pronacionalista manifestada por alguno de ellos, que despertó recelos en la Administración española al considerarles elementos perjudiciales para la política española en el Protectorado; a todo ello había que sumar el rechazo de determinados estudiantes a ocupar puestos ofrecidos por la Delegación, al considerarlos inadecuados respecto a los estudios que habían realizado. A su regreso, los estudiantes no estaban dispuestos a llevar a cabo cualquier función, sino que deseaban, de acuerdo a las promesas realizadas por la Alta Comisaría, ocupar puestos de especial relevancia en el entramado educativo y administrativo. En último lugar, algunos estudiantes, aunque en menor medida, no regresaron a la zona española del Protectorado y permanecieron en Egipto. Algunos contrajeron matrimonio con egipcias, otros pasaron a formar parte del gabinete que Abdelkrim Al-Jatabi había establecido en El Cairo[44], mientras que un tercer grupo decidió establecer su residencia en la zona francesa del Protectorado marroquí.

[44] Una muestra de este caso es Habib Ben Ali Ben Ahmed el Quebdani. "Licenciado en Ciencias y Diplomado en Pedagogía. Su situación económica ha prosperado desde que entró al servicio del Abdelkrim en 1949 y se casó con una sobrina de éste. Tiene casa en El Cairo y piso alquilado en Alejandría, además de coche propio. Lleva la administración de la casa de Abdelkrim, su correspondencia particular, la redacción de sus declaraciones y otros trabajos de secretaria. Se observa cierta rivalidad entre él y Jalid Uariachi protegido del "emir" Mohammed". Estudiantes marroquíes becados en El Cairo, Tetuán 1949. AGA, Sección África, Alto Comisariado de España en Marruecos, Leg. 10805.

RESUMEN

Una de las consecuencias de la participación de las tropas marroquíes en la Guerra Civil española fue la potenciación de la política cultural española en el Protectorado. Con ella, España buscaba neutralizar la potencial contestación de los partidos políticos nacionalistas. La "hermandad hispano-marroquí" se convirtió en un instrumento utilizado por el régimen de Franco para defender su postura en el marco del aislamiento internacional al que se había visto sometido. El régimen del general Franco a través de la política de sustitución intentaría contrarrestar el aislamiento internacional al que se había sometido al régimen franquista.

El envío de becarios marroquíes a El Cairo fue una de las iniciativas adoptadas por el régimen franquista en Marruecos en las que los partidos nacionalistas jugaron un papel activo en la elección de dichos pensionados. De esta forma, cultura y política irán de la mano, para unos era una forma de proyectar una imagen en el exterior a través de la "hermandad hispano-árabe", para otros supondrá el acceso a las corrientes políticas e intelectuales del momento. En 1938 partía del puerto de Tánger la primera misión de becarios marroquíes en El Cairo.

Palabras clave: Protectorado español en Marruecos, política cultural, política educativa, Marruecos, Egipto.

ABSTRACT

One of the consequences of the participation of Moroccan troops in the Spanish civil war was the strengthening of Spain's cultural policy in the Protectorate in a bid to neutralize any potential response on the part of nationalist political parties. The Spanish-Moroccan brotherhood became an instrument used by Franco's regime to defend its position in the framework of the international isolation to which it had become subject. Franco's regime would try to counter this international isolation with the "substitution policy".

One of the initiatives adopted by Franco's regime was to send Moroccan scholarship holders to Cairo, an initiative in which nationalist parties were actively involved in selecting those awarded these grants. Culture and politics therefore went hand in hand: for some, the Spanish-Arab brotherhood was a vehicle for projecting Spain's image

abroad; for others it represented a means of access to the political and intellectual trends of the day. In 1938 the first delegation of Moroccan scholarship-holders left Tangiers for Cairo.

Key words: Spanish protectorate in Morocco, cultural policy, Moroccan scholarship-holders, Morocco, Egypt.

PRIMERAS APROXIMACIONES CRÍTICAS AL ORIENTALISMO: LOS ORÍGENES DE UNA CONTROVERSIA

Anna Gil Bardají
Universidad Autónoma de Barcelona

1. Sobre los orígenes y significados del término "orientalismo"

El significado del término "orientalismo" ha pasado por distintas fases a lo largo de su historia, viéndose modificado según las épocas y la naturaleza de quien lo empleara. De hecho, desde sus remotos y discutidos orígenes, el término "orientalismo" ha servido fundamentalmente para designar al ámbito académico dedicado al estudio de las culturas, lenguas, historias y sociedades orientales. Este Oriente objeto de estudio del orientalismo, sin embargo, no fue nunca una entidad geográfica bien definida.

Entrado ya el siglo XIX, al sentido estrictamente académico de orientalismo se le unió el artístico, impulsado sobre todo por las nuevas tendencias nacidas del Romanticismo y que encontraron su máximo esplendor en el arte y en la literatura. La compañía británica en la India y las sucesivas expansiones coloniales del imperio británico, habían propiciado el conocimiento de unas regiones hasta aquel momento ignotas en Europa, un Oriente misterioso y lejano que no tardó en convertirse en una fantasía europea, en un sueño inalcanzable, en el reducto de una alteridad deseada[1].

Según el Diccionario de la Real Academia, por "orientalismo" se entiende el "conocimiento de la civilización y costumbres de los pueblos orientales", así como "la predilección por las cosas de Oriente". Algo parecido propone el diccionario Robert de lengua francesa, que

[1] Sobre el desarrollo de esta representación de Oriente y sus fantasías, ver Daniel (1960); Rodinson (1989); Baker et al. (1985); Kabbani (1986) y Halliday (2005). Sobre su desarrollo en el siglo xviii europeo, ver Rousseau y Porter (eds.) (1990). Sobre su papel dentro de la larga lista de representaciones, algunas complementarias, otras contradictorias, que dan lugar a la idea de Europa, ver Fontana (1994). Contrástese con el occidentalismo, o representación esencialista de Europa y Occidente, en Paradela (1993).

ofrece la siguiente definición: "science, goût des choses de l'Orient; caractère oriental". Finalmente, la Enciclopedia Británica propone para orientalismo "something (as a style or manner) associated with or characteristic of Orient and the Orientals". Definiciones igualmente ambiguas encontramos para el término "orientalista", quien unas veces es presentado como académico, otras como militar, otras como artista, otras como viajero, otras como administrador colonial, etc.

Asimismo, en todas estas definiciones se echa en falta una concreción del término "Oriente" (unas veces Asia Oriental, otras mundo árabe, otras mundo colonizado). Ninguno de los distintos diccionarios consultados resuelve esta ambigüedad. El Diccionario de la Real Academia, por ejemplo, define "oriente", además de como un punto cardinal o el lugar de la Tierra por donde sale el sol, como "Asia y las regiones inmediatas a ella de Europa y de África". La misma imprecisión en la delimitación geográfica de este "oriente" la encontramos en la definición de "Orient" del diccionario Robert de la lengua francesa: "L'Asie et parfois certains pays du bassin méditerranéen ou de l'Europe central". Finalmente, el Cambridge Advanced Learner's Dictionary propone para "(the) Orient" la siguiente definición: "*Old-fashioned* noun for the countries in the east or south-east of Asia".

Quizá merezca la pena observar que, mientas que en una de estas definiciones (la española) el término "oriente" define a "regiones", en las otras dos define a "países". Seguramente una investigación pormenorizada del "uso" de esta palabra en las distintas lenguas y culturas nos mostraría que, además de la referencia a una "geografía física" del término "oriente", existe también una suerte de "geografía cultural" de imprecisión y borrosidad similares. Oliver Richon afirma, a este respecto:

> The Orient and the Occident are then not just words but names, proper names constructing identities which become territories. The Orient becomes what lies East of the Dividing line. It is a differential term which defines what is not Western. It defines the West negatively, so that the Occident as a category cannot exist without the Orient. Inversely, the Orient will then only exist from a Western vantage point. The Western surveying gaze somehow constitutes itself as Western when looking at the Orient, at the Other (cit. en Baker et al. 1985: 1).

De hecho, la primera lengua oriental estudiada en Europa fue el hebreo, una lengua que juntamente con el siríaco y el caldeo fue apren-

dida y conocida por los teólogos cristianos a principios de la Edad Media. A mediados de del siglo XIII, en época de cruzadas, una nueva lengua, el árabe, se añadió a la lista de lenguas orientales, ofreciéndose su enseñanza en las principales universidades europeas ya a partir del siglo XIV[2].

Sin embargo, no fue hasta el siglo XVIII cuando la dominación colonial -principalmente en el continente asiático- empezó a dedicar al estudio de las lenguas de las nuevas colonias una atención especial. Mientras que los rusos se especializaron en las lenguas urálicas y altaicas, los franceses se interesaron por las distintas lenguas habladas en el sur y en el este de Asia, como el hindi y el chino, y los holandeses, fundadores de la primera sociedad de orientalistas en 1781, se centraron en las lenguas del sudeste asiático. Uno de los grandes hitos de ese primer orientalismo fue el descubrimiento de William Jones[3] en 1780 que vinculaba las primeras lenguas europeas al sánscrito.

En 1873, en pleno apogeo del imperialismo occidental, se celebró el primer congreso orientalista en París, al que siguieron otros dieciséis congresos hasta la Primera Guerra Mundial, siendo el último en Viena en 1912. Este período, calificado por muchos como la *La belle époque*, fue efectivamente la edad de oro del orientalismo académico. Tras la Primera Guerra Mundial, sólo se celebraron cuatro congresos más y en 1973, exactamente un siglo después del primer certamen y también en París, el congreso cambió su antiguo nombre de Congreso de Orientalistas por otro más acorde con los nuevos tiempos: Congreso Internacional de Ciencias Humanas y Sociales en Asia y Norte de África.

En cualquier caso, lo cierto es que el término "orientalismo" gozó de una buena salud hasta mediados del siglo XX. El orientalismo, tanto en sus vertientes científica como artística, solía tener una connotación positiva o cuanto menos neutra. No será hasta los años sesenta del siglo pasado, que el término "orientalismo" y todos sus derivados empezarán a adquirir una connotación negativa, fruto de las primeras críticas a una disciplina académica cuyos métodos y presupuestos fueron cuestionados por las nuevas generaciones de académicos.

---

[2] Sobre la relación entre este incipiente orientalismo europeo medieval y el mundo árabe, ver Southern (1962) y sobre todo Menocal (1987).

[3] Sobre las traducciones realizadas por William Jones, ver Niranjana (1992: 12-19) y Carbonell (1993).

2. Anouar Abdel-Malek y la crisis del orientalismo

Una de las primeras críticas al orientalismo vino de la mano del filósofo de origen egipcio y profesor de la Universidad La Sorbona Anouar Abdel-Malek, con su artículo "Orientalism in crisis" publicado en 1962. Según Abdel-Malek era "urgente efectuar una revisión y una revaluación crítica de la concepción general y de los métodos e instrumentos referentes al conocimiento de Oriente por Occidente, en especial desde el comienzo del siglo pasado" (Abdel-Malek 1963 [1962]: 87)[4].

Para este autor, el orientalismo en tanto que disciplina académica vivía un momento de profunda crisis, sobre todo a partir de la Segunda Guerra Mundial y de la emancipación de muchos países árabes del yugo colonial. Asimismo Abdel-Malek advertía de que el verdadero desarrollo de los estudios orientales en los dos sectores claves del mundo árabe y Extremo Oriente data, en lo esencial, de la época de la implantación colonial:

> Por el momento, la crisis afecta profundamente al orientalismo: desde 1945, ya no es solamente el "ámbito" lo que se le escapa, sino también los "hombres", hasta ayer "objeto" de estudio, y en lo sucesivo "sujetos" soberanos (Abdel-Malek 1963 [1962]: 87).

A partir de una definición de Michelangelo Guidi sobre el sentido del término "orientalista", Abdel-Malek reflexiona sobre el orientalismo tradicional, que según él es el que ha representado a todo el orientalismo hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, y que sigue ocupando un lugar desmesurado hasta hoy. Abdel-Malek divide este orientalismo tradicional en dos grupos: uno, el representado mayormente por universidades y sociedades de eruditos, que si bien es el que han desarrollado más los académicos y universitarios, eso no significa que abarque todo lo publicado y realizado sobre Oriente; y el otro, el constituido por una amalgama de hombres de negocios, militares y funcionarios coloniales, misioneros, publicistas y aventureros, "cuyo único objetivo era reconocer el terreno a ocupar" (Abdel-Malek 1963 [1962]: 90). Para defender su tesis, Abdel-Malek se apoya en las palabras de

[4] Las citas están tomadas de una traducción española del artículo de Abdel-Malek publicada en 1963 en la versión castellana de la revista *Diógenes*. Entre corchetes se indica el año de la primera versión inglesa.

Jacques Berque cuando afirma que "la visión del *Bureau arabe* ha determinado que el estudio de las sociedades nordafricanas –basado y a la vez alimentado y limitado por la acción- fuese desde su origen un estudio orientado" (cit. en Abdel-Malek 1963 [1962]: 90)

La pregunta que Abdel-Malek se plantea ahora es si existen similitudes entre ambos grupos, a lo que responde afirmativamente. Estas similitudes son, en primer lugar, de concepción general (visión de Oriente y de los orientales). Es decir, en el plano de la problemática, ambos grupos consideran a Oriente y a los Orientales como "objeto" de estudio pasivo, esencialista, no soberano de sí mismo. En lo referente a la temática, existe una tipología etnista (y en el segundo grupo, racista) de los pueblos estudiados:

> Según los orientalistas tradicionales, existiría una esencia –a veces incluso descrita claramente en términos metafísicos- que consitutye el fondo inalienable y común de todos los seres considerados; esta esencia es a la vez "histórica", porque se remonta a las profundidades de la historia, y fundamentalmente "ahistórica", porque fija el ente, el "objeto" de estudio, en su especificidad inalienable y no evolutiva (Abdel-Malek 1963 [1962]: 92).

En segundo lugar, están las similitudes relacionadas con los métodos de estudio e investigación (determinados por la concepción general), que se podrían resumir en que el *pasado* de las naciones y de las culturas orientales será por naturaleza el campo de estudio preferente, admitiendo implícitamente que los períodos más brillantes de los países orientales pertenecen al pasado y, por lo tanto, que su decadencia es ineluctable (Abdel-Malek 1963 [1962]: 93). Asimismo, ese pasado se estudiará en sus aspectos culturales –en especial la lengua y la religión- separados de la evolución social. En cuanto a la historia, estudiada como *estructura*, se proyectará, en el mejor de los casos, en el presente reciente, el cual aparecerá como la prolongación de un pasado grandioso pero extinguido. Así pues, "de historizante, la historia se convertirá en exótica" (Abdel-Malek 1963 [1962]: 94). Finalmente, se ocultará el trabajo científico de los eruditos de los diferentes países orientales:

> Se ocultará el trabajo científico de los eruditos de los diferentes países orientales, pero en general se lo ignorará por completo, salvo las pocas obras que coinciden con el orientalismo de las metrópolis; el resto

> se considerará carente de valor y será denigrado, y el retraso, imputable a las condiciones históricas, en especial al colonialismo, se convertirá en un carácter específico constitutivo de las mentalidades orientales (Abdel-Malek 1963 [1962]: 94).

En tercer y último lugar, Abdel-Malek menciona las similitudes de ambas corrientes en lo referente a instrumentos de estudio e investigación. Según él, estos instrumentos están constituidos esencialmente por la acumulación y concentración de las riquezas pertenecientes a los países de Asia, África y América Latina en las grandes metrópolis europeas, fuera del alcance de los mismos investigadores árabes. Además, en materia de historia moderna y contemporánea, la mayor parte –y hasta lo esencial– de los materiales referentes a países coloniales y dependientes, son por lo general inaccesibles al público. Finalmente, las fuentes secundarias utilizadas por los orientalistas tradicionales de Occidente –informes de administradores coloniales, de misiones religiosas católicas o protestantes, memorias y relaciones de consejos de administración de sociedades, relatos de viajes, etc.– están profundamente coloreadas por todas las variantes del etnismo y el racismo, siendo las más moderadas exóticas o paternalistas. Pero según Abdel-Malek el renacimiento de las naciones y pueblos orientales, las victorias de los movimientos de liberación nacional y la diferenciación de las "dos Europas" han conmovido hasta sus cimientos el edificio del orientalismo tradicional:

> Los especialistas y el gran público han adquirido conciencia del desacuerdo existente, no sólo entre la ciencia orientalista y el material objeto de estudio, sino también –y esto iba a resultar determinante– entre las concepciones, métodos e instrumentos de trabajo de las ciencias humanísticas y sociales, y los del orientalismo (Abdel-Malek 1963 [1962]: 95).

Abdel-Malek denomina a este nuevo orientalismo nacido del período poscolonial *neo-orientalismo*, y lo divide, a su vez, en dos tipos: a) el neo-orientalismo de la Europa occidental y b) el neo-orientalismo en el sector socialista. Centrando su crítica en torno a los tres mismos ejes (concepción general, métodos de estudio y de investigación, e instrumentos), Abdel-Malek sostiene, en relación al neo-orientalismo occidental, que sigue existiendo un *discurso* colonial especialmente visible en los círculos orientalistas franceses y anglosajones. Asimismo, el pasado continúa ocupando un lugar primordial, aunque las exigencias

de la política contribuyen a estudiar también el presente. Dicho presente, aceptado finalmente como objeto de estudio, no escapa de las exigencias de la constitución de tipologías propias de los diversos pueblos de Oriente. Del mismo modo, se seguirá denigrando el trabajo científico efectuado en los países de Oriente, por ignorancia o inaccesibilidad. En cuanto a los instrumentos de estudio e investigación, Abdel-Malek reconoce que las potencias occidentales, en especial EEUU, desean crear nuevos centros de acumulación de riquezas y materiales culturales además de los ya existentes. En este sentido, la colaboración con los eruditos e investigadores de los países orientales ha sido reconocida como una necesidad objetiva.

En relación con el neo-orientalismo del sector socialista, Abdel-Malek sostiene que en general ha tendido a adoptar una postura crítica frente al eurocentrismo, defendiendo la lucha antiimperialista y el llamamiento a que el orientalismo esté al servicio de la lucha de los pueblos de Oriente por conseguir su liberación nacional y social. Por otra parte, reconoce que algunos neo-orientalistas socialistas de Europa alertan del eurocentrismo implícito en tal afirmación y de la importancia de la forma de producción oriental de la que ya habló Marx, así como del doble efecto de la colonización británica en la India, con movimientos de liberación nacional muy populares y fuertes. En cuanto a los métodos de estudio y de investigación, se tratará de definir "una nueva actitud ante el problema de las relaciones entre el orientalismo y todas las ciencias humanísticas, cada una de ellas concebida en su universalidad planetaria" (Abdel-Malek 1963 [1962]: 110).

Se insistirá en el estudio del presente por encima del pasado, pues la concepción marxista de la historia y la metodología que la acompaña animan muy naturalmente lo esencial de dichos trabajos. Finalmente, en relación con los instrumentos de estudio e investigación, los estados socialistas, principalmente la URSS, no han dispuesto de las mismas fuentes directas e indirectas, de las que disponían las potencias coloniales. Por otra parte, no sólo se reconoce, aprecia y estudia el trabajo científico de los investigadores y eruditos de los diferentes países de Oriente –lo que debería ser obvio– sino que se lo sitúa, como es debido, en una categoría privilegiada. De esta forma, el tipo mismo del investigador científico debe cambiar radicalmente, formándose en campos especializados dentro de las ciencias humanas y sociales (economía, derecho, historia, sociología, ciencia política, filosofía, estética, lingüística, literaria, etc.)

3. Abdul Latif Tibawi y el estudio del Islam en occidente

Dos años después de la publicación de "Orientalismo en crisis" de Abdel-Malek, el historiador palestino Abdul Latif Tibawi, de la Universidad de Londres, publica el artículo "English-Speaking Orientalists", en el que critica de forma explícita la imagen que los orientalistas han dado del Islam y del mundo árabe. Tibawi arranca su disertación enfatizando la casi eterna y arraigada hostilidad entre los mundos islámico y cristiano, lo que explicaría el temprano interés científico en las regiones de tradición musulmana por parte de los orientalistas. La herencia de esta hostilidad religiosa influyó de manera muy incisiva, según Tibawi, a los orientalistas clásicos, los cuales en muchos casos se aliaron con los misioneros cristianos de Oriente para describir de forma a menudo despectiva el Islam y las sociedades islámicas.

> From the beginning there was, if not an affinity of aims, at least some mutual sympathy and active cooperation between the academic orientalist and the evangelizing missionary. In England this was particularly true of the Arabists at the two ancient universities where Arabic was cultivated as an aid to theological and biblical studies by scholars who were themselves usually in holy order (Tibawi 1964: 28).

La crítica de Tibawi, en este sentido, se centra esencialmente en la interpretación del Islam por parte de la vertiente académica de la corriente orientalista. Tibawi reprocha a los estudiosos del Islam en Europa, y concretamente en Gran Bretaña, su falta de objetividad y de "distanciamiento científico". Esta falta de objetividad se percibe nítidamente, según Tibawi, en los textos producidos por orientalistas, y muy particularmente en la edición y traducción de los mismos. Este punto, quién sabe si detonante del análisis crítico del texto orientalista que encabezará Said unos años más tarde con su *Orientalismo*, es argumentado de la siguiente forma por Tibawi:

> Instances of insufficient scientific detachment are not laking even in the *editing* or *translating* of certain texts, where the subject lends itself to the ventilation of those "fixed ideas" about Islam which still exist in the minds of certain Western scholars (Tibawi 1964: 29 cursivas mías).

Tibawi centrará su estudio en los orientalistas contemporáneos, pues según él sólo ellos pueden entender la repercusión e impacto de sus ideas sobre el Islam en el ámbito científico y público. Para Tibawi,

muchos de los viejos prejuicios sobre los musulmanes siguen siendo difundidos por reconocidos especialistas en lengua árabe e Islam de las más prestigiosas universidades de occidente. La posición de credibilidad de la que gozan estos académicos, su estatus científico, hacen que su mensaje sea aceptado fácilmente no sólo por la comunidad universitaria, sino también por la sociedad, a pesar de la elevada especulación que pueden contener sus escritos:

> Many of the studies of Islam written by English-speaking orientalists are distinguished by erudition, but if one penetrates beneath the apparatus of the learned footnotes and the array of sources, one is bound to detect an alarming degree of speculation, guesswork, and passing of judgment, for which little or no concrete evidence is produced (Tibawi 1964: 30).

En 1979 Tibawi publicó una continuación de su primera crítica titulada "A Second critique of English-Speaking Orientalists", en la que explicaba cómo los orientalistas contemporáneos, arrastrados por su deseo de entender el Islam tras las distintas derrotas coloniales, cometieron errores colosales que transmitieron a sus fervientes estudiantes, lo que siguió impidiendo adoptar una visión fresca y no sesgada del mundo y cultura islámicos.

4. Talal Asad: orientalismo, colonialismo y antropología social

En 1974 el saudí Talal Asad, reconocido antropólogo afincado en EEUU, especialista en colonialismo y descolonización en el ámbito islámico –y que será luego conocido como uno de los primeros estudiosos del postcolonialismo y de la traducción cultural–, vincula en su artículo "Two European Images of Non-European Rule" el orientalismo y la antropología social europea con el colonialismo:

> For the orientalist's construct, by focusing on a particular image of the Islamic tradition, and the anthropologist's, by focusing on a particular image of the African tradition, both helped to justify colonial domination at particular moments in the power encounter between the West and the Third World (Asad 1973: 118).

Asad sitúa los inicios del orientalismo moderno a finales del siglo XIX, justo en el momento de máxima expansión colonial. Para él, su

método filológico y literario, basado en crónicas, tratados, etc. arrebatados a los distintos países colonizados, denotaba un desinterés por parte de los orientalistas en establecer un contacto directo con los pueblos cuyas historias culturales constituían el objeto de estudio de su disciplina:

> So in his desire to characterize a distinctive "Islamic society", on the basis of a considerable body of textual material relating to many eventful centuries, he is led to adopt a partly functionalist perspective: for the emphasis on the integrative role of Islam as a religion is reminiscent of the social anthropologist's treatment of the integrative function of "tribal" religious values in many African political systems (Asad 1973: 113).

Además, Asad advertía una cierta unidad entre los distintos miembros de esta comunidad científica. Autores tan influyentes como Ranke, Burkhardt, Gobineau o Renan, aún discrepando en asuntos clave, estaban significativamente unidos en su visión reduccionista y a-histórica del Islam y de sus pueblos. De hecho, la perspectiva de estos primeros orientalistas no era esencialmente distinta de la de los fundadores del orientalismo moderno, como Wellhausen, Nödelke, Becker, Snouck Hurgronje, etc. (Asad 1973: 117).

En este sentido, Asad relaciona los métodos, los presupuestos y las preocupaciones del orientalismo con la experiencia europea con el Islam anterior al colonialismo occidental en Oriente Medio. Los orientalistas, argumenta Asad, han querido subrayar la ausencia de "libertad", de "progreso" y de "humanismo" en las sociedades islámicas clásicas, relacionando tales calificativos con la esencia religiosa del Islam: "Thus in contrast to the social anthropology whose intention has often been to show that the rationality of African cultures is comprehensible to (and therefore capable of being accommodated by) the West, the orientalist has been far more occupied with emphasising the basic irrationality of Islamic history" (Asad 1973: 115).

En esta importante afirmación de Asad se descubre el que será uno de los principales postulados de la aproximación crítica a los estudios orientales, así como del problema epistemológico de la representación occidental respecto de otras culturas que se definen en oposición a ella -y por ende, de cualquier acercamiento a las mismas, ya sea por medio del análisis etnográfico, de la narración histórica, o de la traducción.

Desde este punto de vista, la historia islámica ha visto subrayada su alteridad como "irracional", es decir, incoherente desde la lógica del sentido común "occidental".

5. Hichem Djaït: orientalismo y Europa

Una aportación similar es la del historiador e islamólogo tunecino Hichem Djaït en su artículo "Psychologie de l'Orientalisme" (1976). Para Djaït, el orientalismo europeo dedicado a los estudios árabe-islámicos no hace más que afirmar su europeidad frente a un Islam visto como algo monolítico y permanente, ya sea desde posturas abiertamente cristianas como laicas. Desde esta perspectiva, el orientalista se erige, en opinión de Djaït, como "el más occidentalista de los hombres, como si un contacto prolongado con una cultura distinta le hubiese devuelto una conciencia agudizada de su diferencia y, temeroso de perderlo o de que se disuelva en una alteridad inferior, procurase reafirmarla" (Djaït 1990 [1976]: 82-83)[5].

A diferencia del intelectual crítico, que duda y cuestiona su propia sociedad, o del etnólogo, que muchas veces intenta huir de ella, el orientalista defiende la ejemplaridad del destino de Europa. Es así como el Islam se ve abocado, según Djaït, a un mano a mano obsesivo con Occidente. En este contexto, la historia del Islam ya no se desarrolla según su propia dinámica, sino como un reflejo pálido e invertido de la de Occidente (Djaït 1990 [1976]: 83). Convertido en portavoz de Occidente, el orientalista se encuentra sin embargo en una posición ambigua, sin saber a qué público dirigir su mensaje civilizador. Al final, la solución pasa inevitablemente por una simplificación de lo complejo, una reducción de lo heterogéneo, una fijación de lo movible. Asimismo, Djaït reprocha al orientalismo el hecho de basar gran parte de sus postulados en especulaciones acientíficas, como se expone a continuación:

> Toda la riqueza de la "cultura" islámica se resume en un cuadro descriptivo que no es resultado de un paciente trabajo de análisis previo, sino de intuiciones que pretenden descubrir, de un vistazo, la esencia misma de esa cultura (Djaït 1990 [1976]: 85)

---

[5] Las citas están tomadas de una traducción española de este texto incluida en el libro Europa y el Islam (1990) del mismo autor.

Pero no sólo la especulación intuitiva está detrás de la interpretación orientalista de los pueblos "orientales". En el fondo, explica Djaït, muchos de estos planteamientos responden a una constante básica del inconsciente occidental: el temor, la ansiedad que produce la alteridad de Oriente, su supuesto antagonismo. Por eso el orientalista, explica Djaït, buscará en el Oriente lo que en él hay de occidental: las raíces helenistas, las minorías cristianas, etc. Buscará, en suma, familiarizarlo[6].

Por otra parte, y durante un siglo entero, la existencia del orientalismo estuvo condicionada por la incapacidad del mundo musulmán para conocerse, pues se hallaba sujeto a una tutela intelectual que le consideraba inferior. De hecho, es la crisis política en la que se vio sumido el Islam entre 1860 y 1960 la que hizo que careciera de los recursos necesarios para analizarse. El orientalismo llenó pues ese vacío. Es desde esta premisa, que Djaït establece un vínculo inequívoco entre el orientalismo y la dominación colonial, considerando el orientalismo como "una gran empresa del espíritu occidental" (Djaït 1990 [1976]: 90). Pero si en alguna cosa el orientalismo difiere de la historia, es en que "la historia sólo trata de comprender y no cuestiona los fundamentos de la sociedad que estudia, mientras que el orientalismo se arroga al derecho de juzgar y en ocasiones de maldecir y condenar" (Djaït 1990 [1976]: 96).

Finalmente, Djaït termina su disertación dudando de que el orientalismo fuera un agente consciente de la dominación colonial, a pesar de que su trabajo casi siempre reflejara esa situación de superioridad occidental sobre el Islam, convirtiéndose incluso a veces en portavoz de los prejuicios más anquilosados en la conciencia popular occidental.

---

[6] Esta "familiarización" parece contradecir la "exotización" a la que aludía Asad un poco más arriba. Sin embargo, este movimiento doble y ambivalente de asimilación y alejamiento, de atracción y repulsión, es una constante en las relaciones entre Europa y sus distintos orientes, al tiempo que constata el carácter subjetivo del que supuestamente es un conocimiento erudito y científico.

6. Abdallah Laroui: el orientalismo como paradigma de la alteridad

A finales de los setenta, el especialista marroquí en pensamiento árabe contemporáneo Abdallah Laroui se une a estas primeras críticas para aplicarlas a la relación Europa-mundo árabe. Laroui sostiene que el problema principal del orientalismo no es tanto su indiscutible vínculo con la Iglesia militante y el imperialismo, pues al fin y al cabo toda ciencia social se presta de un modo u otro a la utilización política. Para él, el problema que plantea el orientalismo es más sutil, al mantener y alimentar la diferencia, el contraste entre el aquí y el allí, lo nuestro y lo de ellos, Occidente y Oriente:

> Para él [el orientalista], el árabe es ante todo el otro; quiere comprenderle en y por su alteridad; y como este concepto es un *a priori* disfrazado de constante, no puede servir de principio explicativo. (..) No se ponen en tela de juicio ni su buena fe ni su buena voluntad; cuanto más subraya la diferencia más parece aceptarla y respetarla, pero ese liberalismo tan apreciado en los países anglosajones es un obstáculo que impide la comprensión y la comunicación (Laroui 1984: 144)[7].

Además, para Laroui el método científico empleado por los orientalistas data del siglo XIX y, si bien es insuperable en filología, está caduco en los demás terrenos. En cuanto el orientalista deja la edición crítica de textos y se lanza a una interpretación, abraza los prejuicios más superados de su sociedad (Laroui 1984: 144). En este sentido, el orientalismo tiene, dice Laroui, una concepción antievolutiva de la historia, que pretender descubrir en la sociedad que estudia, cuando lo que nos parece es que la impone. Para el orientalista, los acontecimientos del pasado árabe son repetitivos, y expresan una única y misma configuración. Es innegable que los acontecimientos se repiten en la historia de cualquier pueblo, pero para el orientalista es un dato a consignar más que un fenómeno que explicar; dato que es el reflejo de elementos estables e inalterables como la raza, el clima o la religión (Laroui 1984: 144)[8].

---

[7] La primera edición de este libro es en español (traducción del francés de Carmen Ruiz Bravo-Villasante).

[8] En el caso español, arabistas tan reconocidos como Julián Ribera o Emilio García Gómez recurrirán repetidamente a la noción de "raza" para explicar muchos de los fenómenos culturales, sociales e históricos de al-Andalus.

Laroui advierte también de lo fácilmente que puede prestarse a manipulación la ciencia de los orientalistas. Esta manipulación deriva, dice Laroui, de la propia lógica de fijación:

> Al negar toda evolución, al fijar el álbum de la eternidad a la especie llamada árabe que determinan el medio, la raza, la estructura social y la fe, el orientalista parece decir a los hombres de acción: ved cómo hay que comportarse con una especie semejante si queréis llegar a tal o cual fin (Laroui 1984: 145).

Pero quizás la reflexión más interesante de este tema es la que Laroui hace en relación con la supervivencia de determinados modelos de representación así como de un método que sigue mereciendo el respecto de una determinada comunidad académica:

> Numerosos fracasos han mostrado, ciertamente, los límites del método, pero siempre renace en múltiples centros de estudio, primero porque los antiguos lo transmitieron a los nuevos, luego porque la especialización es una excusa para no mantenerse al tanto de las revoluciones epistemológicas de las ciencias humanas, y finalmente porque estos hombres están financiados por hombres de acción que exigen resultados que sólo este método parece asegurarles (Laroui 1984: 145)

Asimismo, Laroui hace hincapié en la imposibilidad de que el método orientalista sirva de puente entre culturas, en primer lugar por lo dicho anteriormente acerca de la propia naturaleza epistemológica de la disciplina en la que se inscribe y que se basa en la diferencia. En segundo lugar, por su tendencia generalizadora ante una realidad múltiple y diversa, tendencia derivada de su supuesta falta de especialización más allá de los lindes estrictamente filológicos. Finalmente, por su carácter institucional y corporativista:

> El orientalismo no puede ser un puente entre las sociedades árabe y europea, más que si acepta disolverse en tanto que institución especializada, reformándose según las necesidades en un cuadro pluridisciplinar. Mientras tanto, cada una de sus ramas deberá fundirse en la ciencia social que le corresponde a fin de renovar sus objetivos y métodos (Laroui 1984: 145).

En cuanto al término orientalista, Laroui se pregunta muy acertadamente si puede seguir llamándose especializado al orientalista si su objeto de estudio yo no es el Oriente eterno e inamovible. Para el autor

marroquí, existe un desequilibrio de significados entre los términos orientalismo y occidentalismo. En realidad, dice Laroui, mientras en Europa únicamente conocen la cultura árabe los especialistas, cada árabe culto está de hecho más o menos occidentalizado. El occidentalismo de hecho de los árabes significa menos un estudio desligado de la cultura europea que la valoración y apropiación de algunas de sus partes: "Mientras que el orientalista quiere habitualmente describir, y rara vez comprender, y casi nunca adquirir, el occidentalista árabe busca ante todo modelos" (Laroui 1984: 146)

Este presupuesto general cuenta, lógicamente, con excepciones válidas tanto para el orientalismo como para el occidentalismo. Según Laroui, entre los árabes existe también, al lado del occidentalismo de hecho, un contraorientalismo que, al tiempo que se propone destruir los efectos de la propaganda denigrante, efectúa un diagnóstico del espíritu europeo a través de los orientalistas. Lo más importante quizás, una vez llegados a este punto, es el vínculo que Laroui establece entre occidentalismo y occidentalización, siendo el primero el fundamento ideológico del segundo. Para Laroui, son muchos los orientalistas europeos que afirman con orgullo que no existe ningún grupo árabe con un estatuto oficial que corresponda al suyo ("¿Dónde está la obra definitiva en lengua árabe sobre san Agustín?"). Aquí Laroui se remite a una serie de grandes obras del pasado árabo-islámico –las de al-Bīrūnī (البيروني), Ibn Fudlān (ابن فضلان) o Ibn Batūta (ابن بطوطة)– que demuestran fehacientemente que la cultura árabe ha producido hombres capaces de interesarse y describir con simpatía y objetividad una cultura diferente de la suya. Los autores citados ocupaban en la sociedad de su tiempo el puesto que hoy ocupan sociólogos y ensayistas, es decir, de quienes, ante los ojos de ciertos orientalistas, estaban demasiado influidos por Europa como para ser auténticos. Merece la pena destacar también la referencia que Laroui hace a menudo de los ulemas como "modelos" a la vez que objetos de estudio de largas generaciones de orientalistas, como si éstos detentaran la verdad sobre el comportamiento, la historia o el pensamiento árabes. Laroui llega incluso a preguntarse irónicamente si esto no será porque los orientalistas comparten los presupuestos metafísicos de los ulemas.

Pero todavía queda una pregunta por responder: si el orientalismo es una actividad especializada en Europa, ¿por qué no hay en la sociedad árabe una especialización que se corresponda con ella? La primera respuesta de Laroui a esta pregunta es de orden lingüístico, pues si bien

un denominador común de todos los orientalistas académicos pasa por un mejor o peor conocimiento de la lengua árabe, el aprendizaje del inglés o del francés es una realidad *de facto* en muchos países árabes, lo cual por sí solo ya no puede dar lugar a ninguna especialización.

Más allá de este hecho, sin embargo, Laroui subraya un problema puramente cultural. Según él, la aprehensión total y crítica de una sociedad por otra exige que ésta posea una teoría social que supere a aquélla. El orientalismo se creó cuando la sociedad liberal, tal y como era concebida por la filosofía de las Luces, se concebía como futuro de la Humanidad entera. De ahí, dice Laroui, que en la crisis del liberalismo radique la verdadera razón de la incapacidad del orientalista para renovarse. En cuanto a los países árabes, un occidentalista real exige, para nacer, una doble superación: el superar el pensamiento liberal y el superar la crítica antiliberal nacida en la misma Europa, tarea bien ardua, según Laroui, si no se contenta uno con la solución fácil que ofrece el individualismo anarquista (Laroui 1984: 148).

Una vez aceptado el hecho de que existe un discurso europeo sobre los árabes y otro árabe sobre los europeos (entendiendo discurso en su sentido más amplio, como lo que se dice sobre algo o alguien), y que ambos no emplean el mismo lenguaje ni los mismos métodos, Laroui se pregunta entonces cómo remediar los malentendidos, las falsas representaciones que unos se hacen de los otros. La solución, para él, pasa por el abandono de ese *contratipo* en oposición al cual creamos nuestra propia identidad. Sin embargo, Laroui es consciente del peligro que entraña la desmantelación de un *Otro* creado para erigir la identidad de uno mismo:

> Pero nuestro problema no tiene únicamente un aspecto práctico, sino que también se refiere a la relación que mantiene cada sociedad con su tradición cultural. Ésta, como hemos dicho, resulta de una serie de identificaciones con los acontecimientos y personajes elegidos en el archivo de la memoria de la Humanidad. Cuando la crítica positiva corrompe estas identificaciones mostrando cuán arbitrarias y míticas son, ¿no corre riesgo de verse alterada la identidad cultural del grupo? En una situación de complementariedad el otro es ambiguo precisamente para que el sí se pueda definir nítidamente; en cuanto que el otro está concebido en sí mismo y por sí mismo, es el sí el que se convierte en problemático. Se ha visto que eso les pasaba a algunos orientalistas. ¿No se trata de un verdadero desarme moral? (Laroui 1984: 149).

Un poco más adelante, Laroui se pregunta aún:

> ¿Hay que definirse siempre a través del otro? Para afirmarse, ¿hay que negar necesariamente al otro? La pregunta no tiene sentido, me parece, más que en el marco de una metafísica sustancialista. En una filosofía del devenir la definición de sí puede ser positiva sin pasar forzosamente por la negación del otro (Laroui 1984: 149-150).

De hecho, para Laroui la situación de complementariedad en las relaciones euro-árabes se puede convertir en algo plenamente positivo si cada uno basa la conciencia que tiene de sí mismo en una *historia comparada* verdadera[9]. En definitiva, termina Laroui, todo ello nos lleva a algo elemental éticamente: tratar al otro como uno querría ser tratado. Pero en el plano de la cultura, como reconoce el propio autor, esta es la regla más difícil de poner en práctica.

Finalmente, para Laroui árabes y europeos pueden inaugurar entre sí relaciones especiales en un sentido positivo, a condición de tener un elemento común en sus respectivos proyectos culturales o lo que Laroui califica en pocas palabras como el rechazo del exclusivismo.

7. Conclusión

En este artículo se han recogido y analizado las principales aproximaciones críticas al orientalismo antes de la publicación, en 1978, del libro *Orientalismo* del profesor y crítico de origen palestino Edward Said. Antes de abordar este tema, sin embargo, se ha considerado apropiado ofrecer una breve reflexión, a guisa introductoria, en torno a los orígenes y significados del término "orientalismo", indispensable para contextualizar un debate hasta hoy abierto. Conocer los orígenes de la controversia orientalista, sus puntos rojos y sus deficiencias, ha sido uno de los propósitos de este artículo, que ha querido también examinar una de las facetas menos exploradas del acercamiento crítico al orientalismo.

---

[9] Sobre la construcción de la identidad europea a través de sus "Otros", ver Fontana (1994).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abdel-Malek, A. (1963). "El orientalismo en crisis". *Diógenes,* 44, pp. 87-118. [Primera edición en inglés de 1962].

Asad, T. (1973). "Two European Images of Non-European Rule". En T. Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter* (pp. 103-118). Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press.

Baker, F., Hulme, P., Iversen, M., & Loxley, D. (eds.). (1985). *Europe and its Others*. Colchester: University of Essex.

Carbonell, O. (tesis de Master in Letters inédita, 1993). *The Western Bridge. Anglo-American Approaches to Muslim Spain*, dir. Alan Jones y John Derek Latham. Universidad de Oxford.

Daniel, N. (1960). *Islam and the West. The Making of an Image*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Djaït, H. (1990). *Europa y el islam*. Madrid: Libertarias Prodhufi S. A. Traducción de Javier Sánchez.

Fontana, J. (1994). *Europa ante el espejo*. Barcelona: Crítica.

Halliday, F. (2005). *100 Myths about the Middle East*. Londres: Al Saqi Books.

Kabbani, R. (1986). *Europe's Myths of Orient*. Bloomington: Indiana University Press.

Laroui, A. (1984). *El islam árabe y sus problemas*. Barcelona: Ediciones Península. Traducción de C. Ruiz Bravo-Villasante.

Menocal, M. R. (1987). *The Arabic Role En Medieval Literary History*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

Niranjana, T (1992). *Siting Translation. History, Poststructuralism and the Colonial Context.* Berkley: University of California Press.

Paradela Alonso, N. (1993). *El Otro Laberinto Español. Viajeros árabes a España entre el s. XVII y 1936*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.

Rodinson, M. (1989). *La fascinación del islam*. Madrid: Ediciones Júcar. Traducción de R. Martínez Castellote [Original francés de 1980].

Rousseau. G.; Porter, R. (eds.). *The enlightenment*. Manchester: Manchester University Press.

Said, E. (2004). *Orientalismo*. Barcelona: Random House Mondadori. Tercera edición española [original inglés de 1978]. Traducción de M. L. Fuentes.

Southern, R. W. (1962). *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Tibawi, A. L. (1979). "A Second Critique of English-Speaking Orientalists". *Islamic Quarterly,* 23, pp. 3-54.

Tibawi, A. L. (1964). "English-Speaking Orientalists". *Islamic Quarterly,* 8, pp. 25-45.

RESUMEN

Sin lugar a dudas la crítica más incisiva, completa e influyente hacia el orientalismo ha sido la desarrollada por el intelectual de origen palestino y profesor en la Universidad de Columbia, Edward Wadie Said, a partir de la publicación de su célebre y ya trentagenario Orientalismo (Nueva York, 1978). Sin embargo, la crítica de Said nace al término de un período marcado por la reflexión en torno al papel desempeñado por el orientalismo en la construcción de una determinada imagen del Otro. De hecho, las primeras críticas al orientalismo y a los orientalistas surgieron durante la época de liberación nacional de las colonias europeas en África y Asia, a principios de los años sesenta, y durante la década de los setenta del siglo XX. Estas críticas fueron formuladas principalmente por académicos con una excelente formación, procedentes de las antiguas colonias y a menudo instalados en Europa o en EEUU. A través de esta crítica y el subsiguiente debate, el orientalismo pasó de ser un nombre comúnmente aceptado en el ámbito de las humanidades, a uno de los términos más ideológicamente connotados y más rebatidos dentro del mundo académico moderno. En este artículo se recogen y analizan las principales aproximaciones críticas al orientalismo antes de Said, con el objetivo de dar a conocer el trasfondo de la crítica desarrollada por éste, faz visible de un debate de alcances mucho más amplios.

Palabras clave: orientalismo; crítica; discurso académico; occidente; oriente; visión del Otro.

ABSTRACT

There is no doubt that the most incisive, complete and influential criticism to orientalism has been carried out by the Palestinian professor at Columbia University, Edward Wadie Said, through the publication of its famous book Orientalism (New York, 1978). Nevertheless, Said's proposal comes after a period of critical thinking about the role played by orientalism in the construction of a certain image of the Other. In fact, the first critical approaches to orientalism and orientalists appeared during the period of national liberation of the European colonies in Africa and Asia, at the beginning of the sixties and during the seventies of the 20th century. These critical approaches were mainly formulated by eminent scholars coming from the old colonies who

often settled in Europe or the United States. Through these critical approaches and the subsequent debate, orientalism was no more a name commonly accepted in the field of Humanities, but had become one of the most ideologically charged and refuted terms within modern academic milieus. This article gathers and analyses the main critical approaches to orientalism before Said. The aim of that is to reveal the background of the criticism that Said developed afterwards and that constitutes the visible face of a much more wide-scope debate.

Key words: orientalism; criticism; academia discourse; occident; orient; Other's vision.

NOTAS Y DOCUMENTOS

LA COMUNIDAD MUSULMANA ESPAÑOLA EN LA ACTUALIDAD: ASPECTOS RELIGIOSOS Y JURÍDICOS. BIBLIOGRAFÍA COMENTADA[1]

Omayra Herrero Soto
CCHS-CSIC (Madrid)

I. INTRODUCCIÓN

La realización de toda bibliografía siempre se ve acotada por el tiempo disponible para llevarla a cabo, por la imposibilidad de agrupar la totalidad de las obras referentes al tema tratado, así como por la obligación de delimitar el campo de estudio para evitar caer en desbordamientos de información. En este caso, el resultado pretende ser una guía de iniciación y acercamiento al conocimiento de la comunidad musulmana española, prestando especial atención a las dimensiones religiosa y jurídica.

Hasta mediados de la década de los ochenta no empezaron a desarrollarse de forma clara estudios sobre este colectivo. Los primeros trabajos centraron su atención en los musulmanes de Andalucía, por ser allí donde este grupo logró una visibilidad más temprana. Además, estos trabajos iniciales se dedicaban casi en exclusiva al análisis de aspectos económicos y laborales, dejando en un segundo plano el ámbito cultural y el religioso. Por ello, mi interés se va a centrar en el análisis de este campo que hasta ahora ha sido objeto de menor atención por parte de los estudiosos sobre el tema. En esta línea, la prime-

[1] Este trabajo fue elaborado durante la estancia que realicé en el Grupo de Estudios Árabes del ILC–CSIC (septiembre-diciembre de 2007) con una beca de Introducción a la Investigación, bajo la supervisión de Maribel Fierro. Quiero agradecer la inestimable ayuda de todos aquellos que han dedicado parte de su tiempo a leer este trabajo y a regalarme alguna que otra sugerencia y crítica siempre constructiva. También a los que no han dudado en enviarme referencias de escritos que consideraban de mi interés y que me han ayudado a hacer más completa esta bibliografía. Así, gracias a Delfina Serrano y Mercedes García-Arenal por sus sugerencias y a los demás miembros del Grupo de Estudios Árabes del CSIC, así como a mi Profesor Rachid el Hour por su ayuda; y gracias a Virtudes Téllez y a Margarita del Olmo, al Profesor de la UAM Waleed Saleh, a la Fundación Pluralismo y Convivencia y a la Casa Árabe por responder tan rápido a mis peticiones de referencias bibliográficas.

ra monografía que se adentró en el terreno religioso fue llevada a cabo en Barcelona en 1983, sacando a relucir las dificultades que encontraban los musulmanes catalanes para practicar su religión y resaltando la importancia de las mezquitas para las relaciones comunitarias y asociativas de los musulmanes[2]. Pasaron unos años hasta que este asunto volvió a salir a la palestra por medio de escritos de muy diversa índole. Aquí se ha querido recoger una muestra de estas publicaciones, que van desde libros individuales y colectivos, a artículos de revistas de investigación o de prensa, textos legales o informes oficiales. Esos escritos han sido elaborados por todo tipo de profesionales, arabistas, periodistas, especialistas en Derecho Eclesiástico y en otras disciplinas.

Se ha considerado conveniente no limitar el trabajo a la elaboración de una relación de escritos, como mera acumulación, sino realizar una selección bibliográfica comentada, es decir, añadir un breve comentario a cada obra que sirva como referencia sobre lo que el lector puede encontrar en ella. Así, además de dar unas pinceladas sobre el contenido, en algún caso se especifica la actividad profesional del autor o el método de trabajo que ha seguido para llevar a cabo su estudio. Todo esto puede ayudar al lector a ubicar el trabajo que tiene entre manos y saber el modo en que debe abordarlo.

Aun así, también se han incluido algunas obras de las que no ha sido posible –por diversos motivos– ofrecer comentario alguno, siempre que se han considerado relevantes. Las bibliografías que suelen estar incluidas en las obras reseñadas en este trabajo pueden ser también de enorme utilidad a la hora de ampliar la información aquí ofrecida.

La comunidad musulmana española no se denomina de este modo solamente por estar asentada en España, sino por estar formada no sólo por inmigrantes venidos de otros países sino también por españoles, ya sean nacionalizados, conversos, hijos de inmigrantes nacidos en nuestro país o musulmanes autóctonos como los de Ceuta y Melilla. El islam no ha sido, es, ni será algo ajeno a nuestro país y a sus habitantes, a pesar de que el Ministerio de Justicia, en la *Guía de Entidades Religiosas de España*, editada por la Dirección General de Asuntos Religiosos (1998), afirmaba que *"el islam se convertirá en el credo*

[2] M. Roca-A. Roger-C. Arranz, (1983), *Marroquins a Barcelon: vint-i-dos relats*, Alertes, Barcelona.

minoritario más numeroso en España, aunque no dejará de ser un credo de 'servicio' a una población inmigrante" (Moreras, 2002: 56).

La religión musulmana en España cuenta, desde el año 1992, con un organismo que hace las funciones de representante e interlocutor único con el Estado, la Comisión Islámica de España (CIE). Hasta entonces, había en España diferentes comunidades islámicas que se habían formado tras la promulgación, primero, de la Ley de Libertad Religiosa de 1967 y, después, con la Ley Orgánica de 1980. Pero, la necesidad de que se lograra la figura de este interlocutor único, llevó al Estado a propulsar la federación de dichas comunidades, conformándose así las dos principales federaciones musulmanas que existen hoy día en el país: la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI) en 1989 y la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE) en 1991 (Mantecón Sancho, 2001).

Ante la imposibilidad de negociar con estas federaciones por separado ningún acuerdo, el 18 de febrero del año 1992, como he dicho antes, se constituyó la CIE mediante la unión de las dos federaciones anteriores. Así, una vez lograda esta figura representativa del islam en España, el 10 de noviembre de ese año se llevó a cabo la firma del Acuerdo de Cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España.

A raíz de esto y según recoge el artículo 1 de este Acuerdo de 1992, otras comunidades islámicas, aparte de las que formaban las anteriores, podrían adherirse al Acuerdo mediante la inscripción en el Registro de Entidades Religiosas (RER) del Ministerio de Justicia. De este modo, en el 2006, este registro contaba con 381 comunidades islámicas, según el *Informe Anual del Observatorio Andalusí*[3] correspondiente a ese año.

El Islam en la España actual es un fenómeno complejo y enormemente plural que es necesario tratar como tal desde un primer momento, para evitar caer en simplificaciones que no hacen sino tergiversar la realidad y dar una visión parcial e incompleta de este colectivo.

---

[3] El *Observatorio Andalusí* es un organismo autónomo de la UCIDE, creado en 2003 "*para la observación y seguimiento de la situación del ciudadano musulmán y la islamofobia en España",* como ellos mismos apuntan en su sitio Web oficial *http://observatorioandalusi.blogspot.com*/

II. LA COMUNIDAD MUSULMANA ESPAÑOLA: INMIGRANTES E ISLAM AUTÓCTONO

La comunidad musulmana española está constituida por distintos grupos de población, como ya se ha adelantado.

a) Inmigrantes y nacionalizados

Son muchos los estudios sobre el Islam en España que comienzan dando el siguiente dato: España es un país receptor de inmigración desde fechas muy recientes. Fue a partir de los años ochenta del pasado s. XX aproximadamente, cuando el flujo de inmigrantes hacia nuestro país comenzó a tomar fuerza. Esta fecha es realmente tardía si la comparamos con otros países europeos (Francia, Reino Unido, Alemania…), que llevan ya varias décadas siendo países receptores de inmigración.

Poco a poco, y sobre todo a partir del año 2000 aproximadamente, el grueso de inmigrantes comenzó a tomar mayor peso. Si buscamos datos estadísticos, a fecha de junio de 2007, según datos del Instituto Nacional de Estadística (INE), en España, el porcentaje de inmigrantes ya alcanza casi un 10% de la población total (exactamente, un 9,9% sobre un total de 45.116.894 habitantes). Se superan así los porcentajes que podemos encontrar en los otros países europeos con una tradición de recepción de inmigrantes mucho más importante, como Francia (9,6% sobre 63,3 millones), Alemania (8,9% sobre 82,6 millones) o el Reino Unido (8,1% sobre 60, 6 millones)[4]. La población inmigrante musulmana procede sobre todo de Marruecos. El colectivo musulmán ha ido progresivamente pasando a ser un grupo visible. Según los últimos datos, el número de musulmanes que hay hoy día en España alcanza ya la cantidad de 1.100.000 individuos (1.080.478 musulmanes). De éstos, 563.012 son marroquíes censados, según el INE, mientras que el resto son principalmente argelinos, pakistaníes y mauritanos, seguidos ya en menor cantidad por nacionales de otros países como Egipto, Siria o Líbano[5].

---

[4] Datos extraídos del *II Anuario de la Comunicación del Inmigrante en España,* editado por la consultora *Etnia Comunicación* el 17 de octubre de 2007. Este informe se ha elaborado a partir de datos de junio de 2007 del INE, de la oficina de estadística europea *Eurostat* y de las embajadas de la UE.

[5] A la hora de interpretar estos datos, debemos tener en cuenta dos cosas: por un lado, la realización de estadísticas que recojan la religión a la que pertenecen los indi-

Estas cantidades, por supuesto, no se pueden considerar totalmente precisas, pues parten de los datos referentes a los inmigrantes censados, sin tener en cuenta el gran número de inmigrantes ilegales que no están contabilizados y que engrosarían aún más los porcentajes, siendo éstos ya bastante significativos por sí mismos.

Dejando las estadísticas aparte, me gustaría recoger ciertas características que definen a este sector poblacional. Normalmente, cuando se habla de inmigrantes se tiende a pensar directamente en lo que Nuria del Olmo Vicén denomina *"inmigrantes económicos"*/*"economic immigrants of the 1980s"* (Olmo Vicén, 1996), es decir, aquellos que comenzaron a llegar a partir de los años 80 a nuestro país, muchas veces a través de medios muy precarios y con el único fin de ganar dinero para sacar a su familia adelante. Dentro del conjunto de los inmigrantes musulmanes, este perfil es bastante común y se corresponde con la mayor parte de los casos. Pero, en este estudio, mi objetivo no es retratar a la mayoría, sino intentar recoger una visión global que incluya, como parte del conjunto, a todas las piezas de este complicado puzzle que es la comunidad musulmana española.

De este modo, dentro del grupo de los inmigrantes, debemos prestar atención a un sector que, por otro lado, fue el primero en llegar al país hacia los años 70-80[6], que fueron los estudiantes y profesionales venidos mayoritariamente de la zona de Oriente medio (Siria, Líbano, Kuwait…) que llegaban a España para estudiar sus carreras o para desarrollar sus profesiones, huyendo en muchos casos de las difíciles situaciones que vivían sus países[7]. En la mayor parte de los casos, se

---

viduos es problemática, ya que el artículo 16.2 de la Constitución Española dice que «*nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias»;* Por otro lado, hay que contar con la generalización que se hace en muchos casos, por la cual se tiende a dar por hecho que todos los nacionales de países de mayoría musulmana profesan esta religión, no siendo siempre así. Es el caso del Líbano, por ejemplo, donde el 40% de la población es cristiana maronita, frente al 60% musulmán (1,5 millones de 3,5 millones de habitantes libaneses). Sobre esto advierte J. Moreras en Moreras, 2004: 412.

[6] Este es el caso de Riay Tatary, personaje fundamental a la hora de hablar de la comunidad musulmana española. Este sirio, Doctor en Medicina, reside en España desde 1970. Es imam de la mezquita de *Abu Baker* de Madrid (conocida como la mezquita de Tetuán) y presidente de la UCIDE.

[7] En los años ochenta hubo un enorme incremento de la comunidad musulmana en España, potenciado en gran medida por la revolución iraní de 1979 y por la repre-

trataba de médicos, ingenieros y otras profesiones de carácter científico o técnico, así como de diplomáticos u hombres de negocios.

Por último, están los inmigrantes musulmanes que han adquirido la nacionalidad española a través de la residencia. En principio, dentro del colectivo inmigrante de nuestro país, los que mayor número de nacionalizaciones han adquirido son los ecuatorianos y los colombianos, pero poco a poco, también los marroquíes comienzan a solicitarla, sobre todo, a partir de los años ochenta. Hay que tener en cuenta que para los originarios de países sudamericanos es más sencillo adquirir la nacionalidad por residencia, pues tan sólo necesitan haber vivido en España durante dos años, mientras que a los de otros países que no tienen una vinculación especial con España, les es necesario certificar diez años de residencia continuada y en situación legal[8].

b) Islam autóctono: conversos, musulmanes de Ceuta y Melilla e hijos de inmigrantes

Como ya se ha indicado, el islam español tiene una parte, aunque minoritaria, pero aun así importante, compuesta por musulmanes que podemos llamar 'autóctonos', es decir que son españoles de hecho y de derecho. Dentro de éstos, tendremos diferentes casos.

En primer lugar, tenemos a los ciudadanos, nacidos en España y de origen español, que en un momento dado de su vida, deciden convertirse a la fe de Allah[9]. Hoy día, saber con exactitud el número de conversos que hay en España es algo complicado y las cifras que se han propuesto hasta ahora son bastante variables. Según el propio Riay Tatary, en España hay entre cinco mil y diez mil conversos (Alonso, 2007), pero en otras ocasiones, se ha llegado a hablar de hasta 30.000 conversos (Olmo Pintado, 2004: 125). Por ello, hemos de manejar con cautela estas cantidades.

---

sión de los Hermanos Musulmanes en algunos países como Siria (López García, y Olmo Vicén, 1995; Losada Campos, 1995).

[8] V. Ley 36/2002, de 8 de octubre, modificación del Código Civil en materia de nacionalidad, que entró en vigor el 9 de enero del 2003, art. 22.1, *Boletín Oficial del Estado* nº 242 de 09/10/2002, p. 35639.

[9] Sobre españoles convertidos al islam, M. del Olmo Pintado ha hecho varios trabajos (v. M. del Olmo Pintado, 2000 / 2004).

Dentro de este grupo, las causas de conversión son muy dispares. En los años 70, tuvo lugar una gran proliferación de conversiones al islam, impulsadas en buena medida por el escocés Ian Dallas y su movimiento de los *Morabitún,* el cual lanzó una corriente de revitalización de la herencia de al-Andalus. Bajo ese lema, creó en Córdoba la primera comunidad de las muchas que llegaría a fundar tras la muerte de Franco, la "Sociedad para el retorno de Al-Andalus". Entre las personas que se unieron a este movimiento, había gente de izquierdas, hippies o ex sacerdotes entre otros. También es cierto que muchos conversos que, en principio, participaron en este movimiento, después han continuado por su cuenta y se han desvinculado de él. Un caso claro de esto lo tenemos en Mansur Escudero, presidente de *Junta Islámica de España*[10] (Rodríguez Magda, 2006: 23). Nuria del Olmo justifica esta tendencia en el deseo de ciertas personas de reorientar su vida tras la dictadura franquista, unida a la aparición de la primera Ley de Libertad religiosa en 1967 (Olmo Vicén, 1996: 304-5).

Estos conversos acceden a la religión islámica por pura convicción, de un modo maduro y comprometido, por encontrar en él la respuesta a sus dudas o inquietudes existenciales y religiosas. Practican su religión con total normalidad, siguiendo los ritos y prescripciones que ésta implica. Podemos encontrar casos en los que llegan a tomar una actitud 'misionera', buscando convertir al islam a otras gentes (Olmo Pintado, 2004), aunque no siempre es así. Muchos se limitan a practicar su religión de un modo muy íntimo y personal, manteniéndolo en el ámbito privado, entre la familia y los amigos.

Podríamos decir que los conversos de este último grupo son los que defienden la creación de lo que se suele llamar 'islam español', un islam que aboga por la defensa de las tradiciones islámicas, pero dando cabida a adaptaciones a la sociedad en la que viven, la sociedad española. Dentro del islam converso español, este sector suele ser el que está más implicado en asociaciones y movimientos de defensa del islam. Esto es muy común, por ejemplo, entre asociaciones de mujeres

[10] *Junta Islámica de España* es una organización fundada por musulmanes españoles y presidida por Mansur Escudero, médico y activista musulmán español, convertido al Islam en 1979. Tiene como objetivo principal articular y organizar a los musulmanes en España, así como luchar por sus derechos civiles. Su medio de difusión de ideas es la revista *Verde Islam,* creada en 1992, y la página de Internet *www.webislam.com*.

musulmanas como la *Entidad Religiosa Al-Nisa'*, presidida por la musulmana conversa Jadicha Candela, que tanto luchó en el polémico caso del Imam de Fuengirola.

Por otro lado, tenemos lo que Del Olmo Pintado denomina "conversiones nominales" (Olmo Pintado, 2000:23), es decir, los individuos que tan sólo acceden a convertirse como paso previo al matrimonio con una musulmana, pues, como es sabido, el islam tan sólo permite a los musulmanes casarse con una no musulmana, pero no al revés, de manera que una musulmana sólo podrá casarse con un no musulmán si éste se convierte al islam[11]. Estos conversos, en ocasiones, adoptan la religión sólo como mero trámite para el matrimonio, aunque éste no es siempre el caso, sino que los hay que se convierten con absoluto fervor y llevan una vida religiosa totalmente comprometida.

Dentro de lo que estamos llamando 'islam autóctono', el grupo más amplio lo encontramos en las ciudades autónomas de Ceuta y Melilla. Aquí, principalmente gracias a la proximidad con Marruecos, encontramos un porcentaje altísimo de población musulmana dentro del total de habitantes, superando el 40%[12]. El islam en estas dos ciudades está mucho más normalizado que en el resto del país. El alto número de musulmanes que allí viven ha hecho que se haya trabajado mucho más concienzudamente para hacer que la práctica del islam sea posible sin muchos obstáculos. Un caso muy claro es el de los colegios donde el alto porcentaje de alumnado musulmán –hay colegios en los que existe un 100% de alumnos musulmanes– ha permitido que la impartición de religión musulmana se venga llevando a cabo desde hace ya varios años con total normalidad, al contrario que

[11] La causa de esta norma no está muy clara. Samir Khalil Samir, experto en ciencias del islam, afirma que el origen de esta prohibición está en la filiación únicamente por vía paterna que reconoce el derecho islámico: *"en las sociedades patriarcales orientales, los hijos adoptan la religión del padre. Pero se justifica también por el hecho de que el padre es el garante de la educación religiosa de los hijos y, por consiguiente, sólo si es musulmán puede garantizar su crecimiento según los principios islámicos"* (Khalil Samir, S., 2001: 84-5).

[12] Estos datos pertenecen a unos informes reservados del Ejército y del CNI que fueron filtrados por *El País*, causando un gran revuelo entre algunos sectores de la sociedad. Éstos vieron en ellos una enorme amenaza para España. Un ejemplo claro de esto lo tenemos en un artículo publicado el 14/09/2005 en *www.edicionescatólicas.com*, bajo el título «'El País' y su colaboración a la desespañolización de Ceuta y Melilla».

en otras zonas de la Península donde no ha tenido lugar, ya que el número de alumnos que solicitan esta asignatura no es considerado suficiente. Aun así, representantes musulmanes como por ejemplo Yusuf Fernández, secretario de la FEME[13], continúan afirmando[14] que existe un desfase entre el número de niños que solicitan esta asignatura y el de profesores (70.000 escolares musulmanes, frente a sólo 30 profesores).

Por último, tenemos a los hijos de los inmigrantes musulmanes llegados a España, niños o adolescentes que han nacido aquí y que, ateniéndose al criterio restringido del *ius soli* que existe en España, adquieren la nacionalidad española tras un año viviendo en el país, pasando a ser plenamente españoles. Estos chicos, en muchos casos, adoptan la religión de sus padres y defienden su derecho a tener las mismas posibilidades de practicar su religión que cualquier joven español cristiano, por ejemplo. Muchas veces, estos hijos de inmigrantes son considerados como la 'segunda generación de inmigrantes', calificación que, visto objetivamente, no es correcta, pues ellos nunca han emigrado, sino que fueron sus padres los que pasaron por esta experiencia. Además, este apelativo tiene en sí mismo una carga negativa, ya que establece diferencias entre los españoles de padre inmigrante y españoles autóctonos, relegando a los primeros a una condición de 'ciudadanos de segunda' que va acompañada de las dificultades que encuentran en varias facetas de su vida diaria.

III. 1992-2007: CRONOLOGÍA DE UNA NUEVA COMUNIDAD

El año 1992 fue un año especial para la comunidad musulmana de España. El 10 de noviembre de ese año se firmaba en las Cortes Generales el *Acuerdo de Cooperación del Estado Español con la Comisión Islámica de España.* De esta manera, se daba un paso de gigante en la consideración de los musulmanes como parte integrante de nuestra sociedad. Fue el primer paso para que se empezaran a tener en cuenta

---

[13] *Federación de Musulmanes en España*, creada en diciembre de 2006, a partir de un núcleo de comunidades de la sierra de Madrid, que no se sentían parte de las dos grandes federaciones (FEERI y UCIDE).

[14] V. Playá Mases, J., *La Vanguardia,* «Los musulmanes se reorganizan», 22-11-2007.

o, al menos, a poner sobre la mesa las necesidades de este colectivo. España marcó un precedente en este tipo de acuerdos respecto al resto de países europeos, aun teniendo una experiencia migratoria mucho más reciente.

Hoy por hoy, recién cumplidos quince años de la firma de este Acuerdo, aquello que en principio podría haber supuesto un enorme cambio para lograr la total normalización de esta comunidad, no ha avanzado todo lo que era de esperar. Muchas son las carencias en el necesario desarrollo posterior de las leyes que permitieran poner en marcha los artículos del Acuerdo. Aun así, algunas cosas ya se han conseguido, aunque quede mucho por hacer.

Durante la elaboración de este trabajo, asistí a un curso celebrado en la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid, llamado *El Islam y los derechos Humanos*, en el que se planteaba la situación jurídica actual de la comunidad musulmana, en relación con la posibilidad o no de poder practicar su religión en el país. Allí pude escuchar de boca de expertos, en su mayoría de Derecho Eclesiástico del Estado, hasta qué punto se está o no aplicando este Acuerdo, cuáles son los impedimentos, tanto jurídicos como meramente sociales, que encuentran los musulmanes para desarrollar su religiosidad con total normalidad y en qué medida es posible garantizar la práctica de todas las facetas del islam en nuestra sociedad. El simple hecho de que se celebren cursos sobre esta cuestión, abriendo el debate para el público en general, da muestras del interés o la inquietud que suscita este fenómeno en la actualidad. La gente poco a poco va asimilando la nueva composición de nuestra sociedad que requiere de nuevos enfoques para garantizar la convivencia de todos los individuos.

De este modo, cuando comencé con este estudio y tuve que decidir el periodo de tiempo al que me iba a referir en él, decidí que el año 1992 era una fecha clave para empezar a tratar este tema, por ser un punto de inflexión en el desarrollo de esta comunidad y en su proceso de incorporación a la sociedad por parte de la propia sociedad. Así, consideré que este Acuerdo podía ser un buen marco introductorio para la literatura posterior generada como respuesta al debate que surgió sobre la presencia del Islam en España. Además, la bibliografía anterior a esta fecha –muy escasa, por otro lado– ha quedado recogida en otras recopilaciones bibliográficas, como por ejemplo, la elaborada por

Mª J. Carnicero, P. Fernández y M. Fierro en 1997, cuya referencia incluyo en este trabajo. A la hora de considerar la bibliografía existente hay que tener en cuenta que la producción bibliográfica sobre el islam en Europa muestra que muchos estudios se han visto condicionados por las opiniones políticas y sociales sobre este colectivo, más que por los interrogantes que surgían de la reflexión científica (Moreras, J., 2002). Como tope para esta bibliografía he establecido el año 2007 –fecha de finalización de mi beca–, tratando así de incluir las reflexiones más recientes.

IV. BIBLIOGRAFÍA COMENTADA

a) Monografías

Este primer apartado está dedicado a las monografías. Si nos fijamos en las fechas en que fueron publicadas, podremos observar que se trata de publicaciones relativamente recientes, publicadas en los últimos años, más o menos a partir del 2000. ¿Por qué ocurre esto?

Cuando un tema salta a la palestra y se empieza a escribir sobre él de un modo tan profuso como es el caso, deberemos esperar un tiempo hasta que empiecen a aparecer libros completos sobre esta cuestión, al menos que la traten de un modo científico, basándose en datos empíricos, y con una perspectiva suficiente. Hasta ese momento, lo más común será encontrar capítulos en libros colectivos, o artículos en revistas especializadas que aborden el tema o, muchas veces, simplemente lo adelanten en una especie de ejercicio de premonición.

En este caso, no ha sido diferente. La aparición de artículos, tanto en medios especializados como en la prensa diaria, y la publicación de libros colectivos sobre el tema ha sido una constante desde antes incluso de 1992, con un llamativo aumento a raíz de los atentados terroristas que todos conocemos y el crecimiento del flujo de inmigración en el país. En cambio, las monografías que abordan este tema de una manera que merece ser tenida en consideración han tardado en aparecer. Por esta razón, he considerado adecuado separar las monografías de los libros colectivos y de los artículos de revistas o partes de libros.

1. ABU-TARBUSH, J. (2002), *Islam y comunidad islámica en Canarias: prejuicios y realidades,* Servicio de Publicaciones de la Universidad de la Laguna, La Laguna (Santa Cruz de Tenerife), 87 p.

Hablando desde su situación personal como hijo de sirio inmigrado a las Islas Canarias y casado con una española cristiana, este licenciado en Ciencias Políticas y Sociología en la UCM pretende romper con los estereotipos formados en torno al islam, a través de un estudio de la comunidad islámica de Canarias. Comienza haciendo una aclaración sobre los prejuicios existentes respecto al islam, causas, consecuencias, etc. A continuación, pasa a estudiar el caso concreto de Canarias, desde la llegada de los primeros musulmanes (en su mayoría sirios, libaneses y palestinos), incluyendo un estudio de la institucionalización del islam en las Islas y las pautas de comportamiento socio-político de esta comunidad musulmana.

2. ACTIS, W. PEREDA, C. y PRADA, M.A. de (1994), *Marroquins a Catalunya,* Institut Català d'Estudis Mediterranis, Barcelona, 352 p.

3. BUADES FUSTER, J. y VIDAL FERNÁNDEZ, F., *Minorías de lo mayor: minorías religiosas en la Comunidad Valenciana,* Editorial Icaria, Barcelona, 400 p.

4. CHECA OLMOS, J. C. (2007), *Viviendo juntos aparte: la segregación espacial de los africanos en Almería,* Editorial Icaria D. L., Barcelona, 141 p.

5. RAMÍREZ, Mª Á. (1998), *Migraciones, género e islam: mujeres marroquíes en España,* Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 380 p. (véase la reseña publicada en *Awraq* XX (1999), 361-4).

6. LACOMBA VÁZQUEZ, J. (2001), *El Islam inmigrado: transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*, Subdirección General de Información y Publicaciones, Madrid, 338 p.

En este libro, Lacomba Vázquez, Profesor Titular de Escuela Universitaria en el área de conocimiento del "Trabajo Social y Servicios Sociales", analiza las modificaciones materiales o simbólicas de las prácticas culturales y religiosas de los inmigrantes musulmanes, de acuerdo con las tensiones entre las posibilidades de integración y las dinámicas de exclu-

sión que se generan en la sociedad de acogida. El objetivo es conocer cómo viven los inmigrantes musulmanes en el exterior de su cultura de origen y, sobre todo, hasta qué punto el islam puede actuar como refugio identitario o como estrategia adaptativa de cara a la nueva sociedad.

7. LEMA TOMÉ, M. (2007), *Laicidad e integración de los inmigrantes*, Editorial Marcial Pons, Madrid/Barcelona, 437 p.

La abogada y Profesora de la UCM Margarita Lema Tomé aborda el tema de las políticas de integración de los inmigrantes de los distintos países europeos. Es de especial interés para esta bibliografía el apartado III denominado «La integración de los inmigrantes en España» (pp. 320-347), en el que toma como ejemplo significativo el caso de los inmigrantes musulmanes y los obstáculos que estos encuentran en España para expresar su identidad musulmana. Interesante visión desde el derecho. Datos muy recientes.

8. MARTÍN CORRALES, E. (2002), *La imagen del magrebí en España. Una perspectiva histórica, siglos XVI-XX*, Editorial Bellaterra, Barcelona, 248 p.

Estudio realmente interesante e ilustrativo de la evolución de la imagen que se ha transmitido en España del magrebí o "moro", desde 1492 hasta el 2002. Para ello, este profesor de Historia Moderna en la UAB y gran interesado en las relaciones hispano-musulmanas entre los ss. XVI y XX, nos presenta una exhaustiva recopilación de ilustraciones y testimonios escritos, a veces de cierta dureza, que ilustran un repaso histórico, breve pero completo, de la relación España-Magreb en esta época. Muy recomendable.

9. MORERAS, J. (1999), *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias,* CIDOB[15] edicions, Barcelona, 397 p.

El antropólogo Jordi Moreras, director de Tr[à]nsits –consultoría especializada en temas de inmigración–, nos presenta en esta obra los resultados de un trabajo de campo realizado en Barcelona entre junio de 1995 y julio de 1997. El objetivo de este estudio es analizar las caracte-

[15] *Centro de Investigación de Relaciones Internacionales y Desarrollo.* Creada en 1973, en principio fue Centro de Información y Documentación Internacionales establecido en Barcelona. Después, pasó a ser una fundación cuyo fin es desarrollar ideas y actividades que fomenten el sentimiento de pertenencia a una comunidad global y al entendimiento de las sociedades.

rísticas de la comunidad musulmana de Cataluña y ver qué tipo de espacios y dinámicas ha desarrollado ésta con el fin de reconstruir colectivamente los referentes comunitarios de sus naciones de origen. Para ello, el autor hace un repaso de la composición de este colectivo, de sus figuras más importantes y de sus símbolos más representativos como las mezquitas o sus prácticas diarias.

10. MORERAS, J. (2007), *Els Imams de Catalunya,* Editorial Empúries, Barcelona, 224 p.

Moreras presenta en este libro los resultados de un estudio realizado en 2005, a petición de la Fundación Jaume Bofill. Para ello, analizó la figura de los imames catalanes (33 imames y otros tantos expertos sobre el colectivo), concluyendo que éstos no ejercen como líderes civiles de las comunidades musulmanas, sino solamente como líderes doctrinales o espirituales[16]. Por otro lado, denuncia Moreras la precariedad laboral que sufren estos profesionales en algunos casos (sólo el 20% tiene un contrato laboral).

11. MOTILLA, A. (ed.) (2004), *Los musulmanes en España. Libertad religiosa e identidad cultural,* Editorial Trotta D. L., Madrid, 279 p.

En esta obra, se busca romper con la idea de amenaza para las democracias europeas que sobrevuela sobre la inmigración musulmana y la comunidad musulmana española en general. Para ello, se explica desde los fundamentos de las leyes de nuestro país, de qué manera es posible o debería ser posible que los musulmanes lleven a cabo el ejercicio de su religión.

Como expertos en Derecho Eclesiástico del Estado, los autores que participan en esta obra exponen la base fundamental de ésta afirmando que *«el trabajo parte de la convicción de los autores de que garantizar la libertad religiosa de los musulmanes y respetar su identidad cultural son, además de exigencias del sistema democrático-pluralista, la mejor manera de favorecer la integración social»* (p. 21).

Es muy interesante la visión desde el derecho que se muestra en esta obra.

[16] Esta misma idea la plantean J. Estruch y A. Branchales Cabañas en su obra *Las otras religiones: minorías religiosas en Cataluña* (Estruch, 2006: 197).

12. MOTILLA, A., LORENZO, P. y CIAÚRRIZ, Mª J. (2002), *Derecho de familia islámico: problemas de adaptación al derecho español*, Editorial Colex, Madrid, 197 p.

Tras un estudio de los códigos de familia de Marruecos, Túnez y Argelia, los autores, especialistas en Derecho Eclesiástico del Estado, analizan, una a una, las diferentes facetas del derecho de familia (matrimonio, herencia, filiación y patria potestad), para comprobar la eficacia del derecho islámico en nuestro ordenamiento jurídico y en el del resto de países occidentales.

El libro está dividido en dos partes, la primera de carácter más descriptivo y la segunda, en tono comparativo.

13. PÉREZ-DÍAZ, V. *et al*. (2004), *La inmigración musulmana en Europa: turcos en Alemania, argelinos en Francia y marroquíes en España*, Colección Estudios Sociales nº 15, Fundación «La Caixa», Barcelona, 329 p.

A través de un estudio comparado de la experiencia migratoria musulmana de los tres países europeos mencionados en el título, el sociólogo Víctor Pérez-Díaz aborda diferentes aspectos que caracterizan a estos colectivos –composición, proceso de asentamiento, ámbito laboral y económico o religión–.

Para nuestro trabajo, cabe destacar en primer lugar el apartado dedicado al caso español (pp. 211-594). Dentro de éste, es de enorme interés la última parte en la que se abordan temas como la educación y la vida social de los inmigrantes. Aquí se analizan las relaciones entre los españoles y los inmigrantes musulmanes, prestando especial atención a la percepción que tienen los unos de los otros, reflejada en encuestas y entrevistas.

14. RODRÍGUEZ GARCÍA, J. A. (2007), *La inmigración islámica en España: su problemática jurídica,* Dilex, D.L., Paracuellos del Jarama (Madrid), 239 p.

Partiendo de datos estadísticos sobre la presencia musulmana en España, este profesor de Derecho Eclesiástico del Estado en la UCM, expone una recopilación de material legislativo referente a ámbitos que pueden entrañar cierta problemática a la hora de compatibilizar el derecho islámico con el derecho español. Trata asuntos muy diversos como la libertad religiosa, la educación, el derecho de familia (poligamia, repudio, dote…), derecho laboral o alimentación entre otros. Llama la atención el que incorpore entre estos capítulos uno dedicado al terrorismo islamista y

otro a la islamofobia, sin un planteamiento jurídico como el que tienen los demás.

15. RODRÍGUEZ MAGDA, R. Mª y pról. de J. Juaristi (2006), *La España convertida al islam,* Editorial Altera, Barcelona, 170 p.

Rosa Mª Rodríguez Magda es filósofa, escritora y feminista. *La España convertida al islam* es un libro polémico en el que su autora vierte una serie de duras acusaciones contra los conversos españoles. Y como muestra un botón: *«En modo alguno quisiera dar a entender que los conversos españoles son un peligro acuciante, aun cuando no se puede minimizar su responsabilidad como cabeza de lanza e introductores de una imagen asimilable, que encubre mensajes utilizados en beneficio propio por los sectores más integristas»* (p. 20). El uso de un tono bastante duro y las continuas insinuaciones será lo que llame la atención desde el inicio de la lectura de este libro.

En mi opinión, peca de cierto reduccionismo al pretender generalizar ciertos hechos o declaraciones al total del colectivo converso. Hay que abordarlo con cautela.

16. SAMIR, Kh. S., PAOLUCCI, G. y EID, C. (2003), *Cien preguntas sobre el Islam* (traducción de M. Montes), Ediciones Encuentro, Madrid, 223 p.

Este libro está elaborado sobre la base de las respuestas vertidas por Samir Khalil Samir –un egipcio jesuita, experto en el mundo arabo islámico– en una entrevista. Ésta fue llevada a cabo por dos periodistas, Giorgio Paolucci, italiano, y Camille Eid, libanés residente en Italia. Ambos han mostrado a lo largo de su carrera profesional un especial interés por la presencia islámica en Europa y la difusión del islam fuera de territorio islámico.

De este modo, nos encontramos ante una obra cuyo objetivo principal es aclarar las preguntas sobre el Islam que han surgido entre los occidentales a raíz de los sucesos del 11 de septiembre en Nueva York y los posteriores conflictos en Afganistán[17].

[17] Es interesante constatar cómo, a partir del año 2001, y más aún tras los atentados de Madrid (2004) y Londres (2005), empezaron a surgir toda una serie de obras muy similares a ésta, con el fin de aclarar las dudas respecto a una religión y una cultura tan desconocida por Occidente como es la islámica (v. J. L. Espósito (2004), *El islam, 94 preguntas básicas*; A. Abdelmumin (2008), *99 preguntas básicas sobre e l islam;* H. I. Cabrera (2008), *Iniciación al islam*).

Se trata de un libro interesante, desde el punto de vista de la amplitud de los contenidos, pues parte del nacimiento del islam, hasta tratar del islam en Europa hoy día. Por lo demás, es un libro recomendable para un primer acercamiento.

17. TATARY, R. y AJANA, M. (2006), *Descubrir el islam. Religión islámica,* Editorial SM D. L., Madrid, 111 p.

Este libro diseñado para la impartición de la religión islámica a niños de primaria, es un libro de texto con un contenido que responde a lo que se espera de un libro de texto sobre religión. Muestra los cinco pilares del islam, enseña cómo llevar a cabo las prácticas y rituales más característicos de la religión (abluciones, oración…) e inicia a los niños en la lectura del Corán y en el aprendizaje de las principales suras.

La publicación de este libro levantó en su día un gran revuelo en la prensa y demás medios, en mi opinión, de manera injustificada. Varias voces se alzaron acusando al gobierno de invertir dinero público a favor de una religión, en discriminación de las otras[18]. Este libro fue cofinanciado por la Fundación Pluralismo y Convivencia.

18. TAULÉS, S. (2004), *La nueva España musulmana*, Editorial Debolsillo, Barcelona, 181 p.

La periodista y psicóloga clínica Silvia Taulés nos ofrece un libro con el que pretende contrarrestar la imagen estereotipada y confusa que se tiene en España del Islam. Partiendo de los datos obtenidos mediante entrevistas y conversaciones con diferentes representantes del Islam español, intenta responder a las dudas que se le pueda plantear a la sociedad española que convive con este sector tan desconocido de la misma.

Desde mi punto de vista, la exposición de Taulés es algo confusa en algún momento, no quedando clara cual es su postura ante ciertas cuestiones. Por otro lado, aunque en su libro aporta datos interesantes, en ocasiones, éstos quedan demasiado reducidos a Cataluña que es donde ha llevado a cabo mayoritariamente su trabajo. Personalmente, me parece muy interesante la última parte del libro donde recoge declaraciones de diferentes personas, por ser bastante representativas del pluralismo del islam español.

---

[18] Véase, por ejemplo, el artículo publicado por Serafín Fanjul en *www.libertaddigital.com*, titulado “Descubrir el islam”.

19. VEGA MORENO, Mª C. (2007), *Planes de acogida e integración escolar-social de alumnos de minorías étnicas*, Editorial Calamar, Madrid, 207 p.

20. VVAA (2007)*, Arraigados: minorías religiosas de la Comunidad de Madrid,* Editorial Icaria, Barcelona, 312 p.

b) Libros colectivos, artículos de revistas especializadas y capítulos de libros

Este segundo apartado lo he dedicado a las referencias de libros colectivos, capítulos de libros y artículos de revistas especializadas. Como podemos comprobar, las referencias que se incluyen aquí son muy abundantes, teniendo en cuenta que lo que se ofrece más abajo es sólo una muestra de la información que podemos encontrar sobre el tema en cuestión. Esto no hace sino confirmar el enorme interés que suscita el tema, tanto entre los intelectuales, como entre la gente de la calle que convive día a día con este nuevo sector social.

En relación a lo que ya apuntaba en el apartado anterior, vemos aquí cómo el tratamiento del tema de la comunidad musulmana española comenzó a darse bastante temprano, en pequeños artículos o referencias en libros que, aunque no se centraran en exclusiva en ello, poco a poco, iban introduciéndose en la problemática. Por eso, aunque aquí podemos encontrar referencias muy recientes, también tendremos las primeras reflexiones que surgieron sobre la presencia de las comunidades islámicas en España. De esta manera, nos es posible observar el desarrollo de este tema, al mismo tiempo que la realidad del "islam español" también iba cambiando. Es por ello, que debemos ser conscientes de la fecha de los escritos para contextualizar las opiniones y los datos vertidos en ellos.

21. ABDUSSALAM ESCUDERO, M. (1997), «El Islam y el incumplimiento de las Libertades Constitucionales. Más allá de la tolerancia», *Verde Islam* nº 7[19], Centro de Documentación y Publicaciones de Junta Islámica, Córdoba, pp. 8-15.

[19] Todos los estudios que incluyo en esta bibliografía, pertenecientes al número 7 de la revista *Verde Islam,* son ponencias presentadas en la conferencia "Encuentros para la Libertad de Conciencia" que se celebró el 28 de junio de 1997 en la Universidad Islámica Internacional Averroes de Córdoba organizado por la FEERI.

En este artículo se recoge la intervención de M. Escudero en el *Intergrupo Mediterráneo del Parlamento Europeo de Estrasburgo,* el 14 de julio de 1997. En él, realiza un repaso del proceso de creación del Acuerdo de Cooperación, cuyo objetivo era hacer realidad lo recogido en el artículo 16.3 de la CE y en la Ley de Libertad Religiosa. A lo largo del discurso, resalta la situación de paro que vive el Acuerdo en ese momento y la necesidad de que se ponga en marcha para que se consiga la plena igualdad entre todos los ciudadanos españoles. Predomina el tono de queja hacia la pasividad de la administración.

22. ABELLA VÁZQUEZ, C. M. (2007), «La aparición de los discursos sobre el multiculturalismo en España: el debate del velo en la prensa escrita», *Athenea Digital* nº 11, pp. 83-103.

Doctor en sociología por la Universidade da Coruña y consultor en «Proxectos. Consultoría e formación», Abella Vázquez plantea en este artículo el debate sobre el multiculturalismo en las sociedades occidentales, surgido a raíz del crecimiento de la presencia inmigrante y en especial musulmana, en los países europeos y más concretamente en España.

El autor, para ello, parte de la observación de la polémica discusión social, política y mediática sobre el velo, en la sociedad en general y en los colegios en particular, donde la cuestión se complica con la presión de los discursos laicistas. De este modo, convierte la disputa sobre el velo en un símbolo del debate sobre la integración de los musulmanes en las sociedades europeas que ha impulsado ideologías como la del "choque de civilizaciones" formulada por Huntington.

Para ello, nos muestra los resultados de un estudio sobre cómo se ha reflejado el debate acerca del velo en la principal prensa nacional española (El País, El Mundo y ABC) a través de sus editoriales.

23. ABU BILAL RIBAS, O. (1997), «Las comunidades islámicas y la sociedad española», *Verde Islam* nº 7, Centro de Documentación y Publicaciones de Junta Islámica, Córdoba: pp. 98-102.

Omar Ribas, delegado de la FEERI y de la CIE en Cataluña, nos ofrece un discurso religioso en el que plantea el problema de la compatibilidad de la ley islámica con la de los países europeos receptores de inmigrantes musulmanes. Destacan sus argumentos basados en el ataque a las ideas antirracistas y a los organismos solidarios, pues dice que sólo buscan parecer "buenos" y nutrir su paternalismo sobre los países pobres. Su idea de igualdad es bastante contradictoria.

24. ABUMALHAM, M. (1995), *Comunidades Islámicas en Europa,* Editorial Trotta, D.L., Madrid, 414 p.

Esta Profesora Titular del Departamento de Estudios Árabes de la UCM recoge en su libro una serie de trabajos en los que se aborda el tema del asentamiento de comunidades musulmanas en España y en Europa en general. En esta obra también se llama la atención sobre las distintas actitudes que genera esta presencia en las sociedades receptoras, buscando sus causas y analizando sus consecuencias.

En la bibliografía, he querido destacar algunos de los artículos que componen esta obra, aunque toda ella es de gran interés para el tema.

25. ABUMALHAM, M. (1996), «The Muslim Presence in Spain. Policy and Society», en W.A.R. Shadid y P.S. Van Koningsveld (eds.), *Muslims in the margin. Political responses to the presence of islam in Western Europe,* Kok Pharos Publishing House, Kampen, the Netherlands: pp. 80-92.

26. ABU-TARBUSH, J. (2001), «The presence of Islam in the Canaries: a historical overview», *Journal of Muslim Minority Affairs,* nº 21/1, pp. 79-92.

27. AGUIRRE BAZTÁN, Á. (2002), «La identidad cultural en la migración», en F. Herrera Clavero et al., *Inmigración, interculturalidad y convivencia*, vol. I, Instituto de Estudios Ceutíes, Ceuta: pp. 119-138.

Este antropólogo y psicólogo navarro nos acerca el tema de la identidad cultural en la figura del inmigrante ("migrante"). La estructura del artículo es muy interesante, pues presenta en primer lugar una serie de datos sobre el concepto de identidad cultural, expuestos desde el punto de vista de la antropología, para después pasar al debate sobre el migrante, el conflicto interno que se genera en él cuando llega a otra sociedad y la construcción de una nueva identidad que se ve impulsada por este hecho: *Partiendo del fenómeno de la globalización (...) el migrante, por una parte se globaliza siguiendo los caminos del trabajo, y por otra tiene dificultades para encontrar su identidad cultural, ya que tiene que abandonar su espacio cultural de origen, para trasplantarse a otro* (p. 119).

28. AMÉRIGO CUERVO-ARANGO, F. (1995) «Breve apunte histórico de la relación Estado-confesiones religiosas en España», en

M. Abumalham*, Comunidades islámicas en Europa,* Editorial Trotta D. L., Madrid: pp. 155-164.

En este artículo, Fernando Amérigo, Profesor Titular de la Escuela Universitaria de la UCM, en el Departamento de Derecho Eclesiástico del Estado, realiza un seguimiento de las relaciones que se han establecido entre el estado español y las confesiones religiosas a lo largo de la historia, con el paso desde el cristianismo como religión oficial y exclusiva, a la libertad religiosa actual. El periodo cronológico al que hace referencia abarca desde el s. XVI, con el nacimiento del estado español, hasta el s. XX. Es un escrito muy interesante para conocer los antecedentes de la situación actual respecto a la relación estado-confesiones religiosas.

29. ANTÓN VALERO, J. A. (2005), «La discusión sobre el velo y la capacidad de la escuela para el debate cultural», *Mugak*[20] nº 26, Donostia.

El autor, Profesor de Geografía e Historia de Secundaria y miembro de la red de educadores y periodistas EntreLINIES, del M.R.P. Escola d'Estiu «Gonzalo Anaya» del País Valencià, y de la ONGD Entrepueblos, aborda el problema de la integración del Islam en nuestra sociedad, enfocado desde el marco educativo. Propone el tema del velo como un ejemplo polémico de todo este panorama.

De este modo, abre una serie de interrogantes sobre si el sistema educativo español está preparado para recibir a este nuevo sector del alumnado, con unas características y unas necesidades específicas. Al mismo tiempo, aprovecha este artículo para plantear si realmente en España existe una igualdad de trato a todas las religiones o si bien, el problema surge cuando se aborda el caso del islam. También, se pregunta hasta qué punto nuestra sociedad quiere que la integración inmigrante sea más bien una asimilación, una auténtica fusión con nuestras costumbres y tradiciones, a la vez que critica muchos de los valores de nuestra sociedad que se suponen tan buenos, y la falta de concienciación que tiene ésta respecto al "estado de postración" en el que se encuentra, según el autor, ante la cultura del dinero, el mercado y el consumo.

---

[20] Revista del Centro de Estudios y Documentación sobre Racismo y Xenofobia, llamado también MUGAK, e impulsado por SOS Racismo/SOS Arrazakeria. Este centro lleva en funcionamiento desde 1995 –aunque la revista se edita sólo desde 1997– y tiene su sede en Donostia/San Sebastián

30. APARICIO GÓMEZ, R. (2004), «Los marroquíes en España. Retrato comparativo con otros colectivos a través de una encuesta», en TEIM, *Atlas de la inmigración marroquí en España*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid: pp. 396-398.

Se presentan los resultados de una encuesta realizada por el Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones (IEM) de la Universidad de Comillas, entre diciembre de 2003 y enero de 2004, a 450 marroquíes de Madrid, Cataluña y Andalucía. En este estudio se pretende analizar el grado de asentamiento de la comunidad marroquí en España, en relación a diferentes ámbitos socio-económicos, tales como el trabajo, la vivienda, las relaciones sociales, las preferencias geográficas, etc.

Son de especial interés para nuestro tema de estudio los resultados referentes a la percepción que tienen los marroquíes respecto a cómo los ven los españoles en comparación con otros colectivos inmigrantes, como el latinoamericano.

31. ARIGITA MAZA, E. (2006), «Representing Islam and Spain: Muslim identities and the contestation of leadership», *The Moslem world : a quarterly review of current events, literature, and thought among Mohammedans, and the progress of Christian missions in Moslem lands*, vol. 96, nº 4, Kraus Reprint, Millwood: pp. 563-584.

32. ARIGITA MAZA, E. (2007), «Autoridad religiosa y representación del islam en la España contemporánea», en C. de la Puente y D. Serrano Ruano (eds.), *Activismo político y religioso en el mundo islámico contemporáneo,* Siglo XXI de España Editores S.A., Torrejón de Ardoz (Madrid): pp. 27-44.

Elena Arigita, coordinadora de investigación en la Casa Árabe-IEAM, reflexiona en este escrito sobre la creación de figuras representativas de las comunidades musulmanas europeas y española en particular, que cuenten con la legitimación de los musulmanes y que ejerzan como su interlocutor ante las autoridades. Arigita hace un seguimiento de los problemas de representación de la pluralidad musulmana europea, acrecentado por la falta de una jerarquía en el Islam. Así, se propone, y en Europa se viene considerando como tal, que sean los imames los que actúen como autoridades religiosas y representantes legales de los musulmanes europeos.

33. CACHÓN RODRÍGUEZ, L. (2004), «Marroquíes en el mercado de trabajo en España», en TEIM, *Atlas de la inmigración marro-*

quí en España, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid: pp. 399-402.

El Profesor Titular de Sociología en la UCM, Lorenzo Cachón, nos presenta un estudio sobre la situación general de los marroquíes en el ámbito laboral en España, realizado a principios de 2003. Se muestran los datos referentes a diversas cuestiones, tales como la tasa de actividad, el paro o el alta en la seguridad social. Para nuestro trabajo, es de mayor interés lo que nos aporta en relación a la discriminación de los marroquíes en el mercado de trabajo, pues evidencia cómo los marroquíes son directamente discriminados en muchos sectores por meras cuestiones de "cultura" o, como dice el autor, ¿quizás deberíamos llamarlo "raza"?

De este modo, se confirman en parte los datos obtenidos en los ámbitos anteriores y el hecho de que este colectivo se encuentre mayoritariamente relegado al sector primario, muchas veces en condiciones realmente precarias.

34. CARNICERO, Mª J., FERNÁNDEZ, P. y FIERRO M. (1997), «Bibliografía sobre los musulmanes españoles y europeos», *Awraq*, vol. XVIII, pp. 207-229.

Mª J. Carnicero, Licenciada en Filología Semítica, P. Fernández, directora del CERI[21] en el momento de escribir la obra, y M. Fierro, Profesora de investigación del CSIC, elaboraron aquí una extensa bibliografía, con más de 350 entradas, de publicaciones en varias lenguas en las que se aborda el tema de los musulmanes en Europa y España, en diferentes ámbitos temáticos –religioso, social, jurídico, etc.–. Muy útil por su amplitud.

35. CHAACHOO, A. (2004), «Inmigración, interculturalidad y convivencia. Una visión desde la orilla sur», en F. Herrera Clavero et al., *Inmigración, interculturalidad y convivencia*, Vol. III, Instituto de Estudios Ceutíes, Ceuta: pp. 251-256.

Abdeslam Chaachoo, especialista en traducción, se presenta aquí como miembro de la ONG *Asociación Tetuán Asmir*[22]. Nos presenta un estudio sobre la inmigración en general, aunque enfocado especialmente

[21] Centro Español de Relaciones Internacionales.

[22] Esta asociación se fundó en Tetuán el 31 de enero de 1995 con el fin de promover las actividades científicas, culturales, sociales, económicas y deportivas en la ciudad de Tetuán y en su región.

hacia la inmigración proveniente del Magreb hacia Europa y, sobre todo, hacia España. Plantea una serie de propuestas para lograr la integración del inmigrante, enfocadas desde un punto de vista muy particular como es la visión del propio inmigrado respecto a la idea de abandonar su país e integrarse en el país al que llega. Trata también el papel de los medios de comunicación como principales responsables de facilitar la integración de los inmigrantes

36. CHECA OLMOS, F. (2003), «Inmigración y diversidad en España. Una aproximación desde el extrañamiento cultural», *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, nº 33, pp. 139-175.

En este artículo, Checa Olmos, licenciado en Filosofía y Doctor en Antropología social, partiendo de los datos extraídos de una encuesta realizada a adolescentes andaluces, hace un análisis de la situación de diversidad en España, tomando como ejemplo específico el Islam. Este análisis tiene como base el concepto de "extrañamiento cultural". El autor propone este término en lugar de "choque cultural", ya que, como él explica, la raíz de lo que pudiéramos ver como un choque se encuentra en el desconocimiento que existe entre ambas partes.

37. CONTRERAS, Mª V., «Mujeres y religión en Canarias: apuntes metodológicos para el estudio de las mujeres musulmanas», en F. Díez de Velasco y A. Galván Tudela (eds.), *Religiones minoritarias en Canarias. Perspectivas metodológicas*, Ediciones Idea, Santa Cruz de Tenerife/Las Palmas de Gran Canaria, pp. 111-182.

A través de un análisis de la prensa local canaria, por un lado, y de encuestas a mujeres musulmanas, de entre 23 y 55 años, residentes en las Islas, por otro, este estudio tiene como fin principal dar una imagen de este colectivo musulmán femenino que sea más real que la que aparece a menudo en los medios, cargada de prejuicios y estereotipos.

Para ello, han elaborado un trabajo en el que han partido de una distinción clave, basada en las diferencias de procedencia, edad, formación o estatus económico, que en la prensa muchas veces se obvian, cayendo en generalizaciones que tergiversan la realidad.

38. DÍEZ DE VELASCO, F. y Galván Tudela, A. (eds.) (2007), *Religiones minoritarias en Canarias. Perspectivas metodológicas*, Ediciones Idea, Santa Cruz de Tenerife/Las Palmas de Gran Canaria, 436 p.

39. ESTRUCH, J. *et al*. (2006), «El islam», en *Las otras religiones: minorías religiosas en Cataluña*, Editorial Icaria, Barcelona: pp. 187-213.

En este capítulo, los autores realizan un estudio de la religión islámica en general y de los fieles musulmanes de Cataluña en particular. Así, tras ponerse en contacto con los centros religiosos existentes en la comunidad, nos muestran la composición de este colectivo y los recursos con los que cuentan en Cataluña para llevar a cabo sus ritos, fiestas y demás exigencias de la religión que profesan.

El tono que utilizan en esta obra, en ocasiones, puede llamar la atención por ser excesivamente familiar, pero por lo demás, aporta información básica para comenzar a analizar las características del islam en general y del catalán en concreto.

40. FIERRO BELLO, M. (1995), «La emigración en el Islam. Conceptos antiguos, nuevos problemas», en M. Abumalham, *Comunidades islámicas en Europa*, Editorial Trotta D. L., Madrid: pp. 71-84. *Como la misma autora indica al comienzo del artículo, éste pretende estudiar "cómo se articula la reflexión sobre la emigración musulmana desde el punto de vista del discurso religioso"* (p. 71).

De este modo y partiendo del estudio de la doctrina de la *hiyra*, realiza un seguimiento de las variantes que ha sufrido este concepto a lo largo de la historia, desde la época del Profeta, hasta el s. XX y cómo lo han definido las diversas corrientes religiosas dentro del islam. Pondrá especial interés en el análisis de la situación a partir del s. XX, por la controversia que ha generado este fenómeno al manifestarse en la sociedad occidental.

41. FIERRO BELLO, M. (1996), «Spain», en F. Dassetto e Y. Conrad (coords.), *Musulmans en Europe Occidental. Bibliographie commentée*, Éditions L'Harmattan, Paris: pp. 175-183.

En este capítulo, la autora hace un repaso de lo que ha constituido la presencia musulmana en el país, desde al-Andalus hasta hoy, destacando la importancia de la firma en el 92 del Acuerdo de Cooperación e incluyendo una bibliografía básica.

42. FIERRO BELLO, M. y CARNICERO, Mª J. (1997), «Las publicaciones de los musulmanes en España», *Awrāq,* vol. XVIII, pp. 105-150.

En este artículo se exponen, a través de diversos apartados, una serie de características propias de los musulmanes y del islam español, para

pasar luego a analizar qué tipo de literatura leen y escriben éstos, qué textos religiosos se han traducido al español y qué tendencias doctrinales se reflejan en sus obras.

En la parte final del artículo, se incluye una interesante recopilación bibliográfica de las obras publicadas por los musulmanes españoles, tanto individualmente, como a través de distintas organizaciones.

43. GARRETA BOCHACA, J. (2002), «Inmigrantes musulmanes en una sociedad "laica". Procesos de creación, consolidación y retos de futuro», *Papers*[23] nº 66, pp. 249-268.

Garreta Bochaca, Doctor en Sociología por la UAB y Profesor Titular de la Universidad de Lleida, analiza el modo en el que los musulmanes llevan a cabo la práctica de su fe, partiendo de un estudio sobre el incremento de la presencia musulmana en Cataluña basado en dos trabajos previos a este artículo.

Como base para este estudio, considera la construcción de mezquitas y centros de oración como símbolos del mantenimiento de la religiosidad de los individuos y medios de cohesión de la comunidad musulmana. Así y a través de datos obtenidos mediante encuestas, el autor habla de los cambios que ha sufrido la práctica religiosa de los individuos y por qué se han producido, y de cómo las mezquitas y los centros de oración son claves, en muchos casos, para que tenga lugar o no este mantenimiento de la religión y para transmitir la fe a las generaciones futuras.

44. HERNANDO DE LARRAMENDI, M. (2001), «Imágenes del islam en la España de hoy», en J. Mª Martí Sánchez y S. Catalá Rubio (coords.), *El Islam en España. Historia, Pensamiento, Religión y Derecho,* Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca: pp. 63-73.

De nuevo, encontramos aquí un repaso histórico a las relaciones hispano-marroquíes con el objetivo de ver la evolución de la imagen estereotipada que del musulmán se ha tenido en España desde la época de al-Andalus, hasta hoy. Hernando de Larramendi, Doctor en Estudios Árabes e Islámicos y Profesor Titular en la Universidad de Castilla-La Mancha,

[23] La revista *Papers* fue fundada por el Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma de Barcelona en 1972. Es una revista especializada en temas sociológicos, aunque también está abierta a contribuciones interesantes de otras ciencias sociales.

trata de buscar las causas de la imagen negativa del islam y de los musulmanes que existe hoy día en España y Europa.

De este modo, critica el enfoque reduccionista que se ha extendido en la actualidad sobre este colectivo, alimentando teorías como la del choque de civilizaciones que expuso en su día Huntington.

45. HERRERA CLAVERO, F. *et al.* (coords.) (2002), *Inmigración, interculturalidad y convivencia*, vol. I, Instituto de Estudios Ceutíes D. L., Ceuta, 451 p.

En este libro se recogen las ponencias presentadas al *I Congreso Nacional sobre Inmigración, Interculturalidad y Convivencia*[24] celebrado en Ceuta en el año 2001. En él se abordó de manera general el tema de la inmigración y de la interculturalidad en los países europeos y la necesidad de desarrollar políticas integradoras y de garantizar el cauce adecuado de este nuevo modelo de sociedades.

F. Herrera Clavero, numerario en la sección de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Ceutíes, es el coordinador general de este evento. Además, es Doctor en Psicología por la Universidad de Granada y Doctor en Filosofía y Ciencias de la Educación por la UNED.

46. HERRERA CLAVERO, F. *et al.* (coords.) (2003), *Inmigración, interculturalidad y convivencia.* Vol. II, Instituto de Estudios Ceutíes D. L., Ceuta, 552 p.

En esta obra se agrupan las ponencias del *II Congreso Nacional de Inmigración, Interculturalidad y Convivencia* (Ceuta, 2002), en el que se analizaron las políticas y estrategias de integración que se han empezado a llevar a cabo en los países europeos y en especial en España.

47. HERRERA CLAVERO, F. *et al.* (coords.) (2004), *Inmigración, interculturalidad y convivencia*, vol. III, Instituto de Estudios Ceutíes D. L., Ceuta, 544 p.

Aquí se recogen las ponencias del *III Congreso Nacional de Inmigración, Interculturalidad y Convivencia* (Ceuta, 2003), en el que se conti-

[24] Este Congreso que, como podemos observar, se celebra anualmente – el último tuvo lugar en el 2005, aunque aún no se han publicado las actas-, lo organiza el Instituto de Estudios Ceutíes en Ceuta. Éste es un organismo creado por el Ayuntamiento de Ceuta en junio de 1969 que, en 1981 pasó a adscribirse al CSIC. Actualmente, tiene por objeto cualquier tema relacionado con la Ciudad Autónoma de Ceuta y su entorno.

nuó insistiendo en la necesidad de favorecer la total integración de los inmigrantes para llegar a una situación de "interculturalidad", más allá de la mera multiculturalidad. Además, se propone el campo de la educación como el marco más adecuado para llevar a cabo este proyecto integrador.

48. HERRERA CLAVERO, F. *et al.* (coords.) (2005), *Inmigración, interculturalidad y convivencia*, vol. IV, Instituto de Estudios Ceutíes D. L., Ceuta, 774 p.

Esta obra recoge las ponencias presentadas en el *IV Congreso Nacional sobre Inmigración, Interculturalidad y Convivencia* (Ceuta, 2004) en el que se buscó dar continuidad a la línea que se había estado llevando hasta el momento en las tres ediciones anteriores. Como en otras ocasiones, se abordaron los distintos campos en los que la interculturalidad puede ser fruto de conflicto si no se logra la convivencia entre los distintos grupos. El ámbito de la educación fue uno de los más tratados, por constituir un marco clave para iniciar la tarea integradora.

49. JIMÉNEZ-AYBAR, I. (2006), «Diagnóstico sobre la integración jurídica y social del Islam en España: bajo la sombra del 11-M», *Hesperia, Culturas del Mediterráneo*, nº 5, pp. 235-255.

Doctor en Derecho y especialista en inmigración y extranjería, Jiménez-Aybar muestra la situación jurídica y social del Islam en España. Remitiendo continuamente al miedo al Islam instaurado en parte de la sociedad tras los atentados terroristas, busca en ello y en el desconocimiento de esta comunidad, la causa de la falta de fluidez de muchas iniciativas de integración (financiación de actividades, enseñanza de la religión islámica o creación de instituciones). Los datos aportados están basados en su experiencia directa con comunidades musulmanas.

50. KAMAL, M. (1997). «Prácticas religiosas de las minorías musulmanas. Principios y marco de aplicación», *Verde Islam*, nº 7, Centro de Documentación y Publicaciones de Junta Islámica, Córdoba: pp. 63-72.

Tras una minuciosa explicación del concepto religión y de ley revelada, el autor, musulmán, insiste en la tolerancia que han demostrado a lo largo de la historia los musulmanes, respetando a las minorías religiosas en sus sociedades. Para ello, recurre continuamente a ejemplos del Corán, de actuaciones del Profeta o de sus compañeros o familiares. Después, explica cada uno de los preceptos del Islam, para pasar a mostrar cómo deben llevarse a cabo en la sociedad receptora, ver si es o no posible practicarlos o si son asimilables a otras realidades allí.

Este artículo más bien parece una especie de manual para el musulmán que viva en un país no islámico, para que le sirva de guía de actuación ante las dudas que puedan surgirle a la hora de afrontar situaciones tales como la indumentaria, la política, el matrimonio, los cementerios… Es un planteamiento singular de la cuestión, al menos por el punto de vista desde el que se escribe.

51. LÓPEZ GARCÍA, B. (1993), «La historia y las raíces de la xenofobia antiárabe en España», en I. Arias et al., *Racismo y xenofobia. Búsqueda de las raíces*, Fundación Rich, Madrid: pp. 203-220.

B. López García, catedrático de la UAM y presidente del TEIM[25], nos presenta aquí un repaso histórico de la imagen que se ha tenido del magrebí en España a lo largo de los años. El autor busca así las causas del rechazo que hoy día existe hacia los arabo-musulmanes, o como él dice «las raíces del desencuentro hispano-árabe». De este modo, muestra cómo esta imagen persiste aún hoy día y la creación de estereotipos continúa siendo constante, destacando tres: la grandeza pretérita de España, la noción de la Península como mundo aparte y la idea de frontera sur como fuente de peligros y amenazas.

Sigue una línea muy similar a la que encontraremos años más tarde en el libro de Eloy Martín Corrales (Martín Corrales, 2002), aunque en una versión más reducida.

52. LÓPEZ GARCÍA, B. y OLMO VICÉN, N. del (1995), «Islam e inmigración, el islam en la formación de grupos étnicos en España», en M. Abumalham, *Comunidades islámicas en Europa*, Editorial Trotta D. L., Madrid: pp. 257-276.

Este artículo hecho conjuntamente por B. López García y la socióloga N. del Olmo Vicén, pretende analizar la trascendencia del factor religioso en la formación de grupos étnicos entre las comunidades musulmanas de España. Para ello, realizan un estudio cuantitativo y estadístico de los musulmanes que hay en el país, para después analizar, a través del estudio de las asociaciones, el significado del factor religioso en las relaciones entre los propios inmigrantes y las establecidas con la sociedad de acogida.

---

[25] Talles de Estudios Internacionales Mediterráneos. Se trata de un grupo de investigación en ciencias sociales, dependiente del Departamento de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad Autónoma de Madrid, que desarrolla su actividad en el área mediterránea y especialmente arabo-musulmana.

53. LÓPEZ GARCÍA, B. (1995), «Visión española de la inmigración norteafricana a Europa», en E. Viaña y M. Hernando de Larramendi (eds.), *Cooperación cultual en el Occidente Mediterráneo*, Fundación BBV Documenta, Bilbao: pp. 355-367.

En este escrito, B. López hace un repaso de la historia de la inmigración magrebí hacia Europa, empezando por Francia, el país más antiguo en recepción de inmigrantes. Habiendo analizado las características de este colectivo inmigrante magrebí, analiza las causas y consecuencias de la llegada de inmigrantes magrebíes a Europa. Pasará después al caso particular de España. Tras aportar una serie de datos estadísticos sobre el colectivo inmigrante magrebí en el país, nos muestra la visión que tienen los españoles sobre éstos.

Me parece muy llamativo lo que apunta sobre la consideración de la inmigración, en un principio, como muestra de modernidad y europeidad, y el argumento demográfico (superpoblación) usado a lo largo de los años como base para el rechazo de los inmigrantes.

54. LÓPEZ GARCÍA, B. (1996), «Migraciones y racismo: por una sociedad multicultural», […], Centro Loyola, Universidad de Alicante, pp. 109-132.

Aunque este artículo hace referencia al racismo hacia el inmigrante en general, se dedica una parte al caso magrebí en concreto. En este escrito en el que se recoge una conferencia del propio profesor López García, éste nos plantea una pregunta muy interesante: el choque que genera la diversidad cultural, realmente, ¿es un choque de personas y culturas o más bien es un c*hoque de intereses?*

55. LÓPEZ GARCÍA, B. (1997), «Los movimientos migratorios en el Magreb actual», *Anales de Historia Contemporánea*, nº 13, Departamento de Historia Moderna, Contemporánea y de América, Universidad de Murcia, Murcia: pp. 59-68.

Tras una comparación de la situación migratoria de los diferentes países de Europa y el debate creado tras ello, en este artículo, el profesor López García se centra en el concepto de "filtro étnico" defendido por varios sectores de la derecha liberal entre otros. Según esto, sería recomendable establecer unos criterios de selección de los inmigrantes, según se considere que sean más o menos "integrables" o bien que tengan mayores motivaciones para triunfar en su proyecto de migración. El autor aporta ejemplos variados de artículos de prensa periodística.

56. LÓPEZ GARCÍA, B. (2002a), «El islam y la integración de la inmigración social», *Cuadernos de Trabajo Social*, nº 15, Escuela Universitaria de Trabajo Social, Madrid: pp. 129-143.

En este escrito, López García se centra esencialmente en el concepto anteriormente citado de "filtro étnico", mostrando el origen y la evolución de este debate. En este caso, vuelve a recurrir a varios ejemplos extraídos de la prensa nacional. Por último, plantea también la responsabilidad política y social para que la integración del Islam se haga posible.

57. LÓPEZ GARCÍA, B. (2002b), «El islam y lo árabe, entre la fascinación y el menosprecio», en *Perspectivas exteriores 2002: los intereses de España en el mundo*, Política Exterior, FRIDE[26], Biblioteca Nueva, Madrid: pp. 355-363

Se plantea la paradoja de cómo ante la fascinación que produce en Occidente el Islam del pasado, destaca el desprecio hacia el Islam del presente. López García intenta buscar la causa de este fenómeno en la reiteración de clichés en los medios de comunicación, pero también en el tipo de educación que reciben los propios musulmanes en las escuelas de sus países. Tras un repaso del transcurso histórico del Islam y su relación con Occidente, se intenta buscar el origen del rechazo de una parte hacia la otra.

58. LOSADA CAMPOS, T. (1994), «La mujer inmigrante marroquí en España», *Boletín WIDE*[27] 1994: 3, Madrid: pp. 21-27.

Doctora en Filología Semítica, fundadora del Bayt al-Thaqafa (Barcelona) y miembro de la Franciscanas Misioneras de María, Losada Campos recoge en este artículo una ponencia que expuso en el congreso *Mujeres, democracia y desarrollo en el Magreb,* organizado por la Fundación Pablo Iglesias en Madrid, entre el 23 y el 25 de septiembre de 1993.

La autora realiza, en primer lugar, un análisis de los diferentes tipos de mujeres que podemos encontrar en Marruecos según el nivel social y

---

[26] *Fundación para las Relaciones Internacionales y el Diálogo Exterior*, creada en 1999. Se trata de un "think tank" europeo, con sede en Madrid, que busca influir en las políticas y prácticas de actores estatales y no estatales en Europa y otros ámbitos internacionales sobre paz y seguridad, democratización y derechos humanos, desarrollo y acción humanitaria, mediante la investigación aplicada y la promoción de un debate informado y basado en valores de justicia e igualdad.

[27] Este boletín está formado por materiales traducidos del *WIDE Bulletin*, producido por la organización *Women in Development Europe* (WIDE). Se publica desde el año 1993, primero semestralmente, pasando luego a ser anual.

económico de éstas. A continuación, pasa a hablar del carácter reciente de la inmigración femenina y lo que ésta trae consigo para las mujeres. Un apartado muy interesante para nuestro estudio es el dedicado a la mujer y el islam, en el que se nos presenta a la mujer inmigrante como máxima garante de la permanencia de las costumbres religiosas del lugar de origen y como el vínculo más fuerte entre la sociedad tradicional de origen y la modernidad de la sociedad de acogida.

59. LOSADA CAMPOS, T. (1995), «Inmigración musulmana: retos humanos, culturales y religiosos», en M. Abumalham, *Comunidades islámicas en Europa*, Editorial Trotta D. L., Madrid: pp. 189-199.

Losada Campos analiza la situación que ha presentado y más especialmente presenta el Islam en España, desde el 711 hasta hoy día. La propuesta fundamental aquí es la siguiente: *"Hay que empezar a considerar el Islam no como un fenómeno periférico. Cuando lo provisorio se hace durable, el espacio cultural cerrado y desubicado se ve progresivamente obligado a transformarse en un espacio cultural en la sociedad de acogida. Esta extrapolación no es unilateral, la sociedad autóctona requiere cambiar la mirada frente a una población que no está de paso"* (p. 194).

60. MACEIRAS, M. *et al.* (1996), *El Islam ante el nuevo orden mundial,* Editorial Barbarroja, Madrid, 120 p.

Esta obra conjunta contiene las ponencias expuestas en una Mesa Redonda con el mismo título que este libro. Se celebró el 8 de noviembre de 1995 en la Facultad de Filosofía de la UCM y fue organizada por la Asociación Aurora y la propia Facultad de Filosofía.

Las ponencias que se presentan aquí pertenecen a distintos personajes que siguen corrientes de corte primordialista, basadas en un rechazo del mundo moderno por ser una degeneración de la tradición. Dentro de esta corriente, una figura fundamental es René Guenon, converso al islam sufí y precursor de la conocida como "corriente tradicional".

61. MANTECÓN SANCHO, J. (2001), «El Acuerdo de Cooperación con la Comisión Islámica de España», en J. Mª Martí Sánchez y S. Catalá Rubio (coords.) *El Islam en España. Historia, Pensamiento, Religión y Derecho,* Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca: pp. 111-123.

El autor, Profesor de Derecho Eclesiástico del Estado en la Universidad de Cantabria, hace un repaso del proceso de formación del Acuerdo

de Cooperación con la CIE, poniendo especial énfasis en las causas de que este Acuerdo no haya tenido una puesta en marcha tal y como se esperaba. Para ello, nos habla de la difícil formación de la misma CIE, prácticamente forzada a nacer por razones administrativas, pero carente de la unidad y la consistencia interna que hubiera requerido el desarrollo de un pacto como éste.

Así, como dice el autor, el funcionamiento de la CIE se encuentra en una situación de bloqueo e insiste en destacar que la aplicación efectiva de muchas de las cláusulas de este Acuerdo puede ponerse en duda, ya que la supuesta unidad de la CIE no es tal.

Se trata de un artículo bastante revelador y con un contenido muy interesante, teniendo en cuenta que su autor ejerció como Subdirector General de la Organización y Registro de la Dirección General de Asuntos Religiosos, lo que hace que sus declaraciones consten de gran credibilidad.

62. MARÍN, M. (2003), «Disciplining wives: A historical reading of Qu'ran 4:34», *Studia Islamica* nº 97, pp. 5-40.

Análisis del versículo coránico cuyo tratamiento por el imán de Fuengirola dio lugar a encendidas protestas por su supuesto apoyo al maltrato de género.

63. MARTÍ SÁNCHEZ, J. Mª y CATALÁ RUBIO, S. (eds.) (2001a), *El Islam en España. Historia, Pensamiento, Religión y Derecho,* Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 254 p.

Esta publicación colectiva recoge las Actas del *I Encuentro sobre Minorías Religiosas*[28], celebrado en Cuenca los días 21 y 22 de marzo de 2000 y organizado por profesores de la propia Universidad de Castilla-La Mancha.

Se aborda la problemática suscitada en Europa en general y en España en particular, ante la presencia del islam. El tema es tratado desde diversos puntos de vista, partiendo desde la explicación del propio concepto de minoría religiosa.

---

[28] El segundo encuentro de este tipo, que tuvo lugar en el año 2001, también en Cuenca, se tituló «Judaísmo, Sefarad, Israel». Las actas de este segundo encuentro las coordinaron Santiago Catalá Rubio, José María Martí y David García Pardo y lo publicó el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, en Cuenca, en el año 2002.

El libro en su conjunto es muy interesante, aunque destacan algunas de las ponencias por tratar más directamente el tema que nos preocupa. También merece una especial atención el apéndice documental que incluye este libro, donde encontramos textos legales actuales, así como un breve vocabulario de derecho islámico.

64. MARTÍ SÁNCHEZ, J. Mª (2001b), «La enseñanza de la religión islámica en los centros públicos docentes», en J. Mª Martí Sánchez y S. Catalá Rubio (coords.) *El Islam en España. Historia, Pensamiento, Religión y Derecho,* Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca: pp. 135-161.

El Profesor de la Universidad de Castilla-La Mancha, José Mª Martí Sánchez, trata aquí el tema de la enseñanza de la religión islámica en los centros educativos españoles, partiendo del análisis de la conveniencia o no de la enseñanza confesional en los sistemas educativos que se consideran laicos.

Respecto a la enseñanza de la religión islámica, describe las peculiaridades de la misma en comparación, principalmente, con la religión católica y sus controvertidas bases teóricas y jurídicas y de articulación en un estado laico como el español.

65. MEDRANO, A. (1996), «El renacer del Islam y sus perspectivas futuras», en M. Maceiras et al., *El Islam ante el nuevo orden mundial,* Editorial Barbarroja, Madrid: pp. 87-95.

Este escritor y especialista en estudio comparado de las religiones basa su exposición en la idea de que el islam ha renacido en el s. XX, tras una época de decadencia provocada por la expansión del mundo moderno occidental, materialista y profano, ajeno a la tradición espiritual de épocas pasadas. Denuncia que esto ha provocado que en ciertos momentos de la historia haya habido una "desislamización" a favor de la "religión laica del progreso". Para sustentar esta afirmación, realiza un repaso histórico a diferentes momentos de modernización en el mundo arabo islámico –Ataturk, el colonialismo…–, para acabar destacando la inversión de este proceso que se está produciendo ahora, gracias a la difusión de la espiritualidad oriental llevada a cabo por personalidades como René Guenon y su "corriente tradicional".

66. MORERAS, J. (2002), «Lógicas divergentes, configuración comunitaria e integración social de los colectivos musulmanes en Cataluña», en J. de Lucas y F. Torres (eds.), *Inmigrantes, ¿cómo los*

tenemos?: algunos desafíos y (malas) respuestas, Talasa Ediciones, S.L., Madrid: pp. 196-217.

Según las palabras del propio autor, este escrito se centra *"en el estudio de los procesos de estructuración comunitaria que, en torno a la referencia islámica, desarrollan estos colectivos en el contexto de Cataluña y su posible compatibilidad con la lógica que subyace bajo el principio de integración social que se propugna desde las sociedades receptoras europeas"*. Para ello, parte del análisis del propio concepto de "comunidad" y de cómo se desarrollan los vínculos entre los individuos para conformar estas colectividades, con el propósito de recuperar el orden propio de las sociedades de origen.

De este modo, la apertura de espacios de culto musulmán u otras manifestaciones, tanto en el terreno público como desarrolladas en un ámbito familiar y privado, son formas de dar énfasis a este vínculo comunitario.

67. MORERAS, J. (2004), «La religiosidad en contexto migratorio: pertenencias y observancias», en TEIM, *Atlas de la inmigración marroquí en España*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid: pp. 412-415.

Este artículo gira en torno a dos ejes que nos marca, desde el inicio, el propio autor. Por un lado, se pregunta sobre el modo en el que los musulmanes reproducen las prácticas religiosas de sus países de origen en un contexto migratorio y después, analiza la influencia que tiene la religiosidad personal de los inmigrantes en la construcción de su identidad. De este modo, advierte de que no se puede hablar de un "transplante inmutable" de las prácticas religiosas, sino que existirán numerosas actitudes y tendencias al respecto.

La mayoría de los datos que nos presenta pertenecen a Cataluña por ser allí donde este autor ha desarrollado buena parte de sus investigaciones.

68. MORERAS, J. (2005), «¿Integrados o interrogados? La integración de los colectivos musulmanes en España en clave de sospecha», en A. Pedreño Cánovas y M. Hernández Pedreño (coords.), *La condición inmigrante. Exploraciones e investigaciones desde la Región de Murcia*, Vicerrectorado de Extensión Cultural y Proyección Universitaria, Universidad de Murcia, Murcia: pp. 227-240.

Jordi Moreras analiza un fenómeno relativamente reciente como es la criminalización del colectivo inmigrante musulmán en España. El autor acusa a los gobiernos y a los medios de dar una imagen negativa del inmigrante, colocándolo como responsable de los males del país y creando temores en la sociedad hacia este colectivo. Aboga por un replanteamiento del concepto de integración y del de laicidad. Interesante análisis de la edición de obras sobre el Islam en diversos idiomas.

69. NIELSEN, J. (2004), «Spain», en *Muslims in Western Europe,* Edinburgh University Press Ltd, Edinburgh: pp. 98-99.

El libro al que pertenece este capítulo no trata mucho el tema de la presencia musulmana en España –apenas una página–, al igual que en Portugal. Tan sólo nos muestra un pequeño análisis cuantitativo de esta comunidad y un seguimiento de la evolución de la española en particular, a grandes rasgos y sin aportar nada especialmente novedoso.

En este libro, J. Nielsen, académico en Birmingham y especialista en Islam europeo, se centra de una manera casi exclusiva en el estudio de la comunidad musulmana de países con más tradición inmigrante como Francia o Inglaterra.

70. OLMO PINTADO, M. del (2000), «Los conversos españoles al islam: de mayoría a minoría por la llamada de Dios», *Anales del Museo Nacional de Antropología,* nº 7, pp. 13-40.

En este artículo, la antropóloga Margarita del Olmo realiza un análisis de los casos de conversos españoles al islam, enfocándolo principalmente desde los cambios sociales que conlleva esta conversión para los propios individuos. Establece una serie de fases en el proceso de transformación social desde el momento en el que deciden convertirse o, como ella dice, se producen "las señales de la llamada", hasta la inclusión en la comunidad musulmana. Este proceso es lo que Del Olmo califica como "paso de la mayoría a la minoría".

Considero que es un artículo que expone de una manera muy clara el proceso de conversión, con todos los requisitos y rituales que ésta conlleva, además de proponer unos planteamientos muy interesantes sobre las consecuencias de la conversión en la vida diaria del converso.

71. OLMO PINTADO, M. del (2001), «El velo de la discordia: un análisis del reflejo de la sociedad española en el velo de una conversa», *Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades, SOCIOTAM,* vol. XI, n. 1, pp. 9-28.

72. OLMO PINTADO, M. del (2004), «Un efecto inesperado de la globalización: los conversos españoles al islam», en C. Ortiz García (ed.), *La ciudad es para ti. Nuevas y viejas tradiciones en ámbito urbano,* Colección Cuadernos de Antropología n° 12, Anthropos Editorial del Hombre, Rubí (Barcelona): pp. 119-134.

Margarita del Olmo lleva a cabo en este escrito un estudio de los españoles convertidos al islam, madrileños en concreto, analizando este fenómeno como consecuencia directa del proceso de globalización que se está viviendo hoy día. La autora denomina a esta globalización como "movimiento doble", pues gracias a ella se crean "identidades transnacionales" al importar las ideas de un lugar a otro. Éste sería el caso del islam español.

Por otro lado, una vez vistas cuáles pueden ser las causas de la conversión al islam, intenta encontrar el porqué de que algunos conversos abandonen la religión islámica. En su opinión y en la de muchos conversos consultados por la autora, esto se debe a la falta de formación y adoctrinamiento que existe todavía.

73. OLMO VICÉN, N. del (1996), «The Muslim community in Spain», en G. Nonnemon, T. Niblock and B. Szajkowski (eds.), *Muslim communities in the new Europe*, Ithaca Press: pp. 303-314.

La socióloga Nuria del Olmo hace un repaso de los diferentes componentes de la comunidad musulmana española –inmigrantes y conversos– a través de los datos obtenidos en un trabajo de campo, para analizar el impacto que ha tenido en la sociedad española la formación de este grupo.

Del Olmo Vicén destaca la importancia del Acuerdo de Cooperación de 1992 como un punto clave para la integración de los inmigrantes musulmanes. Sin embargo, lo hace con cierta cautela ya que, aunque favorece en gran medida el cumplimiento de los derechos de los musulmanes, puede suponer un aspecto desestabilizador para la sociedad receptora al implicar cambios en su organización interna.

74. PÉREZ BELTRÁN, C. (ed.) (2004), *El mundo árabe e islámico ante los retos del futuro*, Universidad de Granada, Granada, 330 p.

Este libro editado por el Doctor en Filología Semítica y Profesor Titular en la Universidad de Granada, Carmelo Pérez, recoge las ponencias presentadas en la segunda edición de un curso que tuvo lugar en la Universidad de Granada en el año 2003 bajo el título de *El mundo árabe e islámico ante los retos del futuro* y que fue organizado por el *Instituto de la Paz y los Conflictos.* En esta edición se centró la atención en el análi-

sis de la democracia y los derechos humanos en el mundo árabe, el conflicto de Oriente Medio y las consecuencias de acontecimientos como los atentados del 11 S, entre otras cuestiones de actualidad.

75. PLANET, A. (1997), «Asociacionismo e islam: el "Acuerdo de Cooperación del Estado Español con la Comisión Islámica de España" y sus repercusiones en Ceuta y Melilla», *Awraq,* nº 18, pp. 171-194.

76. PORTILLO MAYORGA, C. (2007), «El currículo de geografía e historia en la enseñanza no universitaria del reino de Marruecos», en M. Caruncho (dir.), *El currículo de los países de emigración,* Iber. Didáctica de las Ciencias Sociales, Geografía e Historia, nº 54, pp. 39-55.

Cristina Portillo, miembro del Instituto Español Juan Ramón Jiménez de Casablanca (Marruecos), hace un repaso de la enseñanza de la geografía y la historia en Marruecos, presentándonos los contenidos, objetivos y características del currículo de estas asignaturas. Dentro de este artículo, destacaría la primera parte en la que, tras un breve repaso histórico de las relaciones hispano-marroquíes, analiza la situación que presenta en la actualidad la educación marroquí y la compara con la española.

En mi opinión, este ejercicio de comparación es muy interesante para extraer de él las necesidades que puede tener el alumnado de origen marroquí en España, y así garantizar su total integración en el sistema educativo de nuestro país.

77. RODRÍGUEZ CABRERA, S., (2003), «Ensayo jurídico acerca de la Libertad religiosa en España», *Verde Islam,* nº 20, Centro de Documentación y Publicaciones de Junta Islámica, Córdoba, pp. 63-72.

Partiendo de los fundamentos sobre los que se sustentan los principios de libertad ideológica y de libertad religiosa que encontramos en la Constitución Española de 1978, Rodríguez Cabrera, licenciado en Derecho por la Universidad de Almería, realiza un análisis de la génesis, el desarrollo y la situación actual del Acuerdo de Cooperación de 1992 con la CIE, así como de los musulmanes en España.

De este modo, el autor denuncia aquí que el principio de cooperación con las confesiones religiosas del que se habla en la Constitución, sin privilegios para ninguna confesión en particular, no se ve cumplido totalmente en España. Insiste en la posición privilegiada que ostenta la religión católica frente a las demás confesiones, en lo que él considera, lite-

ralmente, *"una especie de 'confesionalismo ligero', disfrazado de pluralismo e igualdad en el aspecto religioso"*.

Concluye así el autor abogando por el necesario cumplimiento de los principios de los que hablábamos al inicio, para evitar así la vulneración de un derecho fundamental de los ciudadanos que además recoge nuestro reglamento.

78. RUIZ BRAVO-VILLASANTE, C. (1995), «Migración… ¿Qué integración educativa?», en *Comunidades islámicas en Europa*, M. Abumalham, Madrid: pp. 237-253.

Carmen Ruiz Bravo-Villasante, Catedrática de Literatura y Pensamiento Árabes Modernos de la UAM, plantea el tema de la integración de los inmigrantes en nuestra sociedad, poniendo un especial interés en los de origen arabo musulmán. Para ello, comienza analizando el propio concepto de integración, viendo si lo que se pretende no es más bien un proceso de asimilación forzada, de "integración unilateral" o "confinadora". Critica así ciertas políticas de "integración" europeas que relegan a los inmigrantes necesariamente a un puesto de segunda en la sociedad, recordándoles que sólo están de paso.

La autora defiende así el uso de una "integración educativa" como modo de mejorar la situación del inmigrante y de lograr su total integración social: *"Los migrantes, no obstante, ven esperanzas de una integración más positiva si perciben que parte de ellos pueden progresar dentro de la sociedad y hacerse portavoces de sus necesidades e inquietudes"* (p. 239). Habla de una "integración dinámica", que entienda el futuro social como resultante de intercambios culturales profundos, una concepción dinámica e interrelacionada del "yo" y del "otro". También propone conocer los sistemas educativos de las sociedades de origen para saber cómo abordar la educación en el país de llegada[29].

79. SÁNCHEZ, P. A. (1996), «Los retos de la conversión», *Verde Islam.*, nº 3, Centro de Documentación y Publicaciones de Junta Islámica, Córdoba: pp. 28-36.

Este antropólogo americano fue pionero en analizar el fenómeno de la conversión al Islam en España como una consecuencia de la globalización.

---

[29] Esta misma idea es la que subyace en la publicación monográfica de la revista *IBER. Didáctica de las Ciencias Sociales, Geografía e Historia,* nº 54, Diciembre de 2007, dedicada al estudio del currículo en los países de inmigración. De esta publicación, incluyo en la bibliografía un artículo dedicado al currículo de Marruecos.

80. SÁNCHEZ MARTÍN, Mª J. (2004), «El código de familia y su aplicación en España: relaciones y contradicciones», en TEIM, *Atlas de la inmigración marroquí en España*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid: pp. 410-411.

Aquí se nos presenta un análisis de la controversia que se genera en muchos casos al aplicar la ley personal de los marroquíes (Código de Familia o *Mudawwana*) en España. En varias cuestiones, ambos códigos chocan por lo que se deben tomar medidas para establecer cuál es el que se ha de aplicar. Se presta especial atención al tema del matrimonio, sobre todo en cuanto a la poligamia, y al divorcio/repudio, por ser los temas más polémicos.

Al final, deja un interesante interrogante abierto respecto al derecho sucesorio marroquí, cuya aplicación en España, como dice la autora, dará qué hablar.

81. TARRÉS CHAMORRO, S. (1999), «Movimientos pietistas musulmanes en España: el caso del Tablig sevillano», *Transfetana: Revista del Instituto de Estudios Ceutíes*, nº 5, pp. 149-164.

Este número de la revista se dedicó a recoger las actas del I Coloquio Internacional de Estudios sobre África y Asia, celebrado en Ceuta el 1 de noviembre de 1999.

82. TATARY BAKRY, R. (1995), «Libertad religiosa y Acuerdo de Cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España», en M. Abumalham, *Comunidades islámicas en Europa*, Editorial Trotta D. L, Madrid: pp. 165-172.

En este artículo, Tatary, presidente de la UCIDE, realiza una revisión a todo el proceso de formación del *Acuerdo de Cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España* de 1992.

El punto de partida está situado en la ley de 1967 por la cual se llevaron a cabo las primeras organizaciones de carácter religioso entre los musulmanes. Según el propio autor, *"es un paso importante camino a, entre las libertades, lograr la libertad religiosa en particular (...) Es una cobertura jurídico-legal que ampara los mismos derechos para los musulmanes españoles"* (p. 172).

83. TALLER DE ESTUDIOS INTERNACIONALES MEDITERRÁNEOS (TEIM) (1996), *Atlas de la inmigración magrebí en España*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 262 p.

A través de este Atlas, los integrantes del TEIM buscan estudiar la situación de la sociedad española tras la llegada de inmigrantes procedentes en su mayoría de la zona del Magreb, con predominio de los originarios de Marruecos. Con este objetivo, se han propuesto ver la doble realidad geográfica, la de origen y la de destino, de estos inmigrantes. Según los autores del libro, la parte central de éste es la que aborda el estudio de la situación migratoria de cada comunidad autónoma, pero, para el tema de nuestro estudio, tiene un especial interés el capítulo nueve en el que se trata sobre la integración y la interculturalidad. Aquí se analizan el marco y los procesos de asentamiento de los marroquíes que llegan a España.

84. TALLER DE ESTUDIOS INTERNACIONALES MEDITERRÁNEOS (TEIM) (2004), *Atlas de la inmigración marroquí en España*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 527 p.

Este estudio, dirigido por el profesor B. López García y el investigador Mohamed Berriane, es un magnífico trabajo de síntesis, agrupado en diez bloques analíticos, en el que se pretende reflejar el fenómeno migratorio entre el Magreb –especialmente Marruecos– y España, a través de pequeños artículos realizados por todo tipo de especialistas en el tema. Su principal objetivo es, como apuntan en la introducción *"la comprensión de la inmigración como un 'hecho social total' "*.

Es destacable, por su carácter novedoso, el apartado dedicado al estudio directo de los lugares de origen de los inmigrantes, realizado por la *Unidad de Formación e Investigación* (UFI) de Rabat-Agdal. Son de especial interés para nuestro trabajo los artículos recogidos en los capítulos VIII y IX.

85. TEJEIRO SALGUERO, R. Á., *et al.* (2004), «La influencia a corto plazo del 11S sobre las actitudes intergrupales de los adolescentes españoles», en F. Herrera Clavero, *et al*., *Inmigración, Interculturalidad y Convivencia*, vol. III, Instituto de Estudios Ceutíes, Ceuta: pp. 299-305.

En este artículo escrito por el Doctor de Psicología y Profesor de la UNED, Ricardo Tejeiro, se muestran los resultados de un estudio demoscópico realizado a partir de una serie de encuestas a jóvenes de Algeciras, de entre 12 y 16 años, con el fin de observar la actitud que éstos presentan ante tres grupos sociales diferentes: musulmanes, marroquíes e inmigrantes. El estudio pretendía comprobar los posibles cambios de actitud de los jóvenes españoles hacia estos grupos tras los atentados del 11S.

86. VALENZUELA GIMENO, J. (2004), «Integración, multiculturalidad y valores democráticos», en F. Herrera Clavero *et al*., *Inmigración, Interculturalidad y Convivencia,* vol. II, Instituto de Estudios Ceutíes, Ceuta: pp. 91-101.

Este escrito plantea la necesidad de lograr un punto medio a la hora de abordar el tema de la integración y la multiculturalidad de las sociedades actuales. El autor, periodista y escritor, propone huir de posturas tan extremas como las que promulgan el cierre total de fronteras o bien, en el otro extremo, el "todo vale" a favor de la diversidad. Es interesante para nuestro tema de estudio la última parte del artículo dedicada, en concreto, al tema del Islam, defendiendo la creación de un "Islam nacional/español". Muy interesante al estar expuesto desde un lenguaje y un enfoque periodístico.

87. VERONA, N. (2007), «Al margen. (De) construcción identitaria entre menores inmigrantes musulmanes», en F. Díez de Velasco y A. Galván Tudela (eds.), *Religiones minoritarias en Canarias. Perspectivas metodológicas*, Ediciones Idea, Santa Cruz de Tenerife/Las Palmas de Gran Canaria, pp. 183-231.

Néstor Verona, Profesor del Departamento de Prehistoria, Antropología e Historia Antigua y del Departamento de Historia del Arte de la Universidad de la Laguna, aborda en este capítulo la situación de los menores musulmanes no acompañados que llegan a las Islas y que se encuentran en centros de acogida. El estudio pretende definir de qué modo estos jóvenes llevan a cabo el proceso de afirmación de su identidad cultural, una vez que se enfrentan a la nueva situación que se les plantea en la sociedad que les acoge. En el caso de los menores musulmanes, este proceso además se ve dificultado por el añadido religioso que supone su adscripción al islam.

El trabajo fue elaborado a raíz de su experiencia como Educador Social en un centro de acogida, donde trabajó con jóvenes inmigrantes de entre 14 y 17 años en el año 2005.

c) Artículos periodísticos

88. ALLAM, M. (2006), «Musulmanes europeos, entre Occidente y su identidad religiosa», *El Mundo,* 17-08-2006.

Esta noticia presenta los resultados de un estudio realizado por el *Pew Global Attitudes Project* en el que se analiza el grado de sentimiento de

identidad musulmana entre los musulmanes europeos. Hay que tener en cuenta que, al hablar de "comunidad musulmana", sólo está incluyendo a inmigrantes, en ningún caso a conversos. Llama la atención la conclusión con la que finaliza el autor según la cual *"parece que los musulmanes europeos se debaten entre dos mundos: aceptan la materialidad y la libertad de expresión de Occidente, pero sintonizan más con los valores y la identidad del mundo islámico, hasta el punto de llegar a mostrar su adhesión a posiciones ideológicas de extremistas islámicos",* refiriéndose aquí a su rechazo a Israel o EEUU, por ejemplo.

89. ALONSO, J. F. (2007), «Conversos. Vidas de moros nuevos», *ABC,* 07-01-2007.

En este artículo, el autor hace referencia a la experiencia de conversión de diferentes personas, algunas muy conocidas como el propio Mansur Escudero o Jadicha Candela. Otorga datos muy interesantes sobre el número de conversos, las características de este colectivo y un breve repaso histórico. Como él mismo indica, el artículo recrea la novela de Hashim Ibrahim Cabrera, también converso, llamada "Párrafos de moro nuevo", donde habla de la experiencia de un converso.

90. ELORZA, A. (2002), «Velos y quebrantos», *El País,* 03-04-2002

Antonio Elorza, Catedrático de Historia del Pensamiento y de los Movimientos Sociales y Políticos de la UCM, aborda el tema de la multiculturalidad. Considera importante aceptar la pluralidad que existe en el país, pero advierte de los problemas que puede conllevar la "angelización del inmigrante". Para tratar esta problemática, plantea el tema del velo y si se debe o no permitir su uso en la sociedad española, pues, según palabras del propio autor, *"el derecho del Estado democrático no debe ceder ante los mandatos religiosos interpretados desde una óptica integrista".*

91. FERNÁNDEZ, J. (2007), «Los magrebíes consideran que su integración pasa por tener 'papeles'», *El País,* 29-11-2007.

Se trata de una noticia en la que se habla de los resultados de un estudio hecho por Luis Fuentes y Trinidad Vicente a través de 40 entrevistas a magrebíes. Es muy interesante desde el punto de vista del enfoque que se le da, el del propio inmigrante. En la última parte de la noticia, dentro de los distintas cuestiones que se tratan, destaca el tema de los problemas que encuentran los inmigrantes para expresar su religiosidad en la sociedad.

92. VARGAS LLOSA, M. (2007), «El velo no es el velo», *El País.com,* 07-10-2007.

A raíz de la polémica suscitada por el caso de Shaima, una niña marroquí de ocho años que había sido readmitida en un colegio catalán tras varios días sin asistir por ir con velo, Vargas Llosa plantea en su artículo la defensa de la laicidad en los colegios y demás instituciones públicas. Por otro lado, ataca la idea de multiculturalismo como respeto hacia todas las culturas por igual, lo que él dice que *"no es verdad"*. La siguiente afirmación es muy reveladora respecto de su opinión al respecto: *"Yo creo que las buenas almas de la Generalitat catalana la han condenado a la infelicidad"*.

d) Recursos de Internet

93. *http://extranjeros.mtas.es/es/general/LITERATURA%20SOBRE.pdf*: Bardají Ruiz, F. (2006), «Literatura sobre inmigrantes en España», en *Colección Documentos del Observatorio Permanente de la Inmigración* nº 13, Secretaría de Estado de Inmigración y Emigración, Madrid.

Recopilación de todo tipo de documentación bibliográfica referida a los inmigrantes en España. Es un libro general pues no está dedicado a ningún grupo inmigrante en particular. Para este trabajo, es de especial interés el apartado dedicado a la religión, pues la mayor parte de las entradas que podemos encontrar aquí se refieren al colectivo musulmán. Muy interesante por la enorme variedad de temas que abarca.

94. *http://leonxiii.upsam.net/seminarios/05_seminario/biblio_libertad_religiosa.pdf*: Díaz Sánchez, J. M. (2005), *Bibliografía: 20 años de libertad religiosa,* Instituto Social León XIII.

Profesor del Master en Doctrina Social de la Iglesia del *Instituto Social León XIII*[30] y Decano de la Facultad de CC.PP. y Sociología «León XIII» de la Universidad Pontificia de Salamanca (Campus de Madrid), nos trae aquí, conmemorando el vigésimo aniversario de la Ley de Libertad Religiosa, una selección de material bibliográfico referido a obras sobre la libertad religiosa. De este modo, tenemos una enu-

[30] Centro para la investigación y difusión de la Doctrina Social de la Iglesia en España.

meración de más de 270 entradas de enorme interés, pues nos ofrece publicaciones enfocadas desde diferentes perspectivas –derecho, educación, sanidad, historia…–, cuyo exponente común es la Ley de Libertad Religiosa.

A pesar de que esta publicación no se refiere en exclusiva al islam, he considerado interesante incluirla ya que, a través de ella, se puede abordar un gran número de obras sobre el tema, con el fin de comparar la situación del islam con la de otras confesiones religiosas y obtener así una visión más amplia y objetiva sobre esta cuestión.

95. *http://www.grups.pangea.org/pipermail/infomoc/week-of-mon 20011015/000153.html:* Fanjul, S. (2001), «La sumisión no es mi credo», *Infomoc,* 21-10-2001

El arabista y Catedrático de Literatura Árabe en la UAM, Serafín Fanjul, da ejemplos con los que intenta apartar la idea de que Occidente tiene parte de la culpa de la situación actual que vive el mundo árabe e islámico. Según dice, este mundo árabe e islámico está en una época de decadencia porque no ha vivido la evolución modernizadora como la que sí tuvo Occidente. Por otro lado, recuerda la responsabilidad que tienen los gobiernos corruptos de aquellos países respecto a su situación.

96. *http://www.abc.es/hemeroteca/historico-30-11-2007/abc/ Opinion/yihad-y-doble-discurso_1641440368218.html*: Fanjul, S. (2007), «Yihad», *ABC,* 30-11-2007.

Fanjul, en este caso, dedica estas líneas a atacar lo que él denomina, una "coartada terminológica" por parte de los musulmanes que hoy día hay en España, cuando estos defienden que el islam no tiene nada que ver con el terrorismo, sino que más bien está en contra de éste y que el término *ŷihad* no ha de ser necesariamente sinónimo de lucha religiosa. Según Fanjul, se está intentando ocultar la verdad de la situación de los musulmanes en la actualidad, bajo la idea de que *"otras civilizaciones jamás rompieron un plato"*.

El arabista critica el que hoy en día se insista, desde diferentes foros, en estas ideas que, según él, no tienen nada de ciertas y que no se corresponden con lo que él ve día a día en los musulmanes que están en nuestra sociedad y con lo que dice el Corán.

97. *http://www.cesdonbosco.com/revista/articulos2005/febrero/ tomascalvobuezas.pdf*: Calvo Buezas, T. (2005), «El multicultura-

lismo ¿gangrena de la sociedad? ¿existen culturas con quienes no se puede convivir?», *Educación y futuro digital*[31], 16-04-2005

El catedrático de Antropología Social de la UCM, Tomás Calvo, expone en este artículo una visión muy interesante de la noción de "multiculturalismo". Para ello, remite a declaraciones y publicaciones de diversos autores que plantean el tema con distintos puntos de vista. Aborda en especial, la figura del pensador italiano Giovanni Sartori, por ser portador de un anti-multiculturalismo declarado e insistir en su libro *La sociedad multiétnica* (2001) en la idea de que existen culturas no integrables en nuestra sociedad.

A lo largo del artículo, muestra el autor otras declaraciones a favor y en contra del multiculturalismo, con la figura del islam como principal enemigo en el proceso de integración de la inmigración en la sociedad democrática europea[32].

Por su parte, Calvo Buezas defiende la posibilidad de llegar a un multiculturalismo sin que éste deba suponer la aparición de guetos o la potenciación de las discriminaciones.

e) Otras referencias de interés

98. (2005), Memoria para optar al grado de doctor presentada por Gabriel Piedrahita Castaño, bajo la dirección de las doctoras María del Carmen Pérez Sierra y Ángela Redondo González, con el título «La religión como agente social de integración y de conflicto en el territorio: caso específico de las minorías religiosas en la Comunidad de Madrid», Universidad Complutense de Madrid, 301 p.

Esta memoria de tesis aborda el estudio de la religión como punto de encuentro y desencuentro en las sociedades. Es muy interesante cómo plantea el hecho de que la religión pueda ser concebida por los individuos como algo más que una creencia, como un modo de vida y de afrontar la realidad.

---

[31] *Educación y futuro digital* es la revista electrónica del CES Don Bosco, centro privado, de inspiración cristiana, adscrito a la Universidad Complutense de Madrid, que tiene como fin específico la formación de educadores cristianos.

[32] Calvo Buezas habla de dos autores que criticaron las opiniones vertidas por Sartori, como fueron Joaquín Arango y Sami Naïr. Éstos fueron invitados por el periódico *El País* en un debate titulado *"¿Hay una inmigración imposible de integrar?"*. Como resultado de este debate, tenemos los artículos «Trato igual», de Arango y «No a otra limpieza de sangre» de Sami Naïr (ambos en *El País,* 06-05-2001).

En la segunda parte de este trabajo, el autor hace un repaso de las diferentes minorías religiosas que hay en la Comunidad de Madrid. Dentro de este apartado, nos interesa el punto dedicado a la religión musulmana. También es muy interesante el tercer apartado donde refleja la percepción de los madrileños respecto a los distintos grupos religiosos minoritarios.

99. (2006), Informe del Seminario «*Construyendo comunidades con futuro: Los musulmanes en España y el Reino Unido*», Embajada Británica en Madrid, Madrid. Traducido y publicado por la Casa Árabe, 12 p.

Interesante informe en el que se recogen los resultados del seminario anteriormente citado, que trató sobre la integración de las comunidades musulmanas en las sociedades de ambos países. Éste se celebró en Madrid los días 26 y 27 de enero de 2006 y participaron en él ponentes tanto del Reino Unido como españoles. Podemos destacar dos ponencias, por su interés para el tema de este estudio, como son: "Los imames y las mezquitas: trabajar con los musulmanes y la sociedad en su conjunto" y "Los musulmanes y los medios de comunicación: ¿reciclaje de estereotipos o apertura de nuevos caminos?" Aun así, el resto también proponen planteamientos muy interesantes.

100. (2006), Barómetro de Opinión de los inmigrantes de Religión Musulmana titulado «*La Comunidad Musulmana en España*», realizado por Metroscopia para el Ministerio del Interior, Madrid, 35 p.

A pesar de su nombre, hay que tener en cuenta que sólo hace referencia al colectivo inmigrante. Presenta un estudio estadístico obtenido a través de encuestas realizadas a 1500 inmigrantes. En él, se intenta responder a interrogantes del tipo: ¿Cómo es la comunidad musulmana en España? ¿Cuáles son sus valores básicos, su percepción del mundo, su visión de nuestra sociedad y de su lugar en ella?

Merecen atención los resultados, pues éstos son llamativamente positivos.

101. (2007), Barómetro de Opinión de los Inmigrantes de Religión Musulmana titulado «La Comunidad Musulmana de Origen Inmigrante en España», realizada por Metroscopia para los Ministerios de Interior, Justicia y Asuntos Sociales, Madrid.

Aunque el informe presentado este año incluye un número mayor de encuestados (2000 inmigrantes musulmanes), continúa englobando úni-

camente a los musulmanes inmigrantes, obviando a los de origen español. En este caso, la representación del islam elegida se corresponde con inmigrantes procedentes de Marruecos (57%), Senegal (12%), Pakistán (11%) y Argelia (5%).

Los datos que nos aporta este nuevo estudio no difieren mucho respecto a los del informe del año anterior, manteniéndose los datos prácticamente invariables en muchas de las cuestiones[33]. Tan sólo se aprecian algunos cambios en las quejas respecto a los obstáculos que los musulmanes encuentran para practicar su religión: su principal obstáculo es la falta de mezquitas según un 8% de los encuestados –respecto al 5% del informe del 2006–, aunque la sensación de rechazo hacia su religión ha disminuido siete puntos respecto a 2006, quedando en un 28%.

Es curioso ver el interés que ha despertado el informe de este año, comparado con la escasa publicidad que tuvo el del año anterior. Ahora bien, más llamativo aún es lo que, días más tarde, encontramos en algunos periódicos como El País, donde se dice que, a raíz de los datos obtenidos en este informe, *"se impone dejar de lado las sospechas y trabajar por la igualdad de derechos y obligaciones"*[34].

102. (2007), Casa Árabe-Instituto Internacional de Estudios Árabes y del Mundo Musulmán (ed.), «Musulmanes en la Unión Europea: discriminación e islamofobia», extractos de los informes del Observatorio Europeo del Racismo y la Xenofobia (EUMC), Diciembre de 2006, Documentos de Casa Árabe nº 1/2007, Madrid, 96 p.

Este informe pretende dar aviso sobre las distintas situaciones de racismo e islamofobia que se producen en los países miembros de la Unión Europea con el fin de buscar soluciones al problema. Para evidenciar esto, muestra datos sobre la percepción de la islamofobia en la sociedad musulmana europea, obtenidos a través de encuestas, dejando ver que la sensación de rechazo al islam provoca un sentimiento de exclusión en los musulmanes dentro de las sociedades en las que se han instalado.

---

[33] Resulta muy interesante pararse a observar los titulares de los principales periódicos nacionales al reflejar esta noticia. Mientras que unos prefieren jugar con la ironía, como *El País,* con el titular «Musulmanes en el 'paraíso' español», otros prefieren destacar que «Los musulmanes confían en la Justicia, el Parlamento y el Rey más que los españoles», como es el caso de *El Mundo.* Mientras, *ABC* se decantará por destacar que «El 5% de los musulmanes que viven en España apoyan el radicalismo islamista».

[34] *El País,* Editorial «Musulmanes en España», 17-12-2007.

Desde el informe se insta a las autoridades políticas a buscar soluciones para este problema, como responsables de la marcha adecuada de las sociedades que dirigen y a las que representan.

f) Textos legales

103. Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio de Libertad Religiosa, *Boletín Oficial del Estado* nº 177*,* 24-07-1980, pp. 16804-16805.

104. Ley 26/1992, de 10 de noviembre por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España, *Boletín oficial del Estado* nº 272*,* 12-11-1992, pp. 38029-38217.

105. ORDEN de 2 de febrero de 1994 por la que se aclara el alcance de la exención concedida sobre el Impuesto de Bienes Inmuebles por el artículo 11.3, A) de los Acuerdos de Cooperación del Estado con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España, la Federación de Comunidades Israelitas de España y la Comisión Islámica de España, aprobados, respectivamente, por las Leyes 24/1992, 25/1992 y 26/1992, de 10 de noviembre, *Boletín Oficial del Estado* nº 43, 19-02-1994, p. 5541.

106. ORDEN de 11 de enero de 1996 por la que se dispone la publicación de los Currículos de Enseñanza Religiosa Islámica correspondientes a Educación Primaria, Educación Secundaria y Bachillerato, *Boletín Oficial del Estado* nº 16*,* 18-01-1996, pp. 1624-1636.

107. Recomendación de política general nº 5 sobre la lucha contra la intolerancia y las discriminaciones hacia los musulmanes, Comisión Europea contra el Racismo y la Intolerancia (CRI), 16-03-2000, Estrasburgo.

108. Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros en España y su Integración Social, *Boletín Oficial del Estado* nº 10*,* 12-01-2000, pp. 1139-1150.

109. Ley Orgánica 8/2000, de 22 de diciembre, de reforma de la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre Derechos y Libertades de

los Extranjeros en España y su Integración Social, *Boletín Oficial del Estado* nº 307, 22-12-2000, pp. 45508-45522.

110. REAL DECRETO 345/2001, de 4 de abril, por el que se regula el Observatorio Permanente de la Inmigración[35], *Boletín Oficial del Estado* nº 83, 06-04-2001, pp. 12999-13000.

111. Resolución 36/55 de 25 de noviembre de 1981, de la Asamblea General de Naciones Unidas, *Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief.*

112. Resolución 47/135 de 18 de diciembre de 1992, de la Asamblea General de Naciones Unidas, *Declaration of Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious or Linguistic Minorities.*

113. Resolución 54/162 de 23 de febrero de 2000, de la Asamblea General de Naciones Unidas, *Effective promotion of the declaration of Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious or Linguistic Minorities.*

114. Resolución 1999/39 de la Comisión de Derechos Humanos, *Aplicación de la Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión y las convicciones.*

115. Resolución 1999/82 de la Comisión de Derechos Humanos, *Difamación de las religiones.*

116. Ley Orgánica 14/2003, de 20 de noviembre, de Reforma de la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros en España y su Integración Social, modificada por la Ley Orgánica 8/2000, de 22 de diciembre, *Boletín Oficial del Estado* nº 279*,* 21-11-2003, pp. 41193-41204.

[35] Este observatorio, adscrito al Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, a través de la Secretaría de Estado de Inmigración y Emigración, es un órgano colegiado cuyas funciones son, entre otras, la recogida de datos, análisis, estudio y difusión de la información relacionada con los movimientos migratorios en España.

117. REAL DECRETO 176/2006, de 10 de febrero, sobre términos y condiciones de inclusión en el Régimen General de la Seguridad Social de los dirigentes religiosos e imames de las comunidades integradas en la Comisión Islámica de España, *Boletín Oficial del Estado* nº 42, 18-02-2006, pp. 6636-6637.

118. Convenio sobre la Designación y Régimen Económico de las Personas Encargadas de la Enseñanza Religiosa Islámica en los Centros de Educación Primaria y Secundaria, *Boletín Oficial del Estado* nº 107*,* 03/05/2006, pp. 15597-15598.

119. REAL DECRETO 710/2006, de 9 de junio, de desarrollo de los Acuerdos firmados por el Estado con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España, la Federación de Comunidades Israelitas de España y la Comisión Islámica de España, en el Ámbito de la Asistencia Religiosa Penitenciaria, *Boletín Oficial del Estado* nº 138, 10-06-2006, pp. 22301-22303.

V. CRONOLOGÍA RELATIVA A LA COMUNIDAD MUSULMANA ESPAÑOLA[36]

– **1950** Se crea en Madrid el Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, dependiente del Gobierno egipcio.

– **1954** El Ministerio de Asuntos Exteriores crea el *Instituto Hispano-Árabe de Cultura.*

– **1956** La Real Academia de Córdoba crea el *Instituto de Estudios Califales*.

– **1967** Primera Ley de Libertad Religiosa.

– **1968** Primera asociación de carácter islámico, fundada en Melilla: *Asociación Musulmana de Melilla.*

[36] Jordi Moreras, en su libro *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias* (Moreras, J., 1999), pp. 85-97 realiza un repaso muy interesante a este proceso cronológico de la comunidad musulmana española, aportando bastantes datos al respecto.

– **1971** Primera asociación islámica en la Península, fundada en Madrid: *Asociación Musulmana de España,* cuyo líder fue Riay Tatary.

– **1979** Aparece la *Comunidad Musulmana de España,* cuyo secretario general es Álvaro Machordom Comins.

– **1980** Actual Ley Orgánica de Libertad Religiosa.

– **Princ. de los 80** aparecen las primeras asociaciones de conversos.

– **1981** Ley del Registro de Entidades Religiosas.

– **1981** Se construye la primera mezquita de la España moderna en Marbella, con capital saudí.

– **1981 (sept.)** Se crea la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI), cuyo presidente será Félix Herrero.

– **1988** Se construye la Mezquita de Abu Baker de Madrid, conocida como la Mezquita de Estrecho o la Mezquita de Tetuán por su emplazamiento.

– **1989** El Estado español reconoce el Islam como religión de "notorio arraigo".

– **1990** Se crea la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE), cuyo presidente es Riay Tatary.

– **1992 (abr.)** Se crea la Comisión Islámica de España (CIE) a partir de la unión de la FEERI y de la UCIDE. Su Presidente actual es Riay Tatary y Félix Herrero es el Vicepresidente.

– **1992 (sept.)** Se inaugura el *Centro Cultural Islámico de Madrid*, más conocido como la Mezquita de la M-30, financiado con capital saudí.

– **1992 (nov.)** Firma del *Acuerdo de Colaboración del Estado Español con la Comisión Islámica de España.*

– **1996** Publicación del currículum de religión islámica para Educación primaria, secundaria y Bachillerato.

– **2007 (oct.)** La FEERI cambia su presidente. Tras la dimisión de Félix Herrero, ocupa su cargo Mohamed Hamed Ali, antiguo vicepresidente.

VI. ÍNDICE ANALÍTICO[37]

11S (septiembre) 16, 74

Acuerdo de Cooperación del Estado Español con la Comisión Islámica de España/Acuerdo II a), III, 21, 41, 61, 73, 75, 77, 82, 83, 104, 105, 119, V
Al-Andalus II b), 41, 44
Alemania II a), 13
Álvaro Machordom Comins V
Argelia 12, 101
Asistencia religiosa 119
Asociación Musulmana de España V
Asociación Musulmana de Melilla V
Asociacionismo 75

Canarias 1, 37, 38, 87
Cataluña 9, 18, 23, 30, 39, 66, 67
Centro Cultural Islámico de Madrid V
Centros de oración 43
Ceuta I, II b), 27, 35, 45-48, 75, 81, 85, 86
CIE I, 23, 61, 77, V
Código de familia 80
Comisión Islámica de España I, III, 61, 75, 82, 104, 105
Comunidad Valenciana 3
Confesiones religiosas 28, 77, 94, 117, 119, V
Conversión II b), 70, 72, 79, 89
Converso(s) I, II b), 15, 60, 70, 72, 73, 88, 89, V
Corán 17, 50, 62, 96

[37] En el siguiente índice analítico el modo de marcar las referencias de cada término es el siguiente: se indicará el apartado en el que aparece cada palabra con el número romano correspondiente y con la letra, en el caso de que esté la palabra en alguno de los sub apartados; cuando el término aparezca dentro de alguna de las entradas de la bibliografía, se indicará simplemente con el número de ésta.

Corriente tradicional 60, 65
Currículum de Religión islámica V
Currículo 76, 106
Choque cultural 36
Choque de civilizaciones 22, 44

Democracia(s) 11, 58, 74
Derecho de familia 12, 14
Derecho islámico 12, 14, 63
Dirección General de Asuntos religiosos I, 61
Dote 14

EEUU 88
Egipto II a)
Entidad Religiosa Al-Nisa' II b)
Estado democrático 90
Estereotipos 1, 37, 51, 99
Extrañamiento cultural 36

Federación de Comunidades Israelitas de España 105, 119
Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España 105, 119
Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas I, V
FEERI I, 23, V
Félix Herrero V
FEME II
Filtro étnico 55, 56
Francia II a), 13, 53, 69
Fundación Pluralismo y Convivencia 17

Globalización 27, 72, 79
Guía de entidades Religiosas I

Hashim Ibrahim Cabrera 89
Herencia II b), 12
Huntington 22, 44

Ian Dallas II b)
Identidad cultural 11, 27,
Identidad religiosa 88
Identidades transnacionales 72
Imam (es) II b), 10, 32, 99, 117
Inmigrantes económicos II a)
Inmigrantes ilegales II a)
Instituto de Estudios Califales V
Instituto Hispano-Árabe de Cultura V

Integración 6, 7, 11, 19, 22, 29, 35, 46, 47, 49, 56, 66, 68, 73, 76, 78, 83, 86, 91, 97-99, 108, 109, 116
Interculturalidad 27, 35, 45-48, 83, 85, 86
Islam autóctono II, II b)
Islam español II b), 18, IV b), 42, 72
Islam europeo 69
Islamofobia 14, 102
Israel 88, 105

Jadicha Candela II b), 89
Junta Islámica de España II b), 21, 23, 50, 77, 79

Kuwait II a)

Laicidad 7, 68, 92
Ley (Orgánica) de Libertad Religiosa I, II b), 21, 94, V
Líbano II a)
Libertad religiosa 11, 14, 28, 77, 82, 94

Magreb 8, 35, 55, 58, 83, 84
Magrebí(es) 8, 51, 53, 54, 83, 91
Mansur Escudero II b), 89
Marruecos II a), II b), 12, 58, 76, 83, 84, 101
Matrimonio II b), 12, 50, 80
Melilla I, II b), 75, V
Mezquita(s) I, 9, 43, 99, 101, V
Mezquita Abu Baker V
Mezquita de Estrecho V
Mezquita de la M-30 V
Mezquita de Tetuán V
Minoría(s) 3, 19, 20, 39, 50, 63, 70, 98
Minorías étnicas 19
Minorías religiosas 3, 20, 39, 50, 63, 98
Mohamed Hamed Ali V
Morabitún II b)
Moro(s) 8, 89
Mujeres musulmanas II b), 37
Multiculturalismo 22, 92, 97
Musulmanes catalanes I
Musulmanes de Andalucía I
Musulmanes de Cataluña 39
Nacionalidad (española) II a), II b)

Observatorio Andalusí I
Observatorio Permanente de la Inmigración 93, 110

Oración 17, 43
Oriente Medio II a), 74

Pakistán 101
Poligamia 14, 80
Políticas de integración 7
Portugal 69
Práctica(s) religiosa(s) 43, 50, 67
Profeta 40, 50

Racismo 51, 53, 102, 107
Registro de Entidades Religiosas I, V
Reino Unido II a), 99
Relaciones hispano-marroquíes 44, 76
Religiosidad III, 43, 67, 91
René Guenón 60, 65
Repudio 14, 80
Riay Tatary II b), V

Segunda generación de inmigrantes II b)
Senegal 101
Siria II a)
Sistema educativo 29, 76
Sociedad española II b), 18, 23, 71, 73, 83, 90
Sociedad multicultural 54
Sociedad para el Retorno de Al-Andalus II b)
Sociedad receptora 50, 73
Suras 17

Tablig sevillano 81

UCIDE I, 82, V
Unión de Comunidades Islámicas de España I, V

Velo(s) 22, 29, 71, 90, 92
Verde Islam 21, 23, 50, 77, 79

Xenofobia 51, 102

Yihad 96

Yusuf Fernández II b)

APÉNDICE:

Cuando el presente artículo había sido ya enviado a imprenta, la Profesora Gema Martín Muñoz tuvo la amabilidad de hacerme llegar una relación de publicaciones suyas relacionadas con el tema objeto de esta bibliografía. Las añado en este apéndice. Ninguna bibliografía puede pretender ser exhaustiva. Sería deseable –en su momento– publicar ésta on-line, de manera que pueda ser completada con las referencias que faltan para los años ya incluidos y también complementada con referencias que vayan apareciendo en el futuro.

Monografías

1. MARTÍN MUÑOZ, G. (coord.) (2002), *Migrance* sobre *España, país de Migraciones/Espagne, pays de migrations,* París, nº 21, 215 p.
2. MARTÍN MUÑOZ, G. (2003), *Marroquíes en España. Estudio sobre su integración* (directora y autora), Fundación Repsol YPF, Madrid, 183 p.
3. MARTÍN MUÑOZ, G. (2003), *Mujeres Musulmanas en España. El caso de la inmigración femenina marroquí,* Instituto de la Mujer, Madrid, 163 p.

Artículos y capítulos de libros colectivos

4. MARTÍN MUÑOZ, G. (1994), «El Islam en España, hoy», en L. Martín Rojo, F. Arranz y Á. Gabilondo (eds.), *Hablar y dejar hablar (sobre racismo y xenofobia)*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid: pp. 219-230.
5. MARTÍN MUÑOZ, G. (2002), «Muslims in Spain. An Archetypical contradiction between «conflict» and reality», en J. Cesari (coord) *L'Islam dans les Villes Européennes*. Ecole Pratique des Hautes Etudes-GSRL, Paris 2002.
6. MARTÍN MUÑOZ, G. (2002), «Emigración e Islam», *Claves de razón práctica,* nº 123, Promotora General de Revistas, Madrid: pp. 28-35.
7. MARTÍN MUÑOZ, G. (2002), «L'Islam emigrat i els atemptats de l'11 de setembre», *Transversal, Revista de Cultura Contemporánea,* nº 18, pp. 47-53.
8. MARTÍN MUÑOZ, G. (2002), «Mujeres marroquíes en España», *Revista Rescoldos*, nº 7, Madrid: pp. 37-45.
9. MARTÍN MUÑOZ, G. (2005), «Migration and the Religiosity of Muslim Women in Spain», en J. Cesari & S. McLoughlin (eds.), *European Muslims and the Secular State*, Ashgate Publishing, Cornwall: pp. 129-142.

10. MARTÍN MUÑOZ, G. (2005), «Migration and the Religiosity of Muslim Women in Spain» en J. Cesari & S. McLoughlin (eds.), *European Muslims and the Secular State*, Ashgate Publishing, Cornwall: pp. 129-142.
11. MARTÍN MUÑOZ, G. (2005), «Mujeres musulmanas en España. Entre el estereotipo y la realidad» e «Islam e Integración», en R. Osborne & J. M. Monferrer (Dirs), *Procesos en torno a la religión: Presente y Futuro*, UNED ediciones, Madrid: pp. 243-263 y 271-275.
12. MARTÍN MUÑOZ, G. (2008), «L'Islamophobie Inconsciente», en *Islamophobie dans le monde moderne*, Barkeley University-IIIT France, París: pp. 15-29.

RESUMEN

En este artículo se recoge una muestra comentada de la bibliografía relativa a la comunidad musulmana española que se ha publicado en un período que se extiende desde el año 1992 –año de la firma del Acuerdo de Cooperación del Estado Español con la Comisión Islámica de España–, hasta diciembre de 2007. Se ha intentando recoger todo tipo de publicaciones –monografías, artículos, partes de libros, artículos de prensa, textos legales, etc.– en torno a los aspectos jurídicos y religiosos de esta comunidad. Se ha prestado un especial interés al tratamiento de las necesidades de los musulmanes españoles, así como su capacidad para desarrollar las exigencias que les plantea su religión en una sociedad como la española, en la que el islam es minoritario.

Palabras clave: Comunidad musulmana española, Acuerdo de Cooperación, Libertad religiosa, religiosidad, integración, minorías religiosas.

SUMMARY

This paper collects and comments bibliographical references to studies on the Muslim community of Spain published from 1992 –when the Agreement of Cooperation between the Spanish State and the Islamic Commission of Spain was signed–, to December 2007. It lists different kinds of publications –monographs, papers, chapters of books, articles, legal documents and reports, etc.– dealing with the legal and religious aspects of this community. Special attention has been paid to the Spanish Muslims's needs, as well as their capacity to carry out what their religion demands from them in a society like that of Spain's, where Islam is minoritary.

Key words: Muslim community of Spain, Agreement of Cooperation, religious freedom, religiosity, integration, religious minorities.

A PROPÓSITO DE LA HISTORIOGRAFÍA ESPAÑOLA SOBRE MARRUECOS

Enrique Gozalbes Cravioto
Universidad de Castilla-La Mancha

La publicación reciente, por parte del profesor Victor Morales Lezcano, de una valiosísima síntesis sobre la Historia de Marruecos, ha llenado indudablemente un perceptible vacío que se detectaba en la bibliografía española[1]. Morales Lezcano es un reputado especialista en temas del siglo XX, con unas producciones historiográficas que son bien conocidas, en especial las que conciernen a la Historia del Protectorado hispano-francés en Marruecos (1912-1956). Sobre esta cuestión publicó en 1977 y en 1986 sendas monografías que constituyen un referente indispensable para todos los investigadores, así como otras obras más recientes, como la dedicada al final del Protectorado hispano-francés en Marruecos (1998), o el trabajo centrado en las relaciones hispano-marroquíes[2].

En su conjunto esta nueva *Historia de Marruecos* es una obra muy apreciable, escrita con una metodología moderna, si bien también se manifiesta muy desigual en el tratamiento de los distintos periodos y temas, como no podía ser de otra manera al estar elaborada por un solo investigador. La perspectiva desde la que se afronta el análisis de Morales Lezcano supera una visión post-colonialista, en especial las interpretaciones tamizadas desde la concepción de una superioridad europea, y que han estado siempre muy difundidas. El Norte de África en general, y Marruecos en particular, ha sido objeto de miradas frecuentes desde la cultura española, observado en ocasiones como el

---

[1] V. MORALES LEZCANO, *Historia de Marruecos. De los orígenes tribales y las poblaciones nómadas a la independencia y la monarquía actual*, Madrid, 2006. Vid. también en fechas recientes, en la historiografía en lengua francesa, B. LUGAN, *Histoire du Maroc*, Paris, 2001, y en la anglosajona el sucinto análisis de C. R. PENNELL, *Marruecos: del imperio a la independencia: una breve Historia*, Madrid, 2006.

[2] V. MORALES LEZCANO, *Las relaciones hispano-marroquíes en el marco de la Historia de las relaciones internacionales contemporáneas*, Madrid, 2004. Vid. también del mismo autor su análisis sobre algunas aportaciones españolas, "Notas de lecturas (España y el Magreb", *Hespéris-Tamuda*, 28, 1990, pp. 191-201; ; V. MORALES LEZCANO: *Entre ambas orillas. Ensayos de historia hispano-magrebíes*, Madrid, 2008. Vid. igualmente el análisis de A. DE LA SERNA, *Al Sur de Tarifa. España-Marruecos: un malentendido histórico*, Madrid, 2001.

"orientalismo" accesible, un contexto geográfico y cultural que, más allá de la retórica, era al tiempo tan cercano y tan lejano[3].

El autor destaca en su análisis, y lo plasma incluso en el título mismo, la gran importancia que a lo largo de la Historia del Marruecos han tenido las estructuras tribales en la organización social, un fenómeno que además es común y paralelo a lo que se produce en el conjunto del Magreb[4]. De hecho, ya en el siglo XIV Ibn Jaldun había destacado la organización tribal como elemento fundamental en la interpretación de la Historia norteafricana, abriendo así una senda reiterada en la mirada de escritores y de historiadores europeos. No obstante, en este caso el autor trata de superar el peso de esos componentes tradicionales, a partir de analizar y destacar aspectos de un mayor dinamismo en la Historia marroquí del siglo XIX[5], ponderando igualmente temas de avance y modernización con posterioridad a la independencia efectuada en el año 1956. Probablemente estas últimas son las aportaciones realmente sustanciales y más novedosas en la reconstrucción histórica de Morales Lezcano.

Sobre la Historia de Marruecos existe en lengua española una bibliografía muy extensa. Obviamente, más allá de algunos precedentes medievales de escaso influjo posterior, punto de partida es la influyente *Descripción General del Affrica* de Luis Mármol Cavajal, escrita en el siglo XVI, y utilizada de forma reiterada como documentación africana durante muchos siglos; Marruecos ha sido un motivo de atracción en la historiografía española en múltiples ocasiones, más allá del reflejo mera-

---

[3] V. MORALES LEZCANO, "El Norte de África, estrella del orientalismo español", *Awraq*, 11, 1990, pp. 17-34; B. LÓPEZ GARCÍA, "Arabismo y orientalismo en España: radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo", Ibidem, pp. 35-69.

[4] A. LAROUI, *L´Histoire du Maghreb. Un essai de synthèse*, Paris, 1970 ; trad. *Historia del Magreb: desde los orígenes hasta el despertar magrebí: un ensayo interpretativo*, Madrid, 1994, que interpretó el peso del componente tribal a la respuesta de lo que consideraba un bloqueo histórico (provocado al menos en una parte por el peso de los componentes colonialistas del exterior. La importancia del componente tribal en el pasado marroquí fue bien destacada por H. TERRASE, *Histoire du Maroc*, 2 vols., Casablanca, 1950. Sobre Terrasse, vid. L. GOLVIN : «Henri Terrasse et ses publications (1895-1971)», *Revue de l´Occident Musulman et de la Méditerranée*, 12, 1972, pp. 7-21.

[5] El autor sigue así una senda ya transitada por G. AYACHE, *Etudes d´Histoire marocaine*, Rabat, 1979, si bien en este caso cargaba mucho la tintas en atribuir a la presencia española (guerra de África sobre todo) la responsabilidad de los problemas de Marruecos.

mente literario en algunos escritores del Siglo de Oro (Lope de Vega, Cervantes, Tirso de Molina); en esa misma época destacará la aportación de Diego de Torres, que además fue significativamente catalogado como primer historiador sobre el reino marroquí[6], y también los numerosos escritos de los padres redentoristas y misioneros que fueron los europeos que conocieron mejor el país (Contreras, Tamayo, Matías de San Francisco, Francisco de San Juan del Puerto principalmente)[7].

Los trabajos más antiguos escritos en lengua española aparecieron reflejados en la amplísima Bibliografía recogida por Ignacio Bauer Landauer[8], que fue a comienzos del siglo XX un destacado bibliófilo y documentalista de la presencia hispana en el Magreb; aportación importante suya fue también la recopilación de diversos documentos manuscritos, o textos de rarísima edición, referidos a la presencia histórica de españoles en el Norte de África, muy señaladamente en Marruecos. Los trabajos elaborados por autores españoles de la época del Protectorado marroquí, en concreto los publicados en los años cincuenta, fueron fichados en las bibliografías elaboradas por Dora Bacaicoa Arnaiz[9], como suplementos a la revista *Tamuda* que se

---

[6] Vid. principalmente J. CARO BAROJA, *Una visión de Marruecos a mediados del siglo XVI: la del primer historiador de los Xarifes*, Madrid, 1956. En relación con los sucesos inmediatamente posteriores, JUAN LUIS DE ROJAS, *Relaciones de algunos sucesos postreros de Berbería, salida de los moriscos de España y entrega de Alarache*, Lisboa, 1613. Sobre otros textos, vid. R. RICARD, *Estudes hispano-africaines*, Tetuán, 1956.

[7] MATÍAS DE SAN FRANCISCO, *Relación del viage espiritual y prodioso que hizo a Marruecos*, Madrid, 1643; FRANCISCO DE SAN JUAN DEL PUERTO, *Misión historial de Marruecos*, Sevilla, 1708; M. A. DE BUNES IBARRA, *La imagen de los musulmanes y del Norte de África en la España de los siglos XVI y XVII: los caracteres de una hostilidad*, Madrid, 1989; G. GOZALBES BUSTO, *Tetuán, Granada y la frontera del Estrecho*, Granada, 2000. Sobre la presencia de padres redentoristas en el Norte de Marruecos, vid. también de este autor la obra *Los moriscos en Marruecos*, Granada, 1991, así como M. GARCÍA ARENAL y M. A. DE BUNES IBARRA, *Los españoles y el Norte de África: siglos XV-XVIII*, Madrid, 1992; J. B. VILAR y R. LOURIDO, *Relaciones entre España y el Magreb: siglos XVII y XVIII*, Madrid, 1994.

[8] I. BAUER LANDAUER, *Apuntes para una bibliografía de Marruecos*, Madrid, s.f. (1921). Vid. M. GARCÍA ARENAL, M. A. DE BUNES y V. AGUIRRE, *Repertorio bibliográfico de las relaciones entre la Península Ibérica y el Norte de África, siglos XV-XVI*, Madrid, 1989.

[9] G. GUASTAVINO GALLENT, *Catálogo de materias (obras relativas al Islam y Africa) de la Biblioteca General del protectorado*, Tetuán, 1952; D. BACAICOA, "Bibliografía marroquí, 1953", *Tamuda*, 1, 1953; "Bibliografía marroquí, 1954",

publicó en Tetuán (1953-1959) como revista de investigación en temas marroquíes.

Con posterioridad, sobre las aportaciones españolas realizadas en los años setenta y comienzo de los ochenta, podemos mencionar nuestras propias recopilaciones en diversos números de otra revista publicada entonces por la Biblioteca Española de Tetuán[10].Y, después la copiosa recopilación bibliográfica de Rodolfo Gil Grimau[11], y sobre todo su posterior análisis acerca de los trabajos españoles posteriores a la independencia de Marruecos[12], y que constituye la primera valoración realizada sobre las investigaciones elaboradas en este periodo.

La investigación histórica española sobre Marruecos ha tenido etapas diferentes, con producciones que han sido muy significativas en cada momento. Muestra del atraso en los conocimientos, la pérdida de referentes a partir del siglo XVII, la tenemos en la obra escrita por un español en 1844, en concreto por el militar Serafín Estébanez Calderón. El escritor se preocupaba por exponer toda una serie de informaciones sobre Historia y Geografía de Marruecos, utilizando como fuente de documentación principal un libro publicado en 1833 por Jacobo Graberg di Hemso, que fue cónsul de Cerdeña en Tánger[13]. Al margen de esa descripción geográfica e histórica, la documentación usada por Calderón se basaba en obras españolas muy antiguas, por ejemplo Mármol Carvajal y Diego de Torres, razón que justifica la pobreza informativa.

Tamuda, 2, 1954; *Bibliografía marroquí, 1955*, Tetuán, 1955; *Bibliografía marroquí, 1956*, Tetuán, 1956; *Bibliografía marroquí, 1957*, Tetuán, 1957; *Bibliografía marroquí, 1958*, Tetuán, 1958; *Bibliografía marroquí, 1959*, Tetuán, 1959.

[10] E. GOZALBES CRAVIOTO, "Ensayo de bibliografía sobre Historia de Marruecos en lengua castellana (1971-1975)". 13-14, 1976, pp. 63-72; "Bibliografía de Historia de Marruecos en lengua castellana (1976-1977)". 15, 1977, pp. 117-128; "Bibliografía de Historia de Marruecos en lengua castellana (1978)". 17-18, 1978, pp. 233-235; "Bibliografía de Historia de Marruecos en lengua castellana (1979)". 21-22, 1980, pp. 347-358.

[11] R. GIL GRIMAU, *Aproximación a una bibliografía española sobre el Norte de África, 1850-1980*, Madrid, 1982.

[12] R. GIL GRIMAU, "Autores españoles dedicados a la investigación sobre Marruecos a partir de 1956, su vinculación con Tetuán. Campos de actividad. Obras", en *Recherches sur l´Histoire du Maroc. Esquisse de bilan*, Rabat, 1989, pp. 51-76.

[13] S. E. CALDERÓN, *Manual del oficial en Marruecos. Cuadro geográfico, estadístico, histórico, político y militar de aquel Imperio*, Madrid, 1844. El cotejo de ambos indica un seguimiento muy directo que bordea el plagio en ocasiones.

El fomento de la intervención en el Norte de África, en el contexto de la guerra hispano-marroquí de 1859-1860[14], motivó la aportación histórica de Antonio Canovas del Castillo, primero publicada (en el momento de la guerra) como artículos, y más tarde como monografía sin mayores cambios[15]; el fomento de los intereses españoles, con elogio de la actuación evangelizadora de los sacerdotes hispanos, motivó la emblemática obra del P. Manuel Castellanos[16], que ha constituido todo un clásico de la historiografía sobre Marruecos. Y en el entorno del apoyo intelectual y diplomático a la presencia colonial española en Marruecos, los trabajos de Gonzalo de Reparaz, eficaz impulsor diplomático del establecimiento del Protectorado y de la participación española en el mismo[17].

El entusiasmo por la presencia colonial española en el Norte de África, con la justificación del establecimiento del Protectorado en Tetuán, auspició el trabajo de Jerónimo Becker[18], sin mayores noveda-

---

[14] A instancias de la Real Academia de la Historia fue enviado a Tetuán el arabista Emilio Lafuente Alcantara, con el fín de rescatar los documentos escritos, materiales y artísticos; E. GOZALBES CRAVIOTO, "Los inicios de la investigación española sobre arqueología y arte árabes en Marruecos (1860-1960)", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 41, 2005, pp. 225-246. La R. O. hablaba de *monumentos antiguos, obras manuscritas, monedas a inscripciones de interés para la Historia y la Geografía*.

[15] A. CÁNOVAS DEL CASTILLO, *Apuntes para la Historia de Marruecos*, Madrid, 1913 (existe una edición reciente, Málaga, 1991). El papel de esta Historia para fomentar la expansión colonialista ha sido destacado recientemente por Y. AKMIR, "La aportación documental a la Historia de Marruecos pre-colonial", *Anaquel de Estudios Árabes*, 15, 2004, pp. 13-27.

[16] M. CASTELLANOS, *Descripción histórica de Marruecos y breve reseña de sus dinastías o apuntes para servir a la Historia del Magreb*, Santiago de Compostela, 1878; 2ª edición, Orihuela, 1884; reconvertida en *Historia de Marruecos*, Tánger, 1898. Del mismo autor, *Apostolado Seráfico en Marruecos*, Santiago de Compostela, 1896. Vid. sobre el P. Castellanos y su obra, R. LOURIDO DÍAZ, "El P. Castellanos y su Historia de Marruecos. Aproximación a sus fuentes y a las aportaciones extrañas", *Homenaje al Profesor Carlos Posac Mon*, III, Ceuta, 1998, pp. 171-190. Vid. E. IBÁÑEZ, "Acción española de los franciscanos en Marruecos", *Archivos del Instituto de Estudios Africanos*, 6, 1948, pp. 7-27, que ofrece muchos datos al respecto de sus aportaciones en muchos campos del estudio.

[17] G. DE REPARAZ, *España en África*, Madrid, 1891; *Política de España en África*, 2ª ed., Madrid, 1924, entre otras obras. Vid. J. C. SORIANO JIMÉNEZ, "El Archivo de Gonzalo de Reparaz", *Documents d´Anàlisi Geogràfica*, 34, 1999, pp. 211-227.

[18] J. BECKER, *Historia de Marruecos. Apuntes para la Historia de la presencia europea, y principalmente de la española, en el Norte de África*, Madrid, 1915.

des en la metodología o en los contenidos. En los años siguientes, el estudio de la Historia de Marruecos quedó en manos de la simple difusión entre los militares y los interventores como agentes de la administración "protectora"[19]; la mayor atención se centrará en la Historia de las ciudades españoles o "plazas de soberanía", con los *Datos para la Historia de Melilla* (1909), o *Melilla, efemérides y curiosidades* (1921) de Gabriel de Morales, un militar muerto en la retirada de Annual, o los *Apuntes para la Historia de Ceuta* (1925), de los periodistas Manuel Criado y Manuel L. Ortega.

En este tiempo la atención principal, con la creación de la *Junta Superior de Monumentos Históricos de Marruecos*, se va a centrar en arqueología y patrimonio, con el desarrollo de excavaciones arqueológicas en *Tamuda* (Tetuán), en *Lixus* (Larache) y Mezora (Souq el Tenin de Sidi Iamani), con la inauguración del primer Museo Arqueológico en Tetuán (1931), y la restauración de las murallas de Tetuán, Arcila o Alcazarquivir. También en el seno de la propia *JSMH* destacarán actuaciones de los miembros del cuerpo de traductores; así Clemente Cerdeira estudiará (junto al cónsul francés Georges S. Colin) las inscripciones árabes de Tetuán, y Emilio Álvarez Sanz-Tubau difundirá el conocimiento de los monumentos tetuaníes, en este caso sobre todo con el objeto de difundir el turismo cultural en Marruecos.

Después de la guerra civil española, la denominada "hermandad hispano-marroquí" en la Historia, con la justificación de la acción fraternal de protección y desarrollo de Marruecos por parte de España, ocupará un lugar esencial en las publicaciones de Historia de Tomás García Figueras[20], probablemente el autor que más ha escrito sobre el país (y también sobre la expansión española en el Norte de África)[21].

---

[19] Como ejemplos J. URIARTE, *Historia de Marruecos en general y principales rasgos históricos desde nuestra ocupación*, Tetuán, 1928; G. SÁNCHEZ MONGE, *Comparación geográfica del suelo de Marruecos con el de España y algunos datos históricos de Marruecos y África*, Ceuta, 1930.

[20] T. GARCÍA FIGUERAS, *Marruecos*, Madrid, 1940 (con otras ediciones posteriores). García Figueras tuvo su modelo en la figura de Edouard-Leon Michaux-Bellaire (1857-1930), estudioso de la Sociología marroquí, director de la *Mission Scientifique au Maroc* desde principios del siglo XX, y que a partir de 1920 ocupó importantes cargos en la administración del Protectorado francés (Servicio de Sociología Musulmana, Consejero de Asuntos Indígenas).

[21] Entre otros, T. GARCÍA FIGUERAS, *Miscelánea de estudios históricos sobre Marruecos*, Larache, 1949; *Miscelánea de estudios históricos sobre Marruecos*, Larache, 1949.

Por otra parte este personaje, que ocupó de una forma continuada cargos importantes en la administración del Protectorado hasta la liquidación del mismo, atrajo al mismo a una serie de investigadores españoles, arabistas como Seco de Lucena o González Palencia, hebraístas como Gonzalo Maeso e incluso Millás Vallicrosa, y también potenciará el establecimiento en Tetuán de investigadores más jóvenes.

En esta misma época, años cuarenta, el Director de la Biblioteca de Tetuán[22], Guillermo Guastavino Gallent, publicó un pequeño libro en el que trazaba una síntesis de la Historia de Marruecos, que constituía la versión "oficial" de los africanistas españoles. El mismo era un pequeño manual destinado a la enseñanza de los alumnos en el Centro de Estudios Marroquíes: "se trata de un libro que sólo pretende guiar a quienes por vez primera se enfrentan con la historia marroquí, densa y fuerte como pocas... Queda para otros momentos de más holgado vagar la redacción de un más extenso Manual de historia marroquí"[23]. El análisis efectuado arrancaba desde la prehistoria, donde se limitaba a ofrecer una lista de yacimientos pos periodos. La visión sobre la provincia romana de la Tingitana es positiva, la de un territorio que habría permanecido mucho más tranquilo que otros del Magreb. La conquista islámica tan sólo se comenzaría a consolidar con los Idrisíes de Fez, si bien a juicio del autor fracasarían al final debido a la división territorial.

Especial atención merece el análisis realizado por Guastavino sobre la Edad Moderna. En ese periodo el poder de los sultanes de Marruecos se enfrentó a dos grandes dificultades constituidas, de un lado, por los ataques europeos (portugueses y españoles) que ocuparon de forma incesante plazas litorales, y del otro por la desestabilización o desunión interior. Después de los difíciles e inestables momentos iniciales, consideraba a la dinastía los Saadíes como una primera dinastía

---

[22] Sobre la aportación bibliográfico de este autor, vid. Vid. M. CARRIÓN, "Guillermo Guastavino Gallent", *Homenaje a Guillermo Guastavino. Miscelánea de estudios en el año de su jubilación como Director de la Biblioteca Nacional*, Madrid, 1974, p. XI-XXIII; M. DE EPALZA, "Nota sobre el concepto cultural euro-árabe de Mudéjar, según Guillermo Guastavino (1904-1977)", *Sharq al-Andalus*, 14-15, 1997-1998, pp. 343-351.

[23] G. GUASTAVINO GALLENT, *Breve Historia de Marruecos*, Madrid, 1944. Del mismo autor destacamos la recopilación de trabajos titulada *De ambos lados del Estrecho*, Tetuán, 1955.

estabilizadora, labor continuada más tarde los Alauitas. La imagen del sultán Muley Ismail es ampliamente positiva: "dotado de una fuerte personalidad, unía a sus características de sensualidad y violencia… un conjunto de buenas cualidades como eran viva inteligencia, indomable energía, piedad ardiente y un gran interés por la independencia y el desarrollo económico de su país".

Después de tratar del Marruecos especialmente problemático del siglo XIX, y del establecimiento del Protectorado en 1912, Guastavino recogía un brevísimo apartado dedicado a "conclusión". A su juicio lo que constituía el eterno "ibero-beréber" de Marruecos, forma de la "hermandad hispano-marroquí", aparece recibiendo la influencia de los distintos dominadores, fenicios, cartagineses, romanos, bárbaros, bizantinos, fundiéndose después durante siglos en el "común factor musulmán". Debido a la sempiterna presencia española, con la conquista de plazas litorales, en el momento de la debilidad marroquí, justificante del régimen de Protectorado, no podía negarse a España su deber de tener presencia en el país africano.

Es indudable que el régimen franquista mimó el Protectorado de Marruecos, sobre todo por cuestiones de carácter sentimental y de prestigio en relación con la misión providencial auto-atribuida por los militares "africanistas" (entre ellos el propio Franco). De esta forma, en una época de miseria material y moral en la Universidad española, la administración auspició el establecimiento en Tetuán de un elenco de investigadores bastante importante. El desarrollo cultural del Protectorado tuvo su principal agente en un antiguo militar, y teórico de la administración colonial, el ya citado Tomás García Figueras, potenció esa presencia de estudiosos, tales como el citado Guillermo Guastavino, Fernando Valderrama, Miguel Tarradell, Mariano Arribas Palau, Juan Martínez Ruiz, Joaquina Albarracín, Dora Bacaicoa, etc.

En los últimos años del Protectorado en Tetuán esos investigadores habían alcanzado ya una cierta madurez y experiencia. Este hecho permitió dar un salto adelante, plasmado en la creación de una revista de estudios avanzados en temas marroquíes, así como un intento de elaborar una extensa Historia de Marruecos. La revista *Tamuda* se creó en el año 1953, a partir de una iniciativa previa de T. García Figueras, con un nombre en honor de la ciudad antigua precedente de Tetuán, y el subtítulo de *Revista de investigaciones marroquíes*. Sobre ella, que existiría hasta 1959 (y después se uniría a *Hespéris* para formar la revista *Hespéris-Tamuda*) nos hemos ocupado recientemente, por lo

que no vamos a extendernos ahora[24], y centraremos el análisis en la inconclusa Historia de Marruecos entonces planteada.

La segunda iniciativa, particularmente desconocida, fue la elaboración desde la historiografía española de una Historia completa de Marruecos. El proyecto, de grandes dimensiones, suponía el encargo a diversos especialistas para la elaboración de cada una de las partes de esa Historia, a partir de una división cronológica. En cierta forma, el proyecto venía a ser la continuidad en el país africano, si bien con otro alcance, de la monumental *Historia de España* dirigida por Ramón Menéndez Pidal.

Con este fin, sin duda para retribuir a los redactores, se instituyó un premio de investigación, con el nombre de "Franco". Cada año se convocaba con el tema de una etapa concreta de la Historia. De acuerdo con la convocatoria, el premio estaba dotado con diez mil pesetas de aquella época, y el punto 3º de sus bases señalaba: "las obras que se presenten tendrán que ser originales e inéditas, su extensión mínima será de seiscientas cuartillas escritas a máquina, a dos espacios y por una sola cara". En las bases el formalismo indicaba que los originales no debían llevar el nombre de su autor. El Jurado del premio estaba constituido por Guillermo Guastavino, Mariano Arribas, Fernando Valderrama, Enrique Arqués (periodista que era director del Instituto), y Valentín Benéitez (militar)[25].

El problema del premio de investigación histórica fue que en la mayoría de las ocasiones quedó desierto: así en la primera edición de 1948 (prehistoria), 1950 (primeros tiempos históricos, fenicios, cartagineses y monarquía mauritana), 1951 (época romana), 1952 (invasión árabe y Alta Edad Media), 1953 (los Almorávides), 1955 (los Benimerines), 1956 y final (Los Wattasíes y Saadíes). Es obvio que la España de la época no daba para más, y la implicación de investigadores españoles en el protectorado marroquí no podía rebasar ciertas limitaciones.

---

[24] Sobre esta publicación y la que mencionamos más adelante podrá verse E. GOZALBES CRAVIOTO, "Dos revistas españolas de investigación en Tetuán (1953-1983)", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 56, 2007, pp. 133-151.

[25] F. VALDERRAMA, *Historia de la acción cultural de España en Marruecos*, Tetuán, 1956, p. 821.

Visto lo sucedido, aparte de los únicos premios concedidos (1949 y 1953), se decidió encargar la elaboración de las distintas etapas a especialistas. Dichos trabajos, en su mayor parte, se han convertido después en emblemáticos y muy representativos del conocimiento acerca de cada una de las etapas estudiadas. La relativa modernidad de esos trabajos está representada por la metodología presente en los mismos, que era adecuada a la historiografía de mediados del siglo XX, así como al propio hecho de que cada época histórica estaba desarrollada, con una actualización de datos para su época, por un especialista en el periodo concreto.

Así pues, en este caso, no existía propiamente dirección de la obra, que se caracteriza por una absoluta falta de uniformidad. La misma sería publicada por el entonces existente "Instituto General Franco de estudios e investigación hispano-árabe", de la administración del Protectorado español en Tetuán, y convocante de los premios. El primer tomo se encomendó al prestigioso especialista en el Paleolítico Luís Pericot García, miembro de la escuela catalana de arqueología (creada por Bosch-Gimpera). Pericot había elaborado esa parte en la obra "Prehistoria de Marruecos", pues el Neolítico había sido escrito por Martín Almagro Basch, trabajo que en 1949 recibió el premio "Franco" de la Alta Comisaría española de Tetuán.

Esa misma parte, inédita, con una actualización de algunos datos, fue la que Pericot convirtió en el tomo inicial de la serie de la Historia de Marruecos que comentamos[26]. No obstante, la prehistoria posterior en el tiempo quedaría inédita por anticuada, pues las investigaciones desarrolladas por Miguel Tarradell en cuevas de las zonas de Tetuán y Ceuta (1954 a 1956) introdujeron novedades muy grandes respecto al conocimiento anterior.

En lo que se refiere a la antigüedad, la parte referida al mundo romano, a la provincia de la *Mauritania Tingitana*, nunca fue desarrollada, aunque sabemos que fue encargada a Miguel Tarradell[27], Director del Museo Arqueológico de Tetuán (a partir de 1956 catedrático en

[26] L. PERICOT, *Historia de Marruecos. 1. Paleolítico y Epipaleolítico*, Tetuán, 1953.

[27] F. VALDERRAMA, p. 822. El tema, bastante significativo, era el titulado: "Roma y la Mauritania Occidental. El Protectorado romano. El dominio directo. La Mauritania Tingitana hasta la caída del Imperio. La organización romana: administración civil y militar. La población. Las ciudades. La vida rural. Cultura y arte".

Valencia), también miembro de la escuela catalana de arqueología. Por el contrario, ya en 1955, por tanto con anterioridad a la independencia de Marruecos, Miguel Tarradell entregó el tomo correspondiente al Marruecos púnico. La obra tardaría nada menos que cinco años en publicarse, en esta ocasión ya lo haría por parte del Instituto Muley el-Hasan de Tetuán y la Facultad de Letras de Rabat.

En este libro Miguel Tarradell trataba de la Historia desde los indicios sobre la primera presencia de los fenicios, las transformaciones realizadas por los pueblos colonizadores, todo el periodo de la monarquía mauritana, hasta el final de la misma, incorporando los datos de sus propias excavaciones arqueológicas, en especial en *Lixus* y en *Tamuda*[28]. La obra se ha convertido en un clásico de la Historia Antigua de Marruecos, acuñando un concepto como el de "círculo del Estrecho" todavía vigente en la actualidad, y que explica componentes de las relaciones económicas y sociales hispano-marroquíes en la antigüedad[29].

La Edad Media fue el periodo que quedó más cubierto en las síntesis realizadas por los investigadores españoles. El tema de "La invasión árabe. La reacción beréber. Los Idrisíes. La crisis marroquí hasta la dominación almorávide", fue encargado a Juan Vernet Ginés, también profesor de la Universidad de Barcelona, y otro ejemplo más de la conexión de estudiosos catalanes con el Protectorado (es significativa la dedicatoria que Vernet hizo de la obra a Pericot)[30]. En todo caso, la síntesis de Vernet sobre este periodo de la Historia de Marruecos, bastante completa y con bibliografía actualizada a su momento, se publicó ya después de la independencia del país[31].

---

[28] M. TARRADELL,, *Historia de Marruecos. Marruecos púnico*, Tetuán, 1960.

[29] La bibliografía de Tarradell está recogida en la aportación de su hija N. TARRADELL FONT, *Homenatge a Miquel Tarradell*, Barcelona, 1993. Sobre Tarradell y sus aportaciones, vid. E. GOZALBES CRAVIOTO, "África antigua en la historiografía y arqueología de época franquista", en F. Wulff, Fernando y M. Álvarez, *Antigüedad y franquismo (1936-1975)*, Málaga, 2003, pp. 135-160, y sobre prehistoria, G. SOUVILLE, "L´apport de Miquel Tarradell à la préhistoire marocaine", *Homenatge a Miquel Tarradell*, Barcelona, 1993, 43-47.

[30] Vid. la breve aportación de M. ARRIBAS PALAU, "Juan Vernet: su presencia en Marruecos y Madrid", *Anthropos*, 117, 1991, pp. 43-44.

[31] J. VERNET, *Historia de Marruecos. La Islamización*, Tetuán, 1957.

Vernet destacaba el fenómeno de la destrucción de los Estados "sedentarios", sustituidas por tribus nómadas que "al principio de su acción unas se aliaron con los fatimíes y otras con los omeyas; desaparecidas ambas dinastías rivales del África Menor, las enemistades entre sus distintos grupos continuaron y los reinos instalados sobre el Sebú se hicieron la guerra unos a otros"[32]. Esta constatación conducía al autor a utilizar la *Muqaddima* y el punto de vista de Ibn Jaldun sobre la fundación de imperios basados inicialmente en la acción de unas tribus en expansión.

En lo que respecta a los grandes pueblos unificadores de Marruecos y al-Andalus, constructores de imperios a partir de un fundamento inicial tribal, Jacinto Bosch Vilá, profesor de la Universidad de Zaragoza y más adelante catedrático en Granada, recibió el encargo de trabajar sobre los almorávides, mientras que al prestigioso arabista valenciano Ambrosio Huici Miranda se le encomendó el trabajo sobre los Almohades[33]. Bosch Vilá recibió en 1953 el premio de investigación por su aportación luego publicada en la Historia, con una publicación realizada justo en el momento de la independencia del país africano[34]. Bosch Vilá señalaba que elaboró la obra debido a que Lévi-Provençal, el gran estudioso de esta dinastía, con su muerte había dejado inconclusa una síntesis al respecto. Para Bosch Vilá, la gran contribución de los almorávides había sido la de transferir la brillante civilización andalusí al territorio de Marruecos.

Por el contrario, la aportación mucho más extensa de Huici Miranda, uno de los mejores arabistas españoles, marginado de la Universidad por posibles motivos políticos, vería la luz tiempo más tarde, formalmente fuera de la colección de Historia de Marruecos, en cuyo formato fue publicada por el entonces existente Instituto de Estudios Africanos[35]. Se trata de una obra monumental, con los índices alcanza las 700 páginas, que aporta una enorme riqueza documental, a partir de la traducción directa de nuevas crónicas árabes, pero que no trata de múltiples aspec-

---

[32] J. VERNET, p. 151.

[33] Sobre Jacinto Bosch, vid. C. ÁLVAREZ DE MORALES, "Don Jacinto Bosch Vilá, Figueras 1922- Granada 1985", *Estudios de Historia y de Arqueología Medievales*, 5-6, 1985, pp. 15-24.

[34] J. J. BOSCH VILÁ, *Historia de Marruecos. Los almorávides*, Tetuán, 1956.

[35] A. HUICI MIRANDA, *Historia política del Imperio Almohade*, 2 tomos, Madrid, 2 vols., 1958.

tos: "he dejado de lado la historia interna en sus aspectos artístico, literario, filosófico, religioso y económico, por no disponer de medios y por no sentirme con la debida preparación para estudiarlos".

En el terreno de la investigación especializada, ya en los años cincuenta, en la etapa final del Protectorado español, Marruecos fue objeto de algunas (muy escasas) Tesis Doctorales defendidas en Universidades españolas. Así podemos destacar la Tesis sobre un cancionero popular elaborada por Fernando Valderrama Martínez, quien ocupaba entonces importantes cargos administrativos en la organización de la enseñanza en el Protectorado[36], la centrada en la tradición filológica-histórica entre los sefardíes del Norte de Marruecos y que fue redactada por parte de Juan Martínez Ruiz[37], el tema de la vestimenta de la mujer musulmana, por parte de Joaquina Albarracín Navarro, y más propiamente histórica, la Tesis Doctoral de Mariano Arribas Palau[38] sobre *Cartas árabes de Marruecos en tiempos de Mawlay al-Yazid (1790-1792)*, presentada en la Universidad de Barcelona, y publicada en resumen en Tetuán en 1960.

A lo largo de los años sesenta se produce un progresivo abandono del estudio de los españoles sobre la Historia de Marruecos. En esa etapa tan sólo pueden mencionarse trabajos muy puntuales, como el de Juan Bta. Vilar sobre la Historia de la judería de Tetuán, o de Basilio Pavón Maldonado, sobre los restos constructivos y el arte de esta misma ciudad. A comienzos de los años sesenta la Tesis Doctoral titulada *Contribución a la Historia medieval de Ceuta hasta la ocupación*

---

[36] Sobre Valderrama, vid. M. V. ALBEROLA FIORANI, en *Homenaje a Valderrama Martínez. Obra escogida*, Madrid, 2006; E. LLAGOSTERA, "In Memoriam Valderrama Martínez", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 41, 2005, pp. 9-22; J. VALDIVIA, "Don Fernando Valderrama Martínez, un impulsor de la paz a través de la comprensión y la acción cultural", pp. 173-184.

[37] Profesor del Instituto de Bachillerato de Alcazarquivir, y después Inspector de Educación. Sobre el mismo, vid. M. ESPINAR MORENO, "Bio-bibliografía del Prof. Juan Martínez Ruiz", *Estudios dedicados al profesor Juan Martínez Ruiz*, Granada, 1991, pp. 11-30.

[38] Sobre Mariano Arribas, vid. F. SEN, "Mariano Arribas Palau. En la muerte de un amigo e investigador desconocido". *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 38, 2002, pp. 9-16, y "Bibliografía de Mariano Arribas Palau", pp. 17-30. Muchas de las aportaciones han sido publicadas en un volumen; M. ARRIBAS PALAU, *Las relaciones hispano-magrebíes en el siglo XVIII. Selección de estudios*, edición de M. V. ALBEROLA, Madrid, 2007.

almorávide, de Joaquín Vallvé Bermejo, en la que analizaba la expansión Omeya por el Norte de África (Universidad Complutense), y a finales de esa década la Tesis Doctoral del P. Ramón Lourido Díaz sobre *El sultanato de Sidi Muhammad ben Abdallah (1757-1790)*, presentada en la Universidad de Granada. Este sacerdote español, destinado durante muchísimos años en Tánger, será autor en años posteriores de diversas monografías y de infinidad de trabajos de investigación sobre el Marruecos del siglo XVIII[39].

En los años setenta, antes y después del conflicto hispano-marroquí que tuvo su punto neurálgico en la "Marcha Verde", la atención española por la Historia y la cultura marroquíes tendrán un referente importante, en el terreno de la investigación, en la revista *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*. En su segunda época, a partir de 1972, bajo la dirección de redacción de Guillermo Gozalbes Busto, publicará una veintena de números hasta comienzos de los años ochenta[40].

Los *Cuadernos* fueron, probablemente, la producción más importante de esta época en relación a las relaciones culturales hispano-marroquíes; no sólo integraron la herencia de colaboradores de la antigua revista *Tamuda*, sino que incorporará jóvenes colaboradores españoles que encontrarán un medio de publicación específico sobre Marruecos. A los autores más tradicionales, Mariano Arribas, Juan Martínez Ruiz, Jacinto Bosch, Miguel Tarradell, Dora Bacaicoa, Carlos Posac, Joaquina Albarracín, Muhammad Ibn Azzuz), se unirán otros muchos (Juan Bta. Vilar, Ramón Lourido, Guillermo Gozalbes), algu-

[39] En especial la síntesis de R. LOURIDO DÍAZ, *Marruecos y el mundo exterior en la segunda mitad del siglo XVIII*, Madrid, 1989. En los últimos años el P. Lourido está centrando la atención en el estudio de las aportaciones realizadas por los franciscanos españoles en Marruecos; vid. entre otros "El estudio de la lengua árabe entre los franciscanos de Marruecos", *Archivo Ibero-Americano*, 240, 2001, pp. 283-370; "El estudio de la lengua árabe entre los franciscanos de Marruecos: de la restauración de la misión hasta hoy (1860-2000)", *Archivo Ibero-Americano*, 244-245, 2003, pp. 167-234; "Embajadas de España a Marruecos presididas por franciscanos (siglo XVII)", *Archivo Ibero-Americano*, 250-251, 2005, pp. 97-134.

[40] La serie de los *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*, en sus dos épocas (1964-1967 y 1972-1981) han sido reeditados en CD; Ceuta-Melilla, 2003. La carátula de presentación recoge un dibujo de Joaquina Albarracín Navarro, colaboradora de *Tamuda* y de *Cuadernos*, de la novia tradicional en Tetuán. Vid. J. L. GÓMEZ BARCELÓ, "Digitalizaciones hemerográficas: el caso de Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán", *El profesional de la Información*, 9 (5), 2000, pp. 26-28.

nos de ellos de mayor juventud (sobre todo vinculados a la Universidad de Granada), y se ampliarán los temas de investigación al arabismo contemporáneo (Martínez Montávez, Bernabé López, Fernando de Agreda, etc.)[41].

No obstante, todavía el vacío universitario de los años setenta, en relación con la Historia de Marruecos, se deja sentir en la ausencia casi absoluta de Tesis Doctorales expresamente dedicadas a Marruecos. A comienzos de los años setenta, en la Universidad de Granada, se presentó la Tesis Doctoral de Guillermo Gozalbes Busto, sobre *La República andaluza de Rabat en el siglo XVII*, en la Facultad de Derecho, y que fue publicada en el año 1974. Y de este mismo autor, ya a comienzos de los años ochenta, otra Tesis Doctoral, en Filosofía y Letras en este caso, presentada en la Universidad Complutense, sobre *Marruecos en la Baja Edad Media*, dedicada fundamentalmente a Tetuán y Norte del país[42]. En 1976 Francisco Andrés García Carrasco presentaba en la Universidad Complutense su Tesis Doctoral sobre "*La acción cultural de España en Marruecos*".

Desde entonces la Historia de Marruecos ha sido objeto de atención en múltiples Tesis Doctorales presentadas en Universidades españolas. No obstante, el análisis de las mismas permite detectar algunas conclusiones bastante claras. En primer lugar, que constituyen un número mucho menor del que suponen las Tesis Doctorales elaboradas por investigadores franceses y, aunque no serán objeto de análisis en esta ocasión, también es muy inferior la cifra de Tesis elaboradas en español por autores marroquíes, en relación con las presentadas en Universidades francesas[43].

---

[41] De la revista hemos tratado extensamente en nuestro trabajo mencionado en la nota 24.

[42] Vid. M. I. LÁZARO DURÁN "In Memoriam Dr. Don Guillermo Gozalbes Busto (1916-1999)". *MEAH*, 48, 1999, pp. 463-473; M. DE EPALZA "Bibliografía de Guillermo Gozalbes Busto (1916-1999)". *Sharq al-Andalus*, 14-15, 1997-1998, pp.529-533.; A. GALMES, "Necrológicas: Don Guillermo Gozalbes Busto (1916-1999)". *Aljamía*, 12, 1999, pp. 29-35; E. GOZALBES CRAVIOTO "La contribución de Guillermo Gozalbes Busto (1916-1999) a los estudios moriscos", en A. TEMIMI (Ed.). *La moriscologie: orientation et méthodologie. Actes du IX Symposium Internacional d´Études Morisques*. Zaghouan, 2001, pp. 95-99

[43] A. BENHADDA y M. LMOUBARIKI, "Vingt ans de recherches historiques et arcehologiques sur le Maroc dans l´Université française (1972-1992)", *Hespéris-Tamuda*, 32, 1994, pp. 163-186.

En segundo lugar, una buena parte de las Tesis Doctorales españolas sobre Historia de Marruecos se han concentrado en dos periodos cronológicos extremos, es decir, la Historia Antigua de un lado, y la Historia Contemporánea, del otro. Tanto en un caso como en otro, la atracción principal se ha planteado sobre todo a partir de la propia Historia española, en el primer caso incluyendo las relaciones entre la Península Ibérica y el Norte de África, y en el segundo, con una atención prioritaria al Protectorado español en Marruecos, y a los problemas de la ocupación militar. Así pues, en general, la historiografía española sobre Marruecos ha prestado una atención preferente a cuestiones de la Historia común de ambos países, en especial a la presencia hispana en el territorio africano[44], constituyendo por tanto una extensión de la propia Historia española, especialmente perceptible en lo que corresponde a la Guerra de Marruecos y a la implantación del Protectorado en el Norte del país[45].

El análisis de las Tesis Doctorales elaboradas por españoles, y presentadas en Universidades de nuestro país, puede realizarse a partir de la base de datos "Teseo", que recoge las aprobadas desde la segunda mitad de los años setenta. Es cierto que las mismas no completan, como es natural, la totalidad de la investigación histórica española sobre el país magrebí, aunque es cierto que ofrece una visión representativa acerca de los temas más motivadores. No es menos cierto que también en la última década la atención de los estudiosos españoles no se ha

---

[44] Vid. como significativa recopilación reciente, R. GIL GRIMAU, *La frontera Sur de al-Andalus. Estudios sobre la Península Ibérica y sus relaciones históricas con Marruecos*, Tánger, 2002. Vid. en la historiografía marroquí, H. TRIKI, *Marruecos y España: una historia común*, Granada, 2005. Vid. también el trabajo d J. LACOMBA, "La eterna frontera del Sur. Cartografía de los encuentros y desencuentros entre España y Marruecos", *Saitabi*, 55, 2005, pp. 181-194.

[45] La bibliografía es muy numerosa, por ejemplo M. R. DE MADARIAGA, *En el barranco del lobo. Las guerras de Marruecos*, Madrid, 2005, o F. VILLALOBOS, *El sueño colonial: las guerras de España en Marruecos*, Barcelona, 2004. Otros múltiples trabajos sobre el reflejo literario del enfrentamiento, como en A. VARGAS, *La guerra de Marruecos en la literatura*, Málaga, 2001, o J. J. LÓPEZ BARRANCO, *El Rif en armas. La narrativa española sobre la guerra de Marruecos (1859-2005)*, Madrid, 2006. Vid. también el estudio de J. F. SALAFRANCA, *La República del Rif*, Málaga, 2004. Y sobre el Protectorado, J. L. VILLANOVA, *El protectorado de España en Marruecos: organización política y territorial*, Barcelona, 2004, después de los trabajos de V. MORALES LEZCANO ya mencionados, y de R. SALAS, *El Protectorado de España en Marruecos*, Madrid, 1992.

centrado exclusivamente en Tesis Doctorales, sino que otras investigaciones se han desarrollado en temas de especial atractivo en nuestro país, desde la prehistoria y arqueología (Jorge Onrubia), y la cooperación en materia arqueológica (Carmen Aranegui, Darío Bernal, etc.), hasta el siglo XX, con una especial atención al impacto en España de las guerras de Marruecos, y también a la propia dinámica del Protectorado español en Marruecos.

La temática sobre la antigüedad ha tenido presencia en varias de ellas; la de Carlos Posac Mon sobre el Estrecho de Gibraltar en los tiempos clásicos (1984, Universidad Complutense) analizaba aspectos diversos refeidos a fuentes literarias y arqueológicas[46]; Fernando López Pardo prestaba especial atención al "mercado colonial púnico", y su transformación hacia el mundo romano (1987, Universidad Complutense); la economía de la monarquía mauritana, y de la provincia romana en época alto-imperial fue objeto de la Tesis de Enrique Gozalbes Cravioto (1987, Universidad de Granada); la época de la Antigüedad Tardía, desde el siglo III a los denominados "siglos oscuros", constituyó el contenido de la Tesis de Noé Villaverde Vega (2001, Universidad Autónoma de Madrid); las relaciones económicas y el estudio de las ánforas de la antigüedad de Marruecos fueron objeto de la Tesis de Lluis Pons Pujol (2002, Universidad de Barcelona). Estos trabajos, por otra parte dirigidos por catedráticos diferentes, forman parte de la estela de la reciente escuela española de Historia Antigua, en especial de los temas centrados en los aspectos económicos, a partir de la línea planteada al respecto por la investigación de José María Blázquez. No es extraño, por tanto, que la mirada en estos estudios se haya focalizado bastante en la cuestión de las relaciones económicas y sociales entre los habitantes del territorio hispano y el africano occidental. Por el contrario, el siglo XVIII no ha sido objeto de mayor atención, después de los numerosos trabajos de Lourido Díaz y Arribas Palau.

---

[46] Carlos Posac Mon es uno de los investigadores que más han escrito sobre Marruecos (en especial sobre la Historia de Tánger) y sobre Ceuta, desde la prehistoria hasta finales del siglo XIX. Vid. los tres volúmenes del *Homenaje al Profesor Carlos Posac Mon*, Ceuta, 1998 (editados en 2000), con un elenco de sus publicaciones hasta ese momento. Vid. entre sus aportaciones, "Proyección en Marruecos de la guerra de la independencia (1808-1814)", *Hespéris-Tamuda*, 26-27, 1988-1989, pp. 139-170; "Difícil neutralidad de Marruecos en los años iniciales del siglo XIX", *Hespéris-Tamuda*, 22, 1984, pp. 27-66.

Por el contrario, el Marruecos medieval ha sido una etapa escasamente estudiada en los últimos años, después de las Tesis sobre el inicio de la misma (Vallvé Bermejo) y sobre el final (Gozalbes Busto). Así sobre contenidos de la Edad Media destaca la Tesis de Victoria Aguilar Sebastián, "*Tribus árabes en el Magreb en época almohade, 1152-1269*" (Universidad Complutense, 1990), la de Miguel Ángel Manzano Rodríguez, sobre "*La intervención de los benimerines en la Península Ibérica. Perspectivas y problemas de una dinastía en expansión*" (Complutense, 1990). En otra temática diferente, la Tesis de Mónica Rius Pinies, "*La orientación de las mezquitas en al-Andalus y el Norte de África entre los siglos XI y XVIII*" (Universidad de Barcelona, 1998).

Sobre la Edad Moderna tampoco han abundado las Tesis Doctorales presentadas por españoles. La continuidad de los trabajos de Alfonso Sierra Ochoa, arquitecto municipal de Tetuán en la época del Protectorado, se plasmó en la Tesis Doctoral de Jose Antonio Llonch Gurrea, "*Arquitectura popular religiosa en el Norte de Marruecos: Tetuán*" (Universitat Politecnica de Catalunya, 1991). Y naturalmente, dos temas de la historia cruzada que tradicionalmente han sido objeto de atención desde la historiografía española; por un lado, las plazas militares españoles, con la Tesis de Rafael Gutierrez Cruz, "*La presencia española en el Norte de África. El sistema de presidios en la época de los Reyes Católicos, 1497-1516* (Universidad de Málaga, 1993); la cuestión de los cautivos en la guerra de corso y frontera en la Tesis de José Antonio Martínez Torres, "*Los cautivos rescatados por la Monarquía Hispánica en el Norte de África (1523-1692)*" (Universidad Autónoma de Madrid, 2001).

Cuestiones de la organización e historia del Protectorado español en Marruecos han sido analizados por José Luis Villanova Valero, "*La organización política, administrativa y territorial del Protectorado de España en Marruecos, 1912-1956. El papel de las intervenciones* (Universitat de Girona, 2002); la presencia en el Sur de Marruecos y en el Sahara Occidental fueron objeto de estudio por parte de Jesús Martínez Milán, "*El colonialismo español en el Sahara Occidental y en la zona sur del Protectorado español en Marruecos, 1885-1945*" (UNED, 1999); el personaje de "*El Raisuni, aliado y enemigo de España"* fue objeto de la Tesis de Carlos Tessainer Tomasich (Universidad Complutense, 1990); Javier Ramiro de la Mata estudió "*El proceso colonial en Marruecos durante la dictadura de Primo de Rivera, 1923-1926*" (Universidad Complutense, 1999); Elisa Molina Pérez realizó su investiga-

ción sobre "*El Norte de Marruecos: de la conferencia de Algeciras al Protectorado (1906-1912). Su repercusión en las Cortes españolas*" (Autónoma de Madrid, 1986); Juan José López Barranco hizo su Tesis sobre "*La guerra de Marruecos en la narrativa española (1859-1927)*" (Complutense, 1999). Los fundamentos del establecimiento del Protectorado español en Marruecos han sido recientemente analizados en la Tesis Doctoral de Francisco Manuel Pastor Garrigues, *España y la apertura de la cuestión marroquí (1897-1904)* (Universidad de Valencia, 2007).

Otro tema objeto de análisis en relación con la guerra del Rif es el del periodismo, por parte de Antonio Rubio Campana, "*Guerra del Rif (Marruecos): 1921-1923. Origen del periodismo de investigación en España*" (Complutense, 2005); Fuencisla Marín Castán investigó sobre "*Los problemas de la participación española en la administración internacional de Tánger*" (Complutense, 1999); Antonio Sánchez Soliño dedicó su Tesis Doctoral a "*Estudio de la planificación, construcción y financiación de las obras públicas en el Protectorado español en Marruecos*" (Politécnica de Madrid, 1997); otros aspecto importante fue el estudiado por José Domínguez Palma, "*La presencia educativa española en el Protectorado de Marruecos*" (UNED, 1997); Concepción Ybarra Enriquez de la Orden elaboró su Tesis sobre "*La acción española en la descolonización del Magreb: rivalidad hispano-francesa en Marruecos, 1951-1961*" (UNED, 1996).

En suma, el análisis realizado permite detectar los temas que más han merecido la atención historiográfica de los españoles en el último cuarto de siglo. Esas dos épocas cronológicas están representadas por la antigüedad, respecto a la que en la actualidad existen programas de colaboración especialmente centradas en las excavaciones hispano-marroquíes en *Lixus*, dirigidas por la profesora Carmen Aranegui Gascó, las prospecciones en Tetuán y el Plan estratégico de *Tamuda*, en los que participan Darío Bernal, José Ramos y Javier Verdugo, y sobre todo a la época contemporánea, en la que, por motivos obvios, el establecimiento y desarrollo del Protectorado, así como la guerra del Rif y el papel del ejército, siguen atrayendo la atención prioritaria. La reciente síntesis de Morales Lezcano, sin duda, podrá servir por sus múltiples sugerencias para la apertura de la atención a otras etapas diferentes de la Historia, Historia Medieval y Moderna, que aunque han merecido valiosos trabajos parciales, en forma de artículos, en mucha menor proporción han sido materia de investigaciones doctorales.

RESUMEN

A partir de una síntesis reciente de Historia de Marruecos, escrita por Victor Morales Lezcano, se analiza la evolución de la historiografía española sobre el país norteafricano.

Palabras clave: Historiografía española; Norte de África; Tetuán.

ABSTRACT

Starting with the publication of a summary of recent history of Morocco, written by Victor Morales Lezcano, analyzed the evolution of the Spanish historiography on the North African country

Key words: Spanish Historiography; North Africa; Tetuan.

EUROPA Y EL MEDITERRÁNEO ISLÁMICO. EN TORNO A TRES PUBLICACIONES RECIENTES

Juan B. Vilar
Universidad de Murcia

FLORENSA, Senén (dirs.): *El diálogo intercultural entre Europa y el Mediterráneo*. Presentación de S. Florensa. Instituto Europeo del Mediterráneo. Barcelona. 2008. 407 pp. (nº 10 – monográfico – de *Quaderns de la Mediterrània*).

URIARTE, Carmen (coord.): *I Jornadas turcas.* Prólogo de Henrike Knörr. Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco. Bilbao. 2008, 146 pp.

RODRÍGUEZ LÓPEZ, Carmen: *Turquía: la apuesta por Europa*. Ed. Los Libros de la Catarata. Madrid. 2007, 380 pp.

El Mediterráneo es un espacio compartido por una veintena de estados tanto europeos como afroasiáticos. Les unen más de tres milenios de historia común y, por encima de diferencias puntuales, les unen también múltiples afinidades culturales e intereses de toda clase, incluidos los económicos. Se comprende la creciente convergencia de todos esos países. Tanto los europeo-occidentales como los de tradición islámica.

La realidad presente no puede ser más esperanzadora. El Parlamento Europeo ha declarado el 2008 Año Europeo de Diálogo Intercultural, y por su parte los ministros de Relaciones Internacionales de los países mediterráneos, Año Euromediterráneo del Diálogo entre Culturas. Por tanto este es un buen momento para imprimir nuevo impulso a las políticas culturales y sociales de diálogo euromediterráneo, y mediterráneo en general, superando disparidades y recelos, en ocasiones de hondo arraigo. Tenemos que convenir sin embargo en que es mucho lo avanzado en esa dirección a partir de 1995 en el marco del Proceso de Barcelona, aunque todavía es largo y dificultoso el camino que resta por recorrer.

A ese objetivo responde el monográfico de *Quaderns de la Mediterrània* aquí presentado, donde se recogen cuarenta y cinco colaboraciones a cargo de notorios especialistas. Desde Umberto Eco, Arjun

Appadurai, Ulrich Beek o Jamal Al-Shalabi a Juan Goytisolo, César Antonio Molina, Maria-Àngels Roque o Baltasar Porcel. Esas colaboraciones aparecen organizadas en tres bloques temáticos: *Memorias y mestizaje, Fronteras y cosmopolitismo* y *Representaciones: Arte y espiritualidades*. Se incluye también una entrevista a José Manuel Durão Barroso, presidente de la Comisión Europea.

Es esta una valiosa y útil aportación multidisciplinar, fundamentada en amplia documentación y actualizada bibliografía, y avalada por la incuestionable autoridad y prestigio de sus autores. A destacar las colaboraciones incidentes sobre la percepción del Mediterráneo islámico desde Europa, y especialmente desde España.

No menos interesentes son las actas de unas *I Jornadas turcas* celebradas en Vitoria en 2008 en el marco de la Universidad del País Vasco. El cultivo de la turcología, a diferencia del arabismo, resulta ser casi excepcional en el panorama del orientalismo español, de ahí que sean de agradecer actividades como la aquí recensionada, que en el presente caso ha sido posible por la dedicación y esfuerzo de Carmen Uriarte, profesora de lengua turca en la expresada Universidad.

También estas Jornadas fueron multidisciplinares, por incidir no sólo sobre aspectos lingüísticos y culturales sino también sobre otros de tipo histórico, político o sociológico. Sus actas recogen las siguientes ocho ponencias: A. Enginar, *Turquía ante la Unión Europea* (pp. 9-10); Ç. Çakici, *La lengua turca: vehículo de comunicación de dos continentes y el sexto idioma más hablado del mundo* (21-28); N. Adabag, *La Universidad de Ankara en la Turquía republicana* (29-40); G.I. Alkaç, *Los derechos de la mujer en Turquía: su evolución histórica* (41-56) ; T. Ataöv, *Turkey's Identity* (57-100); C. Uriarte, *El ocaso de la República española dibujado desde la nueva República de Turquía* (101-22); y R. Villanueva y Etcheverría, *El origen de la novela turca* (135-46). Se adjunta un novedoso y atrayente cuerpo de láminas y fotografías.

Sobre temática similar, pero de contenido más específico, es el libro de Carmen Rodríguez López: *Turquía. La apuesta por Europa*, aportación incidente en lo que se ha dado en llamar la historia presente.

Refiere la autora que la candidatura presentada por Turquía para entrar en la Unión Europea suscita fuertes reservas entre los estados miembros de esa asociación por múltiples causas. Desde las dimensio-

nes geográficas y demográficas del candidato, que además conllevaría nuevas y controvertidas fronteras para la U.E., al reto que sin duda representa para la identidad europea la admisión de un estado musulmán de tal peso y magnitud. Todo ello explica que, aunque Turquía se halle asociada a la Unión desde 1963, y desde el 99 (acuerdos de Helsinki) su caso esté equiparado al de otros candidatos de la Europa centro-oriental, así como Chipre y Malta, la adhesión plena viene siendo aplazada indefinidamente, no obstante la apertura de formales negociaciones desde octubre de 2005.

La autora se refiere especialmente a la previsible incidencia de una posible adhesión de Turquía sobre el frágil proceso de democratización de ese país, sobre el sistema de partidos políticos existente en el mismo, sobre la creciente presencia de la corriente islamista aglutinada por el hoy preponderante Partido de la Justicia y Desarrollo (A.K.P.) en el estado laico fundado por M. Kemal Ataturk hace ya casi un siglo, y sobre otros aspectos del acontecer interno turco y su compleja problemática, incluida la referida a las minorías (la cuestión kurda sobre todo). En suma es esta una bien diseñada monografía, apoyada en fuentes comunitarias y turcas, en amplia y actualizada bibliografía, y de fácil y atrayente lectura. Sobre todo para el lector español que, al recorrer estas páginas, no puede por menos que rememorar situaciones más o menos similares en España (en la Dictadura y Transición) durante el prolongado y complejo proceso que precedió al ingreso de nuestro país en la Unión Europea.

LA ESCRITORA TURCA HALIDE EDIP ADIVAR (1883-1964)

La escritora turca Halide Edip había nacido en el seno de una familia tradicional y próspera en Istanbul en 1883. Su padre Edip Bey era secretario del sultán Abdülhamit (1876-1908) y su madre había muerta cuando Halide era muy pequeña. Su abuela materna acompañaría a Halide hasta que se murió y representó para Halide la mujer turca tradicional. Cuando tenía cuatro años, su padre se volvió a casar con su segunda esposa, Abla, y unos años después tomaría una segunda mujer, Teize. Este último matrimonio, típico de la poligamia, causaría grandes tensiones entre todos los miembros de la familia y dejaría una profunda impresión en Halide que llegaría a sufrir esta misma humillación durante su primer matrimonio.

Su padre le proporcionó una excelente educación, primero mediante tutores privados y, luego, al ingresarla en el Colegio Americano en 1893-4, del que graduó en 1901, siendo «The first Moslem Turkish graduate of the Constantinople Woman's College...» (cf. Halide Edip en su libro «*Turkey faces West*», p. x). En el mismo año se casó con su profesor de matemáticas, Salih Zaki Bey, hombre de la edad de su padre que le había contratado. El matrimonio tuvo dos hijos, Ali Ayetullah y Hassan.

Durante esta época, cuando llegó a su fin el largo episodio de la historia turca conocido como *Istibdat* (opresión) bajo el régimen del sultán Abdülhamit (1876-1909), se iniciaron los primeros movimientos de reforma, impulsada por los *Jóvenes Otomane*s, llegados al poder en 1908. Halide y su esposo escribieron artículos para el periódico liberal «*Tanin*», fundado por Tevfik Ifret, Huseyin Cahit, y Huseyin Kazim en 1908. Los artículos de Halide se centraron en la emancipación de la mujer y la crítica literaria. Al mismo tiempo empezó a escribir novelas que gozaron cierta popularidad. Participó activamente a favor de la revolución constitucional, abogando por la educación de la mujer, lo que le acarreó graves reproches de grupos reaccionarios y, cuando surgió una contrarrevolución en marzo de 1909 contra los Unionistas, tuvo que huir con sus hijos a Egipto. Cuando la situación se calmó, Halide volvió a Turquía. En 1910 Salih Zaki Bey tomó una segunda esposa, Halide decidió divorciarse y se marchó con sus dos hijitos a una nueva casa. Cayó enferma, pero consiguió salir adelante escribiendo artículos y cuentos, y cuando recuperó su salud, dio clases y conferencias. Se hizo miembro de la organización *Turk Ocagi* (Hogar turco), de la que

formó parte el sociólogo Ziya Gokalp, cuyas ideas nacionalistas influyeron en su pensamiento político.

Durante la Primera Guerra Mundial, Jamal Pasha, un influente Unionista, que era en este momento gobernador de Siria, le pidió poner en marcha escuelas para niños, para sustituir las escuelas francesas cerradas por los turcos. Halide envió a su hermana Niaghir, para fundar una escuela primaria en Beirut y, a partir de 1916, Ha1ide y Nakie Hanum, en compañía de un grupo de maestros, empezaron a organizar escuelas y orfanatos en Siria y el Líbano.

Después de la «Gran Guerra (1914-18)» el movimiento para la Independencia turca tomó fuerza y Halide se dirigió en público a grupos cada vez más grandes. El 19 de mayo de 1919, cuatro días después de la invasión griega de Izmir, tuvo lugar la famosa manifestación en el Hipódromo ante la mezquita de Sultán Ahmad, durante la cual Halide Edip se dirigió a los manifestantes. En su arenga Halide hizo referencia al *Punto Doce* de los famosos «*Catorce Puntos de Wilson»*, el apartado en el cual se defendió «...los derechos de los pueblos...» y especialmente «el derecho a una nación», punto reivindicado por Halide Edip. La escritora, vestida de negro y arengando a una masa estimada en 200.000 personas, impresionó a todos para siempre, como atestiguan numerosas referencias literarias, ej. la de Kenizé Mourad en su libro *De parte de la princesa muerta* (115)[1], la de E. Warnock Fernea y B. Qattan Bezirgan en su libro *Middle Eastern Women Speak* (191)[2]. Desde este momento Halide Edip se convirtió en una figura pública de gran influencia política y estuvo en peligro permanente, hasta tal punto que se vio obligada a enviar a sus dos hijos a USA. Al día siguiente de la salida de sus hijos, Halide y su segundo esposo, el médico Dr Adnan, partieron disfrazados (él, de hoya (clérigo islámico), ella, velada) hacia el frente de los nacionalistas en Ankara. Ella fue condenada a muerte «*in absentia*« y su casa y sus bienes fueron confiscados.

Durante la batalla por la Independencia trabajó codo a codo con Mustafá Kemal, que surgió como el líder de la nueva Turquía. Trabajó en el ejército como persona privada no-combatiente y más tarde como

---

[1] Mourad, Kenizé, *De parte de la princesa muerta*. Trad. del francés por Mauricio Wacquez. Barcelona, Muchnik Editores, 1988.

[2] Warnock Fernea, E. y B. Qattan Bezirgan, *Middle Eastern Women Speak*, Austin (Texas), Univ. of Texas Press, 1994.

corporal ("...I, a plain soldier like yourself,..." como dijo en su carta de agosto 1919 a Mustafá Kemal y dada a conocer por Mustafá Kemal en su famosa *Nutuk*, pronunciada en 1927)[3], traduciendo, escribiendo despachos, contando soldados y armas. Aún tuvo tiempo para publicar en 1922 su primera novela *Atesten Gömlek* (*La camisa de fuego*). Vio las reformas adoptadas por Mustafá Kemal, respecto al código civil y otras reformas. Sin embargo, en 1926 después del intento de "atentado" al líder, se exilió con su esposo en Londres, en grave desacuerdo con las medidas adoptadas y con el afán de protagonismo de Mustafá Kemal, "rightly concerned over the «staff-officer» mentality..." (cf. *Turkey faces West*, p. xi).[4] Residió en Inglaterra desde 1926 hasta 1939, donde publicó en 1935 su libro *The clown and his daughter*, que apareció en 1946 en francés en Istanbul, con el titulo de *Rue de l'épicerie aux mouches* y en 1954 en español titulado *El payaso y su hija*[5]. De vuelta a Turquía, ejerció como profesora en la Universidad de Istanbul y desde 1950 hasta 1954 fue diputada de Izmir.

Su obra consta de tres colecciones de cuentos y unas novelas, algunas de los cuales han sido llevadas a la pantalla) como *Atesten Gömlek* (*La camisa de fuego*), basada en su primera novela y que trata sobre la Guerra de Independencia. Esta película fue rodada por Muhsin Ertugrul en 1923 y fue proyectada en un Istanbul aún ocupado, seis meses antes de la creación de la república de Turquía. *Vurun kahpeye* (*Frappez le putain*) es una película basada en una novela suya del mismo nombre, que habla también acerca de la Guerra de Independencia, y fue realizada por Lutfi Omer Akad en 1949 (cfr. *Le cinéma turc*, libro dirigido por Mehnet Basutçu).

En 1936, en una especie de intento de reconciliación por parte de Ataturk con un cierto número de intelectuales, se concedió un premio literario a Halide Edip. En 1964 la valiente Halide falleció.

Halide Edip es, ante todo, una escritora muy comprometida con la defensa de los derechos de la mujer y su emancipación. Como Halide

---

[3] *A Speech delivered by Ghazi Mustapha Kemal, President of the Turkish Republic. October 1927*. Leipzig, K. F. Koehler, Publisher, 1929.

[4] Edip (Adivar), Halidé, *Turkey faces West*, New York, Arno Press, 1973.

[5] Edib, Halide, *El payaso y su hija*. Trad. del inglés por Rafael Vázquez Zamora. Barcelona, Ediciones Destino, 1954.

empezó a escribir en la época pre-republicana y durante la época de las reformas de Ataturk, los problemas que abordó en sus escritos y los tipos de mujer que describió, varían enormemente. Surgen en su obra mujeres nacionalistas, mujeres modernas, mujeres de fuerte personalidad (posiblemente le influyó la obra de Abdülhak Hamit, a quien Halide admiró) mujeres que se rebelan ante la opresión y mujeres idealistas que intentan educar a la masa. Según Fusun Akatli, su obra se ve debilitada por su tendencia ideológica inconsistente, vacilando entre el panturquismo, pro-americanismo, el nacionalismo turco y el ideal de la occidentalización. Para Akatli, sus análisis y soluciones carecían de una base firme, aún en su mejor obra *Sinekli Bakkal*, en la que intenta combinar estos elementos en una síntesis original. Esta obra fue publicada originalmente en inglés bajo el título *The clown and his daughter*.

De todas formas, pienso que no se puede perder de vista el hecho capital que Halide escribió en una época de gran turbulencia política y que las ideas que se defendían, nunca antes habían sido articuladas en obras literarias y dirigidas a un público amplio. La obra de Ziya Gokalp, cuyas ideas tanto influyeron en su obra, estaba dirigida a la inteligentsia. Además, ella había recibido una educación muy moderna para la época y en un colegio prestigioso de América, país que ella consideró como el único país «...that understands what the soul of a nation means and how a democratic régime is constituted...» Hasta tal punto creó Halide Edip en los Estados Unidos, que se adherió, a la idea de un posible mandato de los Estados Unidos sobre Turquía o lo que fuera el imperio, porque consideraba que "If she (=USA) were to be entrusted with a mandate she would carry it out by looking upon the people of all nationalities habiting the country as brothers, members of the same nation living on equal terms with one another" y Halide añadió "I have had this information from an absolutely reliable source." Alí Fuad, el comandante del XXº Ejército, confirmó en un despacho enviado a Mustafá Kemal el 14 de agosto de 1919 desde Ankara que Halide no estaba sola en estas ideas, diciendo "...I [Alí Fuad] have received... two long letters from Kara Vassif [hermano de Halide] ...and from Halid Hanum, who are both full of ideas that agree with the opinions of many others, like Ahmad Riaz Bey, Reshad Hikmet Pasha, Djevad Pasha, Turuk Suli Mahmud... Al1 these documents plead that foreign help is necessary and reasons are given why the acceptance of America is the best of all possible evils..."

Sin embargo, más tarde surgieron discrepancias entre los impulsores de la Independencia y Halide y su esposo tuvieron que exiliarse

a Inglaterra. Creo que hay que juzgar la obra de Halide Edip teniendo muy en cuenta todos estos factores: su sociedad, su educación, su vida personal, su personalidad, las circunstancias políticas, la época. Si se añade a todo ello, que es una obra escrita por una mujer totalmente entregada al bienestar de su país y de sus gentes y que el desarrollo de la literatura turca no había hecho más que empezar, me parece que son absolutamente perdonables sus flaquezas literarias. Su importancia e influencia dentro del mundo cultural son atestiguadas por la existencia de películas inspiradas en sus obras y filmadas por prestigiosos cineastas turcos como Muhsin Ertugrul (1923) y Lutfi Omer Akad (1949) y numerosos libros, tanto relacionados con la Turquía moderna como con el mundo islámico y escritos no sólo en oriente sino también en occidente. Aún este modesto trabajo halló su origen en la fascinante personalidad de Halide Edip.

En un cuento suyo, "L'Enfant (El niño)", recogido por Nedim Gürsel en *Paroles devoilées*. *Les femmes turques ecrivent*,[6] denunció Halide Edip la situación precaria de un niño huérfano de padre que intenta sobrevivir en una aldea. La calidad literaria del cuento no es alta, pero la intención de la escritora, siempre comprometida con su entorno social, era denunciar estas situaciones lacerantes y contribuir a una mejora del campesinado paupérrimo de Anatolia, como lo hizo también en su obra *The Turkish Ordeal*, una historia de la Revolución Nacionalista (1919-1922), basada en sus propias observaciones durante los años de dura lucha bajo Mustafá Kemal para la emancipación de Anatolia. Su preocupación por su país y por sus habitantes era constante como evidencia su carta de agosto 1919 a Mustafa Kemal: "...we must insert a clause that will ensure the welfare and the progress of the nation and transform the people –the peasantry– into a modern nation, sound both in body and mind." Ella era muy consciente de las grandes dificultades económicas y políticas que obstaculizarían un desarrollo social en el medio rural y por esta razón, en una serie de conferencias ofrecida en «*The Institute of Politics»* en Williamstown (Mass., USA) a finales de los años '20 y recogida en un libro titulado *Turkey faces West*, editado en agosto de 1930 (con gran éxito porque en octubre de 1930 salió la segunda edición), insistió Halide Edip que "...Turkey's face is resolutely set toward the future..." (259) y apeló a la ayuda internacional: "...No country in the world needs capital as urgently as Turkey does, to develop its resources and to reconstruct what has been

[6] Gürsel, Nedim, *Paroles devoilées*, Paris, Arcantère/ Éditions Unesco, 1993.

to a very great degree destroyed. No one can realize the inmediate need of development in every line without visiting the interior of Anatolia..." (259) y anadió que "... The necessary capital and expert technical assistance needed...can be obtained only from Europe or from America..." (260).

Quiero resaltar la claridad de su exposición como escritora política en el análisis de la república turca a finales de los años '20, a cuya gestación ella había contribuido con singular esfuerzo. Además, su testimonio adquiere valor por la sinceridad y la actitud crítica tanto hacia Occidente como hacia los dirigentes turcos, sean políticos sean religiosos y sobre todo, por ser quizás la única manifestación escrita por una mujer turca tan lúcida y tan bien preparada intelectualmente. Sólo se le puede criticar la exposición histórica pre-republicana, tan tremendamente influida por las distorsiones panturca y anti-otomana de escritores como Ziya Gokalp (m. 1923), que en 1913 publicó sus cursos, en 1917 en la revista *Yeni Mecmua* y en 1918 su obra *Turklesmek*, *Islamlasmak*, *Muasirlasmak* (*Turquisación*, *islamización*, *modernización*) y en 1923 en su obra *Turkçulugun Esaslari* (*Los fundamentos del turquismo*).

De una manera valiente abrió brecha en la sociedad turca, e inclusa en la islámica, para alertar a la mujer de sus valores y sus derechos como individuo social. Siempre abogó por su incorporación a la sociedad como miembro de plenos derechos y luchó para conseguir un cambio del estatuto personal de la mujer respecto a su situación matrimonial (sobre todo en lo que se refiere a la poligamia y el divorcio, hechos ambos por ella padecida) y los derechos hereditarios, tan desfavorables a la mujer según la *seriat*. Halide Edip destacó la adopción del Código suizo en 1926, respeto a la *Ley de Familia*, que mejoró sensiblemente esta situación, como ya se estipuló en mi trabajo anterior. La escritora insistió en el derecho de la mujer a una educación y alabó su incorporación al mercado de trabajo (oficina, fabrica, tienda) y en el campo del ejercicio de la medicina, en parte provocada por la situación posguerra de Turquía, que había sufrida las Guerras Balcánicas (1911-13), la «Gran Guerra» (1914-18), la «Guerra de Independencia» (1919-22) y que habían consumido gran número de vidas masculinas.

Sin embargo, el voto femenino no le pareció esencial, como declaró en su libro *Turkey faces West* (228): "...It is perhaps a blessing that they have not obtained the vote. Thus they have been protected

from the danger of being identified with party politics, and their activities outside the political world could not be stopped for political reasons". Es posible que le hayan influido las opiniones de destacados progresistas egipcios como Ahmad Lutfi as-Sayyid: "Our (=the Egyptians) issue is not that of equality of men and women with regard to the voting and positions. Our women, God bless them, do not put up such demands, which would disturb the public peace... They only demand education and instruction." Tampoco quiero descartar la posibilidad que le hayan influido las ideas de Malak Hifni Nasif, que, en marzo de 1914 al dirigirse al público durante la fundación de la «*Unión educativa de la mujer*», dijo: "We have not come together here to demand the right to vote..." o las ideas de Qasim Amin o las de Ruda Sha'rawi: "When the traces of war and its harsh rule had been eliminated, the Egyptian woman deemed it appropiate to leave to the men the solution of the political problems."

Estas cuatro personalidades egipcias eran contemporáneos suyos, que lucharon por los mismos ideales y está documentado que se encontró en Istanbul con Malak Hifni Nasif. Por ello, es muy posible que Halide Edip se mantuviera siempre al corriente de lo que ocurrió en los antiguos dominios otomanos, sobre todo, Egipto, que desde 1919 inició la lucha contra el colonizador inglés.

En el plano político consideró la escritora turca que «...Political nationalism is as ugly as any other creed which tends to make men exterminate each other...» (*Turkey*..., 118).

Son altamente interesantes sus apuntes sobre las dificultades que rodearon el cambio del alfabeto árabe al alfabeto latino, contemplado por los reformadores turcos desde el siglo XIX y realizado por republicanos turcos. Halide Edip había sido inspectora general de *madrasas* en 1915 y había recorrido durante casi dos años escuelas para niños y niñas entre siete y catorce años. Desde hacía años se habían hecho grandes esfuerzos para simplificar el alfabeto turco para la enseñanza de la escritura y la lectura a una nación entera. Recordó que, entre 1885-90, le supuso aun niño medianamente inteligente casi un año para aprender a escribir y leer y observó una diferencia enorme en 1915, que, gracias a los esfuerzos, este tiempo se había reducido en 4-6 meses. Los que abogaron por la introducción del alfabeto latino habían sido acusados de querer romper la unidad entre Turquía y el mundo islámico. Cuando finalmente se produjo, en 1928, faltó tiempo para su

implantación, faltaron educadores para enseñar el alfabeto, faltaron fondos para traducir y editar obras en letras latinas, la continuidad de la cultura turca fue rota abruptamente.

Halide Edip era reconocida como campeona de los derechos humanos, incluso fuera de las fronteras de Turquía. Cuando en 1908 la escritora egipcia Malak Rifni Nasif (1886-1918), adalid de la emancipación de la mujer en Egipto (país aún bajo la égida otomana) visitó Turquía, no tardó en establecer contacto personal con Halide Edip. En Egipto, Malak Hifni Nasif, autora de *al-Nisiyyat* publicado en El Cairo en 1910, frecuentaba el salón literaria de la escritora libanesa, afincada en El Cairo, Mayy Ziyadah (1886-19419), autora de una obra sobre el sultán Abdulhamit titulada *al-Durr al-Nadid fi Ma'athir al-Malik al-Hamid* (*Las perlas ensartadas en los hechos gloriosos del rey loable*), donde se reunían los intelectuales más independientes y abiertos de la época como Ahmad Lutfi al-Sayyid, Sulayman al-Bustani y Ruda Sha'rawi (1879-1949). Esta última escritora, que había recibida una educación con preceptores privados y que hablaba árabe francés y turco, jugó un importantísimo papel en la emancipación de la mujer musulmana. Las tres escritoras, Mayy Ziadah, Malak Rifni Nasif y Ruda Sha'rawi, eran muy amigas y mantuvieron contactos epistolares. Sería interesante estudiar su correspondencia en la que se podría encontrar referencias a Halide Edip, porque todas lucharon por los mismos ideales y eran contemporáneas.

En relación con los acontecimientos políticos del Imperio otomano tampoco se puede olvidar la obra de Jurji Zaydan (1861-1914) cuya obra *al-Inqilab Uthmani* (*El golpe otomano*) que fue la primera obra de ficción en árabe que hacía referencia a estos hechos. Esta obra fue seguida por las escritoras Labibah Mikha'il Sawaya (1876-1916) con su obra *Hasna Salunik* (*La mujer rubia de Salonika*), escrita en 1909 y la libanesa Faridah Yusuf Atiyyah (1867-1917), con su libro *Bayna Arshayn* (*Entre dos tronos*), escrito en 1912. En 1928 apareció en Beirut un libro, inspirado por las medidas de Mustafá Kemal en Turquía, escrito por Nazirah Zayn al-Din (1908-1976), que llevó el largo título de *al-Sufur wa-l-hijab*: *muhadarat wa-nazarat marhama tahrir al-mar'ah wa-l-tajaddud al-ijtima'i fi al-alam al-islami* (*La desvelación y el velo*: *conferencias y puntos de vista cuyo objetivo es la emancipación de la mujer y la renovación social en el mundo islámico*). Merecería la pena estudiar las obras mencionadas en busca de referencias a Halide Edip.

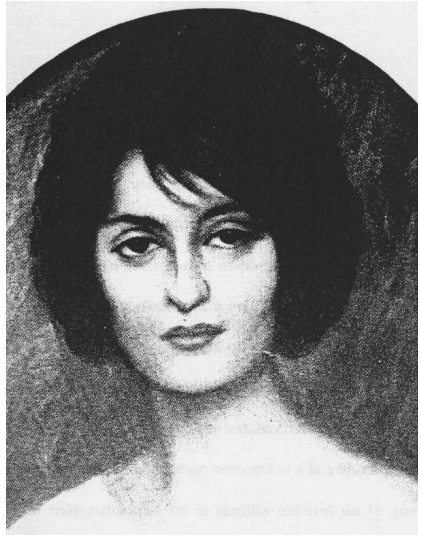
Epílogo

En 1954 la editorial Destino (Barcelona) publicó en la colección *«Ancora y Delfín»* el volumen 93, formado por el libro de Halide Edip *«The clown and his daughter»* (Londres, 1935), en una traducción española con el título de «*La hija del payaso»*. Fue vertido al español desde original inglés por Rafael Vázquez-Zamora. El feliz hallazgo de un tomito en su primera edición en la '*Feria del libro antiguo'*, celebrada en Madrid en mayo de 1998, me posibilitó conocer una obra literaria de Halide Edip y de manera escueta, expresar una valoración literaria de su novela. En este trabajo hemos valorado desde el punto de vista literaria su cuento «El niño», recogido por Nadim Gursel, la obra *Turkey faces West* y su carta a Mustafá Kemal.

Sin embargo, debo advertir que estas tres muestras han sido analizadas a través del inglés y francés; por lo tanto pido clemencia al lector de este trabajo, si he incurrido en crasos errores a causa de mi desconocimiento de la hermosa lengua turca.

Que sirva este trabajo como una pequeña ventana a un mundo fascinante.

Iris Hofman Vannus
Arabista



Halide Edip Adivar

Addendum I

The clown and his daughter

El libro *The clown and his daughter* fue escrito en su versión original en inglés y publicado en 1935 por Halide Edip (Adivar), cuando la autora tenia 50 años y vivía exiliada en Inglaterra, donde había llegado en 1926, huyendo con su segundo esposo, el médico Dr Adnan, de las represalias emprendidas por Mustafá Kemal tras el atentado fallido en Izmir (=Esmirna). El libro, cuyo título en turco es *Sinekli-Bakkal* (*El droguero de las moscas*), se considera como la obra más importante de Halide Edip. En 1946 el libro apareció en Istanbul, publicado en francés bajo el título *Rue de l'épicerie aux mouches*. En mayo de 1954 la editorial Destino publicó en su colección *Ancora y Delfin* con el número 93: *El payaso y su hija*, que Rafael Vázquez-Zamora había traducido del original inglés al español, en un castellano rico y cuidado, que deja traslucir las cualidades literarias de la obra.

La obra *El payaso y su hija* es la historia de una niña, Rebia ("señorial", con la connotación de "divina" en el mundo islámico), nieta de un imán, cuya hija Emineh ("fiel", pero es también el nombre de la madre del profeta Muhammad) se había fugado con un primo suyo, Tewfik (conciliación, éxito), dedicado al teatro y que solía, con mucho éxito, representar a mujeres, ya que a éstas les estaba prohibido por la *seriat*, ser actrices. Rebia vive con sus padres Emineh y Tewfik en una calle humilde de Istanbul, donde su madre ha tomada las riendas de una tienda de ultramarinos, fundada por su esposo, pero que éste desatiende, por su afición al teatro y por falta total de instinto comercial. Cuando Rebia tiene cuatro años, el abuelo, avergonzado por la conducta de su yerno, en total contradicción con las leyes de la *seriat*, consigue del Cadi el divorcio de los padres de la niña y del Sultán, el destierro de Tewfik. El severo, avaro y austero abuelo educa a la niña y le enseña salmodiar el Corán, arte en la que la niña Rebia se convierte una experta. Pronto se extiende su fama por Istanbul y será solicitada por las casas nobles y en las mezquitas más famosas, para recitar en árabe, sobre todo en Ramadán, el Corán y, en turco clásico, el hermoso Mevlid, poema dedicado al nacimiento del profeta. De este modo, Rebia entra en contacto con una familia rica, la del Ministro de Seguridad Pública, Selim Bajá y su esposa Sabihe Hanim, que la toman bajo su protección. Al darse cuenta de la hermosa voz de la niña, le procuran enseñanza musical, impartida por un profesor italiano, Peregrini,

aristócrata y ex-seminarista y por un derviche ascético, Vehbi Efendi. Estos dos hombres ejercen una influencia duradera en su vida y finalmente, a los 18 años, Rebia, se casará con el cristiano Peregrini, de 40 años, el cual por amor hacia ella se convertirá al Islám, con el nombre de Osmán. La novela termina con el dificultoso parto del hijito de ambos y el regreso del exilio de Tewfik, con la llegada de los *Jóvenes Otomanes* al poder en julio de 1908, cuando Rebia tiene 20 años.

La autora refleja en su novela las peripecias de una jovencísima turca, de ascendencia humilde, que ha logrado sobreponerse a las múltiples dificultades que le ha planteado su vida, gracias a sus cualidades innatas, su perseverancia y su rectitud moral, que le han proporcionado la ayuda económica y el apoyo social de personas más favorecidas por su nacimiento.

Sin embargo, hay una segunda lectura de la obra: El libro es una perfecta alegoría de la Turquía islámica, encarnada en la bella, digna y ascética Rebia, muy anclada en lo mejor de su pasado religioso y cultural, pero a la vez, moderna y valiendo por sí misma, que acepta la unión con Occidente, representado por el aristócrata italiano, que reniega de su religión y que, libremente y por amor, se convierte al Islam. De esta unión, propiciada por el arte y el amor, nacerá dificultosamente un nuevo ser, es decir, una nueva Turquía, fusión de Oriente y Occidente.

El **plano espacial** de la novela está delimitado por Istanbul, con referencias a Rumelia (=el imperio otomano en su extensión europea y simbolizado en el joven Bilal), Anatolia (=los campesinos) y los territorios africanos (Libia) y asiáticos (Damasco, Taif, Yemen) del decadente imperio otomano bajo el sangriento reinado del sultán Abdulhamit (1876-1909).

El **plano temporal** es definido por los años de vida de la protagonista Rebia, 1882-1908, que coinciden con los años de máxima acción de los *Jóvenes Otomane*s, que preceden el regreso a un régimen constitucional, materializado en 1908, y preparan el camino para el nacimiento de la República, materializado en 1923.

Lo que llama poderosamente la atención es la coincidencia de esta época descrita con la de los primeros años de vida de la autora y me parece poder observar numerosos **detalles autobiográficos** en el relato. Por ejemplo, cuando describe a Rebia (268) «...Rebia... con un ves-

tido de seda negra... un bolso... las manos enguantas...». Esta descripción nos evoca poderosamente la propia figura de Halide Edip, cuando arengó a la masa reunida delante de la mezquita del sultán Ahmet, el 19 de mayo de 1919, figura y atuendo evocados por escritores tan dispares como Kinross y Kenize Mourad. Lo mismo ocurre cuando describe el penoso éxodo de los desterrados. Creemos descubrir a Halide y sus dos hijitos huyendo a Egipto en 1909, en el retrato de una joven madre y sus hijitos, que nos describe la autora. Halide Edip tuvo una educación musulmana y ella nunca renegó, aunque era muy crítica con la actitud del clero musulmán y con el poder político que se aprovechó de ellos, cuando observa en la novela (260-1): «...el miedo atenaza a los hombres por culpa de los sacerdotes; ...los tiranos...; los criminales... no habrá paz ni libertad para el hombre mientras no evitemos al monstruo [=el miedo]...»

En el **plano literario** destaca la autora por la **descripción** de personas (los mendigos (180), las esclavas (281, 313)), ambientes, pero sobre todo y, casi diría, como siempre, en su análisis político del momento y de su país, al que quiere por encima de todo (264): «...En este país somos todos de sangre mezclada y, sin embargo, somos muy pacíficos...» Halide hace uso de **refranes**: (273) «...con paciencia se convierte la morera en seda...»; (274) «...El pez se pudre por la cabeza...»; (292) «...cuando no puedes pegarlo a tu asno, pégale a la albarda...» La escritora crea bellas **metáforas**: (246) «...el cielo de Istanbu1...azul como un mosaico bizantino o de la cola de pavo rea1...»; (202) «...1as mujeres empezaron a oscilar lentamente, como un campo de narcisos...»; (252) «...inquietante ruido colectivo, tan elocuente como la vida secreta de una selva silenciosa... allí eran los hombres como una masa de árboles oscilando al mismo ritmo, como si los moviera un poderoso vendaval...»; «...1a voz (del imán)... sonaba como un martillo implacable que golpeara una columna de mármo1...»

El lector español se sorprende al descubrir la referencia al uso de una mantilla española, descrita por la autora como «trozo de encaje español...» (53)

Con todo, estamos ante una obra de la madurez de esta interesantísima autora, obra que nos permite conocer una época histórica turca poco conocida por el público español. Es una obra que debe ser valorada en su justa dimensión histórica, política y literaria.

Addendum II

Obras de Halide Edip (Adivar)

Memoirs of Halide Edip, New York/ London, 1926

The Turkish Ordeal, New York/ London, 1928

Turkey faces West, London, 1939; New York, Arno Press, 1973

The Clown and his daughter, London, 1935

Cine basado en su obra

– *Atesten Gömlek* (*La camisa de fuego*), Istanbul, 1922, película de Muhsin Ertugrul (1923)

– *Vurun kahpeye* (*Golpead a la prostituta*), Istanbul, 1926, película de Lutfi Ómer Akad (1949)

Iris Hofman Vannus

RESUMEN

El artículo presenta la vida y la obra de Halide Edip Adivar que participó activamente con Ataturk durante la Transición del Imperio Otomano hacia la República turca.

Palabras clave: Halide Edip; Turquía; Imperio Otomano; República; política; emancipación mujer.

ABSTRACT

The article presents the life and works of the Turkish writer Halide Edip Adivar who participated actively with Ataturk during the transition from the Ottoman Empire to the turkish Republic.

Key words: Halide Edip; Turquía; Ottoman Empire; Republic; politics; emancipation women.

RODOLFO GIL BENUMEYA GRIMAU: APUNTES PERSONALES

Juan Ignacio Castien Maestro
UCM - Madrid

Conocí en persona a Rodolfo Gil hace tres años, cuando los dos tomábamos parte en un curso de verano que organizaba en Sigüenza nuestro común amigo Gamal Abdel-Karim. Durante los tres días que duró el curso tuve ocasión de conversar con él en varias ocasiones de las que guardo muy grato recuerdo. Me sorprendió vivamente su erudición y sobre todo su gran capacidad para involucrar en ella a los demás. Fue una impresión que se fue confirmando luego en encuentros posteriores. Su vida había sido larga e intensa. Gracias a sus diversas vocaciones, como diplomático, como gestor cultural, como literato, como investigador, había viajado mucho y había frecuentado los círculos del poder de diversos países, sus políticos, sus intelectuales, sus periodistas. Había conocido íntimamente la España franquista, el Marruecos del protectorado y de la independencia y el nacionalismo árabe de la postguerra y tenía muchas anécdotas jugosas que contarnos. Quizá a veces alardease en exceso de lo que había vivido y lo que había conocido, de su acceso privilegiado a ciertos entresijos vedados a los otros, pero de cualquier manera la conversación con él resultaba siempre fructífera, como lo eran también sus puntos de vista; discutibles en algún momento, pero aún así dignos de ser tomados en consideración. Poseía un amplio caudal de lecturas que abarcaba varios siglos y varios continentes y sabía moverse muy bien entre unos temas y otros, revelando las tramas que los unían entre sí. Era de esas personas que tienen algo que decir. Me agradó también su afabilidad, su calidez. Tenía maneras reposadas y hablaba pausadamente, con calma, aunque ello también era en parte el resultado del ictus cerebral que había sufrido no mucho tiempo atrás y que le había provocado una parálisis parcial. Transmitía una cierta sensación de bonhomía, muy de agradecer.

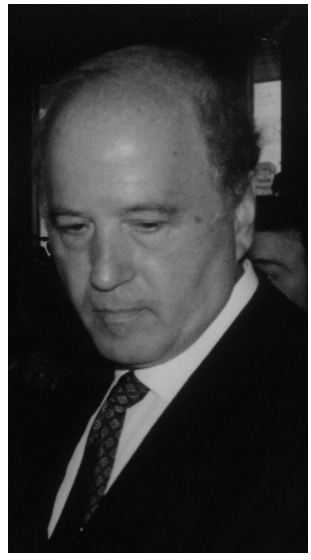
Estas virtudes hacían de él un excelente animador de los distintos eventos en los que participaba, ya fuese desde la mesa de conferenciantes o desde el público. Su presencia en un lado o en otro solía ser garantía de que la sesión iba a resultar amena y productiva. Fue ésta una cualidad de la que a veces sacamos partido quienes le tratábamos. También permitió que su figura fuese conocida por un público más amplio que el de quienes habían llegado a leer alguno de sus trabajos. Era un autor

bastante prolífico e interesado por temas muy variados. Sus escritos abarcaban la creación literaria, la investigación histórica, la divulgación cultural y el comentario de la actualidad política en el mundo arabo- islámico, tema éste en el que se había prodigado bastante en los últimos tiempos en revistas como *Hesperia*. Precisamente, uno de estos trabajos, en el que se planteaba la necesidad de aplicar un nuevo enfoque sobre los viejos contenciosos de la zona del Estrecho, fue reeditado en un volumen colectivo que preparamos el ya citado Gamal Abdel-Karim y yo mismo y que publicó el Instituto Egipcio el año pasado. También investigó y escribió sobre la cuestión morisca, a la que se sentía tan vinculado por antecedentes familiares. De nuevo, su contribución estrictamente personal se vio reforzada por su capacidad, como buen animador cultural, para reunir a quienes pudieran aportar algo al tema desde perspectivas muy diferentes. Fruto de este empeño fue el volumen coordinado por él *La política y los moriscos en la época de los Austria* (1999), en el que se recogían las actas de un coloquio del mismo nombre celebrado en Sevilla La Nueva el año anterior y en el que concurrieron autores tan destacados como los ya fallecidos Guillermo Gonzalves Busto y Alvaro Galmes de Fuentes. El libro fue además bellamente editado por la Fundación del Sur, que asimismo se había ocupado de organizar el coloquio.

Fue también, por supuesto, el autor de la elogiada *Aproximación a una Bibliografía Española sobre el Norte de Africa (1850-1980)*, publicada en 1988, una completa guía de la que se han beneficiado numerosos investigadores, y que supongo que otros se ocuparán seguramente de comentar en estas mismas páginas de homenaje. Pero tampoco sería justo olvidar su hermosa recopilación de la literatura oral marroquí realizada en colaboración con el historiador y polígrafo tetuaní Muhammad Ibn Azuz Hakim. Publicada con el sugerente título de *Que por la rosa roja corrió mi sangre*, supone una deliciosa incursión por la cultura popular de nuestro país vecino, de extraordinaria utilidad en cuanto que material etnográfico de primera mano. Sabiendo que la cultura popular marroquí ha sido por tradición, y todavía lo es hasta cierto punto, una cultura oral, se entenderá la importancia de un trabajo como éste, cuya estela han seguido otros en los últimos años, como los de María Dolores López Enamorado y El Hassane Arabi. La recopilación que estamos comentando apareció precedida asimismo de un "Estudio introductorio" firmado en solitario por Gil Grimau que, desde mi punto de vista, reviste un valor que va mucho más allá de la mera función habitual de encuadrar los testimonios recogidos. A lo largo de

sus páginas se nos presenta la arquitectura básica del cuento popular a escala universal, desde una perspectiva a caballo entre el análisis estructuralista, la reconstrucción histórica y la mirada sociológica. Ante nosotros desfilan los personajes arquetípicos del héroe, la heroína, el soberano, el villano y sobre todo el antihéroe, que Rodolfo Gil examina con una particular finura. Así, lo estrictamente marroquí queda contextualizado dentro de una visión mucho más amplia sobre el cuento, apoyada en un examen minucioso de la bibliografía existente y en un conocimiento muy profundo de las distintas narrativas, empezando por las antiguas mitologías mesopotámicas. Es un texto del que podemos aprender mucho no sólo los interesados en la cultura magrebí, sino asimismo quienes también intentamos reflexionar en un sentido más amplio sobre la naturaleza del intelecto humano y los modos en que da forma a sus experiencias.

Rodolfo Gil Benumeya ha sido, pues, un personaje ineludible en las últimas décadas del arabismo y la magrebología en nuestro país. Polifacético como ha sido, ha explorado los campos más diversos. Quizá esta misma versatilidad, fruto de su enorme curiosidad intelectual, no le haya permitido avanzar en ninguno de ellos todo lo que hubiera podido hacerlo de concentrarse más en alguno en particular. Pero entonces su trayectoria intelectual se habría parecido más a una carrera académica ordinaria y no habría dejado abiertos tantos caminos por los que otros podrán seguir transitando. Y, desde luego, tampoco él mismo habría llegado a forjarse seguramente esa personalidad tan atractiva, de la que ahora una muerte repentina nos ha privado a todos.



Rodolfo Gil Benumeya Grimau
(Fotografía cedida por Daniel Gil)

RESEÑAS

MARÍA JESÚS MERINERO: *Resistencia creadora en Irán*, Madrid-Cáceres, Biblioteca Nueva-Universidad de Extremadura, 2007, 286 págs.

En relación con el Irán contemporáneo, como en tantos otros casos, cabe preguntarse por qué estamos tan bien informados acerca de abandonos del Tratado de No Proliferación Nuclear, amenazas proferidas contra otros Estados en agresivos discursos políticos o prácticas dignas de la más vehemente oposición, en cumplimiento de una ley sagrada supuestamente restituida a su función original, y tan poco, por el contrario, acerca de las iniciativas puestas en marcha desde dentro del país (y a veces desde dentro del mismo sistema político responsable de esas prácticas), con el fin de hacer frente a la manera en que sus autoridades ejercen el poder sobre la base de su interpretación particular del islam. Quizá porque, demasiado a menudo para nuestra desgracia, la resistencia frente a la injusticia, si no es violenta, pasa desapercibida, o peor aún, es considerada producto de la pasividad y de la cobardía. Una imagen impactante, un discurso agresivo tienen mucho mas "gancho" que unas matizaciones, unas reflexiones o unos argumentos bien razonados

En este contexto, la *Resistencia creadora en Irán* de Mª Jesús Merinero no es sólo una encomiable iniciativa por darnos a conocer la pluralidad de corrientes intelectuales y movimientos socio-políticos que operan actualmente en Irán. Un libro así es también un acto de rebeldía en sí mismo, contra el desconocimiento y su corolario, la demonización, y contra la supremacía de la violencia y de la agresividad como estrategias de resistencia y de poder; *Resistencia* presentada por una excelente conocedora de la realidad político-social del país, una verdadera experta en la materia, como atestigua la gran calidad de este y otros muchos trabajos suyos publicados previamente sobre el mismo tema.

Querer romper con los estereotipos aportando conocimiento científico e incluso transmitir una cierta admiración por los discursos de los intelectuales iraníes a los que se pasa revista en el libro, no equivale a legitimar el islamismo como opción política o religiosa (aunque tampoco a condenarlo por principio) y menos aún el actual sistema de gobierno iraní. De hecho este no es un libro sobre islamismo sino sobre pensamiento iraní postrevolucionario, el postislamismo, una

tendencia que cuestiona la política de los actuales dirigentes del país sin abandonar una perspectiva religiosa, se interesa por las estructuras intermedias entre el poder político y los ciudadanos, defiende principios de gobierno democráticos y el cosmopolitismo e incorpora los avances de la ciencia como elemento necesario para el progreso de la sociedad. Al tiempo que reflexionan sobre la manera de lograr una relación más satisfactoria entre Estado, religión y sociedad civil en el Irán contemporáneo, estos intelectuales renegocian los límites entre espacio público y privado sin excluir necesariamente a la religión de la esfera pública pero sí privando a la clase política del monopolio de su interpretación.

El postislamismo ha sustituido la palabra revolución por la de reforma y sus proponentes no se aglutinan en torno a un líder sino que forman círculos de intelectuales entre los que Merinero distingue, por una parte a los escritores del diario *Kiyan*, en su mayoría intelectuales religiosos; por otra a los colaboradores del diario *Irán-e Farda,* que pertenecen a la corriente modernista islamo-nacionalista; y finalmente a los clérigos y escritores de la publicación mensual *Naqd va Nazar,* muy ligados a la figura de Mohamad Jatami. La colaboración de todos ellos con distintos medios de prensa escrita revela la importancia de esta en la difusión del reformismo iraní y explica los frecuentes cierres de periódicos y detenciones de periodistas e intelectuales ordenadas por las instancias más conservadoras del régimen.

Rasgos comunes a todos ellos son una excelente formación intelectual y el manejo de las técnicas de la comunicación y la propaganda política, lo cual les ha permitido presentar una alternativa seria a la ideología dominante. El tipo de reformismo que propugnan estos intelectuales, aunque es producto de la modernidad, entronca en el pensamiento de una serie de precursores, activos en un período que va desde las primeras décadas del siglo pasado y los años previos a la revolución, tales que Ahmad Kasravi, Mohammad Heydat Mossadeq, Alí Shariati, Seyyed Mahmud Taleghani y Bani Sadr Abol-Hasan.

Entre los intelectuales religiosos pero que no pertenecen al estamento de los expertos en ciencias religiosas islámicas reconocidos oficialmente, es decir los clérigos o *mullah*s (el equivalente shi`í de los ulemas) destaca hoy en día la figura de Abdolkarim Sorush. En la cuestión relativa al papel del islam en la sociedad, una cuestión que como ya hemos visto resulta central en el pensamiento postislamista, Sorush

sitúa la religión en el ámbito de la interioridad y de la espiritualidad y deja la responsabilidad de regular las relaciones sociales a los hombres, que deben ejercerla de manera democrática. Esta postura es compartida por Mojtahed Shabestari, mientras que otros intelectuales como Montazaeri y su discípulo Mojsen Kadivar mantienen la idea de una sociedad religiosa pero se plantean de forma crítica los fundamentos del gobierno de los clérigos (la *Velayat-e-faqih*) y el lugar que éstos tienen que ocupar en el nuevo Estado, sacando a lo religioso del centro, rompiendo su conexión tan estrecha con la política y liberando a la sociedad de cualquier sujeción en nombre de lo sagrado (v. capítulo 2, p. 83). Shabestari, Montazaeri y Kadivar son los principales representantes del reformismo de los intelectuales clérigos y sostienen un discurso que "limite lo religioso a un principio externo, es decir, al control de la islamicidad de las leyes, lo que confiere una gran autonomía a la sociedad en la medida en que no es el clero el que gobierna... sino el pueblo soberano" y "proponen que la legislación votada no tiene por qué ser islámica *stricto sensu*, sino que solamente no debe ser antiislámica" (p. 96).

El debate en torno al papel del islam en el Irán postrevolucionario ha hecho que este sea considerado no sólo en su dimensión religiosa sino también como una cultura y una civilización que, según los más reformistas, para conservar su especificidad en tanto que sistema social –que no como sistema político– debe abrirse al resto del mundo. En esta línea de apertura al diálogo con Occidente y que pretende superar la "occidentofobia" propia de los años inmediatamente posteriores a la revolución, se sitúa el pensamiento de Sorush y Shariati y de otros filósofos más críticos con el papel de la cultura iraní como Javad Tabatabai, Daryus Shayegan y Ramin Jahanbegloo.

Además de estas grandes figuras del postislamismo, encontramos a una serie de pensadores entre los que se cuentan profesores de universidad (Hussein Bashirieh, Fayaz Zadeh, Hashem Aghajari), juristas (Mehrangiz Kar, Shirin Ebadi) y periodistas (Shahla Sherkat, Shahla Lahiji, Hassan Yusufi Echkevari, Akbar Ganji), algunos activos en política como diputados reformistas del *maylis* o como miembros de comités locales (Sahidi, Haqiqat-Hou, Fatemeh Rakee, Behzad Nabavi), y que realizan una labor de acercamiento de la ideas de los grandes intelectuales a los distintos sectores de la sociedad iraní. Otros son producto del propio sistema, como Saeed Hajjarian, ex-oficial de alto rango del contraespionaje, o Abbas Abdi, proveniente de la elite de seguridad.

Los cineastas también están realizando una notable contribución al movimiento cultural iraní, cuya capacidad de influir se ve acrecentada por la gran repercusión internacional de su trabajo, que les ha convertido a su vez en los mejores embajadores del país.

Capítulo aparte merece la contribución de los movimientos de mujeres iraníes, tanto los de corte islamista como no islamista, a esta corriente de reformismo y de resistencia frente a los males del régimen de los ayatollahs. Es un capítulo cuya lectura, aparte de ilustrar acerca de la gran pluralidad de visiones y de estrategias que tienen cabida dentro del movimiento femenino iraní, invita a replantearse algunas aparentes contradicciones, como la posibilidad de combinar islamismo y feminismo, o afirmar el carácter liberador del uso del velo. Sorprende que algunas de estas mujeres no reclamen la plena igualdad de derechos sino más bien que se apliquen los derechos que les otorga la Constitución, pero es que en un país como Irán, tal como afirma el destacado reformista Abbas Abdi, reclamar el respeto a la ley vigente [incluso cuando esa ley incluye elementos claramente discriminatorios entre unos sujetos y otros], es de lo más revolucionario (v. capítulo 2, p. 96). Y quien piense que declaraciones de este tipo encierran una defensa de la desigualdad que tenga en cuenta también que, a veces, sólo se puede hacer frente a la injusticia social de forma pacífica partiendo de la oposición que resulta más efectiva en términos pragmáticos, y no de la que sería legítima. Además esta toma de conciencia y reclamación de los derechos propios tal como están contemplados en el ordenamiento jurídico del país no es exclusiva de Irán, sino que movimientos similares se están dando también en países muy proclives al mantenimiento de la interpretación patriarcal del islam como Arabia Saudí y Kuwayt[1].

Lo que no puede negarse en todo caso es la capacidad para ocupar el espacio público que han desplegado estos movimientos y su ferrea voluntad por participar en el desarrollo socio-político y económico del país.

En el cuarto capítulo Mª Jesús Merinero presenta el postislamismo iraní como una forma de "biopolítica", concepto que según Merinero es utilizado por M. Foucault para definir "«la forma de gobierno

[1] Véase M. Yamani en *idem* (ed.), *Feminism and Islam. Legal and Literary Perspectives*, Reading, Garnet Publishing Ltd., 1996, 10-14.

de una nueva dinámica de las fuerzas vivientes que expresan entre ellas relaciones de poder», una dinámica que se origina por la emergencia de una «potencia múltiple y heterogénea de resistencia y creación», que pone radicalmente en cuestión todo ordenamiento transcendental y toda regulación que sea exterior a su constitución. Por lo que el poder no es una relación unilateral, una dominación totalitaria sobre los individuos, sino una relación estratégica, un «arte de gobernar», es decir, coordinar y dar una finalidad a unas fuerzas o un potencial que es exterior a él, constituido por la acción de los sujetos sobre ellos mismos y sobre los otros»" (p. 262).

Con este capítulo se cierra un libro que era necesario en nuestro panorama bibliográfico y cuyo contenido, además, está muy bien documentado y contextualizado. No obstante, al tratar del anclaje en la tradición jurídico-religiosa de los fundamentos de la República islámica, la autora incurre en algunos clichés como el que contrapone la inclinación de los hombres de religión shi`íes por el razonamiento, de un lado, a la adhesión estricta a las tradiciones de los ulemas sunníes, de otro, o el que presenta a los juristas sunníes como acérrimos opositores del sufismo (v. capítulo 2, p. 35).

La presentación formal, lamento decirlo, es bastante deficiente; la estructuración en secciones de los diferentes capítulos a menudo resulta confusa, abundan las erratas tipográficas y no se ha unificado la transcripción de los nombres propios. Es algo que seguramente se ha debido a un proceso de publicación en el que los imperativos del mercado han introducido más prisas de las aconsejables. En cualquier caso, que esto no desanime al lector interesado, pues el contenido de la obra compensa sobradamente de esa pequeña "pena".

Delfina Serano
Científica Titular ILC
CCHS - CSIC
Madrid

ANDRÉS MARTÍNEZ LORCA: *Maestros de Occidente. Estudios sobre el pensamiento andalusí*, Madrid, Editorial Trotta, 2007, 263 págs.

Se reúnen en este volumen diecisiete trabajos del profesor Martínez Lorca, publicados todos (salvo uno, inédito) entre 1991 y 2007. Se trata pues de una obra de carácter antológico y recapitulativo, modalidad de publicación que cuenta con partidarios y detractores, aunque justo es decir que en esta vez se sortea bien el principal inconveniente de este tipo de obras que no es otro que su excesivo fragmentarismo y discontinuidad temática. En este caso, la concentración en el asunto esencial (el pensamiento andalusí y sus más destacados representantes) y la calidad de los trabajos hacen que el resultado sea convincente y, por ello, el libro resulta de recomendable lectura para los estudiosos de la historia de la filosofía andalusí y también –aunque ello quede enmascarado en el título y subtítulo elegidos– para los interesados en la historia del moderno arabismo español.

La obra se organiza en tres contrastados apartados. El primero, el de carácter más general, contiene tres artículos, dedicados, uno a dar respuesta a las razones del surgimiento de la filosofía en al-Andalus, otro a exponer el sustrato teológico e ideológico de la Reforma (así, en mayúscula escribe el término el autor) almohade, mientras que el tercero indaga en el lenguaje filosófico de Aristóteles en las versiones de Moerbeke y de Escoto.

El segundo apartado, el más abundante en número de trabajos de todos, se concentra en aspectos particulares que conciernen a pensadores andalusíes como Ibn Hazm, Ibn Sida, Said al-Andalusí, Ibn Tufayl, Ibn Rušd /Averroes e Ibn Jaldun, más tres interesantes trabajos dedicados a Maimónides como ejemplo de que el pensar filosófico andalusí no se limitó a ser practicado por musulmanes sino también por judíos, aunque en ambos casos la lengua vehicular de sus respectivos sistemas filosóficos fuera el árabe.

El tercer apartado rompe la cronología y la temática mantenidas hasta entonces en las páginas del libro al dedicar sendos artículos a dos grandes nombres del arabismo español: Miguel Asín Palacios y Emilio García Gómez. Hay que suponer que ambos son, en la óptica del autor, también maestros de Occidente, ya no en su acepción de al-Andalus o

Magreb, sino en la hoy más habitual acuñada por la geopolítica actual. Si la relación de Asín con la filosofía islámica está fuera de toda duda, más a trasmano queda la vinculación de García Gómez con el tema, por lo que intuimos que la decisión de incluir la semblanza del último gran nombre de aquella escuela tradicional del arabismo español se debe tanto a razones de aprecio intelectual como a un dato de carácter más personal que el propio autor nos desvela en el Prólogo. Resulta que en los tiempos en que era estudiante de Filosofía en la Universidad de Madrid fue la lectura de *El collar de la paloma* –en traducción de García Gómez– lo que despertó su interés por al-Andalus y compensó parcialmente su desilusión frente a aquel "desesperanzado ambiente" universitario. Es curioso comprobar el efecto benéfico de ese bello libro, de título aún más bello, que todavía hoy sigue provocando en algunos de los más jóvenes estudiantes sensaciones parecidas, al menos en lo que respecta a su curiosidad por la cultura andalusí. Algo tendrá.

En todo caso, esos dos breves artículos sobre Asín y García Gómez se suman a los varios trabajos que en los últimos años se han consagrado a historiar y a reevaluar el particular derrotero de nuestra rama de conocimiento y las trayectorias vitales de sus practicantes. Si bien es cierto que aún carecemos de una obra de conjunto que revise y complemente la ya clásica de James Monroe, no dejan de aparecer parciales aproximaciones al tema. Justamente en estos últimos meses se ha publicado el viaje del entonces joven García Gómez a Egipto, Palestina y Siria (en forma de cartas enviadas a su maestro Asín), un interesantísimo texto que arroja luz sobre su figura y sobre su visión del mundo árabe contemporáneo. Y también resulta pertinente recordar el debate desencadenado en Internet no hace tanto, surgido a raíz de la supresión del nombre de Miguel Asín Palacios de la biblioteca del Cervantes de Fez.

Pero, sin rebajar en absoluto el interés de estos dos últimos artículos, recordemos que el libro de Martínez Lorca versa esencialmente sobre pensamiento filosófico –entendiendo este adjetivo en su acepción más general– y sus lindes con la teología, la gramática, la historiografía y la sociología. Leyéndolo asistimos al despliegue de un número tal de cuestiones que, insertas en su contexto histórico y analizadas con detalle en su desarrollo, provocan una muy justificada admiración hacia aquel al-Andalus, un mundo, por cierto, al que no conviene segregar demasiado del conjunto de la civilización islámica (enfatizando su pretendida mayor tolerancia, más alto grado de mestizaje, pervi-

vencia del sustrato hispánico, etc.) de la que era parte, operación esta no sólo equivocada sino incluso peligrosa.

Con un lenguaje accesible y un excelente aparato crítico, el libro del profesor Martínez Lorca proporciona una rigurosa visión de conjunto de las más destacadas cuestiones que produjo el pensamiento andalusí.

Nieves Paradela
UAM

FRIEDHELM HOFFMANN: *Die Syro-Palästinensische Delegation am Völkerbund und Šakīb Arslān in Genf 1921-1936/46*. Berlín: Lit Verlag, 2007. 206 p. ISBN 978-3-8258-0886-0.

En 1918, el triunfo de Gran Bretaña y Francia sobre los llamados estados centrales, es decir, la Alemania del Káiser y los imperios Austro-Húngaro y Otomano, con la ayuda fundamental de Estados Unidos, pero también con la de Italia y otros aliados, añadida a la debilidad de la nueva Unión Soviética, permitió la liberación de cierto número de minorías nacionales, hasta entonces sometidas, incluyendo Irlanda, dominada ésta por Gran Bretaña. La liberación supuso la creación de nuevos estados independientes en la vieja Europa, fundados sobre la base de sentimientos nacionales, sobre todo, de su lengua o lenguas afines. Un nuevo orden mundial podía nacer.

El fenómeno no era casual ni repentino. Tenía sus raíces históricas y su justificación intelectual, y el presidente norteamericano Woodrow Wilson (1856-1924) debe ser mencionado como un representante destacado del movimiento, tanto por sus escritos[1] como por sus acciones. W. Wilson defendía el principio de autodeterminación de los pueblos así como la institucionalización de las relaciones internacionales, que deberían regirse por el derecho.

Antes de terminar la Guerra, el presidente Wilson formuló ante el congreso lo que se conoce por los Catorce Puntos. Definían los objetivos de la guerra y aunque muchos no se cumplieron, sirvieron de base para el tratado de Versalles. Su punto 14 proponía crear una sociedad de naciones para asegurar la paz y así nació la Liga de Naciones, con sede en Ginebra, aunque la siguiente administración republicana, no permitió que los Estados Unidos entraran a formar parte de la sociedad.

El libro reseñado estudia el papel de la delegación sirio-palestina, y en particular de uno de sus representantes, Shakîb Arslân (1869-1946) en Ginebra. El reconocimiento de los derechos de los pueblos a su autodeterminación no podía recortarse y reducirse a los pueblos

[1] *The Papers of Woodrow Wilson,* ed. Arthur S. Link, 69 vols. Princeton University Press, 1966-1994.

europeos situados en los territorios del Imperio Austro-Húngaro derrotado, o los de la recién nacida Unión Soviética debilitada y con graves problemas interiores. Era reconocido como un derecho universal que entraba en conflicto con las ambiciones coloniales de Francia y de Inglaterra, que no querían que los pueblos árabes sometidos al imperio otomano alcanzaran su independencia, y no hace falta decir que no estaban dispuestas a que sus colonias africanas ejercieran este derecho.

Wilson no renunció a sus principios, pero cedió ante las dos potencias vencedoras que ya en 1916 habían acordado repartirse los restos del Imperio Otomano, por el pacto conocido de Sykes Picot. Wilson aceptó una fórmula de compromiso: los mandatos. En 1923 la Sociedad de Naciones otorgó a Francia un mandato sobre Siria y el Líbano, y a Gran Bretaña otro sobre Palestina; Gran Bretaña recibió también un mandato sobre Irak; eran mandatos de la clase A, para pueblos más desarrollados. Las dos potencias coloniales legitimaban así su reparto del antiguo imperio otomano, pero cada año debían rendir cuentas de su gestión "civilizadora" en los territorios recibidos bajo mandato, y también bajo su protectorado, en la Sociedad de Naciones. Por otra parte, estos pueblos podían hacer oír su voz, e intentar hacer valer sus derechos, en la Sociedad de Naciones, aunque la práctica demostró que sin éxito.

La delegación sirio-palestina nació después que el congreso sirio-palestino celebrado en Ginebra del 25.8 al 21.9 1921 fracasara en su empeño de evitar el régimen de mandato sobre sus territorios. En el congreso participaron destacadas personalidades procedentes de Siria, Líbano y Palestina: Mîshâl Bey Lutfallâh, Rashîd Ridâ (1865-1935, editor de la revista *al-Manâr*), Tawfîq Bey Hammâd, Tawfîq Efendi al-Yâzijî, Ihsân Bey al-Jâbirî, Shiblî Jamâl, Riyâd as-Sulh, entre otros. El antes mencionado Shakîb Arslân, un noble druso, era el secretario general del congreso; del mismo existe en inglés una excelente biografía, la de William L. Cleveland, *Islam against the West; Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism*, University of Texas at Austin, 1985. En literatura se le conoce como uno de los grandes poetas de la *Nahda.*

El congreso atravesó por dificultades internas, debidas a sobre todo a la situación distinta de Palestina, en manos británicas, pero en la sesión final del congreso se aprobó una resolución dirigida a la Socie-

dad de Naciones que pedía la independencia del Líbano, Siria y Palestina, el derecho de estos tres países a confederarse entre ellos y con otros países árabes, el final del mandato, la retirada de las tropas francesas y británicas, y la anulación de la declaración Balfour. En El Cairo se mantenía una secretaría ejecutiva.

Miembros del secretariado de la Sociedad de Naciones atendieron a los delegados, y Rashîd Ridâ hizo un gran esfuerzo de persuasión que resultó vano. La asamblea de la Sociedad de Naciones, del otoño 1921, no llegó a discutir la petición. Con razón señala Hoffmann a Francia como la principal enemiga de la delegación. Podríamos añadir la política francesa de "divide y vencerás" creando varios estados dentro de Siria.

En 1922 se constituyó la delegación sirio-palestina, que no tenía carácter de representación oficial como tenían las de los estados independientes, o estados que como la India, contaban con el acuerdo de la potencia colonizadora. Su misión era conseguir la independencia de sus tres territorios pero la prepotencia de los dos vencedores que ya se habían repartido los territorios, la hacían casi imposible. Componían la delegación Najîb Efendî al-Amanâzî, Ihsân al-Jâbirî, Sulaymân Kanaân, Mishâl Lutfallâh, Riyâd as-Sulh, Tawfîq al-Yazijî, y Shakîb Arslân.

La obra de Hoffmann dedica especial interés a la actividad de Shakîb Arslân quien procedía del otomanismo y tras renunciar a él, aspiraba a crear un estado árabe único. En la obra reseñada conocemos detalles también de su vida anterior a su actividad en la Sociedad de Naciones (pp. 60-65). Hoffman sigue las negociaciones de Arslân con de Jouvenel, el alto comisario francés, su fracaso, la rebelión en Damasco (verano de 1925). Sofocada con el bombardeo de Damasco, siguió una investigación en la Sociedad de Naciones. Después de ella, la delegación sirio-libanesa negoció en París (1926) pero Francia solamente quería prolongar el mandato y nada consiguió.

En 1927, la delegación se instaló en Ginebra de manera permanente; la revista *La nation arabe* era su órgano oficial (1930-1938)[2].

[2] Cleveland califica la revista de portavoz personal de Arslân, *Islam against the West*, p. 69, pues era su principal redactor y a través de ella influía en la opinión pública.

Las relaciones con Francia mejoraron pero dentro del comité nacional sirio de El Cairo, se produjo un enfrentamiento con Arslân porque algunos consideraban que se excedía en sus competencias. Arslân pudo seguir, pero M. Lutfallâh y otro miembro, Shabandâr dimitieron de sus puestos en el comité. Era el otoño de 1927. Arslân continuó, desde Ginebra o en viajes que le llevaron a Estados Unidos o a Moscú, haciendo campaña a favor de la independencia sirio-palestina. A la vez buscaba aliados entre los nacionalistas del Norte de África, en particular, marroquíes, y cultivaba sus contactos con los socialistas franceses.

En 1936 se produjeron nuevas revueltas en Siria pero esta vez, el gobierno de izquierdas de Francia y representantes de Siria negociaron un tratado que daría la independencia a la segunda; la participación de Arslân no fue directa, pero considerable. Acabado el texto del tratado, la delegación sirio-palestina en Ginebra se disolvió. En 1937, Arslân viajó a Siria y fue recibido triunfalmente. Sin embargo, el parlamento francés no ratificó el tratado y el alto comisario de Francia expulsó a Arslân de Siria (Arslân tenía pasaporte saudí); sin duda hubo también presiones inglesas, y recordemos la rebelión en Palestina que empieza en 1936 y se prolonga hasta 1939.

Aunque la actividad de la delegación sirio-palestina terminó en 1936, el libro de Hoffmann se ocupa también de la última parte de la vida de Arslân así como de los acontecimientos en Siria y la zona hasta el final de la Segunda Guerra Mundial. Arslân siguió en Ginebra donde solamente le quedaba la palabra para defender la causa de la independencia árabe. Hoffmann destaca que Arslân prudentemente no se entregó en manos de Alemania e Italia, las potencias del eje, a diferencia de otros políticos árabes, como su amigo el muftí de Jerusalén, Amîn al-Husaynî (p. 167). Finalmente Siria y Líbano consiguieron la independencia de Francia, y Arslân pudo regresar a su país natal pero el 9 diciembre 1946 fallecía en Beirut, un par de meses después de su regreso.

Hoffmann incluye un capítulo titulado “Consideraciones finales: Pensamientos críticos acerca de William L. Cleveland, el biógrafo de Arslân”, donde discute una serie de puntos de la obra de Cleveland. Hoffmann reconoce las limitaciones de su estudio porque, por diversas razones, no ha podido consultar todas las fuentes (p. 23-26), y esto no le resta valor. En cambio veo innecesarias disquisiciones mar-

ginales, como estos "pensamientos críticos" u otros párrafos que distraen al lector de los objetivos fundamentales del estudio: Primero, la delegación sirio-palestina en la Sociedad de Naciones y, segundo, la actividad de Shakîb Arslân en el seno de la misma. Claridad, orden y fluidez harían más inteligible esta investigación tan necesaria para conocer mejor tanto el pasado reciente como la realidad actual de Oriente Próximo.

Josep Puig Montada
UCM

AZAOLA PIAZZA, Bárbara: *Historia del Egipto contemporáneo*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2008, 226 págs.

Bárbara Azaola Piazza, profesora de la Universidad de Castilla-La Mancha e investigadora de la Escuela de Traductores de Toledo, ofrece con su libro *Historia del Egipto contemporáneo* una síntesis de los últimos doscientos años de la historia de Egipto para el acercamiento a la extrema complejidad política de este país, clave para la estabilidad del norte del continente africano y del Oriente Medio y cuya importancia geoestratégica es incuestionable.

El libro consta de cinco capítulos muy concisos que centran la temática de una manera muy didáctica y una nutrida bibliografía que incita a profundizar en los múltiples aspectos abordados:

1. Orígenes del Egipto contemporáneo de Muhammad Alí a la independencia.
2. Del Egipto liberal al proyecto unitario.
3. El Egipto naserista y el apogeo del panarabismo.
4. Sadat y el giro liberal.
5. El Egipto de Mubarak: Cambios en el continuismo autoritario.

Bibliografía

Tras un breve esbozo de la historia moderna de Egipto, cuando el país gobernado por los mamelucos (1250-1517) fue conquistado por los ejércitos otomanos y pasó a ser una provincia del imperio otomano, la profesora Azaola indica la importancia de la invasión francesa emprendida por Napoléon Bonaparte (1798-1801) que significó para el mundo occidental el descubrimiento del Egipto antiguo mediante la magna obra *Description de l'Égypte*, publicada en 1809, como una compilación de los trabajos realizados por un equipo de 167 científicos y sabios que acompañaban a los 34.000 hombres que componían la expedición militar. Esta aventura napoleónica propulsó el inicio del llamado'orientalismo'. Para Egipto, esta hazaña significó la apertura del país hacia el mundo occidental, especialmente Francia, una apertura impulsada por el *wali* Muhammad Alí (1805-1848) para modernizar las instituciones estatales, el ejército y los centros educativos mediante el envío a Europa de funcionarios, técnicos y estudiantes y con el objetivo de introducir reformas y nuevas formas de gobernar el país.

Uno de los problemas más graves que afectó desde siempre el país fue el tema de la propiedad agraria, cuya explotación estaba en manos de los latifundistas, apenas un centenar, entre ellos, la propia familia de Muhammad Alí, y que estaba sostenida por una fuerza laboral de millones de paupérrimos campesinos, los *fellahs*, sin derechos sobre las tierras que labraban con métodos de antigüedad milenaria.

Durante el gobierno del jedive Ismael (1863-1879), la enorme deuda financiera acumulada por la construcción del Canal de Suez (1865-1869) por los franceses, precipitó la intromisión europea en sus finanzas y la Administración. Este hecho provocó más tarde la tutela británica de Egipto ejercida por Lord Cromer (1883-1907).

En 1914, al entrar Turquía en la Primera Guerra Mundial, Inglaterra se aseguró el dominio sobre Egipto debido a su importancia estratégica y proclamó el Protectorado sobre Egipto que se prolongaría hasta 1922 (Azaola, 33). Sin embargo, el movimiento nacionalista liderado por Sa'ad Zaglul a favor de la independencia de Egipto, obtuvo sus frutos al proclamar Inglaterra la independencia del país el 28 de febrero de 1922. El 15 de marzo de 1922 el sultán Fuad I se convirtió en el primer rey de Egipto y reinó hasta su muerte acaecida el 28 de marzo de 1936. Le sucedió su hijo Faruq, entonces de 17 años de edad. El rey Faruq se vio obligado a abdicar en su pequeño hijo Ahmad Fuad II en julio de 1952 y a partir a un exilio dorado en Europa. El régimen monárquico duró hasta el 18 de junio de 1953, al ser abolido por el Consejo de la Revolución y al ser proclamado primer presidente de la República el general Naguib.

La noche del 22-23 de julio de 1952 se había producido el incruento golpe de Estado llevado a cabo por los Oficiales Libres, al tomar Gamal Abd al-Naser (1918-1970) el control de El Cairo y, poco después, todo el país. Este hecho dio un vuelco total a la situación en Oriente Medio. En el propio Egipto, la primera medida revolucionaria fue la Ley nº 178 de Reforma Agraria, impulsado por Jalid Muhiddin y el ala izquierda de los Oficiales Libres (Azaola, 61).

La autora indica con precisión los mecanismos constitucionales, legales y electorales utilizados y/o modificados a conveniencia por los tres líderes que han gobernado el país durante los últimos cincuenta años: Gamal Abd al-Naser (14 noviembre 1954-28 septiembre 1970), Anuar al-Sadat (1970-6 octubre 1981) y Hosni Mubarak (octubre

1981-…). La consecuencia ha sido que la oposición formada por intelectuales, periodistas, sindicatos y otros grupos progresistas nunca ha logrado la inclinación de la balanza electoral a su favor. Las restricciones del proceso de presentar candidatos son de tal calibre que es prácticamente imposible de conseguirlo, mientras que el candidato a la presidencia suele ser el único y pertenecer al partido oficial, de modo que los presidentes suelen ser reelegidos con más del noventa por ciento de los votos a su favor. Cada mandato presidencial consiste en seis años. Presidente electo mediante las elecciones del 7 de septiembre de 2005, Hosni Mubarak (Kafr al-Muselha, 1928) está cumpliendo su quinto mandato presidencial con una habilidad política maquiavélica aunque su alineación con la política americana provoca un gran rechazo dentro de la sociedad egipcia. Desde 1981, nunca ha nombrado un vice-presidente, lo cual constituye un factor desestabilizador en caso de su fallecimiento o incapacidad. Sin embargo, la proyección política de su hijo Gamal indica 'solapadamente' su designación como sucesor de su padre. Otro factor preocupante es la Ley del Estado de Excepción, en vigor desde 1981, y por cuya derogación aboga la oposición.

Como el primer presidente Naguib, los tres últimos presidentes han sido militares de alto rango antes de llegar a la presidencia del país y todos, como en el caso del actual presidente Mubarak, han ejercido su cargo con mano férrea para controlar al país. La duración de cada régimen, los dieciséis años de Naser, los once años de Sadat y los veintisiete años de Mubarak, han procurado una estabilidad política a Egipto, tan necesaria al propio país como a la región y al mundo. Sin embargo, la sociedad en conjunto no ha progresado: la desigual distribución de la renta ha frenado el desarrollo social y la gran masa de la población sigue llevando una existencia miserable sin atisbos de poder salir de ella. Las grandes desigualdades sociales y la imposibilidad de la oposición para poder expresarse libremente en las urnas son causa de revueltas y disturbios, agravada por el inexorable progreso del islamismo radical que se nutre de las miserias de los paupérrimos miembros de la sociedad egipcia y de los miembros de las clases sociales intermedias e intelectuales descontentos por no poder expresar su voz en las urnas y el parlamento. La presencia de los Hermanos Musulmanes tolerada por el régimen está siendo utilizada para controlar y contener el radicalismo islámico. En las elecciones legislativas de 2005, los Hermanos Musulmanes obtuvieron 88 escaños en el Parlamente (*Maylis al-Shaab*), frente a los 17 escaños obtenidos en las elecciones anteriores.

La autora destaca la fuerte presencia americana en la política egipcia mediante la ayuda económica a partir de la Segunda Guerra de Golfo en 1991, al alinearse Mubarak con los Estados Unidos en contra del régimen de Saddam Husayn. La opinión pública egipcia protestó contra esta decisión de su presidente que hizo caso omiso. Las ayudas económicas del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial cayeron como maná del cielo, pero las exigencias de ambos organismos para cumplir las condiciones impuestas incidieron fuertemente en la vida diaria de los egipcios que vieron las subvenciones a los productos de primera necesidad severamente reducidas, provocando clamorosas protestas que fueron drásticamente suprimidas. La injerencia americana en la política egipcia en particular y en el mundo árabe en general sigue provocando protestas entre la población y afecta a la credibilidad de sus dirigentes.

Con toda la complejidad de la situación política en Oriente Medio (Siria, Líbano), el sangrante problema palestino sin resolver por falta de voluntad política a la que el mundo occidental no es ajeno, la nefasta guerra de Iraq, el tema candente de Irán y la guerra larvada en Afganistán, el mundo árabe y la propia sociedad egipcia se hallan ante un futuro sumamente incierto.

La *Historia del Egipto contemporáneo* de Bárbara Azaola Piazza constituye una guía excelente para adentrar al lector en el laberinto del contexto socio-político del Egipto moderno y para poder desentrañar los hilos que tejen la estructura piramidal de su gobierno cuya cúspide es el presidente, ubicuo y todopoderoso.

El estilo ágil, la variedad de procedencia, la solidez y la actualidad de los datos ofrecidos convierten la *Historia del Egipto contemporáneo* en un manual de consulta estimulante.

Iris Hofman Vannus
Arabista

LEMSYEH, A. (2007): *Estado y estados*, traducción de Franscico Moscoso García. Cádiz: Universidad de Cádiz.

Lo primero que llama la atención, y con insistencia, en esta traducción es su prólogo. Si bien, la autora del mismo, Mercedes Aragón Huertas, intenta hacer un diagnóstico de la literatura árabe moderna, no sale, en algunas de sus consideraciones, de los clichés y tópicos sobre la misma. Unos clichés que, en algunos casos, suponen una contradicción formal e ideológica con la introducción redactada por el traductor de *Estado y Estados*. Éste concibe el trabajo que presenta al lector español como una continuidad dentro del panorama de las literaturas árabes en general, mientras que la autora del prólogo opta por una ruptura en la cual la colonización europea de países árabes dio como *fruto una nueva literatura*, como afirma en la página 10 de la obra:

> "Pero el contacto de los valores medievales, que imperaban aún en el siglo XIX, con los valores culturales modernos occidentales, a raíz principalmente de los colonización europea de los países árabes, dio como fruto una nueva literatura, cuyo rasgo más destacado es su apertura a Occidente, a pesar de la oposición conservadora inicial"

Esta afirmación es válida para mucho "tipos" de literaturas árabes, pero habría que demostrar y sobre todo argumentar su aplicabilidad a la literatura popular, de la cual el Zejel es una de sus máximas representaciones. Como en muchas críticas de las literaturas árabes, el componente religioso, en este caso islámico, es omnipresente.

La islamización "crítica" de la casida árabe

El prólogo de *Estado y estados* ha querido ver el islam en todo lo árabe, incluso en la poesía. Sin embargo, si existe alguna manifestación literaria árabe de la cual el islam, como religión, se ha pronunciado con mucha cautela, y en algunos casos, con negación y rechazo, es precisamente la poesía. La Azora de los Poetas, en el Corán, y la tradición jurisprudencial son un buen argumento de ello. Sin embargo, leemos en el Prólogo de Aragón Huertas, en la misma página 10:

> "… la democratización de la literatura que se vio libre de las ataduras que tradicionalmente la ligaban al poder constituido, debido a la

> progresiva desaparición del príncipe mecenas, estableciéndose en su lugar una relación estrecha entre el escritor y sus lectores; y el de su secularización, por lo cual se liberó de los valores que la unían a la religión y perdió esa impronta islámica que siempre la había caracterizado."

Puede que la literatura árabe estuviera "atada", como lo fue todo en el mundo árabe-islámico, en la etapa precolonial. Esto podría ser cierto, pero establecer esta visión a toda la historia de la literatura árabe es discutible en tanto en cuanto no parte de una visión descriptiva de la producción literaria de los árabes, sino de una visión prescriptiva y profundamente ideologizada. No toda la literatura árabe, especialmente la poética, a lo largo de su historia y a lo ancho de la superficie que ocupó se relacionó con el poder constituido. Ni hubo nunca, un solo poder constituido al cual ligarla desde el cisma religioso de la historia del Islam. Afirmar lo contrario es partir de una serie de clichés preconcebidos e intentar rebuscar los argumentos para justificarlos en la realidad. La literatura árabe ha sido siempre y desde siempre heterogénea. Es la literatura de Hassan Ibn Tabit, pero también de al-Maarri, de Ibn Nuwas, de las *Mil y una Noches*, de *Calila y Dimna*, de la Badia Azzaman al-Hamadani y de los demás autores de la literatura. En poesía, género de la obra traducida y tema del Prólogo, es la heterodoxia la base y no la ortodoxia (Yarir, al-Ajtal, al-Firazdak, al-Mutanabbi, Maynun Laila, Omar al-jiyam, Umar Ibn Rabi`a, ….)

Manifestaciones del verso libre y no libre, estrófico y no estrófico, blasfemo y no blasfemo, satírico y panegírico… religioso y no religioso las encontramos a lo largo de la historia de la poesía árabe. La casida estructurada en tres partes era un tipo de poesía, pero no el tipo exclusivo de la poesía árabe. Es un modelo que se dio primordialmente en un periodo determinado de la historia de la poesía, especialmente en las preislámicas *Mual.laqat*. Ahora bien, es de suponer que la casida, como forma estrófica, era el tipo predominante en un periodo histórico determinado y que fue un formato privilegiado,… pero no era el único… Algunos poemas recogidos en *Las Mil y una Noches*, y muchos de la famosa poesía andalusí,… no se pueden clasificar bajo el epígrafe de casida como se entiende aquí. Casida, como sabemos, significa sencillamente poema, y éste puede manifestarse de varios formatos y con una temática diversificada. Lo que nos lleva a suponer, como hipótesis de trabajo para quien quiera investigarlo, que existieron, al menos, dos modelos poéticos a lo largo de la historia de la literatura árabe: el culto y el popular. Francisco Moscoso García lo evoca en su

estudio introductorio a *Estado y Estados.* En la historia de la literatura popular árabe encontramos muchos de los rasgos que nuestros "liberadores formales" europeos *introdujeran*, pero sobre todo reforzarían, eso sí, con "la poesía libre". Una poesía que ni es más nueva ni más versátil que los versos de *Las Mil y una noches*, de algunas Maqamat o de la poesía árabe popular, "inculta", de la tradición árabe de los *Maydubes*. Entenderlo así salvaría de algunas de la contradicciones pragmáticas entre el afirmar –en el Prólogo– que los árabes abrieron los brazos al verso libre europeo y unas líneas más tarde que la poesía "Nace, pues, comprometida y con un claro contenido político…". La poesía para que sea verdaderamente política ha de entroncar no sólo con el sentir de los pueblos, sino también con las formas que pueda compartir y entender. El verso libre europeo lo que ha hecho es afianzar la poesía popular tradicional árabe y darle legitimidad. Además, si leemos con atención el *Prólogo*, firmado por Mercedes Aragón Huerta, y el *Estudio* del propio traductor, percibimos dos puntos de vista y dos modos contrarios y antagónicos en la consideración de la poesía "libre" en el mundo árabe. En la página 10 se afirma que:

> Una de las consecuencias de la apertura [del mundo árabe a Occidente] fue, no sólo la aparición de nuevos géneros, […], sino de una nueva poesía de verso libre que rompía con la vieja casida, cuyo origen se remontaba a la época preislámica.

Frente a la siguiente afirmación de Moscoso en la página 18:

> Sin embargo, es indiscutible el legado de la poesía en la lengua árabe hablada, cuyo origen puede remontarse a la época prehislámica (al-??hiliyya), y que nunca dejó de cultivarse, especialmente en al-Ándalus y en los países del Magreb, como el malh?n. Marruecos posee una vieja tradición en la materia. Uno de los representantes emblemáticos fue Sidi Abderrahman el-Mejdoub (s. XVI), cuyas composiciones, de tono irónico, recuerdan a las cuartetas de Omar al-Jayyam…

Efectivamente, la realidad árabe incluido el ámbito literario, es tan compleja que sería difícil encajarla en nuestros cánones bipolares y maniqueístas. No todo en el mundo árabe se reduce, en este caso, a la poesía estrófica/no estrófica, ni a la casida/verso libre, y menos todavía a cubrir toda la realidad árabe con una representación islamizada de una realidad, que en muchas de sus manifestaciones literarias, se presenta ajena a lo religioso. El islam existe, sí; pero no está en todo. De

hecho, es difícil combinar esta islamización de la poesía con la producción poética de Abu Nuwas, al-Mutanabbi, al-Firzdak, Yarir, al-Ajtal ¿Qué hay de islámico, por ejemplo, en la poesía homosexual y vinícola de Abu Nuwas o en los versos "blasfemos" de Al Halladj? Deberíamos empezar primero por describir la representación que hace el Corán de la poesía, un inicio fundamental para la comprensión de la poesía árabe. ¿Qué haríamos con una azora antipoética como la de los Poetas, por ejemplo? Categorías mentales como antes/ahora, islam/laicismo, oriente/occidente no lo explican todo.

Lo que sí se percibe es que este Prólogo, con cierta tendencia a crear un híbrido entre la casida, la lengua árabe y el islam, islamizándolo todo, no sintoniza en todo con la obra que introduce.

La traducción de las literaturas orales

La traducción de las producciones literarias en las distintas lenguas árabes y sus variantes es una tarea importante para dar a conocer estas manifestaciones y, de paso, dar cuenta de otras modalidades, formatos y cánones literarios. La traducción que nos presenta Francisco Moscosso no puede ser menos oportuna. En este aspecto no sólo lo es, sino que es también necesaria. El zéjel –en comparación con otras modalidades poéticas– es profundamente magrebí –no por su génesis sino por su aceptación– y se encuentra profundamente arraigado en la cultura y vivencias de esta región. Es, por ello, portador de la idiosincrasia y de buena parte de los ideales y valores de la cultura árabe norteafricana. En este sentido el profesor Moscoso ha hecho una buena apuesta por un fenómeno literario que realmente debe conocerse. Sin embargo, como cualquier apuesta innovadora, no se salva de algunos riesgos y de verdaderos apuros. Apuros debidos quizá a cierta falta de tradición investigadora y bibliografía suficiente sobre esta literatura, sobre el significado y alcance pragmáticos de su léxico, de su simbología, de sus referentes y redes conceptuales y asociativas, sobre su intertextualidad… Tampoco se le ofrecen al traductor estudios traductológicos especializados en la traducción de la poesía popular del Magreb. Francisco Moscoso García ha emprendido una tarea difícil sin todas las herramientas necesarias de apoyo. Por ello su intento es digno de ser puesto de relieve, aunque esta falta de tradición crítica y traductológica le jugará malas pasadas –muy claras en las distintas imperfecciones de la traducción– como veremos a continuación. Muchas de ellas se deben no ya a distintas lecturas e interpretaciones del

texto original, sino a verdaderos problemas de compresión y expresión traductoras. La falta de documentación y especialmente de especialización bibliográfica en la lengua del zéjel –a caballo entre el Fusha y el Dariya- puede explicar muchos errores, contrasentidos, falsos sentidos,… de esta traducción.

La traducción de los fraseologismos

Muchos fraseologismos de Ahmed Lamsyeh en su *Estado y estados* han sido vertidos como sintagmas descomponibles en unidades de contenido, pero no como frases hechas. En los fraseologismos el sentido es distinto de la suma de los significados de las palabras que lo componen.

Texto árabe de *Estado y estados*	Significado lit. y significación del fraseologismo	Traducción de *Estado y estados*
-العقل مخطوف (84-85)	*La mente raptada*: inconsciente, enajenado,..	La razón está ausente.
-ينتر نتيرات (126-127)	*Tirar unos tirones*: echar unas bocanadas	Arranca los raptos
-تعمى له (128-129)	*Se le ciega*: atreverse a…, arriesgarse a… cegarse (en sentido metafórico)	No sabe qué hacer
-مبلي به (128-129)	*Condenado (espiritualmente) a..., afligido por él.*	Afligido por él
-اللي تلف يشد لرض (134-135)	*El que se pierda que coja la tierra*: Al extraviado, el suelo. (que no se mueva)	Quien se pierde pisará firme
-ما بقات لي حيلة (152-153)	*No me ha quedado ninguna trampa/ingenio/astucia*: No quedarle a uno mas remedio que…, rendirse... llegar al límite… entregarse.	… sin que en mí hay engaño

Texto árabe de *Estado y estados*	Literalismo y significado del fraseologismo	Traducción de *Estado y estados*
-كال ما قيس (178-179)	*Comer sin calcular/ medir*: hacer algo sin medir las consecuencias, sin reparar en las consecuencias	… que ha comido lo que ha divisado
- بلا ما يحس (178-179)	*Sin sentir*: sin darse cuenta, sin percatarse.	Sin sentir
- يطلبو التسليم (192-193)	*Piden entregase*: lanzar la toalla, rendirse.	…piden que entregue
- بيت نارو (192-193)	*Habitación del fuego (de un Hammam o de un horno), parte fogosa de un horno.* Origen de algo. Centro de decisiones.	La habitación de su fuego
- وقيل (198-199)	*Dicen*: Quizá	Dicen

Estos son algunos de los numerosos fraseologismos que no han sido apreciados no sólo en su sentido lingüístico, sino también simbólico. De hecho, algunos de ellos son refranes que tienen un significado general, y una significación poética como *Al extraviado, el suelo*, con una serie de reminiscencias simbólicas.

Las interferencias entre el Fusha y el Dariya

Las relaciones entre el árabe Fusha y su variante marroquí, Dariya, son complejas. La literatura libresca y normativa no nos ofrece suficientes pautas ni estrategias para delimitar el modo y la forma en que se relacionan estas dos lenguas, especialmente cuando se habla en Dariya. Existen transferencias de esta última en algunos hablantes marroquíes del Fusha, y es lo que se ha reiterado hasta la saciedad, especialmente en lo que se refiere a los aspectos fonéticos y fonológicos, pero los especialistas en lengua árabe se han ocupado poco del estudio del fenómeno de la homonimia entre el Fusha y el Dariya. Se

trata de palabras idénticas que en árabe Fusha tienen un determinado significado y en el Dariya otro. La presencia del Fusha en las estructuras sintácticas y especialmente léxicas es evidente cuando se habla en Dariya, por razones obvias. No nos estamos refiriendo aquí, sin embargo, a este tipo de relaciones abstractas, normativas, etimológicas y genealógicas entre ambos sistemas lingüísticos, sino a la problemática del léxico y su traducción, particularmente en el caso de la homonimia y del uso de palabras que a veces han de interpretarse en su sentido dialectal y en otras en el clásico, dentro del mismo poema. El poeta del Zéjel puede utilizar en ocasiones una determinada palabra en su sentido del Fusha y, en otras, hacer uso de sus significados en Dariya. Si a esto le añadimos las malas lecturas y especialmente las interferencias concretas propias no ya de los sistemas lingüísticos, sino del traductor, entendemos la razón de ser de las numerosas interferencias de esta traducción. He aquí algunos ejemplos:

Ha cesado lo velado; زال الحجاب (p.82-83). Aquí tanto el verbo زال como الحجاب, tienen el mismo significado que en árabe Fusha, sólo cambia la pronunciación en marroquí. Su significado es por tanto el literal: Se ha corrido el velo, se ha desvelado…

Cabe asimismo otra lectura popular: الحجاب podría interpretarse también como amuleto o talismán que vela y protege… زال الحجاب puede traducirse también como "ha cesado el encanto, el talismán…"

بان السر/ زال الحجاب Sería algo como: Se ha corrido el velo /Se ha revelado el secreto

No miran sino a lo revelado p. 83; ما يشوفو غير المكفوف. La lectura anterior no es posible… porque aparece un sujeto poco acorde con la lógica discursiva del poema (cohesión y coherencia) ¿Quiénes son los que miran?... El sujeto de Mirar/ شاف no es la tercera persona del plural, sino المكفوف. El problema de esta lectura procede quizá de la palabra المكفوف (palabra del árabe fusha y del registro culto del Dariya): impedido, ciego. Es un caso de intertextualidad de la cultura popular, el tercer ojo del impedido, del ciego… que ve sin mirar. Una posible lectura del verso anterior es "que sólo lo puede ver el ciego", lectura que concuerda con el simbolismo y la intertextualidad del Zéjel magrebí. Es decir, que la paradoja del ciego vidente entronca con la literatura del Maydub y con la tradición sufí en general. Otro caso parecido a éste, en el cual el sujeto se ha convertido en la traducción en com-

plemento, lo tenemos en la página 186: البهوت يفضحو الدوام. Este verso ha sido traducido como *disimulos que revelan constancia*, cuando debía ser al revés, es la constancia la que denuncia/descubre/revela los disimulos y los engaños De hecho la palabra الدوام forma parte de muchos fraseologismos del Dariya como الدوام إهرس لحجر: la constancia rompe la piedra.

Mi espíritu se ha escapado p. 85: روحي زهقت. Este verso habría que leerlo como si fuera Fusha… روحي زهقت, y tiene el mismo significado que en esta lengua. En Dariya la estructura sintagmática homóloga se construye con la anexión de روح al verbo خرج: "mi alma ha salido".

Se ha observado también con respecto a *espíritu* que la traducción no se ha decidido por una clara distinción entre خاطر p. 183 y روح p. 191 (por citar sólo estos dos ejemplos muy próximos).

Otros ejemplos de estas transferencias entre el Fusha y el Dariya, los encontramos en:

Original	Traducción
جسدي تبخر ------ طرت من مكاني	*Mi cuerpo ha sido perfumado* ——— *He volado desde mi espacio* p. 85

El verbo تبخر es *perfumarse*, pero también *evaporarse/esfumarse,* como en Fusha ¿Por qué debemos optar por evaporarse/esfumarse en vez de perfumarse? El poema nos facilita las claves de su propia interpretación. Pues esta última lectura (con evaporarse o esfumarse) se confirma dos versos más adelante al evocar el vuelo (o el sobresalto). Se ha evaporado, por eso ha volado. Ahora bien, desde "mi espacio" es también, poéticamente, desde "mi sitio/lugar": es decir que se trata volar de un sitio/lugar, abandonándolo, esfumándose…

Hacia el secreto enterrado extenuado للسر المدفون مقدوف (p. 84)

La palabra مقدوف significa arrojado, tirado, echado… del verbo قدف que remite a una variante del árabe Fusha… Hacia el secreto enterrado arrojado/tirado/echado….

Casos como los anteriores son numerosos. Reproducir sistemáticamente todos estos fenómenos alargaría innecesariamente esta reseña. Para confirmarlas vamos a ir hasta las últimas páginas:

Original	Traducción
العشق و الكتبة توام ---------- والداخلهم بلا فهامة كالذيب كال ما قيس	La pasión y la escritura son gemelas ——————— y en su interior no hay comprensión como el lobo que ha comido lo que ha divisado (p. 178)

Con respecto a los dos últimos versos, والداخلهم significa literalmente "él que entra/se mete/las acomete) El sentido sería "el que aborda la las gemelas que son la pasión y la poesía como el lobo que come sin reparar en las consecuencias".

En este caso la mala lectura no solo produce el falso sentido evidente en la traducción sino que altera dos versos que intertextualizan toda una cultura popular del Zéjel. والداخلهم بلا فهامة remite a unos famosos versos de Abderrahman al-Maydub:

سوق النسا سوق مطيار/أدخلو رد بالك/وريوك من الربح قنطار/وديو ليك من رسمالك

El mercado femenino es infortunado/ El que entra cuidado has de tener /Un raudal de ganancias enseñando/ Y de tu capital ellas acabarán deduciendo.

El otro verso كالذيب كال ما قيس hace referencia a un cuento popular y a un moraleja (refrán): كول وقيس. Es decir: "come y mide/calcula/repara", no sea que uno coma demasiado y no pueda levantarse o se le abulte la tripa y no pueda salir de la puerta, como en el famoso cuento del lobo… *Antes de hacer algo, repara en las consecuencias.*

Nombrar todos los fenómenos observados y fichados en esta traducción llevaría a toda una teoría sobre la interpretación de lo popular y su relación con la traducción, sobre la comprensión del Zéjel y su tradición desde Al-Maydub hasta la actualidad, sobre el refranero marroquí, sobre la intertextualidad, sobre el simbolismo y su relación con la

historia reciente de Marruecos… y cómo se ha utilizado este simbolismo para evadir la censura, etc.

A modo de conclusión

Esta traducción adolece de numerosos problemas de traducción. Hemos señalado sólo algunos ejemplos de los numerosos casos que hemos observado. Hemos intentado rehuir en todo momento entrar en detalles de tipo poético y estilístico. De haberlo hecho así, nuestras afirmaciones serían siempre discutibles porque se entenderían como opciones "estilísticas". Algunas de estas malas lecturas de la traducción afectan a la conceptualización de la historia reciente de Marruecos. Ejemplos como:

الماضى لوحة محيناها traducido como "el pasado es la tabilla de su sufrimiento…" (p. 47), cuando debía entenderse como "El pasado es una tablilla que hemos borrado".

De hecho nuestro análisis revela, además, de malas lecturas como la anterior, evidentes confusiones y transferencias léxicas, desaparición de muchos casos de intertextualidad, descomposición de muchos fraseologismos y de refranes, especialmente los que remiten al padre del Zéjel popular marroquí, Abdrrahman El Maydub. En todos estos aspectos es aconsejable una seria revisión de la traducción para una futura reedición del libro.

Aún así, es de celebrar el intento, la valentía y el arrojo de Francismo Moscosso en acometer, como pocos, la tarea de traducir este tipo de producciones literarias, que –a mi modo de ver– no es nada fácil.

Mohamed El-Madkouri Maatoui.
Universidad Autónoma de Madrid

ARIAS GONZÁLEZ, Luis (ed.): *En la guerra de África (1921)*. Gijón: VTP Editorial, 2008.

Las fronteras entre historia y literatura han sido, desde tiempos remotos, bastante confusas. Si bien la historia se afirmó como disciplina científica en el siglo XIX –frente a las indeseadas interpretaciones teleológicas de la realidad–, su distanciamiento respecto a la literatura tuvo algunos efectos perversos. De hecho, la práctica ha demostrado que la búsqueda del rigor científico con el recurso exclusivo a hemerotecas y archivos conduce, en muchas ocasiones, hacia una historia sin humanidad. Es por ello que la subjetividad del escritor no debería acobardarnos, sino que, al contrario, deberíamos emplearla para complementar al frío dato histórico. En este sentido, la guerra del Rif, y en particular, el vergonzoso desastre de Annual, suponen un magnífico reto para aquel historiador interesado en conocer las incontables experiencias personales vividas al hilo del conflicto. Tanto en 1909, coincidiendo con el primer serio descalabro militar español en el Barranco del Lobo, como en julio de 1921, fueron muchos los militares y periodistas que se interesaron por el tema, por la solución del conocido como "problema marroquí".

Gran parte de las obras escritas entonces por militares profesionales están repletas de tópicos, prejuicios y retórica guerrera. Mejor fortuna, no obstante, tuvieron las crónicas de los periodistas enviados como corresponsales de guerra. Cierto es que muchas cayeron en un exotismo dulzón, pero también es verdad que otras –sirvan como ejemplo los trabajos de Indalecio Prieto o Víctor Ruiz Albéniz– se han convertido en testimonios valiosísimos de la época.

Entre los reporteros sepultados injustamente por el olvido figura un gijonés, campechano y culto como pocos, cuyas crónicas de guerra son ahora recopiladas por el profesor Luis Arias González. Nos estamos refiriendo a Alfredo García García, mucho más conocido como Adeflor. En su calidad de director de *El Comercio*, decano de la prensa asturiana, no dudó en trasladarse al escenario de la guerra y desde allí, informar a sus paisanos acerca de la situación en el Protectorado. En Marruecos permaneció cuatro meses, entre agosto y diciembre de 1921, y envió un total de 113 crónicas a su público (más tres que escribiría a su regreso). Muy pocos cronistas pueden presumir de tan prolífico trabajo. Y menos aún si atendemos tanto al permanente esmero del

que hizo gala, acompañando muchos de sus relatos con fotografías y grabados, como a su afán por incluir en sus textos todos los escenarios marroquíes y entrevistarse con los más variopintos interlocutores.

Con estos antecedentes, absolutamente merecido parece el empeño del historiador Arias González por recopilar las crónicas de tan atractivo y sacrificado personaje (mientras no se tratase de abandonar Gijón más que de forma temporal). *En la guerra de África* cuenta, por un lado, con un largo y muy sugerente capítulo introductorio, y por otro, con las 116 crónicas mencionadas.

Luis Arias nos recuerda cuáles fueron las grandes coordenadas históricas del período en que vivió Adeflor. Para ello alude tanto a la crisis general del sistema canovista, muy anterior a 1921, aunque es ahora cuando la situación se hace insostenible, como al fin de la bonanza económica en su región natal, coincidiendo con el hundimiento de los precios del carbón. Se refiere también el editor a la importancia que adquieren las informaciones periodísticas en aquellos trágicos momentos y repasa el posicionamiento de los principales diarios asturianos ante la catástrofe militar. Todos los rotativos supieron valerse de la curiosidad ciudadana para, dosificando cuidadosamente sus noticias, mantener "enganchado" al público y procurar conservar apaciguados sus ánimos. Por último, el profesor Arias analiza la obra periodística de Adeflor. De él destaca su intuición, buena memoria, sus amplios conocimientos históricos, la capacidad crítica y, sobre todo, su llaneza. Pese a que no se vio libre de algunos tópicos acerca del enemigo, el sarcasmo, la recreación de ambientes y de diálogos que emplea en sus crónicas convierten a éstas en un fiel testimonio de la confusa mezcla entre angustia y monotonía reinantes en aquellos momentos.

Las crónicas, que constituyen el grueso de esta obra, aparecen agrupadas por meses, atendiendo a cuándo fueron incluidas en las páginas de *El Comercio*. Gracias a ellas podemos conocer las aspiraciones de Adeflor: él quería reflejar la guerra huyendo del afán de pesimismo y también de un falso optimismo. No pretendió nunca faltar a la verdad, pues juzgaba su labor no ya útil, sino necesaria. Pero muchas veces se topó con un implacable enemigo, la censura. En cualquier caso, gracias a sus informaciones, los asturianos estuvieron al corriente del prudente comportamiento de Berenguer tras la derrota, de las lentas gestiones para el rescate de los prisioneros, pudieron conocer el paradero de algunos de sus familiares, el desarrollo de las primeras

operaciones de reconquista –Nador, Zeluán, el macabro aspecto de Monte Arruit, Ras Medua–, tuvieron noticias sobre las andanzas de los regimientos del Príncipe (Gijón) y Tarragona (Oviedo), conocieron exclusivísimas y comprometedoras declaraciones del Alto Comisario, de Calvalcanti, Sanjurjo, El Gato…

En definitiva, Adeflor se volcó en su tarea de corresponsal de guerra, consciente siempre de la repercusión que sus palabras podían tener entre sus paisanos. Supo en todo momento huir del alarmismo y de la cursilería, ganándose de este modo el afecto de sus lectores. Luis Arias González, por su parte, recupera con este libro el testimonio de un infatigable trabajador que es, para todos los interesados en la guerra del Rif, un ameno ejemplo de que literatura y rigor histórico son perfectamente compaginables.

María Gajate Bajo
Universidad de Salamanca

GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A. y MARTÍN CORRALES, E. (eds.): *La conferencia de Algeciras en 1906: un banquete colonial*, Col. Alborán. Ed. Bellaterra, Barcelona, 2007.

La mirada sobre "la Conferencia de Algeciras", tras el siglo transcurrido desde entonces, puede enmarcarse en una relativamente reciente línea historiográfica que somete el periodo colonial europeo a una reflexión y reconsideración a la luz de nuevos planteamientos metodológicos. Esta obra es una buena muestra de ello pues nos permite visualizar, más allá de los meros hechos y datos en cifras, la dimensión de los procesos que concurrieron en aquel cónclave y, especialmente, los que se generaron a partir de él, conformando unas estructuras políticas y sociales de las que parte de la realidad actual aún es deudora. Hay que destacar que la magnitud de la repercusión de esta reunión diplomática, más allá de la fecha conmemorativa que invita a la reflexión, ha propiciado la aparición de otras obras colectivas sobre el mismo evento[1].

Los editores de este volumen, J. A. González Alcantud y E. Martín Corrales, afirman que "el punto de vista adoptado ha sido el analítico" como una forma de evitar los "juicios de valor", pero, además de este adecuado propósito, debemos destacar que esta obra plantea un enfoque sobre la Conferencia de Algeciras enmarcándolo en una doble perspectiva y dimensión: globalizadora y particularista.

Hay una especial atención a la visión del acontecimiento desde el exterior, a través de la cuidada contextualización de las circunstancias de los más importantes comensales de este "banquete colonial". A través de las aportaciones dedicadas a este propósito se pueden trazar las líneas de la política geoestratégica europea de la época y los efectos globalizadores de las decisiones tomadas antes, durante y después de "la Conferencia". Se ofrece, así, una mirada desde el exterior pero, igualmente, una aproximación particular y detenida desde algunas regiones y ciudades españolas cuya oportuna selección consigue ofrecer un amplio perfil de los diferentes pormenores y sensibilidades surgidos al hilo de los acontecimientos de Algeciras.

---

[1] Se encuentra en prensa la publicación de las Actas del Congreso, *"La Conferencia Internacional de Algeciras cien años después"*, celebrado en Algeciras entre los días 16-19 de marzo de 2006.

La transversalidad presente en el volumen y en la metodología de parte de las contribuciones abunda en la conformación de esta doble visión con la que es percibido este libro por el lector, desde lo general a lo particular, desde las breves columnas de la prensa regional española a las conversaciones y documentos de gran calado entre los agentes de la política europea. Asimismo, la aportación del material gráfico presenta una doble perspectiva propia de sus diferentes métodos, destacados dibujos y caricaturas frente a la documentación procedente de la fotografía de la época, combinando la presentación documental de la realidad y su representación matizada por los publicistas de la época. Aunque presente en otras contribuciones, el material visual es objeto central en el trabajo de M. Bosse donde lo somete a un agudo y pormenorizado análisis, decodificando para el lector el lenguaje gráfico simbólico de la época.

Los propósitos de los editores, que están expresados en tres puntos esenciales (p. 10) (impacto del evento en diversas regiones y ciudades españolas, perspectiva internacional de los países implicados y análisis de elementos de transversalidad), se ven cumplidos a través de las diferentes aportaciones reunidas en este volumen.

Los primeros trabajos, debidos a R. de la Torre y J-C. Allain y dedicados, respectivamente, a las políticas del Reino Unido y Francia, proponen el trazo de las líneas estratégicas de los más importantes actores, que son desmenuzadas con detalle. Sus contribuciones consiguen ofrecer una importante y necesaria contextualización en la que determinados hitos, como los acontecimientos de 1905, tienen un espacio propio en el lenguaje y la interpretación diplomática europeos. Asimismo consiguen que el lector enfoque su atención hacia los despachos de altos mandatarios europeos y la reenfoque hacia territorios africanos y asiáticos, auténtico tablero donde se verificaban las jugadas iniciadas desde los primeros.

El contexto alemán es objeto del trabajo de M. Janué, que elabora un interesante análisis y ofrece unas conclusiones que iluminan no sólo los antecedentes del interés alemán por obtener una presencia en Marruecos y su participación en la Conferencia, sino que aborda las consecuencias internas para el régimen alemán de su actuación en el plano internacional. Es interesante comprobar cómo la participación rusa en este escenario, que no es objeto específico de ninguno de los estudios, se percibe a través de estas tres primeras contribuciones, con-

virtiéndose en una cuestión transversal y permitiendo que no se obvien los efectos de su presencia.

El papel de Italia en la Conferencia no era esencial pero sí extraordinariamente estratégico, como queda de manifiesto en la contribución de F. García Sanz, que describe certeramente la compleja situación italiana, pivotando entre los intereses franceses y alemanes al tiempo que pretendía salvaguardar su propio haber previo a 1906. Distantes pero presentes, los emergentes Estados Unidos son el objeto del estudio de J. A. González Alcantud, que retrata la habilidad de esta nación para conseguir sus objetivos previos, como eran la preservación de su amistad con Francia y la salvaguarda de la población judía marroquí; esto último fue objeto de reconocimiento y agradecimiento por parte de la Alliance Israélite Universelle. Este aspecto es especialmente analizado por el autor como una de las repercusiones sociológicas más relevantes de la conferencia y como precedente para el futuro.

No podía faltar, al igual que en la conferencia, una aportación dedicada a la visión marroquí de un encuentro que marcaría irreversiblemente su futuro. M. Larbi Messari afronta con eficacia la difícil tarea de analizar la visión de la reunión desde el prisma marroquí, supuesto epicentro de la conferencia, y que asiste como espectador a la remodelación de una estructura de alianzas, cuyas consecuencias se dejan sentir, no sólo en su propio territorio, sino también en la convulsa historia europea de la primera mitad del siglo XX.

Una de las cuestiones más interesantes de la selección de contribuciones de este volumen es el hecho de que este acontecimiento sea contemplado desde diferentes ópticas, permitiendo una contextualización política pero también un reflejo de la actividad de otros sectores sociales: los círculos científicos y la prensa. Sobre el primero de ellos, J. L. Vilanova presenta en su contribución la acción de la Real Sociedad Geográfica de Madrid, representante de un conjunto de intereses que constituyen la base del impulso de un africanismo español y cuya acción estudia con detalle con el debate sobre “la penetración pacífica” como telón de fondo.

El papel de la prensa resulta esencial en la conformación de los debates públicos suscitados por la conferencia, como se aprecia en las contribuciones dedicadas al análisis de los autores y rotativos locales en Cataluña (E. Martín Corrales), Granada (J.A. González Alcantud),

Sevilla (D. López Enamorado y A. Torres García), Las Palmas de Gran Canaria (V. Morales Lezcano y F. Navarro Beltrame) y Baleares (E. Martín Corrales y M. Ensenyat Catalunya). El variado espectro que ofrecen los estudios dedicados al análisis del material de prensa permite al lector el acercamiento a la opinión pública de importantes y diferenciados sectores sociales; aunque llama la atención la ausencia de algún estudio específico dedicado a la prensa madrileña, es muy importante la recuperación de unas hemerotecas poco atendidas historiográficamente hasta ahora en relación a este tema. E. Martín analiza rigurosamente la prensa catalana tratando la cuestión de los planteamientos del nacionalismo catalán frente al hecho colonial, con especial referencia a la labor de Eugeni d'Ors como corresponsal de la *La Veu de Catalunya*. Por su parte, los trabajos dedicados a la prensa sevillana, de Las Palmas de Gran Canaria y de Baleares muestran la pluralidad de los intereses que las relaciones hispano-marroquíes suscitaban en la prensa española y cómo repercutían en cada una de ellas el particular bagaje histórico de cada zona y su relación con los acontecimientos.

El orientalismo, como parte de la imaginería y de buena parte de las corrientes ideológicas de la época, es objeto de atención, como no podía ser de otra manera, en este volumen. Esto es especialmente evidente en las contribuciones de P. Pecchioli, que combina su propia perspectiva del orientalismo arquitectónico y la obra del periodista italiano Vico Mantegazza, y la de J. A. González Alcantud que se ocupa del caso de Granada y sitúa el debate periodístico en el marco de las corrientes ideológicas granadinas, de las que es tan buen conocedor.

En definitiva, este volumen, salvo algún error tipográfico (en la correspondencia entre las páginas del índice y las del volumen) fácilmente subsanable para el lector avisado, ofrece un amplio marco de reflexión a través de sus contribuciones que presentan diferencias en sus aproximaciones y en sus objetivos. No obstante estas diferencias conforman un conjunto coherente que trasciende el lenguaje diplomático y político y alumbra las coordenadas que permiten comprender buena parte del complejo desarrollo de los procesos históricos que tuvieron lugar en las siguientes décadas.

Helena de Felipe
Universidad de Alcalá

VIAJE DE LAS PALABRAS ÁRABES, POROSIDAD DE LAS LENGUAS

SALAH GUEMRICHE: *Dictionnaire des mots français d'origine arabe*. Préface d'Assia Djebar de l'Académie française (Le Seuil, 2007, p. 878).

Leonor Merino
(Drª Universidad Autónoma,
traductora y especialista en Literaturas del Magreb)

Salah Guemriche, periodista y autor argelino de varias obras como la novela histórica *Un amour de djihad* (premio Mouloud Mammeri) sobre la batalla de Poitiers, ha dedicado cuatro años de investigación en la redacción de su *Dictionnaire des mots français d'origine arabe*: Una aventura erudita, filológica, asombrosa, en la inmersión de la lengua francesa para constatar el viaje de las palabras y la porosidad de las lenguas.

Palabras de origen árabe, turco y persa, que enriquecen y perfuman la lengua francesa desde hace más de un milenio. Hasta el punto de que existe «¡el doble de palabras francesas de procedencia árabe que de origen galo! Tal vez incluso tres veces más».

En ese sentido, vaticinaba el autor -no sin ironía en un guiño en busca de comprensión de la sociedad francesa en su relación con el Otro-: «¡si mañana no se tiene cuidado habrá el doble de ciudadanos franceses de origen árabe que de origen galo!» (*Libération*, 16 juillet, 2007).

Volviendo a nuestro *Diccionario*, la mayoría de esas palabras llegaron a partir del siglo X viajando desde España –que se enriquecía por entonces con la cultura árabe y musulmana–, como las palabras francesas «*alcazar*», «*amalgame* », «*adobe*» y «*arrobe*» que se convirtió en 1972 en « *arobase* » [@] de las direcciones electrónicas: ambas palabras proceden de nuestra « *arroba* », antigua medida de peso, tomada prestada al árabe, «*al-rub'*».

También las palabras en francés «*moukère*» o «*moukhère*» (mujer o mujeruca), palabra esta última, que recoge nuestra consonante *jota*, y

que viene del argot de Orán, ciudad argelina impregnada de castellano –debido a nuestra emigración de otra época–. Salvo que, en árabe, es ya una expresión antigua como la sociedad beduina, próxima fonéticamente a «*mujeruca*», y sin la que el hombre árabe, tradicionalista, no sabría nombrar a su esposa: «*makhluqa*», literalmente «créature» (*sic*). Lo que, por otra parte –sigue apuntando Guemriche– no está lejos del argot francés del siglo XIX, que también emplea «créature».

Y luego, todas esas palabras heredadas de la colonización francesa, llevadas por los soldados a su patria, quienes integraron en el argot vocablos locales como la palabra árabe «*barda'a*» (albarda de asno o de mulo, en principio rellena), de la que deriva el apellido de la actriz francesa de los años sesenta Brigitte «*Bardot*» (híbrido nacido de un caballo y de una burra o borrica), pasado por el italiano «*bardotto*» (mulo, animal que lleva albarda) y por la palabra castellana mencionada, «*albarda*», antes (?) de pasar al argot francés. En 1848, «*berdaa*» era el equipo del soldado de África, que llevaba a la espalda. En 1863, pasa al argot militar bajo la forma de «*barda*». En 1883, en el lenguaje familiar, es sinónimo de equipaje. En 1952, como argot de los golfos y vagabundos, designa el «billete de 1000 francos metido en una bolsa». A partir de la guerra de Argelia (1954-1962), esta palabra se impone entre los soldados así como entre los oficiales del ejército francés, aplicada a su indumentaria: «... las botas, el *barda* y el uniforme...».

El lector debe saber también, que mi propio apellido castellano es también de procedencia árabe, «*Mérinos*»: «cordero de los Beni-Merine», célebre dinastía de los Merinidas (siglos XIII-XV), de la que M. Devic señala, como una tribu en los alrededores de Tlemcen, en Argelia.

Otras palabras pasaron por Italia –país que enseguida tuvo relaciones comerciales con el mundo árabe–, como «*baldaquin*», del italiano «*baldachino*», derivado de «*Baldacco*», forma toscana del nombre de *Bagdad*, capital de las famosas fábricas de sederías.

Una hermosa palabra de connotaciones festivas napolitanas es «*mascarade*», del italiano «*mascarata*» o «*mascherata*», que Sumaise deriva del griego «*maska*» por «*baska*» (fantasma), o del árabe «*skar*» (engañar, disfrazar, mentir). El verbo «*sakhira*» (burlarse, hacer burla de) está en el origen de «*maskhara*» (comedia y por extensión bufón) y de «*massaakhir*» (carnaval, desfile de máscaras).

Sumamente interesante es también el largo y exótico viaje de la palabra «*orange*» (naranja) del árabe «*naarandj*» (naranja amarga), tomado del persa «*narang*» (la naranja dulce se llama *tchina*, en el Magreb). Además, los portugueses, inventores de la carne o pasta de membrillo, conocían las migraciones de la naranja desde China y desde La Conchinchina (región de Indochina) hacia Europa y África del Norte, al menos así nombran los árabes a este cítrico jugoso: «*borto-kal*» (el alfabeto árabe desconoce la *p*) y a veces llamado también «*china*», otro término lusitano.

Éstos son algunos ejemplos –resumidos debido al marco de la Revista– de las 391 palabras que ha recogido Salah Guemriche de forma metódica, didáctica –hasta diría de forma entusiasta–, señalando su evolución ortográfica, y acompañando a cada palabra de una antología de textos recogidos de una pléyade de diferentes escritores franceses, como por ejemplo, François Rabelais (1494-1553), Jean Racine (1639-1699), Henri-Joseph Dulaurens (1719-1793), Honoré de Balzac (1799-1850), Victor Hugo (1802-1885), Gustave Flaubert (1821-1880), Maxime Du Camp (1822-1894), Émile Zola (1840-1902), Jean Richepin (1849-1926), Joris-Karl Huysmans (1848-1907), Colette (1873-1954), Ferdinand Céline (1894-1961), Paul Sartre (1905-1980), Albert Camus (1913-1960), Julien Gracq (1910-2007), Michel Houellebecq (1958), Alain Vircondelet (1944) o nuestro escritor Juan Goytisolo (1931).

Autores de ayer y de hoy, de siempre, que han empleado esas palabras, incrustándolas y esmaltando así con ellas hermosamente sus escrituras, al igual que tanta gente anónima las ha pronunciado a lo largo del tiempo, desconociendo, la mayoría de las veces, su significado.

«Palabras-pasarelas por su navegación subterránea», dice la escritora argelina y miembro de la Academia Francesa, Assia Djebar, en el bello Prefacio de esta obra.

Curioso y fructífero viaje de las palabras recorriendo trayectorias serpenteantes, en la travesía de épocas y regiones del *Marenostrum* y más allá de él. Unas palabras que si han podido realizar el camino de tantas peregrinaciones, es porque esperaban una escucha atenta al final del viaje. Palabras que se han integrado y asimilado sin resistencia, que la lengua francesa ha acogido, ha amado sin rechazo.

Palabras que nos han brindado todas las ciencias del saber, matemáticas, astronomía, agricultura, botánica, medicina, gastronomía, y todas las palabras de la vida cotidiana tocadas por ese mestizaje lingüístico de varios siglos.

Lo que demuestra que todas las lenguas son importantes, que no existe ninguna lengua *pura*, sino que, en esa encrucijada de las lenguas y en esos relatos de los escritores que «hablan en lenguas» –por decirlo así–, hay una proximidad, una hermandad, una energía inagotable que se trasvasa.

Y en esta época turbulenta y en esa sociedad francesa de rico mestizaje, de inmigración árabe, este *Diccionario*, aparte de su dimensión pedagógica, filológica, cumple otro papel primordial –como apunta Assia Djebar–, para el «niño entre dos orillas», que se encuentra «desplazado» entre la lengua de la escuela y la lengua materna del hogar, que se creía originario de un «país subdesarrollado», y que se ve ahora heredero de una rica herencia cultural, sintiéndose al fin, con serenidad, «en su casa».

Finalmente, hay que señalar que Salah Guemriche, nacido en Guelma-Argelia –que vive en Francia desde los años setenta–, es autor también de relatos y de otras novelas –aparte de la ya citada *Un amour de djihad*–, como: *l'Homme de la première phrase* (Rivages, 2000), *l'Ami algérien* (Lattès, 2003), junto con Gérard Tobelem, y *Un été sans juillet* (Cherche-Midi, 2004).

MORALES LEZCANO, Víctor: *Entre ambas orillas: Ensayos de historia hispano-magrebíes.* Madrid. UNED (Colección Aula Abierta), 2008, 76 pp.

El autor recoge en las páginas de este trabajo el fruto de varias contribuciones a diversos congresos universitarios así como un epítome de su reciente publicación, *Historia de Marruecos. De los orígenes tribales y las poblaciones nómadas a la independencia y la monarquía actual* (Madrid. La Esfera de los Libros. 2006).

Este capítulo del libro –"Venturas y desventuras de la redacción de una *Historia de Marruecos"*– resume bien a las claras los usos de la Historia asumidos por el investigador canario. Porque Morales Lezcano –en este sentido– ha tenido siempre muy clara la necesidad de que el historiador ha de salir –con notoria frecuencia– del archivo, de la biblioteca y de los seminarios, bajar al medio de la calle y estar dispuesto a aprender entre la gente común una noción ineludible que no se encuentra formulada en otra parte: cuáles son las necesidades sociales de nuestro tiempo y de nuestro país, para acomodar a ellas su tarea como investigador. Y es que precisamente el autor apuesta por una historia-tarea, al servicio de todos los lectores, que sirva para que todo el mundo pueda entender e interpretar el pasado, como una fórmula de aprendizaje indispensable para participar en la construcción del presente; Morales en este sentido siempre se ha mostrado proclive a romper la dependencia tradicional del público respecto al investigador y sustituirla por una suerte de colaboración en la cual el historiador aporta sus conocimientos técnicos, pero –en contrapartida– acepta elaborar colectivamente las interpretaciones y los juicios de valor. Contra la Historia creadora de convicciones, que justifica y perpetúa una determinada hegemonía intelectual, nuestro autor propugna la que suscita la capacidad crítica del lector y estimula la formulación por parte del mismo de sus propios juicios, tanto respecto al pasado como al presente; la que es capaz de basar el nivel científico de las investigaciones no tanto en el número de referencias que amontona en las notas a pie de página, sino en su pensamiento original y en las ideas que aporta.

En este sentido, el período colonial trajo consigo en España y Francia la necesidad de publicar obras de carácter general sobre la Historia de Marruecos que permitiesen un mayor conocimiento del territorio a conquistar. Esta literatura colonialista se caracterizó pues por ser

un instrumento más al servicio de los intereses de los conquistadores europeos, empleando un discurso politizado. En cambio, Morales Lezcano –atendiendo a las nuevas demandas sociales creadas en el tiempo presente– ha sido capaz de llevar a cabo una revisión total de la historia marroquí limpiándola de todo tinte colonialista, ofreciendo así una imagen renovada de Marruecos.

Con todo, la obra de Víctor Morales, al contrario de lo que se podría pensar, va más allá de un mero recorrido por la Historia de Marruecos. En ella se muestra al lector una visión de la historia del país a partir de las relaciones hispano-marroquíes, y se la inserta dentro del contexto internacional. Morales Lezcano introduce al lector en el pasado romano del reino alauí, pasando por los procesos de islamización y arabización de los siglos VII y VIII, aunque la parte más importante de este breve epítome –redactado en forma de ensayo historiográfico, más ligero en algunas de sus partes, más documentado en otras– se centra en el período colonial, que comprende las últimas décadas del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, concluyendo en el Marruecos independiente y actual.

En el trabajo titulado "Las relaciones hispano-marroquíes en la obra de Germain Ayache (Una exploración historiográfica) " hay una voluntad de replanteamiento de la guerra del Rif (1921-1926) mantenida por los naturales del país contra España y Francia, un conflicto sobre el cual el historiador Germain Ayache mantuvo siempre la tónica de que había sido un enfrentamiento nacional –que contó con un cierto respaldo exterior– frente al escepticismo reticente a calificar como "nacionalista" la lucha de la República del Rif, por parte de la historiografía marroquí de corte istiqlalí e incluso también socialista. Morales, al revisitar las obras de Ayache, señala como este parte de la tensión inicial que se crea desde el principio del momento colonial, en los territorios colonizados entre imperialistas y poblaciones nativas, al romperse –fruto de las intervenciones europeas– las estructuras sociales tradicionales. Esta resistencia varió en el mundo colonizado en intensidad y duración. En consecuencia, la oposición al fenómeno imperialista adoptó modalidades distintas, desde las simples revueltas –en tierras del África subsahariana o en la India británica– contra los abusos e impuestos, a la resistencia pasiva o armada. Sin embargo, fue más raro que la oposición cuajara en movimientos nacionalistas, ya que a su gestación se oponía el escaso sentido de comunidad motivado por las estructuras tribales o feudalizantes indígenas, por las economías cerradas de subsistencia y por la ausencia de

partidos políticos en sentido moderno, catalizadores del anti-imperialismo (el primero de ellos, el Congreso Nacional Indio data de 1885). Dado que es muy difícil establecer continuidad entre resistencias iniciales (primitivas) o xenofobias con los nacionalismos, el carácter nacionalista de la lucha de la gente opuesta en el Rif a la penetración armada europea había sido sistemáticamente negado hasta Ayache, para el cual las tendencias nacionales cuajaron en torno a Ibn Abd el-Krim, precisamente porque fue capaz de pergeñar y liderar un movimiento con bases doctrinales y culturales propias, al cual el carácter específico de la religión musulmana le daba más entidad. No menos importantes fueron las consecuencias del conflicto del Rif en el otro país beligerante, España, donde la lucha contribuyó a la creación de una serie de unidades militares altamente adiestradas –el Ejército de África– que se posicionarían bien pronto tanto en contra de la legalidad republicana imperante a partir de 1931, como de las monarquías históricas del período, de las que la restauracionista había sido un ejemplo, a las que entendían como un ejemplo de decadencia, un modelo de Estado caduco, anacrónico e incapaz de regenerar a la patria. El único camino redentor que permitía reincorporarla a la Historia era copiar a los países que se entregaban a una suerte de régimen autoritario, en agresivo ascenso en la Europa del momento y subordinarse a sus intereses.

El escueto trabajo titulado "La encrucijada de un imperio musulmán decadente" analiza los avatares del Imperio marroquí, en visperas de la pérdida de independencia del país, insistiendo en las posibles causas de la decadencia gradual de Marruecos, de la organización majzení y de la política reformista practicada por el Sultán Mawlay Hassan I.

En definitiva, el libro de Morales Lezcano resulta ser una pequeña obra fundamental para el lector que desee introducirse en el conocimiento de la Historia de Marruecos y en la de sus relaciones con nuestro país; así como una aportación notable al panorama académico y editorial español que, con este tipo de obras, va cubriendo un vacío que incomprensiblemente había permanecido descuidado hasta la fecha.

Francisco Manuel Pastor Garrigues
Profesor de IES. Silla (Valencia)

HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel y PEÑA MARTÍN, Salvador (Eds.): *El Corán, ayer y hoy. Perspectivas actuales sobre el islam. Estudios en honor del profesor Julio Cortés*. Córdoba: Plurabelle, 2008. 571 págs.

Tres tipos de libros merecen especial mención. Hay libros que no pasan de publicaciones; calderilla para el ínclito ojo mandarín de buen cubero en sexenios y complementos varios. Y es un decir, porque la propia esencia etimológica de una publicación no casa con la privacidad estanca de ese tipo libresco-operativo. Luego hay libros que se venden, pero la envidia y el tartamudeo lujurioso no nos permite el distanciamiento objetivo necesario. Finalmente, están los libros que se convierten en obras. Y una obra es algo sublime, perdurable. Hija de su tiempo y zona verde futurible. Esos libros que son obras empiezan como todos, con las mismas combinaciones alfabéticas o alifáticas aleatorias, la misma progresión paginable y la misma marcial adecuación a los márgenes. Pero algo en la posterior vida propia de las frases los distingue. Carlyle diría que son música en el tiempo, y Goethe que un dios les concedió el don del grito. En cualquier caso, obras son; sin mayor pretensión de conocer racional y previamente sus ingredientes. Sabido es que *obras son amores, y no buenas razones*, por lo que poco puede manipularse el ADN de un libro llamado a obra, así como poco puede presumirse de una presunta obra antes del sacramental acto de la lectura.

Así las cosas, los estudios agrupados en torno al título *El Corán, ayer y hoy,* constituyen una gran obra. Partimos, pues, de haber recibido el sacramento de su lectura; voluntaria y placentera, y no a uña de caballo por encargo de reseña. En contra de ese tácito mandamiento de no comprar libros de colegas y mucho menos leerlos, esta obra fue encargada y pagada religiosamente, leida, subrayada en gran medida y asimilada para mayor gloria de formación propia mucho antes de cursarse la viabilidad de su reseña, por lo que no hay inducción en cuanto aquí afirmamos, antes bien alegre y libre opinión: libre por flotar en el arabismo y la islamología hispanas sin intereses creados, alegre por constatar la altura científica de los tiempos gremiales.

A Borges le habría encantado conocer la existencia de un libro tal sobre el Libro, y máxime cuando su carácter colectivo limita asépticamente la posible incontinencia verbal. Sin duda, Miguel Hernando de

Larramendi y Salvador Peña conocen el secreto para convertir un peligroso proyecto de cajón de sastre en una completa obra coral –desvían aquí los interesados parte del mérito a una idea de Manuela Marín–, con una progresión narrativa de aportaciones que milagrosamente se complementan y con una rica alternancia de estudios analíticos seguidos de sintéticos. Que tal distribución suele faltar en las obras científicas, pensándose erróneamente que sólo del detalle se debe hacer objeto de estudio, desdeñándose así la necesaria perspectiva.

Por cortesía –y valga el guiño– debemos destacar muy especialmente lo adecuado y fértil de un homenaje a Julio Cortés, el arabista e islamólogo cuyo perfil debería convertirse en paradigma para el futuro. Ciertamente, imaginen el indudable rédito para las convocables cátedras si sus aspirantes debieran presentar como méritos una traducción nueva del Corán y una nueva versión del diccionario de árabe, sin más psicotrópicas galeras formularias. El empaque científico de Cortés, en larguísimo crecimiento exponencial desde sus ya lejanísimos paseos en moto por El Cairo –relatados por aquel hombre bueno machadiano, José María Fórneas Bestieiro, que a la sazón iba de paquete–, se presenta como un clarísimo modelo a seguir: *iconoclastia, dame el nombre de las cosas*. No hay intocables, ni temas trillados, ni ámbitos agotados. Todo es siempre revisable, redescubrible. Ya no va a haber nuevos descubrimientos, sino descubrimientos con ojos nuevos; por lo que este libro, en discente paralelismo con el homenajeado, rompe al fin con el *horror sacri* y pone sobre la mesa a la madre de todos los objetos de estudio.

Es cierto que, en algunos capítulos, la obra recae en viejos creacionismos; la obsesiva y paternalista palmada al hombro con la matraca de que en el Corán no hay fuentes culturales sino que él mismo las encarna o más bien *enlibra*. Pero es mera resaca; la verdadera ola arroja mil y una aportaciones entre las que destacan –a título exclusivamente de especial aquilatación personal, sin descrédito de los no citados– las heterodoxias de Maribel Fierro y su inteligente separación del mundo oral coránico y su puesta por escrito, las propuestas de himnos manantiales de Monferrer Sala, la mirada crítica de Mª. Antonia Martínez –a las banalizaciones de inscripciones árabes–, el hápax mágico de Mikel de Epalza, la *rihla* coránica intelectual de Rafael Ramón Guerrero, el empaque de la literatura comparada de Montserrat Abumalham, los valiosos esquemas traductores de Salvador Peña y Juan Pablo Arias o el empaquetado formal –caligráfico– para regalo de un siempre *capiti-descubrible* Puerta Vílchez.

Por lo demás, la obra pide secuela y escuela. Corren tiempos proclives al abrillantado de un aséptico arabismo que arroje el lastre de la hirviente islamología, y el libro que tratamos desestima tal propuesta; pisa por fin con firmeza en un campo empobrecido por tanto espontáneo diletante y mediático. Nunca –pongamos por caso– en el terreno de las llamadas letras clásicas se evitaría el bisturí al tratarse de la Ilíada, y nunca más debería evitarse abordar científicamente al Corán en el ramo correspondiente. Por respeto a la Cultura –así, con mayúsculas– e incluso al propio libro en cuestión. Esta obra es una fe de vida de la islamología española y como tal recomiendo orgullosamente su lectura.

Emilio González Ferrín
Universidad de Sevilla

SARRIONANDIA, P. H. / IBÁÑEZ ROBLEDO, E.: *Diccionarios Español-Rifeño. Rifeño-Español.* Edición facsímil al cuidado de José Megías Aznar y Vicente Moga Romero. Estudios preliminares de Ramón Lourido Díaz, Vicente Moga Romero y Mohand Tilmatine. Melilla – Barcelona, UNED – Bellatierra, 2007. (Estudios preliminares, 111 pp. *Diccionario Español-Rifeño*, 440 pp. y *Diccionario Rifeño-Español*, 331 pp.)

Esta nueva edición de los diccionarios *español-rifeño*, publicado en 1944 y *rifeño-español*, en 1949[1], responde a dos objetivos bien definidos en la presentación preliminar. Por un lado, "hacer justicia en lo que respecta a la autoría de estas dos obras" (p. 13) y por otro, rescatar una publicación del pasado que sigue siendo actual por "el rigor del trabajo" (p. 75) llevado a cabo y porque no se ha escrito hasta el día de hoy un diccionario de esta lengua tan extenso y útil como éste debido a la "escasez de estudios sobre la lingüística rifeña" (p. 66)[2]. Estos aspectos han sido expuestos y justificados de forma clara y argumentada por los autores del estudio preliminar que está dividido en tres subapartados.

Del primero de ellos, que lleva por título "¿El porqué de la reedición de los Diccionarios español-rifeño y rifeño-español bajo la doble autoría de Pedro H. Sarrionandia, como autor base, y Esteban Ibáñez, como recopilador-editor?", es autor Ramón Lourido Díaz, franciscano, doctor en Filología Semítica, historiador, profesor jubilado de la Universidad de Rabat, y miembro de la Real Academia de la Historia. La contribución lingüística de la orden franciscana en Marruecos ha quedado

---

[1] IBÁÑEZ, E. 1944. *Diccionario Español-Rifeño*. Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, Junta de Relaciones Culturales (con prólogo de Ramón Menéndez Pidal); e IBÁÑEZ, E. 1949. *Diccionario Rifeño-Español*. Madrid, Instituto de Estudios Africanos, CSIC (con prólogo de Julio Casares).

[2] Aunque actualmente empiezan a publicarse. Véanse al respecto las siguientes obras: TILMATINE, M./EL MOLGHY, A./CASTELLANOS, C./BANHAKEIA, H. 1998. *La lengua rifeña. Tutlayt tarifit*. Melilla, Consejería de Cultura, Educación, Juventud, Deporte y Turismo; KOSSMANN, M. 2000. *Esquisse grammaticale du rifain oriental*. En: *M.S. - Ussun amaziv* 16. Paris - Louvain, Peeters; o CASTELLANOS, C. / CHILAH, I. / TILMATINE, M. 2006. Tamazight-Takatalant. Amawal usiwel asdawan. Guia de conversa universitària amazic-català. Barcelona, Universitat de Barcelona.

reflejada en los trabajos que para el árabe marroquí llevó a cabo el padre Lerchundi[3] y para el rifeño el padre Sarrionandia. Fue aquél quien lo inició en el estudio del árabe marroquí en la Escuela de Árabe que creó en Tetuán a su llegada a Marruecos en 1892 y quien lo animó a que se entregara al de la lengua rifeña. Fruto de ello fue la gramática que publicó en 1905[4]. A partir de aquí se dedica a recoger material léxico tanto en el Rif como en el Sus con el fin de elaborar futuros diccionarios de estas variantes del bereber. Nunca llegó a hacerlo, ya que la muerte le sobrevino en 1913 como consecuencia de un accidente de tranvía cuando estaba de visita en Vizcaya. De este material, sólo se conserva una parte relacionada con el Sus en el archivo del Arzobispado de Tánger. Esteban Ibáñez llegó a Nador en 1938 y, poco después, le sería entregada una caja que contenía los ficheros del padre Sarrionandia para que los revisara, los ordenara y los enviara a la imprenta. En 1944 publica la parte *español-rifeño* declarándose único autor y no devolviendo nunca los ficheros, aunque se sabe, por el testimonio de un franciscano, que los quemó en Nador. El padre Lourido afirma que Ibáñez no podía tener un gran conocimiento del rifeño, ya que sólo se había dedicado durante tres años a su estudio "frente a los diecinueve de mayor entrega en la misma tarea por parte de Sarrionandia" (p. 29). Las críticas de que fue objeto por parte de sus hermanos de la Orden no le impidieron publicar en 1949 la segunda parte del diccionario y otros dos, uno *español-baamarani* en 1954 y otro *español-sanhayi* en 1959[5], sobre los que también Sarrionandia había trabajado. Uno de los reproches que se le hizo fue el que apareció en el libro *Misión Franciscana Española de Marruecos - Cien años de acción (1860-1959)*, publicado en 1961, en el que claramente se acusaba a Ibáñez de haber publicado el diccionario bajo su nombre. Nada pareció detener la ambición de un investigador bastante

[3] LERCHUNDI, J. 1872. *Rudimentos del árabe vulgar*. Madrid, Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra (edc. facs., estudio preliminar por Lourido Díaz, R. Madrid, AECI, 1999); y LERCHUNDI, J. 1892. *Vocabulario español-arábigo del dialecto de Marruecos*. Tánger, Imprenta de la Misión Católico-Española (edc. fasc., estudio preliminar por Lourido Díaz, R. Madrid, AECI, 1999).

[4] SARRIONANDIA, P. 1905. *Gramántica de la lengua rifeña*. Tánger, Tipografía Hispano-Arábiga de la Misión Católica.

[5] IBÁÑEZ, E. 1954. *Diccionario español-baamarani*. *(Dialecto bereber de Ifni).* Madrid, Instituto de Estudios Africanos, CSIC; e IBÁÑEZ, E. 1959. *Diccionario español-senhayi. (Dialecto bereber de Senhaya de Serair).* Madrid, Instituto de Estudios Africanos, CSIC. Entre medias, tuvo tiempo de publicar el siguiente trabajo: IBÁÑEZ, E. 1957. "El dialecto bereber del Rif". En: *Mémorial André Basset* (*1895-1956*). Paris, Maisonneuve, 1957, pp. 51-56.

bien relacionado cuyo prestigio se basaba en su falta de ética profesional. Pero su fuente se agotó, ya que después de la publicación de los cuatro diccionarios no volvió a dedicarse al bereber, y tuvo bastante tiempo, ya que murió en 1998. El estudio del padre Lourido prueba, sin lugar a dudas, la coautoría de Sarrionandia e Ibáñez en la obra "aunque de hecho nunca se pudo llegar a calibrar con justeza la parte correspondiente a cada uno de ellos en la obra definitiva".

El segundo apartado de la presentación lleva por título "Contexto y oportunidad de la reedición de los diccionarios rifeños", escrito por Vicente Moga Romero, profesor de Etnografía e Historia en la UNED de Melilla, director del Archivo Central y del Servicio de Publicaciones de esta ciudad. Este autor pone de manifiesto la relevancia de estas obras, ya que fueron promovidas por el Instituto de Estudios Africanos, cuyo fin último era la divulgación de las investigaciones llevadas a cabo durante el Protectorado después de la Guerra Civil. En este período de la Historia marroquí, los españoles fomentaron la arabización, a diferencia de la parte francesa, lo cual fue en detrimento del estudio de la lengua rifeña. Y esto queda de manifiesto en la percepción que "los textos coloniales" tenían, ya que "se limitaron a reseñar la presencia en el Rif de una «extraña» lengua, desconocida, llena de barbarismos..." (p. 61). Prueba de la apuesta de la Administración Española por el árabe fueron la creación del Centro de Estudios Marroquíes en 1938, el Instituto General Franco en 1941, el Gabinete de Traductores de la Delegación de Asuntos Indígenas en 1945 o el Instituto de Estudios Africanos en 1956 en el que Ibáñez fue jefe de la Sección de Estudios Marroquíes.

Y por último, Mohand Tilmatine, profesor titular de bereber de la Universidad de Cádiz, es autor del tercer estudio que lleva por título "Los Diccionarios español-rifeño y rifeño-español: su posición en la investigación amazige y algunas advertencias para su utilización". Este autor destaca el desinterés a lo largo de la Historia por el estudio de la lengua bereber, cuyas primeras descripciones tan sólo aparecen en época colonial. El rigor científico de los dos diccionarios queda reflejado en el uso de buenos informantes, el manejo de la bibliografía existente en aquella época y las contribuciones que los dos autores llevaron a cabo tanto en publicaciones españolas como francesas o las conclusiones a las que llega, por ejemplo, Ibáñez, y que refleja en la introducción del diccionario *rifeño-español*, en relación al posible parentesco del rifeño con la lengua de los íberos. Una de las críticas que Tilmati-

ne hace sobre la segunda parte, es el orden alfabético de las entradas que no tiene en cuenta el de raíces. Ello hace que un "tercio del Diccionario esté dedicado a las letras «a» y «z», ya que muchas voces masculinas en bereber empiezan por *-a* y *-t* para el femenino. Este último fonema fricatiza y es transcrito por la "z" española. Pero Ibáñez es innovador con respecto a Sarrionandia, ya que "evita sistemáticamente el uso de los dígrafos" en la transcripción, elimina la acentuación y señala la realización vibrante de la lateral *l* con una *r* (con un circunflejo invertido sobre ella). Aún así, algunos aspectos de la transcripción incurren en contradicción o ambigüedad. Es el caso del uso de *ç* que, indistintamente, se emplea para transcribir *z*, *z* (con punto debajo, enfática) o *s*, la introducción de voces en la entrada *i* que no empiezan por esta vocal, la unión del presentativo *d* a la palabra haciendo que ésta aparezca en la entrada *d* o la no identificación de *i* como relativo que une a la partícula de orientación y al verbo, incorporando éste en la entrada *i*.

Concluyendo, la reedición de estos diccionarios son tanto un homenaje y una restitución de la coautoría del padre Sarrionandia después de noventa y cinco años de su muerte, como una contribución importantísima al estudio de la lengua rifeña de la que actualmente empiezan a aparecer estudios y material didáctico para su aprendizaje. También, como dice Moga Romero, podemos enmarcarla en el "cincuentenario del final del Protectorado de España en Marruecos (1956) y del centenario de la Conferencia de Algeciras (1906)" (pp. 65-66) en la que participó el padre Sarrionandia en calidad de observador. Finalmente, agradecemos el empeño de todos los que han hecho posible la publicación de esta obra, especialmente al padre Lourido Díaz y a la UNED-Melilla, su acierto en la reedición y su apuesta indudable por el estudio de la lengua rifeña.

Francisco Moscoso García
Universidad de Alicante

LÓPEZ ENAMORADO, Mª Dolores (ed.): *España y Marruecos: Mujeres en el espacio público*, ALFAR-IXBILIA, Sevilla, 2008, 203 pp.

"El siglo XXI será, es, el siglo de las mujeres". Quizá podría ser este lema, este deseo o realidad, la causa primera y última de este libro, su razón más inmediata. Así, la editora del mismo, Mª Dolores López Enamorado, nos dice en la Introducción: "En el año 2000, Naciones Unidas hace pública la Declaración del Milenio, en la que, entre otros muchos aspectos, se insiste en que "debe garantizarse la igualdad de derechos y oportunidades entre hombres y mujeres", e igualmente en la necesidad de "luchar contra todas las formas de violencia contra la mujer y de aplicar la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer".

En efecto, la búsqueda de la igualdad entre hombre y mujer, tanto en las tareas de índole privado como en el espacio público, es el motor de este libro.

Y si bien en él se trata en concreto el caso de nuestro vecino Marruecos, con lo que España puede aportar por toda la batalla librada, y que continúa librándose, al respecto, la verdad es que, en nuestra opinión, podría aplicarse o servir de pauta general para muchas otras realidades. Pauta para otras realidades geográficas y pauta en cuanto al método o línea de trabajo seguida en el libro.

España y Marruecos ¿la primera como conocedora y líder y la segunda como quien ha de aprender y de seguir la senda trazada? Nada más lejos de la realidad. A pesar de que, es verdad, España lleva más camino recorrido en este sentido (la Democracia seguramente haya contribuido a ello), el espíritu del libro no es tanto el de "desde aquí hemos de enseñar" y ellos, ellas "han de aprender", como el de "hemos de dialogar, intercambiar opiniones, exponer datos y reflexionar sobre los mismos". En lo que los participantes, mujeres en su gran mayoría, han sido inteligentes y realistas, y han llevado a la práctica el hecho de la igualdad: si hombres y mujeres somos iguales tanto en el espacio privado como en el público, también somos iguales para reconocer que también hemos de aprender de la realidad del "otro", de la "otra" en este caso.

Este es el espíritu, espíritu de denuncia y de crítica mas siempre abierto, humilde y tolerante, que se respira en los doce artículos que conforman el libro.

Hagamos un breve recorrido sobre los mismos.

Sirven de Introducción las palabras de la Editora, Mª Dolores López Enamorado, en que, además de relatar el nacimiento y desarrollo de la obra, nos aporta datos relevantes sobre la búsqueda de una representación estatal en Marruecos. En cuanto a lo primero, tres son los momentos claves: en 2005, con su participación en las Jornadas *Mujer y sociedad*, celebradas en el Centro Al Andalus de Martil (Marruecos), en 2006, cuando dirigió el curso en la Universidad Internacional de Andalucía titulado *Mujeres y conquista del espacio público: España y Marruecos,* y, en tercer y último lugar, durante el curso 2005-2006, en el Experto Universitario en Género e Igualdad de Oportunidades de la Universidad de Sevilla, con la coordinación del módulo *Cooperación al desarrollo en Marruecos: perspectiva de género*. En cuanto al segundo punto, los datos que nos proporciona, son muy ilustrativos: "Las mujeres reciben el derecho a votar y a ser votadas en 1963. Treinta años después, en 1993, fue elegida por primera vez una mujer al Parlamento. En el poder local la cuestión se reduce más: sólo 127 concejalas en los casi 1600 municipios existentes. En el año 2003, 6024 mujeres se presentan como candidatas en las elecciones municipales (frente a los 122.069 hombres). De ellas, sólo fueron elegidas 127, obteniendo el 0,56% de los escaños municipales. Por último, quisiera señalar que hoy hay una sola mujer alcaldesa: Asma Chaabi, en la ciudad de Essauira".

Los diferentes capítulos no sólo siguen aportando datos, sino que hacen una lectura de los mismos, buscan causas reales y exponen reflexiones susceptibles de plantearse, a nuestro parecer, como propuestas posibles. En este sentido, nos gustaría hacer hincapié en la variedad en el ámbito personal y profesional de los participantes: profesores, investigadores, políticos…Veamos sucintamente cada capítulo.

Comienza la Alcaldesa de Córdoba, Rosa Aguilar, con su aportación "Mujeres y política en Andalucía" en que, con un espíritu positivo y entusiasta, a la vez que realista, enmarca la cuestión en su dimensión mediterránea y nos habla de posibilidades a pesar de que el camino es largo. La segunda contribución es de la Profesora Yolanda Aixelà,

de la Universidad de Alicante, lleva por título "La imagen de las mujeres marroquíes en Europa", y trata de la activa participación de las mujeres marroquíes en las sociedades contemporáneas, actividad que suele ignorarse. La tercera nos llega desde otra Universidad, la de Sevilla, de la mano de la Profesora Mercedes Arriaga Flórez con el título "La difícil escalada de las mujeres a la escritura, la cultura y el espacio público", y denuncia el echo de lo "privado" como sinónimo de "privación" de lo público. En cuarto lugar, la mentada Alcaldesa de Essaouira, Asma Chaabi en su "Mujer y poder político en Marruecos" (traducido del original en francés por Eva Mª Bernal Chacón) llama la atención sobre la necesidad de plantear el tema desde la raíz, esto es, engarzándolo con el papel de la mujer en el pensamiento poítico marroquí A continuación, la Presidenta del parlamento de Andalucía, Mar Moreno, trata de la "Mujer y conquista del espacio privado", en su reciprocidad o concomitancia con el espacio público, así: "lo público no deja de ser una herramienta para cambiar lo privado". En sexto lugar, la Profesora Nadia Fair, de la Universidad Abdelmalek SEADI nos habla de una experiencia en concreto, esta es "Las elecciones legislativas de 2007 en Marruecos: una decepción para las mujeres". A continuación, desde la Universidad de Granada, el Profesor Carmelo Pérez Beltrán, realiza un estudio de fondo, excelentemente documentado, sobre la realidad marroquí en su capítulo "Mujeres marroquíes en la vida pública: entre el cambio social y la identidad musulmana". Estudio de fondo que continúa la Profesora Ángeles Ramírez, de la Universidad Autónoma de Madrid, centrándose en la línea del feminismo, titulado "El debate sobre los feminismos postcoloniales. Asociaciones musulmanas y participación femenina en Marruecos", con una muy amplia bibliografía. Le llega el turno al Coordinador del Centro Cultural Al Andalus de Martil, del Grupo de Investigación Ixbilia, Antonio Reyes Ruiz quien en su capítulo "Retos políticos de futuro en la conquista del espacio público", también con una muy amplia bibliografía, reincide sobre la necesidad de un asentamiento legal de los derechos y libertades conseguidos. El décimo lugar es para la Presidenta del Círculo del Mediterráneo, Carmen Romero, quien en su "Mujer y política en el Mediterráneo" plantea la cuestión en su dimensión básica, y necesariamente en nuestra opinión, mediterránea. Tras ella, el ExSecretario de Estado para la Condición de la Mujer e Investigador del Instituto Superior de Comercio y Administración de Empresas de Casablanca, Mohamed Said Saadi, nos habla, haciendo balance y planteando futuro, de "El proceso de reforma de la *Mudawwana* (Código de Estatuto Personal) en Marruecos". Para terminar, desde la Universidad de Sevi-

lla, la Profesora Gemma Vicente Arregui hace una aproximación al tema de la mujer y sus derechos, logros… en su aportación titulada "El lento acceso de la mujeres a la ciudadanía y a la universidad", que pone punto final a modo de reflexión de lo que ha sido "nuestra" realidad y, por tanto, de lo que pueden llegar a ser, entendemos, otras realidades que no nos son lejanas. Valgan los tres términos que ella utiliza como piedra angular: "dignidad, libertad, autonomía".

Dignidad, libertad y autonomía que, gracias a todos los participantes de la obra, cada uno desde su ámbito profesional y con su esfuerzo e ilusión, pueden llegar a ser realidad para todos nosotros, para todas nosotras. Tanto aquí como allí, pues no estamos tan lejos.

Rosa-Isabel Martínez Lillo
U.A.M.

COLABORADORES DEL VOLUMEN XXV (2008) DE LA REVISTA AWRĀQ

– AZAOLA PIAZZA, Bárbara: Investigadora de la Escuela de Traductores de Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha, y profesora en la Facultad de Humanidades de Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha.

<*barbara.azaola@uclm.es*>

– CASTIEN, Juan Ignacio: Profesor del Departamento de Sicología Social, Facultad de CC. Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid.

<*abucastien@hotmail.com*>

– De FELIPE, Helena: Profesora contratada del "Programa Ramón y Cajal". Universidad de Alcalá.

<*helena.defelipe@uah.es*>

– EL-MADKOURI MAATAOUI, Mohamed: Profesor Contratado Doctor. Departamento de Lingüística. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Autónoma de Madrid.

<*el-madkouri@uam.es*>

– FERNÁNDEZ PARRILLA, Gonzalo: Profesor del Departamento de Árabe. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Autónoma de Madrid.

<*Gonzalo.fernandez@uam.es*>

– GAJATE BAJO, María: Doctoranda en la Universidad de Salamanca.

<*mariagajate@usal.es*>

– GIL BARDAJÍ, Anna: Facultad de Traducción e Interpretación. Universidad Autónoma de Barcelona. Bellaterra, Cerdanyola del Vallès (Barcelona).

<*anna.gil.bardaji@uab.es*>

– GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Irene: Investigadora de la Facultad de Humanidades de Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha.

<*irene.gonzalez@uclm.es*>

– GONZÁLEZ FERRIN, Emilio: Profesor Titular de Estudios Árabes de la Universidad de Sevilla.

<*ferrin@us.es*>

– GOZALBEZ CRAVIOTO, Enrique: Facultad de Ciencias de la Educación y Humanidades. Universidad de Castilla-La Mancha. Cuenca.

<*Enrique.gozalbes@uclm.es*>

– HERRERO SOTO, Omayra: Becaria Predoctoral del Instituto de lenguas y Culturas del Mediterráneo y del Próximo Oriente. Centro de Ciencias Humanas y Sociales CCHS- CSIC. Madrid.

<*omayra.herrero@ch.csic.es*>

– HOFMAN VANNUS, Iris: Doctora por la Universidad Complutense de Madrid. Arabista. Investigadora y traductora.

<*jairis@infonegocio.com*>

– JIMENEZ; Inmaculada: Directora de Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

<*sicamor@terra.es*>

– MARTÍNEZ LILLO, Rosa-Isabel: Profesora Titular de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid, Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales/Licenciatura de Traducción e Interpretación.

<*dedinap@yahoo.es*>

– MARTYKÁNOVÁ, Darina: Becaria de Investigación en el Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad Autónoma de Madrid.

<*Darina.martykanova@uam.es*>

– MERINO, Leonor: Doctora por la Universidad Autónoma de Madrid. Especialista en literaturas del Magreb. Madrid.

– MOSCOSO, Francisco: Profesor del Departamento de Traducción e Interpretación. Facultad de Filosofía y Letras III. San Vicente del Raspeig. Universidad de Alicante.

<francisco.moscoso@ua.es>

– PARADELA, Nieves: Profesora Titular del Departamento de Estudios Árabes e Islámicos. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid.

<nieves.paradela@uam.es>

– PAREJO, María Angustias: Profesora Titular de Ciencia Política y de la Administración. Miembro del Grupo de Estudios e Investigaciones sobre el Mediterráneo (GEIM). Departamento de Ciencia Política y de la Administración. Universidad de Granada.

<maparejo@ugr.es>

– PASTOR GARRIGUES, Francisco Manuel: Doctor en Geografía e Historia por la Universidad de Valencia. Profesor de I.E.S. en Silla (Valencia).

<franciscomanuelpastor@yahoo.es>

– PUIG MONTADA; Josep: Profesor Titular del Departamento de Estudios Árabes e Islam. Facultad de Filología. Universidad Complutense de Madrid.

<puigmontada@gmail.com>

– SAURINA LUCINI, Marc: Becario FPI. Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y del Próximo Oriente. Centro de Ciencias Humanas y Sociales. CSIC.

Marc.saurina@cchs.csic.es

– SERRANO, Delfina: Científico Titular, GI Estudios Árabes, CCHS-CSIC, Madrid.

<dserrano@filol.csic.es>

– VEGUILLA, Victoria: Doctoranda de las Universidades Aix-en-Provence (Marsella) y Granada. Miembro del Grupo de Estudios e Investigaciones sobre el Mediterráneo (GEIM). Departamento de Ciencia Política y de la Administración. Universidad de Granada.

wguilla@hotmail.com

– VILAR, Juan B.: Catedrático de Historia Contemporánea. Facultad de Letras, Universidad de Murcia.

jbtvilar@um.es

NORMAS SOBRE LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES A LA REVISTA AWRĀQ

– La Revista AWRĀQ aceptará para publicación trabajos de investigación en lenguas españolas, en lengua árabe y en las lenguas de más uso en la Unión Europea.

– Los originales se podrán enviar:

a) Por correo electrónico a la Secretaría del Consejo de Redacción.

b) Por correo ordinario: en disquette y copia impresa por una sola cara a doble espacio.

En ambos casos las notas figurarán a pie de página y llevarán numeración correlativa.

– Cada original irá acompañado de un resumen de un máximo de diez líneas, en el idioma del artículo, que será publicado en castellano y en inglés.

– Los originales, texto y notas, no sobrepasarán los 40 folios.

– Los mapas, fotos, cuadros o gráficos que ilustran el texto deberán ser originales (no fotocopiados) y llevarán un breve título y una numeración correlativa para su identificación.

– Los autores no utilizarán puntos diacríticos para la transcripción de las palabras del árabe.

– Las palabras árabes transcritas, así como las demás palabras extranjeras, a excepción de los nombres propios, deberán ir en cursiva en el original.

– Las referencias bibliográficas se harán de acuerdo con las siguientes normas:

– Títulos de libros, en cursiva.

– Títulos de artículos de revista o de obras colectivas, entre comillas.

– Títulos de revistas, en cursiva.

– Citas de artículos de revista: autor, título del artículo (entrecomillado), nombre de la revista (cursiva), volumen, fascículo, año (entre paréntesis), páginas de comienzo y final del artículo.

– Dentro de la bibliografía y notas, en los nombres de los autores se hará figurar, en primer lugar, el apellido y, a continuación, el nombre.

– Los originales irán precedidos de un página en la que aparezca el título del artículo, nombre del autor, dirección postal, número de teléfono y dirección de la institución en la que presta sus servicios y, si dispone, de la dirección de correo electrónico.

– Los originales habrán de ser inéditos y no estar pendientes de publicación en otra revista, española o extranjera.

– La aceptación o rechazo de un original para su publicación en la revista AWRĀQ es competencia del Consejo de Redacción, cuya Secretaría comunicará a los autores la decisión recaída sobre el mismo.

– Los autores deberán corregir primeras pruebas en un plazo no superior a quince días desde la fecha de recepción de las mismas. Durante la corrección de primeras pruebas se podrá añadir hasta un máximo de diez líneas como nota adicional al texto.

– Los autores recibirán, con carácter gratuito, un ejemplar del volumen de la Revista en el que se publique su artículo y veinticinco separatas del mismo.

– Los originales que, aceptados para su publicación por el Consejo de Redacción, no se ajusten en su presentación a las normas anteriores serán devueltos a su autor para que introduzca las modificaciones necesarias.

RULES FOR THE SUBMITTAL OF ORIGINALS TO AWRĀQ

– AWRĀQ will accept research articles for publication in the Spanish languages, in Arabic, and in the languages most used in the European Union.

– Originals may be sent:

a) by e-mail to the secretariat of the Editorial Board;

b) by ordinary post on a disquette, with a writtem copy printed on one side only, in double space.

In both cases, the notes must be at the bottom of the page and their numbering must be correlative.

– Each original must be accompanied by an abstract of a maximum of ten lines in the language of the article, which will be published in Spanish and English.

– Originals, including text and notes, may not exceed forty A4 pages.

– Maps, photographs, tables and graphs that illustrate the text must be originals (not photocopies) and must have a heading and correlative numbering with a view to their identification.

– Authors may not use diacritic marks for transcribing words in Arabic.

– Arabic words, as well as other foreign words must be transcribed in cursive in the original.

– Bibliographic references must conform to the following rules:

– Book titles in cursive.

– Titles of journal articles or collective works, in inverted commas.

– Journal titles in cursive.

– References to journal articles: author, title of article (in inverted commas), name of journal (cursive), volume, fascicle, year (in parentheses), pages of beginning and end of article.

– Within the bibliography and notes, in the authors' names, the surname must come first, followed by the given name.

– Attached to the front of originals there must be a page giving the title of the article, the name of the author, his postal address and telephone number and the address of the institution at which he works, as well as his e-mail address if he has one.

– Originals must not have been published previously or be pending publication in another journal, whether Spanish or foreign.

– Acceptance or rejection of an original for publication in the AWRĀQ journal is the responsibility of the Editorial Board, the Secretary of which will notify authors of its decision in this respect.

– Authors must correct the first proofs within a period of no more than fifteen days from the date of their reception. During the correction of the first proofs, up to a maximum of ten lines may be added to the text as an additional note.

– Authors will receive, free of charge, a copy of the volume of the Journal in which their article is published, as well as twenty-five off prints of the article.

– Originals that have been accepted for publication by the Editorial Board but that do not conform to aforesaid rules, will be returned to their authors so that they may make the necessary changes.

MINISTERIO
DE ASUNTOS EXTERIORES
Y DE COOPERACIÓN

Agencia Española
de Cooperación
Internacional
para el Desarrollo