HESPERIA CULTURAS DEL MEDITERRÁNEO

Año X - 2015

15 Euros

Monográfico

Relaciones hispano-argelinas en la época otomana
Ismet Terki-Hassaine

Los documentos árabes argelinos inéditos del Archivo General de Simancas.
Rachid El Hour

Waciny Laaredj y Cervantes: las lecciones de la cautividad de Cervantes en Argel
Henri Teissier

Argel en 1895, visto por el novelista Vicente Blasco Ibáñez
Djamel Latroch

El teatro en Argelia: pasado y presente
Milagros Nuin Monreal

Literatura y sociedad argelina, a través de textos literarios de escritores argelinos
Souad Hadj-Ali Mouhoub

El exilio, inspirador de drama y belleza en Les Terrasses d'Orsol de Muhammad Dib
María Luisa Prieto

El vuelo victorioso de Ahlem Mosteghanemi
Leonor Merino García

Especial ARGELIA II

Entrevista

Entrevista al Excmo. Sr. Mohammed Hanèche, Embajador de Argelia en España

Actualidad

Notas sobre los bereberes, el afrorromántico y el romance andalusí
Francisco A. Marcos Marín

¿Cómo salvó el Islam a los Judíos?
David J. Wasserstein

Reseñas

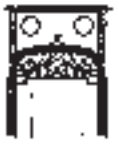
BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

HESPERIA CULTURAS
DEL MEDITERRÁNEO

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF



Biblioteca Virtual de al-Andalus
Fundación Pasqual Maragall

Comité de Honor

Carlos Andradas Heranz — Rector de la Universidad Complutense de Madrid
Juan Romo — Rector de la Universidad Carlos III de Madrid
Víctor García de la Concha — Director del Instituto Cervantes
M.ª del Mar Villafranca Jiménez — Directora del Patronato de la Alhambra y Generalife

Editor — José Luis Pardo Armesto
Directora — M.ª Jesús Viguera Molins
Secretario — Francisco Franco Sánchez

Comité Científico

Bernardino León — Subsecretario General en Naciones Unidas
Isidoro Reguera — Catedrático de Filosofía de la Universidad de Extremadura
Fernando Velasco — Profesor Titular de Filosofía Moral. Universidad Rey Juan Carlos
Mohamed Chakor — Escritor y periodista
Silvia Nora Arroñada — Profesora del Instituto de Historia de España (Buenos Aires)
Mostafa Ammadi — Profesor de la Universidad de Casablanca (Marruecos)
Christine Mazzoli-Guintard — Profesora de l'Université de Nantes (Francia)

Consejo de Redacción

Inmaculada Delgado Cobos — Universidad Complutense de Madrid
Manuel Gala Muñoz — Ex - rector Universidad de Alcalá. Profesor Emérito Fundamentos de Economía e Historia Económica
Juan Pedro Monferrer Sala — Universidad de Córdoba
Pedro Marfil Ruiz — Universidad de Córdoba
Milagros Nuín Monreal — Universidad Complutense de Madrid
Miguel Hernando de Larramendi — Universidad de Castilla-La Mancha
Mª. Carmen Hidalgo Brinquis — Instituto del Patrimonio Cultural de España
Juan Pérez Cubillo — Escritor

Edita — Fundación José Luis Pardo. Culturas del Mediterráneo
Biblioteca Viva de al-Andalus (Fundación Paradigma Córdoba)

Diseño y Producción Editorial — Ibersaf Editores

Distribuye — Safel Distribución
Domicilio Social: c/ San José, 2
Oficinas: c/ Huertas, 47 bis (Edificio Cervantes) • 28014 Madrid
Tels.: 91 429 81 63/91 429 95 34 • Fax: 91 420 39 48
pedidos@safel.net
www.safeldistribucion.es

Imprime — Grupo Ibersaf
C/ Huertas, 47 bis (Edificio Cervantes)

ISSN: 1698-8795
Depósito Legal: M-51335-2004

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

Hesperia, culturas del Mediterráneo es integrante de la Asociación de Revistas Culturales de España.

Hesperia, culturas del Mediterráneo no se identifica necesariamente con el contenido de los artículos ni con las opiniones de sus autores.

«Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra».

HESPERIA CULTURAS
DEL MEDITERRÁNEO

ÍNDICE / INDEX

PRESENTACIÓN / ***PRESENTATION*** 9

MONOGRÁFICO / ***MONOGRAPHICS***

Relaciones hispano-argelinas en época otomana (1505-1830)
Spanish-Algerian connections in the Ottoman period (1505-1830)
ISMET TERKI-HASSAINE 11

Los documentos árabes argelinos inéditos del Archivo General de Simancas. Una reflexión histórica
Unpublished Algerian Arabic documents in the Archivo General de Simancas. A historical reflection
RACHID EL HOUR 33

Waciny Laaredj y Cervantes: las lecciones de la cautividad de Cervantes en Argel, vistas por un escritor argelino de expresión árabe
Waciny Laaredj and Cervantes: readings of the captivity of Cervantes in Algeria, as seen by an Algerian Arabic writer
HENRI TEISSIER; TRAD. FERNADO DE ÁGREDA 47

Algunos problemas de traducción y transcripción vinculados con el 'Diálogo de los morabutos de Argel'
Some problems of translation and transcription linked with the 'Diálogo de los Morabutos de Argel'
SALAH MOHAMED MOUNIR 61

Le Réformisme en Islam selon l'émir 'Abd al-Qadir, Ben Badis et Malek Bennabi
El Reformismo en el Islam según el emir 'Abd al-Qadir, Ben Badis y Malek Bennabi
EVA-MARIA VON KEMNITZ 71

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

Argel en 1895, visto por el novelista Vicente Blasco Ibáñez
Algiers in 1895, as seen by the novelist Vicente Blasco Ibáñez
Djamel Latroch 85

El teatro en Argelia: pasado y presente
The theatre in Algeria: past and present
Milagros Nuin Monreal 101

Literatura y sociedad argelina, a través de textos literarios de escritores argelinos
Literature and Algerian society, through literary texts by Algerian writers
Souad Hadj-Ali Mouhoub 109

El exilio, inspirador de drama y belleza en Les Terrasses d'Orsol de Muhammad Dîb
Exile, inspiring beauty and drama in Les Terrasses d'Orsol of Muhammad Dîb
María Luisa Prieto 129

En mémoire de Mohamed Dib
En memoria de Mohamed Dib
Adb El Hadi Ben Mansour 139

Memoria, historia y sociedad en la literatura argelina de expresión francesa: El blanco de Argelia de Assia Djebar
Memory, history, and society in Algerian literature of French expression: Algerian White of Assia Djebar
Mostafa Ammadi y Miloud el Bohdidi 143

El vuelo victorioso de Ahlem Mosteghanemi
The victorious flight of Ahlem Mosteghanemi
Leonor Merino García 155

Un Memorándum sobre una conversación entre Bumedián y Nixon (Washington, 1974)
A memorandum of a conversation between Boumedienne and Nixon (Washington, 1974)
Fouad Kebdani 169

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

La innovación en la artesanía argelina:
Una apuesta de futuro
Innovation in Algerian Handicrafts. A Bet for the Future
MARGA CRESPO 181

ENTREVISTA / *INTERVIEW*
Entrevista al Excmo. Sr. Mohammed Hanèche,
Embajador de Argelia en España
Interview witth H.E. Mr. Mohammed Hanèche, Ambassador of Algeria in Spain
AHMED KADDOUR 189

ACTUALIDAD / *CURRENT AFFAIRS*
El proyecto de la plataforma digital del Archivo de la Frontera. Una experiencia educativa basada en el empleo de fuentes primarias y TIC'S
The Digital Project 'Archivo de la Frontera'. An educational experience based on the use of primary sources and TIC'S
LAURA MASSIMINO Y EMILIO SOLA 197

Notas sobre los bereberes, el afrorrománico y el romance andalusí
Notes on the Berbers, the Afroromanico varieties and the Andalusi Romance
FRANCISCO A. MARCOS MARÍN. 203

¿Cómo salvó el Islam a los Judíos?
How Islam saved the Jews
DAVID J. WASSERSTEIN; TRAD. TAWFIQ IBRAHIM 223

Introducción al análisis de la ciudad en la sociedad islámica en al-Andalus
An Introduction to the study of the city in the Islamic Society of al-Andalus
CHRISTOPHER COURAULT 229

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

Literatura tradicional judeo-española en el Norte de Marruecos
Traditional Judeo-Spanish literature in northern Morocco
MARIA ÁNGELES GARCIA COLLADO 241

Plaidoyer pour une dynamique de l'interculturel hispano-marocain: rapprochement historique, enjeux géopolitiques et devenir commun
En pro de una dinámica intercultural hispano-marroquí: cuestiones geopolíticos y trayectoria común
ABDALLAH BUCARRUMAN 249

Sobre la relación de Sarajevo con la ciudad de Konya
On connections between Sarajevo and Konya
FEJZULAH HADZIBAJRIC; TRAD. DRAGAN BECIROVIC 261

RESEÑAS / *REVIEWS*

Cinco años con Cervantes [en Argel] 267
El ritual de la Boqala 269
Ibn ´Arabī 270
Saber y poder en Al-Andalus. Ibn al-Jaṭīb 273
Los [moriscos] naturales del reino de Granada 276
Gouverner en terre d'Islam, X^e^-XV^e^ siècle 277
S. Castellano Teixeira 280
Historia mínima de la literatura española 281
Historia mínima de España 284

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDIC SEF

Presentación

Equipo editorial
Monográfico Argelia (II)

Hesperia. Culturas del Mediterráneo presenta ahora su volumen 19, cuyo apartado **Monográfico** está dedicado también a ARGELIA, pues nuestra revista inició la costumbre de distribuir en dos anualidades los artículos recibidos sobre cada uno de los sucesivos países árabes que íbamos recorriendo, y que hasta ahora han sido: Iraq, Marruecos, Egipto, Palestina, Arabia Saudí, Túnez, Yemen, Qatar y Argelia, además de dedicar también monográficos a otros, como nuestro vecino Portugal. La elección de estos países, sucesivamente convocados por la revista, ha seguido motivos objetivos y subjetivos, a veces porque se situaban más en la atención general, desde alguna noticia, al llegar la ocasión de elegirlos, o se disponía de estudios de especialistas reconocidos, o porque, la selección que fuera, representaba las preferencias o el acuerdo del equipo editorial… y ARGELIA siempre cuenta con todas estas papeletas.

La continua presencia de Argelia en nuestra historia y también en nuestra actualidad es evidente, y por tanto está llena de notables y múltiples facetas, muchas originadas y canalizadas por el Mediterráneo, como se refleja en este **Monográfico**, que pone de manifiesto las vinculaciones hispano-argelinas desde la política y la cultura, como en los artículos sobre "Relaciones hispano-argelinas en la época otomana (1505-1830)", "Los documentos árabes argelinos inéditos del Archivo General de Simancas", la presencia de Cervantes en Argel, interpretada por el escritor argelino Waciny Laaredj, y las polémicas expresadas en el representativo 'Diálogo de los morabutos de Argel', además de otro intersección, como fue la del novelista valenciano Blasco Ibáñez, que escribió sobre el Argel por él visitado. Otros artículos de esta primera sección destacan el reformismo en el Islam, según tres pensadores argelinos, uno de ellos el extraordinario emir ´Abd al-Qader. La literatura argelina interesa cada vez más en España, y esto se comprueba en los artículos sobre "El teatro en Argelia", "Literatura y sociedad argelina, a través de textos literarios de escritores argelinos", y sucesivos estudios sobre tres autores magistrales: Muhammad Dîb, Assia Djebar, Ahlem Mosteghanemi. Para terminar con la transcripción de una conversación entre Bumedián y Nixon (Washington, 1974) y con un panorama sobre la artesanía en Argelia.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSE

Presentación

Este volumen 19 de HESPERIA se honra recogiendo la **Entrevista** realizada al Excmo. Sr. Mohammed Hanèche, Embajador de Argelia en España, con sus reflexiones sobre las relaciones hispano argelinas, el atractivo cultural y económico de Argelia para España, y en general para Europa, y sobre el futuro de las relaciones hispano-argelinas. La sección de **Actualidad** es miscelánea, y se abre informando sobre la web del "El Archivo de la Frontera", donde Argelia es parte esencial, unas notas sobre relaciones lingüísticas afrorrománicas, con el romance andalusí implicado, argumentos sobre la situación de los judíos en territorios del Islam, una análisis sobre la ciudad en al-Andalus, la literatura sefardí en Marruecos, la dinámica intercultural hispano-magrebí, y un representativo texto del líder religioso bosnio, el Sheyj Feizullah Hadzibajric. Además, nueve **Reseñas**.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

RELACIONES HISPANO-ARGELINAS EN LA ÉPOCA OTOMANA (1505-1830)

Spanish-Algerian connections in the Ottoman period (1505-1830)

ISMET TERKI-HASSAINE[1]

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

RESUMEN: Breve aproximación histórica a las relaciones hispano-argelinas en la época otomana, desde la conquista de Orán por España en 1505 hasta la conquista de Argel por Francia en 1830.

PALABRAS CLAVE: Historia política, Argelia, España, siglos XVI-XIX.

ABSTRACT: Succinct historical approach of the Spanish-Algerian connections in the Ottoman period, from the conquest of Oran by Spain in 1505 until the conquest of Algiers by France in 1830.

KEY WORDS: Political History, Algeria, Spain, 16th-19th centuries.

Si nos referimos a la historia de las relaciones entre España y los países del Magreb, resulta curioso que el tema de las relaciones hispano-argelinas ocupe un lugar muy reducido en las historiografías española y argelina. Es verdad que disponemos del lado español valiosos trabajos monográficos, como por ejemplo los de Conrotte, Sola, Bunes, Vilar, Epalza, Alonso Acero[2] y del lado

[1] Profesor de la Universidad de Orán.

[2] M. Conrotte, *España y los países musulmanes durante el Ministerio del conde de Floridablanca*, Madrid, 1909; M. Á. 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, C.S.I.C., 1989; E. Sola, *Un Mediterráneo de piratas, corsarios, renegados y cautivos*, Madrid, Tecnos, 1988; Id., *Argelia entre el desierto y el mar*, Madrid, Mapfre, 1993; Id. y J. F. de la Peña, *Cervantes y la Berbería*, Madrid, F.C.E., 1995; M. de Epalza, "Fuentes españolas de la Historia de Argelia. (Siglos XVI-XVIII)", *Anales de la Universidad de Alicante, Historia Moderna*, 1 (1981), 141-149; J.B Vilar, España en Argelia en el siglo XIX, Madrid, I.E.A., 1970. Id. y M. de Epalza, *Planos y mapas hispánicos de Argelia*, siglos XVI-XVIII, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1988; R. Lourido, *Relaciones entre España y el Magreb*,

argelino la obra de Al-Madani[3] y mis trabajos[4], pero no son suficientes para darnos una descripción exhaustiva sobre aspectos políticos y económicos, al comparar con lo producción historiográfica española relativa a otros países magrebíes, principalmente Marruecos. Así pues, el presente artículo pretende dar una breve aproximación histórica de las relaciones hispano-argelinas en la época otomana, desde la conquista de Orán por España en 1505 hasta la conquista de Argel por Francia en 1830.

En primer lugar, trataré de valorar la política argelina de la Casa de los Habsburgo entre 1505 y 1700, partiendo del nuevo Estado español que nació durante el reinado de los Reyes Católicos y que pudo conquistar los puntos claves de la franja del litoral magrebí y someter a sus reyes a la Corona española. Veremos cómo los reyes de la Casa de Austria no llegaron a consolidar parte de estas conquistas y alcanzar otros objetivos expansionistas en el Magreb, por la sencilla razón de que habían subestimado las fuerzas navales y terrestres de los nuevos inquilinos de Argel: los Hermanos Barbaroja, forjadores del nuevo Estado argelino, capaces de frenar dichas expansiones y llevar a cabo operaciones navales de gran envergadura en el Mediterráneo, creando así una inseguridad marítima permanente para el tráfico comercial español.

En segundo lugar, intentaré valorar las relaciones hispano-argelinas bajo los Borbones, entre 1700 y 1830, en que veremos que la situación no ha cambia durante buena parte del siglo XVIII (1700-1784). Seguía persistiendo la misma visión expansionista de apoderarse de Argel (expedición de1775) o, a falta de esto, imponer una paz por acciones bélicas (bombardeos de 1783 y 1784), sin aportar ninguna solución al problema de las actividades corsarias en las

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCSEF

siglos XVII-XVII, Madrid, Mapfre, 1993; B. Alonso Acero, *Orán-Mazalquivir, 1589-1639. Una sociedad española en la frontera de Berbería*, Madrid, C.S.I.C., 2000.

[3] A.T. El Madani, *Harb thalathami'a sana bayna al-Yazair wa-Isbania* , Argel, S.N.E.D, 1975.

[4] I. Terki-Hassaine,"Relations entre Alger et Constantinople sous le gouvernement du dey Mohammed ben Othmane Pacha (1766 -1791), d'après les sources espagnoles", O.T.A.M., 5 (Ankara, 1994), 181-192; Id., "Tratado de paz hispano argelino de 1786.Circunstancias que rodean su firma", *Revue des Langues*, Orán, 1997, 29-39; Id., "Discrepancias en la traducción del Tratado de paz hispano-argelino de 1786", *Annales de l'Université d'Oran*, 1998, 85-109; Id., "Oran au XVIIIe siècle: Du désarroi á la clairvoyance politique de l`Espagne", *Insaniyat*, Orán, 2004, 197-221; Id., "Les captifs algériens en Espagne au XVIIIe siècle", C.R.AS.C., Orán, 2005, 37-48; Id., "Productions historiographiques espagnoles sur l`Algérie ottomane", C.R.A.S.C., Orán, 2005, 87-101; Id., "Politique commerciale espagnole dans l´Algérie ottomane (1787-1830)", C.R.A.S.C., Orán, 2005, 135-167; E. Sola Castaño, con la col. de I. Terki-Hassaine y R. Hammouche, "Documentación española sobre Argelia en el Archivo Histórico Nacional y en la Biblioteca Nacional de Madrid", *Revue des Langues*, 1, (Orán, 1979), 40-75; *Id., Relaciones políticas y comerciales entre España y la Argelia otomana* (1700-1830), Universidad de Alcalá de Henares,2011.

aguas territoriales españolas. En la última fase de estas relaciones (1785-1830), veremos cómo España se vio obligada a enterrar el hacha de guerra y sustituirla por la vía diplomática, y esto gracias a la iniciativa de dos hombres de gran visión política: el conde de Floridablanca y el Dey de Argel Mohamed ben Otmán Pacha (1766-1791)[5]. A pesar de las dificultades encontradas para firmar el tratado de paz de 1786, los dos gobiernos llegaron a abrir nuevas perspectivas de relaciones diplomáticas y comerciales, que permitieron a los dos pueblos disfrutar un largo período de paz y de seguridad marítima, hasta 1830.

RELACIONES HISPANO-ARGELINAS EN EL REINADO DE LOS REYES CATÓLICOS (1505-1516)

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIFCSEF

Sería anti-histórico asegurar que el estado de guerra que prevalecía entre ambos países, concretamente de 1505 a 1784, sucedió por azar. Era la consecuencia de una larga y compleja cadena de causas y efectos de la política religiosa, llevada a cabo por el nuevo Estado español de los Reyes Católicos. Así pues, después de la toma de Granada en 1492, los Reyes Católicos tenían dos objetivos, primero preservar y salvaguardar la unidad política y religiosa interior del país y luego neutralizar las fuerzas de las potencias musulmanas del Magreb, que presentaban un peligro para la seguridad del litoral peninsular del Mediterráneo.

La política religiosa fue fundada esencialmente sobre la limpieza étnica, que se tradujo, por la expulsión de los judíos de España en 1492 y la violación del texto de las Capitulaciones de Granada, firmadas por los Reyes Católicos y Boabdil, que convertía a los musulmanes vencidos al estatuto de mudéjar, con lo cual podían conservar su religión, su lengua, sus costumbres, etc. El cardenal Cisneros se encargó de esta operación evangelizadora, en 1499, que provocó las primeras rebeliones en el Albaicín granadino (1500) y en Las Alpujarras (1501). Finalmente, la publicación del Decreto Real de febrero de 1502 en Castilla (y más tarde en Aragón, en 1521), puso fin a las aspiraciones de los musulmanes, con lo cual tenían que elegir entre dos opciones: convertirse y quedarse en España o marcharse. Para no perder sus bienes, unos aceptaron el bautismo, llamados luego nuevos cristianos o moriscos, otros por haberlo

[5] I. Terki-Hassaine, "Un homme d´âge d´or algérien: Le dey Mohammed ben Othmane Pacha (1766-1791)", *Revolution Africaine*, nº 1431, (Argel, 1991), 27-28.

rechazado, tomaron el camino del exilio. Pero, el endurecimiento de las medidas de asimilación respecto a esta nueva comunidad cristiana, aumentó de nuevo la tensión en Granada y su región, provocando la gran sublevación en las Alpujarras de Granada de 1568-1570 que terminó con una gran represión y deportación de familias moriscas a ciertas regiones de España. Como era difícil la cohabitación entre viejos y nuevos cristianos, y también por otras consideraciones políticas y estratégicas, este problema fue zanjado con la expulsión definitiva de todos los moriscos de España, entre 1609 y 1614. Esta dramática situación tuvo grandes repercusiones en el mundo musulmán[6].

El segundo objetivo de los Reyes Católicos fue el de llevar también la guerra santa fuera de España, a tierra africana, con el fin de neutralizar a las potencias musulmanas del Magreb. Ya en 1497, Pedro de Estopiñán, en nombre del duque de Medina-Sidonia se apoderó de Melilla estableciendo la primera cabeza de puente al otro lado del Estrecho de Gibraltar y, en 1505, las fuerzas españolas ocuparon la plaza de Mazalquivir. Estas conquistas estimularon y aceleraron los planes expansionistas de España en el Magreb, con el apoyo del Cardenal Cisneros, quien llegó a ofrecer los fondos del Arzobispado de Toledo para subvencionar la guerra. El Papa concedió para tal fin los beneficios que proporcionaba la Bula de la cruzada. En la primavera de 1509, Pedro Navarro, reconfortado por este apoyo misionero y financiero, ocupó la ciudad de Orán, y a continuación (1509-1511) se apoderó, sin grandes dificultades, de puntos claves del Magreb, es decir del Peñón de Argel, de Bugía, la Goleta de Túnez y Trípoli, sometiendo al mismo tiempo a las dos dinastías de los Abdel Wadíes de Tremecén y de los Hafsíes de Túnez, así como a los notables de las grandes ciudades costeras autónomas[7]. Así pues, en pocos años, la franja litoral entre el Estrecho y la frontera de Trípoli quedó casi en poder de los españoles. Pero ¿cómo se pueden explicar estos rápidos éxitos militares?

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CSIC-CSIC

Estos éxitos militares se debieron a la situación caótica que prevalecía en el Magreb. Desde el punto de vista político, se aprecian luchas internas, rivalidades, intrigas e inestabilidad en los poderes legítimos. La dinastía de los Abdel Wadíes de Tremecén alternaba su reconocimiento ora a los Meriníes

[6] A. Domínguez Ortiz - B. Vincent, *Historia de los moriscos, vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Revista de Occidente,1978; L. Cardaillac, *Morisques et chrétiens, un affrontement polémique (1492-1640)*, París, Klinkceksieck, 1997; H. Ch. Lea, L*os moriscos españoles*, Universidad de Alicante, 2001.

[7] J. Cazenave, "Pierre Navarro conquérant de Vélez, Oran, Bougie, Tripoli", B.S.G.O, Orán, 1925, 131-145.

de Marruecos, ora a los Hafsíes de Túnez. Todo el espacio magrebí, entre los límites de estas dinastías, y particularmente en la costa, fue ocupado por una especie de *repúblicas* federadas o autónomas, dirigidas por la aristocracia de las ciudades de Argel, Orán, Tenes, y una multitud de tribus que iban aumentando paulatinamente su independencia respecto al poder oficial.

Desde el punto de vista económico, destaca un empobrecimiento muy intenso, particularmente en la segunda mitad del siglo XV y principios del siguiente, debido a factores complejos. Por ejemplo, el oro del Sudán, fuente de riqueza del Magreb, ya no transitaba por dichos reinos, sino por Egipto. Los poderes reales se habían debilitado por la escasez o carencia de ese metal precioso, que implicaba también el ahogo de las actividades comerciales en las principales ciudades del Magreb. La presencia de los primeros *mudéjares* y luego los *moriscos* permitió estimular relativamente ciertos sectores de la economía, principalmente la artesanía y la agricultura, al reavivar también las actividades corsarias. Estas crisis, políticas y económicas, llevaban en sí incluso una crisis social y demográfica. La falta de hombres, debida a las frecuentes guerras internas y a las epidemias, debilitaba el crecimiento normal de la población, y la estructura social en las grandes ciudades se vio afectada por los expulsados de España. En cuanto a los aspectos culturales, se registra un agotamiento acompañado de un cierre de puertas hacia el mundo europeo, que estaba en pleno renacimiento cultural. Esta crítica situación favoreció ampliamente las ideas expansionistas españolas y acrecentó su influencia en el Magreb.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOCSEF

RELACIONES HISPANO-ARGELINAS BAJO LA DINASTÍA DE LOS HABSBURGO (1516-1700): EL SIGLO XVI

Tras la muerte del rey Fernando, en 1516, la nueva dinastía de los Habsburgo encabezada por Carlos V, hizo todo lo posible por frenar la expansión del imperio otomano en la Europa del Este y también por consolidar la hegemonía española en el Magreb. Frente a esta crítica situación, y para sacudirse el yugo de su vasallaje respecto a España, algunos notables de la ciudad de Argel solicitaron la ayuda de los famosos corsarios, los hermanos Barbarroja[8],

[8] Véase el manuscrito otomano de Seyyid Murad, *Ghazawat- Hayreddin Paça*, conservado en la Biblioteca de Real Monasterio de Escorial, nº 1663; M.A de Bunes y E. Sola, *La vida e historia de Hayradin, llamado Barbarroja*, Universidad de Granada, 1997.

que acudieron allí, triunfalmente acogidos por la población de la ciudad, e intentaron desalojar a los españoles del Peñón de Argel, pero sin éxito y, tras varios intentos, el gran notable de Argel, El Cheij Salim Tumí, conspiró contra ellos, aliándose con los españoles. Esta traición le costó la vida. Para vengarse de la muerte de su padre, Yahya Bensalem Tumí se trasladó a España a pedir auxilio militar. Precisamente, esta expedición naval tenía por objeto devolver a éste su cargo político y alejar de Argel a los Hermanos Barbaroja.

El 30 de septiembre de 1516, una inesperada victoria de los hermanos Barbaroja y sus seguidores frente a una fuerte expedición española dirigida por Diego de Vera, que desembarcó en Wed el-Harrach, acrecentó su prestigio en todo el Magreb. Fueron considerados por la población autóctona como liberadores y defensores del Islam. Muchas delegaciones de notables de los reinos de Tremecén y Tenes acudieron a Argel para solicitar su ayuda contra sus sultanes, sometidos a la Corona española. La primera iniciativa de Aruy, en 1717, fue confiar el gobierno de Argel a su hermano Jayradin, para trasladarse él al reino de Tremecen. De camino, derrocó a los jeques aliados de España, el Cheij Hamid Abid de Tenes y Muley Hamú de Tremecén, que consiguió escaparse a Orán. Este éxito no duró mucho tiempo, pues, a principios de 1518, un terrible combate en las cercanías de la ciudad, con las tropas españolas dirigidas por el gobernador de Orán, el marqués de Comares y por Diego Fernández de Córdoba, terminó con la muerte de Aruy , volviendo así el trono a Muley Hamú. La muerte de Aruy[9] fue considerada por toda la población magrebí como un símbolo de resistencia y de defensa del Islam.

Jayradin, muy afectado por la muerte de su hermano, fortificó la ciudad de Argel y enseñó cómo defenderse a la población, cuya movilización sirvió para contrarrestar la gran expedición del 17 de agosto de 1518, dirigida por Hugo de Moncada. Esta victoria tuvo gran impacto en la opinión pública argelina, haciendo de Jayredin un héroe: fue su gran oportunidad para hacer su famoso discurso a la población, para que eligiese gobierno: devolver el poder a las autoridades de la ciudad o ponerla bajo la protección del Sultán de Constantinopla. La primera opción fue unánimemente adoptada por un gran clamor popular, proclamándole gobernador. Más tarde, el Sultán Selim Yavuz 1º le confirmó en su nuevo cargo político como Berlebey o gobernador

[9] Los refuerzos solicitados por Aruj a su hermano Jeirredin no llegaron a Tremecén. Fueron interceptados por las tropas españolas encabezadas por Martín Roja, cerca de la Kalaâ de Beni Rached.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOCSE

de Argel. Esta confirmación le dio legitimidad política para ejercer y consolidar su poder entre 1519 y 1529, lo cual le permitió poner fin a luchas y rivalidades internas y crear un clima de confianza, al integrar en su Consejo -o Diván- a los notables autóctonos[10].

El 26 de mayo de 1929, llegó a recuperar el Peñón de Argel. Este nuevo éxito militar permitió a los corsarios argelinos entrar y salir libremente y sin dificultades del puerto, sin la extrema vigilancia ejercida por los españoles desde esa fortaleza[11]. A partir de aquel momento, Argel conoció un recrudecimiento del corso en el Mediterráneo. Por sus hazañas militares, el Sultán Selim II de Constantinopla le nombró en el año 1533, Capitán Pacha - Gran Almirante - de la flota turca, designando a su hijo adoptivo Hasan Agá, como Berlebey de Argel. Aprovechando este nombramiento, Jayradin intentó derrocar a los aliados musulmanes de la tutela de la Corona española. El 2 de agosto de 1734, se apoderó de Túnez, cuyo sultán Muley Hasan, de la dinastía de los Hafsíes, era feudatario de Carlos V. Esto suponía un ataque a sus intereses imperiales en la región. Así pues, este emperador en persona, encabezando una gran expedición de 400 navíos y 30.000 soldados, se encargó de reconquistarla, el 13 de julio de 1535, para devolver el trono a su aliado Abu Abd Allâh Muhamed al-Hasan, con cuya aprobación, una tercera parte de la población tunecina fue matada por las tropas españolas, por haber apoyado a Jayradin.

No se detuvo aquí, se replegó a Bona, ciudad en que encontró un gran apoyo de la población, y donde reforzó su flota para controlar el Mediterráneo, causando grandes daños en las costas españolas e italianas y perturbando todo el tráfico mercantil entre España y sus colonias americanas. Por ejemplo, en 1536, tomó Menorca, una de las Islas Baleares, donde hizo prisioneros a 6.000 personas. Ante tal recrudecimiento del corso argelino en el Mediterráneo, Carlos V tomó en el año 1541 la decisión de conquistar personalmente Argel y ampliar las fronteras de la cristiandad en el Magreb central, pero sufrió una gran derrota, gracias a la buena defensa de la ciudad por las tropas del Bey Hasan Agá, y a la buena organización de la población argelina. Este desastre tuvo grandes repercusiones en la opinión pública española e internacional, siendo

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOCSF

[10] M. Gaid, L'Algérie sous les turcs, Túnez, 1975.

[11] Tras gran resistencia, se rindió el comandante de la fortaleza, Martin de Vargas, y los 90 soldados españoles. La fortaleza fue desmantelada; en su lugar, Jayradin construyó un muelle de 200 x 20, uniendo el peñón con la parte terrestre y creando así el puerto de Argel.

considerada Argel a partir de esa fecha como una ciudad inconquistable. La lucha contra el Islam terminó así para este emperador, que luego sólo se ocupó de los asuntos europeos[12].

Animado por esta victoria, el Bey Hasan Agá intentó organizar, inmediatamente después, una expedición contra Orán, pero sin alcanzar resultados positivos ante la buena defensa de la plaza por los españoles. Ante tal éxito militar, el gobernador general de Orán, el conde de Alcaudete, procuró ampliar la zona de influencia española en la región. Así, a finales del año de 1542, consiguió derrocar al sultán Muley Ahmed, aliado de los turcos, y poner en su lugar a su hermano Muley Abdulah, que se encontraba refugiado en la plaza de Orán. El Tratado de sumisión de éste a la corona española, firmado en Tremecen en febrero de1543, fue considerado por la población tremcení como "acto vergonzoso". En 1550, Hasan Agá volvió y derrocó a Muley Abd Allah, y así Tremecén fue incorporada definitivamente a la Regencia de Argel[13]. Tras la muerte del Bey Hasan Agá, su sucesor, Salah Reis, prosiguió su lucha contra los españoles, dentro y fuera del país. En junio de 1556, emprendió una gran ofensiva contra Bugía, que le permitió desalojar a los españoles de esa ciudad. Su recuperación significaba para los habitantes de la zona un gran alivio para el desarrollo de sus actividades agrícolas, artesanales y comerciales, sobre todo tras la llegada de los moriscos.

Aquel año, Hasan Corso asedió Orán, con una gran escuadra compuesta por 30 galeras, 4.000 turcos y 6.000 voluntarios, secundados por la flota turca dirigida por Alí El Portugués. Mientras las operaciones navales evolucionaban a favor de los argelinos, llegó una orden del Sultán de Constantinopla, que pedía a Hasan Corso suspender la operación y el regreso de la flota turca, para socorrer a los turcos del Archipiélago de Moore. Aprovechando esta inesperada retirada de la flota otomana, el conde de Alcaudete salió de Orán para una gran incursión en 1558, cuyo objetivo sería apoderarse de Mostaganem e ir conquistando Argel. Este proyecto no se concretó, porque a seis leguas del presidio sus tropas sufrieron un gran desastre, en la famosa batalla de Mazagrán, donde el gobernador perdió la vida. Estimulado por este resultado, Hasan Corso

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CEDCLE

[12] F. Martínez Laínez y J.M. Sánchez de Toca, *Tercio de España. La infantería legendaria*, Madrid, E.D.A.F., 2006.

[13] H. L. Fey, Histoire d'Oran, avant, pendant et après la domination espagnole, Orán, 1858; J. Cazenave, "Les gouverneurs d'Oran pendant l'occupation espagnole de cette ville (1509-1792)", R.A. , 71 (1930), 257-300; Id., "Deux razzias mouvementés des Espagnols d'Oran au XVIe siècle", B.S.G.O., Orán, 1925, 285-310.

volvió a Orán (1563), para intentar otra ofensiva naval contra Mazalquivir, pero sin éxito, dada la buena defensa de la plaza por el comandante Martín de Córdoba, y por la llegada de la flota de refuerzo mandada por Francisco de Mendoza. Bajo los gobiernos de Hasan Pacha y Uldj Alí (entre 1563 y 1576), en el Mediterráneo occidental se intensificó el corso argelino contra las embarcaciones españolas e italianas. La sublevación de los moriscos en España (1568-1570) y más tarde la batalla de Lepanto (1571), pueden considerarse puntos culminantes del enfrentamiento musulmán y cristiano. En efecto, la gran represión contra los moriscos sublevados y la derrota de la flota turca en Lepanto, aumentaron el antagonismo entre los dos imperios. Argel se convirtió en ciudad combatiente (*Dar al-yihad*), o mejor dicho la vanguardia del islam en la parte occidental del imperio otomano.

Felipe II, estimulado por la victoria de Lepanto, envió a su hermano Don Juan de Austria al frente de una gran expedición para reconquistar la ciudad de Túnez y devolverla al antiguo sultán hafsí, vasallo y protegido de España. En octubre de 1573, la ciudad fue tomada por tropas españolas y restituida al sultán, que firmó un pacto de vasallaje y la entrega de La Goleta a España. Desgraciadamente, unos meses después, en 1574, el Bey de Argel, Uldj Ali, se apoderó de Túnez y de La Goleta, poniendo fin a la dinastía hafsí y a la presencia española. Ante esta serie de derrotas, e incapaz de hacer frente a la grave situación financiera que afectó a su país -tres bancarrotas sucesivas en 1557, 1575 y 1596- Felipe II, hubo de interrumpir sus hostilidades con los argelinos, intentando acercarse al Sultán de Constantinopla, para dedicarse a los asuntos europeos, principalmente a los protestantes del norte de Europa. En 1580, consiguió una tregua hispano-turca, pero sin solucionar el problema del corso argelino.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

HACIA EL COLAPSO DE LA POLÍTICA ARGELINA DE LOS HABSBURGO EN EL SIGLO XVII

Tras un relativo descenso de las actividades del corso argelino a finales del siglo XVI, éste se reavivó en el siglo XVII, a raíz de una política torpemente llevada a cabo por la Monarquía Hispana, por su visión expansionista, la de apoderase de Argel y por su drástica decisión de expulsar a los moriscos de España. Esta nueva política constituyó una nueva provocación para reanudar las hostilidades hispano-argelinas. La famosa *Pax hispánica* o tregua adoptada por él es considerada como una estrategia para alejarse relativamente de los

grandes conflictos bélicos europeos y concentrar secretamente sus fuerzas en sorprender Argel y llevar a cabo la delicada operación de la expulsión de los moriscos. Con la colaboración del aliado de la Corona de España, el rebelde bereber de Bugía denominado "el Rey Cuco", Felipe III lanzó dos operaciones para desembarcar las tropas españolas en la costa argelina, una en Azefrún (1603) y otra en Yiyel (1605), para conquistar juntos la ciudad de Argel. Por la vigilancia de las autoridades argelinas, estas dos tentativas no alcanzaron sus objetivos.

La otra causa que contribuyó a reavivar las hostilidades entre España y la Regencia de Argel fue la expulsión de más de 500.000 moriscos de España, en gran parte dirigida hacia la costa argelina, principalmente hacia el oeste del país. La reciente producción historiográfica sobre este asunto, nos revela hasta qué punto las condiciones de la expulsión (1609-1614) fueron inhumanas: muchos de ellos arrancados de sus casas, sin darles tiempo para preparar su extraña vida de exiliados, despojados de la mayor parte de sus propiedades y bienes. Su sufrimiento se exacerbó cuando se vieron separados de sus pequeños hijos durante la expulsión. Y como remate, tras los pesares del viaje marítimo, al llegar a tierra africana muchos se vieron expuestos a expolios y a diversas agresiones. Esta imprudente y agresiva política de Felipe III aumentó el resentimiento en el mundo musulmán hacia España. Las réplicas de los corsarios argelinos fueron inmediatas y continuas, amenazando las rutas de navegación y manteniendo en constante alarma a las poblaciones costeras de la Península, con el apresamiento de un gran número de embarcaciones españolas, gracias a la información facilitada por los expulsados moriscos, bien enterados del terreno.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDHCS

Orán conoció durante el siglo XVII, bloqueos sucesivos, principalmente bajo el gobierno de los capitanes generales españoles, el marqués de Ardales, conde de Teba (1604-1607), el marqués de Santa Cruz y del Viso (1639-1643), el marqués de Algarves y de Ardales en 1669, el conde de Teba en 1677, y el conde de Bracamonte en 1688[14]. Estos dos últimos asedios terminaron con la masacre

[14] Sobre Orán en el siglo XVII, véase: Alonso Acero, Oràn-Mazalquivir, 1589-1639; Id., "España en Orán y Mazalquivir a fines del siglo XVI: Un elemento turco en las relaciones entre cristianos y musulmanes", *Revue d'Histoire Maghrébine*, 79-80 (1995), 279-288; Id., "Convivencia y enfrentamiento: cristianos y Musulmanes en Orán y Mazalquivir a fines del siglo XVI", *Estudios Africanos*, IX, 16-17 (1995), 27-52.

de las tropas españolas y de sus dos gobernadores[15]. De manera general, puede decirse que, durante todo el siglo XVII, no había ninguna ambición política ni tentativa militar seria por parte de España para ocupar nuevas tierras. Por lo contrario, en los círculos inmediatos del rey Felipe IV, había opiniones a favor de un abandono total de ambas plazas por los gastos de su abastecimiento. Otras, por cuestiones de seguridad y de religión, estaban en contra, optando por una "ocupación restringida", volviéndose, desde luego, presidios para los condenados a galeras, incluso para el exilio de personalidades de la alta nobleza, como fue el caso de Don Gabriel de Villalobos, marqués de Bariñas, en 1697-98[16].

Ante esa permanente inseguridad, los nuevos gobernadores procuraban mantener buenas relaciones con la gente de las tribus o aduares de las cercanías de las dos plazas, sobre todo con respecto a los que vivían, desde el principio de la ocupación, bajo la protección española. Tampoco esta fórmula fue la buena solución, porque el clima de la inseguridad persistía, pese a la buena voluntad política de sus gobernadores. A partir de aquel entonces, estas plazas, y de igual modo los otros presidios españoles magrebíes de Ceuta y Melilla, van a recogerse en sí mismos, imponiendo una frontera hermética entre el mundo interior y el mundo exterior de las dos plazas. Durante el siglo XVII, casi todos los gobernadores se quejaron de la irregularidad o del retraso en el abastecimiento de los productos de primera necesidad, ante cuya escasez, se vieron obligados a buscarlos fuera del recinto, con el mismo procedimiento que los corsarios en el mar –las llamadas "correrías" o "jornadas"-, atacando por sorpresa los aduares de los enemigos o "moros de guerra", y apresando todo lo que encontraban. El Capitán General de Orán, J. Vallejo, admitió, en su memorial de 1734, que la codicia de los españoles les llevó a organizar, en varias ocasiones y sin ningún motivo válido, jornadas en aduares de "moros de paz", comportándose como bárbaros, comparables a los tártaros en Hungría y Polonia, reconociendo que esto fue la causa principal de su pérdida[17]. A

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOCSIE

[15] J. Cazenave, "Organisation militaire d'Oran pendant l'occupation espagnole (1509-1791)", l'Armée d'Afrique, 49 (nov., 1928), 326-330.

[16] El 17 de febrero de 1698, se fugó de Orán, pero un viento contrario le llevó a ser apresado por un corsario argelino y llevado cautivo a Argel. El 22 de octubre de 1699, fue rescatado por el el Administrador del Hospital de Argel, por un alto precio, de 70.000 pesos fuertes. A.H.N.M. /S.E. /L. 2040: Serie de cartas de julio 1698, y de septiembre, octubre de 1699, de D. Antonio de Leyba, Administrador del Hospital de Argel dirigidas al Consejo de Estado.

[17] J. Cazenave, "Contribution á l´Histoire du vieil Oran. Mémoire sur l´état de la valeur des places d´Oran et de Mers el Kébir (Ecrit dans les premiers jours de l´année 1734, par son Exc. Don Joseph Vallejo, Commandant Général", *Revue Africaine*, 1925, Argel, pp.365-367.

menudo, estas "jornadas" lograban mucho éxito gracias a la colaboración de los "moros de paz" de las cercanías de Orán y Mazalquivir, bajo la protección de los españoles. Estos moros eran considerados traidores por el resto de la población argelina, como transmitió un testigo ocular, citado por el cronista Abdelkader Mercherfi[18]. Las tribus colaboradoras[19] eran cuna de los agentes de información o de espionaje a sueldo de los gobernadores españoles. Se les llamaron también *mogataces*[20].

Conviene señalar que en Orán también residían judíos desde el inicio de su conquista[21], sospechosos de connivencia con los argelinos, contra España, acusándoles de ser sus agentes de espionaje. El gobierno español soportó esto durante el siglo XVI y parte del XVII, hasta 1669[22], cuando fueron expulsados a Génova[23]. A partir de 1701, se crearon otros dos aduares más, muy cerca de la plaza de Orán, uno llamado Yfre, en la parte oeste frente a la Casbah y la Fuente del Nacimiento, cerca de la "Higuera", y otro llamado Canastel[24], al este, entre la plaza de Orán y Cristel, a orillas del mar. Tales tribus eran consideradas *ipso facto* en estado de guerra con la administración turca y con los "moros de guerra". Para garantizar su protección, aquellas tribus se vieron obligadas a pagar una contribución anual en cereales. Quienes vivían en las cercanías de las dos plazas recibían un trato privilegiado. Pagaban un impuesto, llamado "temí" o "temim", menos gravoso que el de quienes vivían más lejos -llamado "al-romía"-. Esta contribución les permitía conseguir un salvoconducto de

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDIOSEF

[18] A. Mecherfi, "L'agrément du lecteur. Notice historique sur les Arabes soumis aux Espagnols pendant l'occupation d'Oran", *Revue Africaine*, 65, 1924, 193-260, trad. por M. Bodin; transcrito y anotado por Ibn Abdelkarim Moohammed., S.N.E.D., Argel, 1984.

[19] En Mecherfi, pp. 129-123: lista de las tribus colaboradoras con Orán (noticias facilitadas por A. Clariana), con importantes datos sobre esas tribus árabes sometidas a la soberanía española, como los Cristel, Beni Amer, Chafaï, Hamian, Ghomra, Habra, Uled Abdelah, y Uled Ali. Se dedicaban a la agricultura y al comercio.

[20] Los *mogataces* fueron los cabileños tránsfugas que se refugiaban en Orán y aceptaban servir a los españoles como auxiliares, para combatir a sus correligionarios, enemigos de los enemigos de los españoles. J. de Vallejo creó, en 1734, la primera *compañía de mogataces*.

[21] El 30 de enero de 1512, despachó en Burgos Fernando el Católico una cédula a Don Diego Fernández de Córdoba, que gobernaba Orán, para que el sultán de Tremecén pudiera recoger los derechos que le pertenecían por esta recaudación; fueron 3 musulmanes y 2 judíos, y éstos constituyeron una incipiente judería, con no más de tres casas.

[22] En este año, había en Orán 100 casas de judíos, con más 500 personas. Se dedicaban al comercio con los argelinos y hablaban el árabe. Los gobernadores de Orán no veían con buenos ojos el funcionamiento de la sinagoga, con su escuela.

[23] AH.N.M./S.E./l.1749-1750. El marqués de los Peles a San Pedro. Orán a 20 de enero de 1669, 5 fols.

[24] C. Kehl, "Organisation militaire d'Oran pendant l'occupation espagnole (1509-1791)", L'Armée d'Afrique, 49 (nov. 1928), 326-332.

protección anual, desde agosto hasta julio del año siguiente. Los gobernadores de Orán fijaban el importe de este impuesto en el mes junio, convocando a todos los jeques de las tribus y los notables de las zafinas[25] en el Castillo de Alcazaba, basándose en una estimación del rendimiento de la cosecha.

POLÍTICA DE ESPAÑA BAJO LA DINASTÍA DE LOS BORBONES (1701-1830): PRIMERA FASE BÉLICA (1701-1784)

España vivió en los umbrales del siglo XVIII un cambio dinástico (1701-1714), como fue la sustitución de los Habsburgo por los Borbones, seguido por una serie de profundas reformas políticas, económicas, sociales y culturales. En la Regencia de Argel se produjo también, a partir de 1710, un cambio político, o sea el inicio de un largo proceso de "independencia política" respecto a Constantinopla, seguido por un movimiento inverso que se tradujo por un progresivo retroceso o debilitamiento del país, debido a muchos factores políticos y económicos. Pero, si nos referimos a las relaciones hispano-argelinas de aquella época, veremos que la situación no cambia, aunque los principios del siglo trajeron una gran oportunidad para la paz.

En efecto, en 1701, con motivo de la guerra con Marruecos[26], el Dey de Argel entró en negociaciones directas con la Corte de Madrid, a fin de solicitar el paso de las tropas argelinas por las inmediaciones de esta plaza. Para España, fue una gran oportunidad para firmar un convenio de paz con la Regencia de Argel. Fray Juan Antonio Vello, administrador del hospital de Argel, ejerció como interlocutor entre las dos partes. Finalmente en 1701, tras la consulta del Consejo de Estado, el rey Felipe V firmó una tregua de paz, en virtud de la cual se mandó una Real Orden al Capitán General de Orán, Don Baltasar de Villalba, "*para que observase las mejores relaciones y auxiliase al Dey o al Bey de*

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOCSIF

[25] *Zafina*, según Mármol Carvajal (*Descripción general de África*, Granada, 1573) es un conjunto de muchos aduares árabes o bereberes. Por ejemplo en 1734, se destacan tres zafinas: los de Hamian, los de Chafai, y los de Habra.

[26] Durante el reinado de Muley Ismail, concretamente los días 5 y 6 de abril de 1701, tuvo lugar un gran combate entre las tropas marroquíes (83.000 hombres) y las tropas argelinas (23.000 hombres), a 75 leguas de distancia de Mequínez y 25 leguas de Orán; el 7 de ese mes, una parte del ejército marroquí fue derrotada y otra parte huyó, dejando sus tiendas y sus víveres (A.H.N.M./ S.E./ L. 2040). Juan Antonio Vello al Consejo de Estado. Argel 16 de mayo de 1701, 2 fols. En su retirada, comparaba Orán "*á une vipère á l´abri sous un rocher, malheur á l´imprudent qui y touche*" (H.L. Fey, *Histoire d´Oran et après la domination espagnole, Orán*, 1858, p. 115.

Máscara, en las provisiones que necesitara y pudiera facilitarle"[27]. Poco duró esta tregua, rota unos meses después por el nuevo Capitán General, Don Francisco Manrique de Araña, hombre sin escrúpulos, que, por torpeza o malos consejos de sus oficiales, desbarató cuanto edificara su predecesor. España perdió una gran oportunidad para concluir una paz definitiva con la Regencia de Argel.

El 9 de octubre de 1703, salió de Orán con sus tropas para castigar a la tribu de los Beni Amer, que rehusaban pagar sus contribuciones anuales, matando a 80 personas, cogiendo 250 cautivos y llevando mucho ganado a Orán. Estas sangrientas "jornadas" reavivaron las hostilidades entre los dos países (1704 y 1707). El Bey Buchlagham de Máscara, aprovechando las circunstancias políticas y militares -la Guerra de Sucesión en España- y contando con la aprobación del Dey de Argel, se vio obligado a preparar el asedio de Orán y Mazalquivir. Desde 1707, el largo bloqueo se convirtió en un duro sitio[28], para el cual el nuevo Dey Mohamed Baktache Pacha[29] envió a su cuñado Uzum Hasan a la cabeza de las tropas turcas. El 20 de enero de 1708[30], las dos plazas cayeron en manos de las tropas del Bey. Esta victoria sorprendió a España y a la comunidad internacional. El entusiasmo local se manifestó en celebraciones civiles y religiosas en las mezquitas. Tuvo también una fuerte resonancia en el mundo islámico y consolidó el poder de los turcos en la Regencia de Argel. Veinticinco años después, España reconquistó Orán y Mazalquivir: una gran expedición, al mando del capitán general conde de Montemar, se apoderó de ellas, en tres días (28-30 de junio de 1732). Por la importancia y victoria de este suceso, aparecieron en España gran número de publicaciones, con relaciones y composiciones poéticas que expresaban el entusiasmo popular[31].

Resulta evidente que esta reconquista afectó profundamente a la población argelina y a sus autoridades. Siguiendo la correspondencia de los gobernadores

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEH

[27] AH.N.M./S.E./L.2866: un enviado de Argel en la Corte de Madrid, en 1701.

[28] AH.N.M./S.E./L.2040. D. Melchor de Avellaneda al Consejo de Estado. Orán a 21 de julio de 1707, 6 fols. Este informe ofrece una larga descripción de los ataques de los argelinos y de la defensa española de las dos plazas, principalmente en el castillo de Mazalquivir.

[29] Parece que la resolución de desalojar a los españoles de Orán fue tomada, en parte, por este Dey, a raíz de ardientes predicaciones de un célebre santo y poeta de Argel, llamado Ibn Akuyil, cuyo verdadero nombre era Sidi Mohamed b. Mohamed b. Alí b. Abdel Wahad Ibn Abes: véase L. H. Fey, Histoire d´Oran, p.125.

[30] Según las fuentes árabes, fue el 28 de enero de 1708 (que corresponde al viernes 26 de Chawwal, de la Hégira.

[31] F. Obanos Alcalá del Olmo, Orán y Mazalquivir, Universsity of California, 1912, 102-106.

españoles de Orán, durante el período de hostilidades (1732-1785)[32], vemos que, pese a la reorganización de su sistema defensivo, llevada a cabo por el nuevo gobernador José Vallejo, las dos plazas no conocieron momentos de tranquilidad ni paz en relación con el campo alrededor. Había frecuentes ataques de los "*moros de guerra*", emboscadas, salidas por el campamento del Bey de Máscara, y continuo estado de alarma, motivo de preocupación también para la Corte de Madrid, que planteó por primera vez la cuestión de su conservación o su abandono[33].

Otra cuestión que no dejó de preocupar a los nuevos gobiernos de Madrid y que envenenaba las relaciones hispano-argelinas durante buena parte del siglo XVIII, era la del corso argelino y por supuesto la del cautiverio español. Aunque las autoridades españolas introdujeron nuevas medidas para limpiar el mar de la piratería argelina, movilizando a los mejores capitanes y utilizando los mejores barcos de la Real Armada, el corso argelino seguía actuando a sus anchas, perturbando el tráfico mercantil español y creando zonas de inseguridad marítima en las aguas territoriales españolas, es decir, que esas operaciones navales resultaron ineficaces. Además, costaba mucho al Tesoro Real mantener constantemente escuadras en el Mediterráneo. Ante tal situación, España tomó en 1775 la resolución de ir atacando el propio centro de la Regencia de Argel, lo cual terminó, como sabemos, con un gran desastre. La trascendencia de este acontecimiento se refleja en gran número de estudios publicados, esencialmente, en la *Revue Africaine*[34]. Tuvo también gran impacto

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCSEH

[32] A.H.N.M., S.E., L.1749 y 2040: Papeles sobre las plazas de Orán y Mazalquivir (1505-1790).

[33] Ya en su *Memoria* dirigida al rey Felipe V, el primer gobernador de Orán, José Vallejo (1732-1738), expresó lo siguiente: *"Aquí la España ha trocado montones de oro por montañas de piedra y nunca sacará la menor utilidad de honor y comercio, ni aumento de la Religión Católica en este dominio"* . General Giménez de Sandoval , *Las inscripciones de Orán y Mazalquivir: Noticias sobre ambas plazas desde la conquista hasta su abandono en 1792*, Madrid, 1867, p.85; E. Alonso y Sanjurjo, "Apuntes sobre el abandono de la plaza de Orán, Mazalquivir", *Revista de España*, LXXXII (1881), pp. 21-29.

[34] Esta expedición de O´Reilly ha sido objeto de varios estudios por historiadores franceses, durante el periodo colonial francés en Argelia; el más destacado: A. Rousseau, *Chroniques de la Régence d´Alger*, Argel, 1841. En esta obra, su autor publicó un manuscrito árabe redactado en 1779 por Mohammed ben Mohammed ben Abderrahmán ben Dillali ben Rakia de Tremecen, titulado Es *Zohrat en Neyrat* ("Esplendor deslumbrante"), con una descripción detallada de la expedición española de 1775, hecha desde una perspectiva argelina. Este autor publicó también otro "Documento turco relativo a la expedición de 1775", *Moniteur Algérien*, 576 (15 noviembre 1843), 58-76; L.J. Besnier, "Récit indigéne de l´expédition d´O´Reilly", *Revue Africaine*, Argel, 1864, pp. 334-344 Se trata de la traducción del manuscrito árabe de Sidi Ahmed ben Mohammed al-Antari, *Relation de l´attaque des ennemis de Dieu, les espagnols contre Alger, la bien gardée*"; Id., "Ephémérides d´un secrétaire officiel sous la domination turque á Alger de 1775 á 1805", R.A.,1874, 295-319; A. Delvoux, "Expédition d´O´reilly d´après un document turc", R.A., 1859, 436-441; A. Berbrugger, "Expédition d´O´Reilly en 1775. Partie légendaire", R.A.,1865, 303-309. Por parte de los historiadores

en la opinión española, argelina y extranjera. Vicente Rodríguez Casado lo resume así: "*Si el descalabro de Argel tenía en España tales consecuencias año y medio después de haber ocurrido, podemos suponer el efecto que produciría en el extranjero*"[35].

El cautiverio constituía otro punto negro en las relaciones hispano argelinas, ampliamente estudiado por los historiadores europeos[36]. Casi todos estos autores lo denuncian y condenan esta horrible institución que seguía vigente en Argel en el siglo XVIII, como si fuera el único lugar del mundo que lo practicaba. Aparece como un infierno, punto de referencia de la crueldad, barbarie y fanatismo religioso, ilustrándolo por unos ejemplos tan monstruosos, que a veces dudamos de su veracidad. Es cierto que hubo una parte de verdad en lo ocurrido, pero las extremadas descripciones de los malos tratos en Argel, sobre todo las transmitidas por las principales Órdenes redentoras de Trinitarios y de la Merced, parecen una táctica indirecta de afectar la compasión del gran público para conseguir limosnas y ayudas financieras. Sin embargo, es llamativo que apenas encontremos estudios relativos al cautiverio musulmán en España durante el siglo XVIII[37], aunque en la actualidad, sí se han publicado algunos, muy buenos, sobre este tema[38].

Conviene señalar que en los años de hostilidades hubo cinco redenciones de cautivos españoles, en 1723-24,1739, 1750 y 1768-69. El total de las personas

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CCHS-CSIC

españoles se puede citar a: R. Sotto, "Apectos históricos sobre las expediciones de los españoles del África", *Revista Militar*, I (1856), pp.112, 281, 434; *Asamblea del Ejército*, t. II, pp. 132 y 342; III (1857), p. 267; IV (1958), pp. 15, 121 y 249; V (1859), pp. 257, 355 y 433; Estado Mayor General del Ejército, *Dos expediciones españolas contra Argel*, 1541 y 1775, Madrid, 1946, 65-141; T. García Figueras, *África en la acción española*, Madrid, 1949.

[35] V. Rodríguez Casado, *Política marroquí de Carlos III*, InstitutoJerónimo Zurita, Madrid, 1946, p. 244.

[36] Los más destacados son los de: J. Vernet Ginés, *El rescate del Arraez Argeli Bibi, prisionero en Mallorca*, Tetuán, 1952; M. Arribas Palau, "El cautiverio de cinco españoles en Argel", *Hespéris Tamuda*, 16 (1965), 35-45; C. Larquíes, "El rescate de los cristianos en tierras islámicas en el siglo XVIII", *Awraq*, 4 (1981), 191-221; Id.,"Les esclaves de Madrid de l'époque de la décadence", *Revue Historique*, 1970, 41-74; J .A . Saco, *La historia de la esclavitud*, Madrd, 1974 ; H.de Grammont, "*Études algériennes*: La course, l'esclavage et la rédemption", *Revue Africaine*, XXV (1884), 26-98; J. Matiex, "Trafic et prix de l'homme en Méditerranée aux XVIe et XVIIe siècles", *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, 1954, 43-65; L. Deslandrea, *L'Ordre des Trinitaires pour les rachats de captifs*, Toulouse, 1903; M. Corotte, op. cit., pp. 41-54; A. Stella, *Histoire des esclaves dans la péninsule ibérique*, París, 2000.

[37] I. Terki-Hassaine, S.R. Nebia, A. Abi-Ayed, Sources documentaires étrangères, op. cit., pp. 87-101.

[38] J. M. Ramos Loscertales, El cautiverio en la Corona de Aragón durante los siglos XIII, XIV, y XV, Zaragoza, 1915; V. Craullera Sanz, La esclavitud en Valencia en los siglos XVI y XVII, Valencia, 1978; S. Bono, "Achat d'esclaves turcs pour les galères pontificales (XVI-XVIIIe siècles)", *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 39 (1985), 88-150; Id., "La schiavitu nel Mediterranero nell està moderne", *Il Mediterraneo: du Lepanto a Barcelona*, Perugia, 1999, 85-102. M. Belhamissi, *Les captifs algériens et l'Europe chrétienne* (1518-1830.), Argel, 1988: es el único historiador argelino que estudió el cautiverio argelino en Europa.

liberadas fue de 2877 (830 rescatados+770 canjeados). El total de cautivos argelinos liberados mediante el canje es de 1902[39]. La gran operación de redención tuvo lugar entre 1768 y1769. El trinitario Alonso Cano[40] y Ahmed Al-Ghazal[41] se encargaron de negociar con el Dey Mohammed ben Otmán Pacha los precios del rescate y las modalidades de canje, liberándose entonces a 1600 (830 rescatados y 770 canjeados) cautivos españoles, y a 1440 cautivos argelinos, por medio de canjes. La presencia de Ahmed Al-Ghazal en Argel -con el consentimiento del sultán de Marruecos- tenía un doble objetivo: coordinar la referida operación de rescate y canje de cautivos y sondear la opinión del Dey de Argel, Mohammed ben Othman Pacha para mediar en la paz con España, considerándose en Madrid que no podría ser efectivo un Tratado de Paz y de comercio con Marruecos[42], si el sultán Sidi Muhammed ben Abd Allah mantenía su postura respecto a los corsarios argelinos en sus puertos o aguas territoriales. El anhelo de la corte de España era forzar al sultán ´alawí a reconsiderar sus relaciones con la Regencia de Argel, pero los buenos oficios del mediador marroquí fracasaron ante la negativa del Dey, pues en Argel no se fiaban de la postura contradictoria del sultán que favorecía netamente los intereses de España[43].

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDHCSH

Segunda fase pacífica (1785-1830)

Antes de analizar esta fase pacificadora, sería imprescindible señalar el fracaso de las primeras tentativas de acercamiento oficioso e indirecto para negociar una paz entre los dos países. No obstante, una coincidencia inesperada y favorable estuvo a su alcance para iniciar negociaciones de paz, a raíz de la retirada de la Secretaría del Estado del marqués de Grimaldi[44], y su sustitución por el conde de Floridablanca, y también del apresamiento

[39] Ismet Terki-hassaine, *Relaciones políticas y comerciales entre España y la Argelia* (1700-1830), Universidad de Alcalá de Henares, 2011, pp. 158-161.

[40] Alonso Cano, La regencia de Argel en el siglo XVIII (manuscrito presentado, transcrito y traducido al francés por I. Terki-Hassaine, Ed. Dar El Quods, Orán, 2010.

[41] Abul Abbas Ahmed b. Mehdi al-Ghazel al-Andalusí: fue encargado por el sultán de Marruecos Mohammed ben Abdelah para negociar y firmar, en España, el Tratado de paz de 1767; luego, fue nombrado a título excepcional, por el rey Carlos III, con el consentimiento del Sultán de Marruecos, y por Decreto real, para negociar.

[42] El tratado de paz hispano marroquí fue firmado el 28 de mayo de 1767.

[43] A.H.N.M./ S.E./ L.3565. T. Bremond al conde de Floridablanca. Larache a 26 de agosto de 1770, 3 fols.

[44] Fue acusado de ser responsable del fracaso de la expedición española contra Argel, en 1775.

en el mar del Vekilargi o ministro de marina argelina Sidi Ali (1777). En su informe al rey Carlos III, este nuevo Primer Secretario de Estado expuso sus principales ideas sobre:

> *"la necesidad política de la monarquía española de establecer la paz con los Africanos principalmente los Argelinos, tanto por los perjuicios que sufre en la guerra como por los beneficios de que carece con el modo de procederse a la negociación para conseguir el fin sin desaíre de Su Magestad"*[45].

Examinando detenidamente las recomendaciones de este ministro, se llega a la conclusión de que entrañaba algo más que la mera finalidad de convencer al rey para que estableciera la paz con la Regencia de Argel. El dictamen trasluce también su pensamiento político, económico, sus convicciones religiosas y su visión geoestratégica a corto, medio y largo plazo respecto a los países musulmanes de la otra orilla. En efecto, según él, podría probarse la utilidad de la paz con Argel:

> *"si nuestro sistema hubiese girado sólo sobre la comparación debida de prejuicios y utilidades nacionales, como sucede a las demás naciones marítimas del Mediterráneo, pero como por el horror que heredamos de nuestros Mayores a los Mahometanos que nos dominaron cerca de ocho siglos y por otros incidentes posteriores se ha conceptuado este punto como apéndice de la Religión, será preciso alargar el discurso algo más de lo que debiera en otra constitución"*[46].

El nombramiento del Padre Joseph Conde como administrador del Hospital de Argel[47], en septiembre de 1777, no se hizo por azar sino por recomendación del conde de Floridablanca. Esto supone que tenía instrucciones, y precisas, para gestionar ocultamente y con la colaboración secreta del referido Vekilargi, Sidi Hasán[48], unos pasos discretos para inclinar a los miembros influyentes del Diván a favor de una paz con España. Esta estrecha colaboración dio sus frutos, pues el Dey se mostró inclinado a concluirla, a condición de que la estableciera

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOCBE

[45] A.H.N.M./ S.E./ L3616/ Dictamen del conde de Floridablanca al Rey Carlos III. Enero de 1777, 28 fols.
[46] *Ibidem*.
[47] El Hospital de Argel, es una institución sanitaria y espiritual por la Orden de Trinidad, creada bajo el reinado de Carlos V y destinada para el alivio de los cautivos españoles en Argel.
[48] Fue apresado en el mar, a principios del año 1777, en la fragata francesa *Séptima*, cerca de las aguas territoriales tunecinas. Operación naval secreta y cuidadosamente preparada por el gobierno de Madrid. Su detención en Cartagena tuvo por objetivo prepararle o sensibilizarle sobre la necesidad de que el Dey pidiera la paz al rey de España: I.Terki-Hassaine, *Relaciones políticas y comerciales*, pp. 68-70.

primero con la Puerta otomana. Esta disponibilidad fue interpretada en la Corte de Madrid como un paso positivo para iniciar gestiones diplomáticas en Constantinopla[49]. Tras largas y penosas negociaciones (1779-1782), se firmó un Tratado de paz entre España y la Puerta otomana, en Constantinopla el 15 de septiembre de 1782, acompañado de tres firmanes destinados respectivamente a las tres regencias de Argel, Túnez y Trípoli, recomendándoles que quedaban a su *arbitrio de hacer o no hacerla paz con España según las circunstancias*"[50]. Sin embargo, estos firmanes fueron considerados en España órdenes que deberían ser ejecutadas. Por ello, se hicieron muchas presiones sobre Argel, mientras se esperaba la llegada del documento original de Constantinopla. Estas presiones fueron mal vistas por el Dey e interpretadas por Joseph Conde como un rechazo de este firman[51]. Por su parte también, el rey Carlos III, influido por los miembros del Consejo de Guerra, tomó la resolución de imponer la paz por la fuerza de las armas. Así pues, España bombardeó en dos ocasiones sucesivas Argel, en 1783 y 1784, pero sin alcanzar sus objetivos[52].

Ante tal callejón sin salida, el rey dio plenos poderes al Conde de Floridablanca para encontrar un compromiso político que le permitiera iniciar un proceso de paz con la Regencia de Argel. Así, a finales de 1784, decidió entrar en contacto directo con el gobierno de Argel, confiando esta misión secreta al conde de Expilly, un francés desconocido de la Corte de Madrid[53] que pretendía conocer a algunas personalidades políticas influyentes del Diván, prometiéndole volver a Madrid con un tratado firmado por el Dey. Gracias a gratificaciones y compromisos de indemnizar los daños causados por los dos últimos bombardeos, este personaje consiguió inclinar al Dey hacia la paz. Ante esto, el rey envió, a principios de junio de 1785, al almirante José de Mazarredo, con plenos poderes para negociar directa y oficialmente con las autoridades

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOBE

[49] Sobre estas gestiones: Emilio Garrigues, Un desliz diplomático. La paz hispano-turca, Madrid, Ed. Revista del Occidente, 1962.

[50] A.H.N.M. / S.E. / L. 4760. Se trata del firmán del 15 de septiembre de 1782 (corresponde al 29 de Ramadán de 1196 de la Hégira), destinado a las tres regencias de Argel, Túnez y Trípoli.

[51] A.H.N.M./ S.E./ L. 3586. J. Conde a Floridablanca. Argel a 12 de febrero de 1783, 3fols

[52] Sobre los bombardeos de Argel de 1783 y 1784: Fernán Nuñez, Vida de Carlos III, presentación y notas por A. Morel Fatio y A. Paz y Meliá, Madrid, 1898, vol. II; C. Fernández Duro, *Armada española desde la unión de los reinos de Castilla y de Aragón*, Madrid, 1901, vol. VII; L.C. Feraud, "*Les trois attaques espagnoles contre Alger au XVIII siécle*", R.A, Argel, 1876, 300-319; G. Gustavino, *Los bombardeos de Argel* en 1783 y 1784 y su *repercusión literaria*, Madrid, 1949; traducida al francés por Y. *Hassam, Les bombardements d´Alger de 1783 et 1784 et ses répercussions littéraires*, Argel, S.N.E.D., 1980.

[53] Sobre sus antecedentes dudosos y sus gestiones diplomáticas en Argel y Madrid: Terki-Hassaine, *Relaciones políticas y comerciales*, 187-201, y H.N.M./ S.E. / L.3586, 3589,3612 y 4561.

argelinas. Se presentó el 13 de ese mes en la bahía de Argel y el 16 firmó un acuerdo de paz preliminar, que fue rotundamente rechazado por la Corte de Madrid, considerándolo "*vergonzoso*" por aceptar las condiciones pecuniarias exigidas por el Dey y "*desventajoso*", pues algunas cláusulas no responden a los intereses de España.

El conde de Expilly, con la colaboración estrecha del Cónsul general de Francia en Argel, De Kercy, mediante intrigas que ahora no detallaré, alejó al enviado oficial de la Corte de Madrid, y concluyó por sí solo un acuerdo de paz muy desventajoso para España[54]. Tras largas y difíciles negociaciones, el Dey Mohammed ben Otman Pacha firmó el Tratado de paz definitivo, el 14 de junio de 1786, ratificado el 27 de agosto del mismo por Carlos III. Pero esta paz fue concluida sin que la cuestión de las dos plazas de Orán estuviera resuelta completamente. Las discrepancias descubiertas más tarde, a principios de febrero de 1787, por Manuel de las Heras -primer Cónsul general de España en Argel- sobre el artículo XX del tratado de paz, muestran hasta qué punto era complejo alcanzar un consenso: el texto turco da pleno poder al Bey para atacar la plaza, mientras el texto español se lo quita, estipulando que: "*no puede hacer nada sin su orden* (el Dey)"[55]. Todas las reclamaciones españolas ante las frecuentes hostilidades fronterizas y ataques del Bey de Máscara, no sirvieron de nada. Finalmente, para preservar la paz con Argel, en un momento de gran tensión diplomática entre los dos países, España inició otro proceso de negociación, a partir de 1791, que terminó con la firma de la Convención de la liberación de las dos plazas de Orán y Mazalquivir, el 12 de septiembre de 1791 (o 21 de Rabi´ al-Awwal de 1206, de la Hégira), ratificada por Carlos IV el 9 de diciembre del mismo año[56].

Esta paz general con la Regencia de Argel abrió una nueva era de paz y seguridad en el Mediterráneo para la navegación mercantil española, una

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CDHCEE

[54] El mismo Secretario de Estado, el conde de Floridablanca, reconoció en su *Testamento político* de que "*Los franceses han hecho cuanto han podido para indisponernos, especialmente los marselleses, que son los enemigos de nuestra navegación, comercio y aún pesca del Mediterráneo...*" (A. Rumeu de Armas, *El testamento político del conde de Floridablanca*. C.S.I.C. Madrid, 1962; véase Terki-Hassaine, "Tratado de paz hispano argelino de 1786".

[55] Terki-Hassaine, "Discrepancias en la traducción del tratado de paz hispano-argelino de 1786", *Annales de l´Université d´Oran*, 1998, 85-109.

[56] Terki-Hassaine, "Oran au XVIII e siècle: Du désarroi á la clairvoyance politique de l´Espagne"; *Id*., "Le modèle espagnol de l´occupation restreinte au Maghreb durant la période Ottomane: Cas d´Oran et de Mers El Kébir", *Le fait colonial au Maghreb: Ruptures et continuités*, París, Harmattan, 2008, 97-114.

nueva era también de relaciones comerciales entre los dos países, en que destacan tres fases[57]: la primera (1786-1791), marcada por la afluencia de comerciantes españoles hacia los puertos argelinos, dada la gran carestía de cereales en la franja mediterránea peninsular. Aunque este tráfico mercantil se hiciera en desorden, puede decirse que España llegó a dominar el mercado argelino de cereales, ocupado siempre por los negociantes franceses. En la segunda fase (1792-1797), casi todas las relaciones comerciales entre los dos países se polarizaron alrededor de dos grandes compañías comerciales españolas, la Campana de Orán y la de Goyeneche de Argel. Ambas llegaron a importar gran cantidad de cereales, pero por asuntos de competencia entre ellas y otras empresas francesas, desaparecieron del mercado argelino. La tercera fase (1797-1830), se caracteriza por el colapso de las compañías comerciales y la reanudación del comercio libre de los patrones de embarcaciones, que compraban productos argelinos por cuenta de algunas casas comerciales de las ciudades portuarias españolas del Mediterráneo. Del lado argelino, dada la carencia de fuentes locales de la administración turca, es difícil valorar los productos españoles vendidos en los puertos argelinos.

Esta última reflexión me sirve para poner punto final a este estudio. Tengo la sensación de estar frente a un trabajo inacabado, por el hecho de no haber utilizado las fuentes locales, para comprobarlas o compararlas con las fuentes españolas. En efecto, la escasez de estas fuentes –cuya parte más importante desapareció durante la conquista francesa (1830) y las vísperas de la independencia de Argelia- constituye hasta hoy un gran enigma. Por ello, sería necesario abrir otros campos de investigación para prospectar los fondos de los archivos de Aix-en-Provence y de Estambul, con el fin de completar el presente trabajo, basado esencialmente en fuentes bibliográficas y manuscritas conservadas en el Archivo Histórico Nacional de Madrid[58]. Partiendo de estas consideraciones históricas e historiográficas, puede decirse que España tardó y perdió mucho tiempo antes de darse cuenta de la utilidad y de la necesidad de concluir una paz con Argel por vía diplomática. Las siguientes palabras del

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDIESEP

[57] Terki-Hassaine, "Politique commerciale espagnole dans l´Algérie ottomane (1786-1830)", en : A. Abiayed y R. Nebia, *Sources documentaires étrangères. L´Algérie : Histoire et Société- Un autre regard- Etudes des Archives et Témoignages en Algérie et á l´étranger*, CRASC, Oran, 2005, 135-167.

[58] Terki-Hassaine, "Réalisations et travail en perspective au Laboratoire de Recherches sur les sources de l´Histoire du Maghreb", **O.P.U.**, Orán, 1986, pp. 1-4.

conde de Floridablanca, contenidas en su *Testamento político*, muestran hasta qué punto la paz con Argel era imprescindible para España:

Ya no es necesario tratar ahora de los disgustos y gastos que ocurrieron en la paz con esta Regencia, por la conducta de los encargados de ello. Lo cierto es que se ha creído conveniente conservarla por cuantos medios se ha podido, porque de esta paz depende la seguridad de nuestras costas y comercio del Mediterráneo, el aumento de éste y de la agricultura y aún el abasto y socorro de nuestras provincias meridionales (…). Hemos experimentado de parte de ella tanta o más buena fe que en algunas potencias europeas[59].

[59] A. Romeu de Armas, *Testamento político*, p. 65.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

LOS DOCUMENTOS ÁRABES ARGELINOS INÉDITOS DEL ARCHIVO GENERAL DE SIMANCAS. UNA REFLEXIÓN HISTÓRICA

Unpublished Algerian Arabic documents in the Archivo General de Simancas. A historical reflection

RACHID EL HOUR[1]

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSE

RESUMEN: Exposición sobre los documentos argelinos, aún inéditos, conservados en el *Archivo General de Simancas*, sobre todo relativos al siglo XVI, resaltando su importancia histórica y también lingüística.

PALABRAS CLAVE: Argelia, documentos árabes, documentos árabes, Archivo General de Simancas (España), Edad Moderna.

ABSTRACT: Report on the Algerian documents, still unpublished, preserved in the *Archivo General de Simancas,* mostly 16th century, highlighting its historical and also linguistic importance.

KEY WORDS: Algeria, Arabic documents, Archivo General de Simancas (Spain), Modern Age.

Es la segunda vez que tengo la oportunidad de presentar una publicación centrada en los documentos argelinos del Archivo General de Simancas[2]. La primera fue en las Actas del congreso que tuvo lugar en Casablanca, en 2009[3]. El

[1] Profesor de Estudios Árabes e Islámicos, en la Universidad de Salamanca

[2] Este estudio es resultado del proyecto de investigación I+D "Hagiografía y literatura hagiográfica en al-Andalus y el Magreb desde la época medieval hasta la actualidad: cuestiones de identidad cultural y religiosa" (Hagiomag) (Financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, Nº Referencia FFI2011-24049).

[3] Rachid El Hour, "Documents arabes manuscrits dans *l'Archivo General de Simancas*. Les documents de l'Algérie" en M. Ammadi (ed.), *Primavera del Manuscrito Andalusí*, (*Actas del Congreso de Primavera del Manuscrito Magrebí y Andalusí, Casablanca 3-5 marzo 2009*), Rabat: Editions & impressions Bouregreg, 2011, 85-95.

hecho de que allí se publicara en lengua francesa hace que me resulte obligado ahora, en la revista *HESPERIA*, hacer una breve presentación histórica sobre esta considerable documentación. Otra de las razones ha sido el hecho de que mi contribución se destina aquí a un monográfico dedicado a Argelia, donde puede plantear, además de sus referencias concretas, la existencia aún de materiales inéditos sobre los que convocar la atención. Debo resaltar que ahora, además de la presentación de algunos documentos procedentes de Argelia, edito dos de ellos, para que el lector pueda hacerse una idea más concreta, al respecto. La documentación argelina, al contrario que la procedente de Marruecos[4] y Túnez[5], tiene unas características históricas y lingüísticas que pueden considerarse peculiares. La gran mayoría de los responsables "políticos" de esos textos eran jefes de tribus, que, en su gran mayoría, manifiestan escaso conocimiento de las reglas gramaticales árabes, por lo cual al conjunto de sus testimonios han de considerarse testimonios lingüísticos inigualables. En esta contribución se abordarán dos aspectos primordiales: se hablará de los documentos argelinos y se hará una reflexión histórica sobre los mismos.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

LA DOCUMENTACIÓN[6]

En primer lugar, me atrevería a decir que los escritos que presentamos forman parte de una gran colección de documentos procedentes de los territorios argelinos, sobre todo del siglo XVI y XVII y algunos (sólo unos 4 o 5) del siglo XV. El contenido de dicha documentación es de carácter diverso, en lo cual no me extenderé ahora, pues sólo elegiré algunos para hacer una reflexión histórica, con la esperanza de poder presentarlos en su conjunto en la obra que estamos preparando un grupo de investigadores[7]. Nadie, a estas alturas, puede afirmar que la historia moderna del norte de África está del todo aclarada, mientras no salgan a la luz, al menos, todos los documentos conservados en varios Archivos, como

[4] M. García-Arenal, F. Mediano y R. El Hour, *Cartas marruecas. Documentos de Marruecos en Archivos Españoles (siglo XVI-XVII)*, Madrid: CSIC, 2002.

[5] Sobre algunos documentos de Túnez véase nuestro trabajo "Quelques réflexions historiques et lingüistiques sur les documents árabes de Tunisie de *l'Archivo General de Simancas*", en A. Vicente y M. Meouak (eds.), *De los manuscritos medievales a Internet: la presencia del árabe vernáculo en las fuentes escritas,* Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2012, 121-133

[6] Remito en general a mi citado artículo: "Documents arabes manuscrits dans *l'Archivo General de Simancas*. Les documents de l'Algérie".

[7] Los investigadores sobre: Mercedes García-Arenal y F.R. Mediano e Isabel Bouyano (CCSH, CSIC, Madrid), M. Meouak de la Universidad de Cádiz y yo mismo.

el de Simancas (Salamanca), además del archivo de Francisco Zabalburo, entre otros. Esta documentación es imprescindible para el más preciso conocimiento de Argelia durante el periodo moderno, y sobre todo de principios del siglo XVI.

La investigación histórica relativa al Magreb Central, en época moderna, sufre una falta de fuentes escritas necesarias para esclarecer algunos aspectos relacionados con esta zona del norte de África. El problema es un poco más complejo, porque los historiadores modernistas europeos en general desconocen prácticamente la lengua árabe, o no la conocen lo suficiente, y sus homólogos magrebíes suelen ignorar, a veces, la existencia de documentos en árabe fuera de los países árabes, y se apoyan en algunos documentos publicados desde antiguo y en estudios escritos en lenguas europeas[8].

Personalmente he intentado recoger materiales sobre nuestros documentos y sobre el periodo en cuestión, pero encontré escasas referencias publicadas. La mayoría de los trabajos existentes se refieren a periodos posteriores[9]. Esta falta de datos no sólo afecta a Argelia, sino también a Túnez, aunque en menor grado. Los pocos estudios encontrados pertenecen sobre todo a L. Ch. Féraud[10] y F. É. de la Primaudaie[11], con aportaciones muy valiosas, pues representan un testimonio fehaciente sobre la importancia de este tipo de fuentes documentales. Ambos tienen el mérito de haber editado un cierto número de cartas y de notas argelinas redactadas en árabe dialectal, cuya singularidad lingüística e informaciones históricas han sido poco aprovechadas por la investigación moderna[12]. Aparte

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCSEF

[8] M. Meouak, "Un texte algérien en arabe dialectal du XVIe siècle: édition critique, transcription vocalisée et observations linguistiques", *EDNA* 9 (2005), 115-123, p. 115; *Id.*, "Individus, tribus et terroirs dans l'Algérie du XVIe siècle d'après les documents en arabe dialectal de *l'Archivo General de Simancas*", en A. Vicente y M. Meouak (eds.), *De los manuscritos medievales a Internet: la presencia del árabe vernáculo en las fuentes escritas*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2012, 135-152.

[9] Como los de Venture de Paradis, *Grammaire et diccionnaire abrégués de la langue bérbére*, Paris, 1844: M. Meouak, "Langues, société et histoire d'Alger au XVIIIe siècle d'après les données de Venture de Paradis (1739-1799)", en J. Dakhlia (dir.), *Trames de langues. Usages linguistiques dans l'histoire du Maghreb*, Maisonneuve et Larose-Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain, Paris, 2004, 303-29, espec. 305 y ss; Id., "Le bombardement d'Alger par les Danois en 1770 d'après les Vers en idiome barbaresque: langue arabe et littérature dans l'Algérie du XVIIIe siècle" en J. Aguadé, Á. Vicente y L. Abu Shams, *Sacrum Arabo-Semiricum. Homenaje al profesor Federico Corriente en sub 65 aniversario*, Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del oriente Próximo, 2005, 271-87; Id., "Chants turco-otomans/arabes des Janissaires d'Alger (XVIIIe siècle). Histoire et langues en Contact", en I. Ferrando y J.J. Sánchez Sandoval, (eds.), AIDA: 5th Conference Proceedings, Cádiz, 2003, 239-50.

[10] "Lettres arabes de l'époque de l'occupation espagnole en Algérie", *Revue Africaine* 17 (1873), 313-321.

[11] *Documents inédits sur l'histoire de l'occupation espagnole en Afrique (1506-1574)*, Argel, A. Jourdan Éd., 1875), 323 págs.

[12] M. García-Arenal, F. Mediano y R. El Hour, *Cartas marruecas*, op. cit.; M. Meouak, "Les documents en arabe dialectal de l'Archivo General de Simancas: une source inestimable pour l'histoire du Maghreb Central

de las aportaciones de estos dos historiadores, y las que M. Meouak ha llevado a cabo en los últimos dos años, no tenemos constancia de ningún otro trabajo que trate sobre nuestra documentación. Por lo cual, nuestra aportación puede ser muy significativa.

Por otro lado, me atrevería a afirmar que Marruecos, como ha podido comprobarse en el antes citado libro sobre las *Cartas Marruecas*, es la zona del Magreb sobre la que tenemos un conocimiento histórico más que abundante durante el mismo periodo, es decir el siglo XVI. Como bien se sabe, Marruecos pasó por un periodo de semejantes características tras la desaparición de la dinastía meriní y el comienzo de los wattasíes[13]. Esto se debe, entre otras cosas, a que la historia de los territorios argelinos durante este periodo (primera mitad del siglo XVI), que podría calificarse de "caos", y el desmantelamiento de lo que quedaba del estado hafsí en Túnez coincide con la llegada de la muy fuerte dinastía sa`dí al gobierno de Marruecos[14]. Los sa`díes tuvieron una fuerte presencia político-militar en el Mediterráneo occidental, como puede comprobarse a través de la documentación marroquí que llegaba a la corte española, sobre todo en la época de Aḥmad al-Manṣūr al-Dahabī. Esta misma documentación permite seguir muy de cerca cómo empezó a declinar este estado fuerte con el estallido de la guerra civil entre los hermanos Muley Xeque y Muley Zidan, tras la muerte de sultán sa`dí Aḥmad al-Manṣūr (1578-1603)[15].

He de insistir en que nuestra documentación constituye una fuente que puede calificarse como determinante, para llevar cabo diversos estudios de carácter histórico o micro-histórico sobre Túnez y Argelia, por no mencionar, por supuesto el análisis de otros aspectos de carácter lingüístico y filológico sobre ambas zonas. En el caso de Argelia me voy a limitar a tratar sobre un Legajo muy importante, creo que es el mejor (desde el punto numérico) y el más

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOCAE

au XVI et XVIIe siècles", *Studi Magrebini*, nueva serie, V (2007), 161-175.

[13] A. Cour, *L'Établissement des dynasties des chérifs au Maroc et leur rivalité avec les Turcs de la Régence d'Alger*. 1509-1830, Paris, E. Leroux, 1904; reimpr., París, Editions Bouchene, 2004.

[14] Estas dos dinastías "logran mantener la independencia de sus estados aunque por ello deben pagar su elevado precio territorial ante los españoles y otomanos": B. Alonso Acero, *Sultanes de Berbería en tierras de la cristiandad. Exilio musulmán, conversión y asimilación en la monarquía hispánica (siglos XVI-XVIII)*, Barcelona, Alborán-Belaterra, 2006, p. 12; M. García-Arenal y M. Á. de Bunes, *Los españoles y el norte de África. Siglos XV-XVIII*, Madrid: Mapfre, 1992, pp. 57 y ss.; M. García-Arenal y M.J. Viguera (eds.), *Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb (siglos XIII-XVI)*, Madrid, CSIC, Cour, L'Etablissement des dynsaties des chérifs au Maroc.

[15] Entre los muchos trabajos sobre este tema, citaré M. García-Arenal, *Ahmad al-Mansur: the beginnings of modern Marocco*, Oxford, 2009; N. Mouline, *Le califat imaginaire d'Ahmad al-Mansur: pouvoir et diplomatie au Maroc au XVIe siècle*, París, 2009.

original de todos (por la naturaleza de la documentación encontrada). Se trata de la sección de Estado, legajo 466, compuesto por unos 100 documentos. No sólo contiene cartas argelinas, sino también tunecinas, pero las primeras son mayoría, aunque el problema de Túnez y muchos de sus protagonistas están muy presentes en la documentación argelina de este legajo.

En mi modesta opinión, nuestra documentación no obedece a ninguna regla propia de las normas de cancillería oficial. Son documentos que representan la anti-norma. Los autores de las mismas utilizaban diversos tipos de papel, yo diría incluso que a veces cualquier papel; lo que tenían a mano, y escribían en los márgenes derecho e izquierdo. En algunos casos, se aprovechan todos los espacios vacíos para escribir mensajes o para incorporar aspectos olvidados. A veces cuesta saber dónde termina una parte de la carta y dónde empieza la otra, por el uso excesivo de todos los espacios disponibles[16]. Hemos de tener en cuenta que esta dificultad también se debe al hecho de que una vez doblada la carta, en algunos casos el autor de la misma escribe no sólo el nombre del destinatario, sino partes o mensajes enteros para recordar algo o para llamar la atención del destinatario sobre algún asunto[17]. También encontramos palabra tachadas, muchas rectificaciones y correcciones incorporadas sin que el autor se molestase en cambiar de papel. Quizás la situación o las condiciones no lo permitían, y por qué no, la falta de papel puede ser una de las explicaciones. A veces la numeración de los documentos hecha por los servicios del archivo puede llevar a confundir a los interesados en esta documentación, porque no responde al orden real de la los mismos. Me parece que este desorden se debe simplemente al desconocimiento de la lengua árabe por parte de los archiveros.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOCSE

ESTADO, LEGAJO 466 (AGS)

En general, la documentación de Argelia, o la procedente de los territorios argelinos, la podemos clasificar como expondré enseguida, aunque debo indicar que la práctica mayoría de los documentos están destinados a *El Zagal*[18]. Entre lo poco que se sabe de este personaje es que su nombre era Alvar

[16] Véase por ejemplo E. 161, fol. 12 (C.S.). Hay más documentos con esta característica.

[17] Véanse por ejemplo los documentos del E. legajo 161, folios 7 y 8 (Contadurías de sueldo, fols. 7 y 8). Véase también E. 462, 17.

[18] Su nombre aparece en uno de los documentos como testigo. Véase A. Truyo de Serra (dir.), *Carlos V. II: Norte de África*, Madrid: CSIC, 1980, p. 51; L. de Salazar y Castro, , Historia genealógica de la Casa de Haro,

Gómez de Orozco (*Horosco*)[19]. Fue gobernador de la ciudad argelina de Bona (*Būna* o `*Annaba*). Personaje curioso y clave en la historia de las relaciones no sólo de España con Túnez sino también de España con Argelia, durante el periodo en cuestión. Podemos clasificar los documentos de Argelia de la siguiente manera:

1. Documentación escrita por los jefes de tribus; a veces, puede percibirse que se trata de gente sin ningún cargo dentro de las tribus[20].

2. La procedente del emirato de Tremecén. Sólo nos consta un documento en este legajo, aunque sí sabemos de la existencia de otros documentos en otros legajos. No voy a tratar ahora sobre ellos.

3. La documentación que, de alguna manera, cayó en manos de las autoridades españolas, y es de temática diversa. En su mayoría se trata de una correspondencia privada, sin relación alguna con los intereses de España en la zona, salvo en un solo caso, relacionado con el rescate de un cautivo.

   a. **Documentos de Tremecén:** Tal como he mencionado antes, en este legajo sólo encontramos una carta[21] del emir de Tremecén, Abū `Abd Allah al-Ḥasan, al Zagal informándole de su impaciente espera de la ayuda militar prometida por el Emperador (Carlos V). Es un documento fechado en 943/1536-37.

   b. **Documentos varios:** Estos documentos tienen un carácter variopinto. Algunos son de carácter legal, por ejemplo, divisiones de herencia en algunos casos[22]. Cinco documentos mencionan el mismo tema de la herencia y de los mismos protagonistas. Se trata de un tal Abū `Abd Allah Muḥammad b. al-Amīn, que reconoce haber sido encargado por delegación expresa de su mujer, Fatima, de velar por los intereses del hijo de ésta, derivados de una herencia. El caso sucedió en 927/1520-21. De uno de los documentos se deduce que la mujer llegó a recibir la

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

vol. XV, Madrid, RAH, 1909, p. 114

[19] www.archivodelafrontera.com/archivos/la-ley-de-viva-quien-vence-alvar-gomez-de-orozco-el-zagal-desde-bona-en-el-invierno-de-1536.

[20] E. 466, doc. 62.

[21] E. 466, doc. 93.

[22] E. 466, doc. 2, 5, 21 y 36. También tenemos otro documento sin numeración, sobre el mismo tema de herencia.

parte de la herencia que le correspondía a su hijo. En otro documento[23], una mujer, remitente de la carta, informa desde Cerdeña a su marido de su condición de prisionera, junto con otra mujer llamada Fatima al-Garbiyya y de la hija de él llamada también Fatima. El documento tiene fecha de mediados de rabī` II de 942/mediado de octubre de 1535. En otra carta[24] aparece un padre, también desde Cerdeña, que escribe a su hijo, llamado Aḥmad al-`Abīsī, muy preocupado por el paradero de su mujer y de sus otros dos hijos.

Otro documento[25] es enviado por la hermana de una prisionera del Zagal que se encontraba en Bona, llamada Muʿīza al-Zawawiyya, y que está presente en muchos otros documentos por ser hija del secretario/tesorero (al-amīn) al-Zawawī. La hermana pone de manifiesto su muy pésima situación económica, causada por las ofensivas turca y española; y le pide que hable con el Zagal para su liberación. Tenemos otras dos cartas[26] escritas por familiares de esta misma mujer preguntando por ella y por su situación. El propio rey de Túnez muestra interés por su liberación, y en su carta al Zagal, le propone comprarle a la prisionera, si así lo desea[27]. La intervención y la preocupación de la máxima autoridad de Túnez reflejan, sin duda, la importancia del caso. En otro documento[28] figura una relación de mujeres con sus propios nombres que han sido raptadas. El documento habla del pago de su rescate; en otro documento[29] se busca el paradero de varias personas.

Estos documentos son privados y de algún modo los españoles se apropiaron de ellos. Esto refleja, entre otras cosas, lo ya afirmado anteriormente, sobre la eficacia de los agentes que estuvieron al servicio del Zagal, y también reflejan el estado de caos e inseguridad que reinaba en la zona. Hay documentos que incluyen una lista de compra de varios artículos destinados al consumo alimenticio[30]. Correspondencia entre argelinos que cayó en manos españolas. Por ejemplo encontramos la

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CDICCE

[23] E. 466, doc. 45.
[24] E. 466, doc. 65.
[25] E. 466, doc. 46.
[26] E. 466, doc. 94; E. 466, do. 95.
[27] E. 161, f. 6 (Contaduría de sueldo, f. 6 y f. 16).
[28] E. 466, doc. 82.
[29] E. 466, doc. 83.
[30] E. 466, doc. 6; E. 466, doc. 37.

carta[31] de un tal Muhammad `Abīd al-Yumn a un tal Muhammad `Abīd al-Hrar (es posible que no usaran nombres reales, por razones de seguridad), en la que le informa de la presencia en Argelia de varias personas para el pago de rescates, entre los que figuran ingleses, algunos judíos, y parece que hacen de intermediarios[32]. Hay también[33] una relación de fallecidos pertenecientes a varias tribus argelinas; en algunos casos se mencionan los nombres (Ibrahīm Yissan, `AMir Mhareb, Sellam Mhareb), en otros, sólo se hace referencia: un niño, una mujer…. Y otros escritos[34] son correspondencia totalmente privada, que cayó en manos españolas.

c. Documentación escrita por los jefes de tribus: Numerosas cartas que tratan de Túnez y de los problemas tunecinos, sobre cuando se preparaba el viaje o la huida de Muley al-Ḥasan hacia los territorios argelinos, obligado por la ofensiva turco-otomana contra la ciudad de Túnez y de Qayrauán[35], o de los preparativos de Muley al-Hasan para llevar a cabo una contra-ofensiva desde los territorios argelinos. Estos documentos giran alrededor de los mismos temas: casi siempre se trata de solicitudes de ayuda por los jefes de tribus a las autoridades españolas, para hacer frente a los turcos, o para contar sus hazañas[36] contra estos últimos; informes de las relaciones entre diferentes tribus argelinas[37]; o misivas al Zagal, en que sus autores ofrecen sus servicios al capitán español[38]. También encontramos información acerca de los encuentros entre los jefes de tribus con el Zagal[39]. Suelen ser documentos que describen, entre otros temas, los movimientos turcos en suelo argelino y en otras zonas[40]. A veces las cartas refieren enfrentamientos entre tribus y turcos y sus consecuencias. Hay frecuentes informes de jefes de tribus al Zagal sobre sus movimientos en Argelia[41], y sobre los movimientos del rey

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOCLE

[31] E. 466. doc. 17.

[32] Otro documento, con los mismos protagonistas habla, del mismo tema. E. 466, doc. 39.

[33] E. 466, doc. 51.

[34] E. 466, 90 y doc. 91.

[35] Por ejemplo E. 466, doc. 78.

[36] Véase E.466, doc. 9: Muhammad al-Hamī escribe al Zagal informándole de sus victorias sobre los turcos, entre otras cosas. Véase también E. 466, doc. 32.

[37] E. 466, doc. 4.

[38] E. 466, doc. 40.

[39] E. 466, doc. 12.

[40] E. 466, doc. 41, el autor del documento informa al Zagal sobre los movimientos de Jayr al-Dīn en Túnez y Trípoli.

[41] Como podemos comprobar en E. 466, dos. 14.

de Túnez y de su hijo, Muley Aḥmad; sobre el pago de rescates (por ejemplo se habla del rescate de un joven llamada Bint Brahim al-Sūsī, que al parecer estaba en manos españolas; y también se informa de alguna operación comercial (por ejemplo la venta de madera a los españoles), entre otras cosas[42].

El rescate de la mencionada Bint Brahīm al-Sūsī es tema de otra carta[43], escrita por un tal al-M`allem al-`Amara/al-`Amariyya que debe llamarse Mūsà, porque se presenta como el padre de la joven a rescatar. Es curioso ver que el nombre del Zagal aparece relacionado con diversos asuntos ligados al pago de rescates. El autor de una de las cartas, por ejemplo, se dirige al Zagal y le propone el pago de una cantidad de dinero como rescate de una mujer (la esposa de un tal al-Fdalī)[44], como si el Zagal fuera el responsable de los secuestros. Desde luego las raptadas se encontraban en territorio bajo control del Zagal. Las mujeres eran presa fácil, valiosa y muy importante como rehenes, sobre todo teniendo en cuenta, en mi opinión, lo "escandaloso" que puede resultar el rapto de una mujer musulmana por cristianos. No me cabe duda de que los responsables de los secuestros conocían perfectamente esa realidad social. ¿Cómo podemos explicar que la totalidad de los raptos mencionados se cometieron contra mujeres? No cabe duda de que la inseguridad fomentaba este fenómeno, pero también creo que las mujeres eran moneda de cambio de rehenes y secuestrados por ambos bandos, musulmanes y cristianos. Hay que tener presente la actividad corsaria en este periodo[45].

Los informes destinados al Zagal abundan en la correspondencia consultada, y esto confirma, entre otras cosas, la implantación de una red de agentes muy importante en los territorios tanto argelinos como tunecinos[46]. Tal como se ha mencionado anteriormente, esta documentación incluye muchos asuntos relacionado con Túnez, con el rey de Túnez, Muley al-Ḥasan y sus servidores, sobre todo el llamado `Abd al-Malik Zrīzir (hermano del rey de Túnez[47] y su

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCSE

[42] El autor de otro documento (E. 466, doc.16), al-Rayis Faray, informa al Zagal de los movimientos del rey de Túnez y su hijo. La respuesta a esta cartas en E. 466, doc. 50.

[43] E. 466, doc. 19.

[44] E. 466, doc. 35.

[45] Hay muchos estudios sobre esta actividad en el Mediterráneo occidental. Véase M. García-Arenal, M. y M. de Bunes, *op.cit.*, pp. 163-204.

[46] Véanse también E. 466, doc. 20, E. 466, doc. 42; E. 466, doc. 64. En otra carta, C.S. 16, el mismo rey informa al Zagal del levantamiento de los habitantes de la localidad de Galyan contra los turcos de Trípoli.

[47] En varios documentos aparece reclamando venganza por la muerte de su hermano.

mano derecha)[48]. La información incluida en esos documentos puede llevarnos a deducir, por lo menos en este periodo (principios del s. XVI), que no sólo la historia de Túnez y Argelia se entremezclaban, sino también que hubo un claro papel de las tribus argelinas en la lucha tunecina contra los turcos. La ayuda "militar" de las tribus argelinas queda muy bien reflejada en varios de estos documentos[49]; y también queda manifiesta la intervención del Zagal en esta ayuda militar, hasta el punto de que puede llegarse a deducir que el Zagal no sólo coordinaba las ayudas militares destinadas a Túnez, sino que él personalmente se encargaba de reclutar tribus argelinas para la causa tunecina y garantizar su lealtad al rey de Túnez, Muley al-Ḥasan[50]. No hace falta insistir en que de esta lealtad se beneficiaba España. Sin duda, esta coordinación entre tunecinos y argelinos facilitaba la tarea a las autoridades españolas y sus intereses político-estratégicos. Creo que la designación del Zagal como representante español ante Túnez y las tribus argelinas responde a esta realidad.

Por otro lado, el lenguaje utilizado en las cartas escritas por algunas tribus, sobre todo las procedentes de la zona limítrofe con Túnez: por ejemplo, *mawlana nasara-hu Allah*, cada vez que se habla de Muley al-Ḥasan, puede ofrecernos una idea muy clara, no sólo sobre la lealtad de estas tribus a la dinastía tunecina, sino también sobre el reconocimiento de legitimidad política de Túnez sobre dichas tribus. En uno de los documentos[51], varios jefes de tribus argelinas reiteran su lealtad a Muley Ḥasan, y le informan sobre sus actos contra los turcos. Otro[52] no deja ninguna duda sobre el hecho de que el sultán de Túnez realmente ejercía el poder sobre la ciudad argelina de Bona o Annaba. En esta carta, Muley al-Ḥasan nombra a su qaid `Abd al-Malik Zrizir como encargado de la recaudación de los impuestos en aquella ciudad; además pide a la población obediencia a este qayid[53]. Sirven de prueba sobre esta dependencia otros documentos, aunque no pertenecientes al mismo legajo E. 466, en los que el rey de Túnez Muley al-Ḥasan, informa al Zagal de la pronta incorporación de los alcaides de Bona (Būna) y Constantina

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSIF

[48] E. 466, doc. 3, doc. 9, doc. 10, doc. 20, doc. 35. En estos docs. Se habla de los movimientos de las tropas tunecinas.

[49] En particular, los documentos: E. 466 doc. 22, doc. 23, doc. 24, doc. 25, doc. 28, doc. 33; E. 466, doc. 43, doc. 47.

[50] En particular, los doc. E. 466, doc. 54 bis, E. 466, doc. 60, E. 466, doc. 87.

[51] E. 466, doc. 89.

[52] E. 466, doc. 49.

[53] Véanse los documentos E. 161, folios. 3 y 7 (Contaduría del sueldo C.S.)

(Qusantīna) a sus filas[54], para luchar contra los turcos. Sobre el conjunto argelino no se aprecia ningún estado soberano[55].

En otro documento[56], Muley al-Ḥasan aparece como autor de la entrega de la ciudad de Bona, próxima a la frontera con Túnez, a un qaid llamado Ftūhi. No sería extraño que la población de esta ciudad reconociese al gobierno tunecino de la época. Hay que tener presente que, por lo menos hasta finales del siglo XVI, si no somos tan optimistas como M. de Epalza[57], o incluso hasta entrado el siglo XVII no se plantea un *Estado Argelino*. Exceptuando el emirato zayyaní de Tremecén, el resto eran tribus con un régimen segmentado. Durante buena parte de la historia contemporánea de Argelia (por lo menos hasta finales del siglo XIX), la ciudad de Tremecén reconocía al sultanato de Marruecos (recordemos, por otro lado, la invasión por los jerifes de Marruecos (Muhammad al-Šayj al-Sa'dī) de esta ciudad, en 1551, después de una corta presencia española en la misma ciudad[58]). He de recodar que la batalla de Isly (1844) entre Marruecos y Francia se debió, entre otras causas, a la protección que ejercía Marruecos sobre la zona de Tremecén.

De todas formas, la ciudad de Bona fue conquistada por el capitán Andrea Doria en 942/1535, tras su caída en manos turcas. Un documento, aunque no pertenece al legajo E. 466, pone de manifiesto que Carlos V propuso al rey de Túnez dejar una guarnición española en la ciudad, a cambio del pago de la cantidad de 8000 dinares de los ingresos de los impuestos[59], siempre y cuando se consiguiera poblar la localidad. Un documento da a entender por las propias palabras del rey que, tras la recuperación de la ciudad, su población huyó por temor a represalias por haber apoyado a los turcos y oponerse al rey de Túnez[60]. El propio rey, en otra ocasión, pone de manifiesto los grandes

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCSIC

[54] Legajo. C.S. 10.

[55] M. de Epalza habla del surgimiento de la Argelia moderna durante la primera mitad del siglo XVI; véase su trabajo "Papel político de los moriscos en el nacimiento de la Argelia moderna en tiempos de Carlos V", en M. J. Rubiera Mata (dir.), *Carlos V, los moriscos y el Islam*, Madrid-Alicante, Sociedad Estatal para la conmemoración de los Centenarios de Felipe II y de Carlos V-Universidad de Alicante, 2001, 201-232, y "Tres historiadores y políticos de Argelia presentan la política de Carlos V con la naciente Argelia moderna: Az-Zahar (m. 1872), Zavala (1886) y al-Madani (m. 1983)", en Rubiera Mara, op.cit., 233-267.

[56] E. 466, doc. 29; E. 466 doc. 38.

[57] "Tres historiadores y políticos de Argelia", p. 234: "Durante el reinado de Carlos V (1516-1556) se produce un hecho político de gran transcendencia en el Mediterráneo occidental: la nueva estructuración del espacio político de Argelia, que permanece hoy en día, con pocas modificaciones. Y este hecho político se realiza contra la política española en el Mediterráneo musulmán".

[58] Cour, *L'établissement des dynasties des chérifs au Maroc*, pp. 83-84.

[59] E. 161, f. 17 (Contaduría de sueldo, f. 17)

[60] E. 161, f. 18.

problemas que tiene para poblar la ciudad[61], con lo cual peligraba la parte económica que correspondía a los españoles.

CONCLUSIONES

Hemos señalado aquí los diferentes tipos de documentos procedentes de los territorios argelinos: Tremecén, tribus y algunos de carácter variopinto. Podemos observar que la documentación más numerosa es la escrita por jefes de tribus, y esto puede ayudar a comprobar, entre otros datos, no sólo el estado de división política y la ausencia de una autoridad política unificada sobre aquellos territorios, sino también la gran presencia y manifestación del poder de las tribus argelinas que acaparaban la escena político-social en la zona. Esta situación puede deberse, entre otros motivos, a la ausencia de un referente dinástico general, tal como puede comprobarse en los casos de Marruecos y Túnez.

Es interesante notar que, por razones de seguridad, las partes evitan revelar el tema en la correspondencia[62]. Se suele usar la expresión *wa-m*a *`indan*a*yu`arrifuk bi-hi h*a*mil al-bra* ("todo lo que tenemos te lo transmitirá el portador de esta carta") o *llī yqullel hna qulna*[63] ("todo lo que te diga lo hemos dicho nosotros"/"estamos de acuerdo"/"lo compartimos), o por ejemplo *te`mel*, o *`mel* o *al-`amal `là m*a *yq*ū*llek* ("haz lo que te diga")[64], entre otras expresiones, que sirven para dejar constancia de la llegada de la correspondencia/del correo, pero se insiste en que el mensaje propiamente dicho será transmitido oralmente (mušafahatan) por el mensajero. Está claro que los turcos también implantaron sus propias redes de agentes, sin duda muy eficaces entre las tribus argelinas y también en Túnez. Y también está claro que tanto Túnez como los territorios argelinos se habían convertido en campo abierto de rivalidad entre los turcos y los españoles que se reflejaba, entre otros aspectos, entre partidarios de unos y de otros.

Desde el punto de vista material, los documentos no responden a ninguna regla de escritura de cartas propias de las correspondencias oficiales entre Estados. Para finalizar, me gustaría incidir en que, además de su importancia histórica sobre todo en cuanto a las relaciones entre España y los territorios

BIBLIOTECA VIRTUAL DEL CIDICSEE

[61] E. 161, f. 21.
[62] E. 466, doc. 11.
[63] E. 466, doc. 44.
[64] E. 466, doc. 57.

argelinos se refiere, los documentos, en su mayoría, están escritos en árabe medio y, en algunos casos, íntegramente en dialecto árabe de los territorios argelinos. No hay lugar a dudas de que esta documentación ayudará a aclarar, también, algunas características lingüísticas de los dialectos árabes hablados en estos territorios durante el siglo XVI, sobre los cuales se sabe aún muy poco.

ANEXO I: Estado. Legajo 466, doc. 9: Carta a Mucīza al-Zawawiyya[65]

بيد معيزه الزواويه انقذها الله تعالى لبونه

الحمد لله وحده بعد السلم عليك و رحمت الله يا معيزه يسلم عليك اخوك ابراهيم الزواوي لطف الله به نعرفك الخبر ان شا الله والعافيه يا معيزه هذا الذي تبعث لي و تقل انك في تلث مايه ذهب والله تلث مايه قاصر لي ما هم عندي ولا نقدر عليهم وانت تعرف ما عندي قبل اليوم ولي ثمه اخذوه الترك وما تبقا كملوه النصاره ولا ثم الا الساقيه و الدار والله مايه ذهب ما يحيروها فان كان يتفاده معير بسم الله انا نعطيه ماتين معير زيت تملنهم للقبطان الذي في حلق الوادي نعصاهم من عند الناس مبارك را غير هذا انا لله وانا اليه راجعون وانا وصيت القبطان الكاتب الواصل لعندكم يتكلم معه وعسا الله يذهب سرك ولا عنديش غير هذا واخوتك وناسك يسلم عليك والسلم عليكم ورحمته

BIBLIOTECA CENTRAL DEL CSIC

[65] Véase antes notas 25 y 26.

ANEXO II: Estado. Legajo 466, doc. 81

الحمد لله وحده يتعرف لقايد زغل البراة اليك من علي وعبيد نعرفك راي الاعلام جو الترك للمرداسي وجاو معاهم افراص خيل وقالو لهم مرداس للترك ان سخر لهم الله هاذا الزمان لا تكلمون بشر حتى يطلع النجم وبعد ذالك يدبر الله و انته تبعثلن جواب البراه والكتب انته كتاب للصلطان نبعثوه مع هاذيك الكتب كتب القبايل وابعثلن كتب القبايل لا تنساهم وابعثلن باش نكرورجاله لتونس يوصلو البراوات وعس على روحك قد ما تقدر ونعرفك ان بعثن راجل لقصنطينه و جاته وابعثلن الصابون والكاغط باش نكتب ما عندن كاغط ابعثلن يد كاغط ونعرفك على سيدي محمد بن موسى كيدت كسيه الكل حاضر ولا قلبن عليك غير القرط ولا تستبطاش والسلام على من اتبع الهدا

BIBLIOTECA ICMAN-CSIC DEL CIDICSEF

WACINY LAAREDJ Y CERVANTES: LAS LECCIONES DE LA CAUTIVIDAD DE CERVANTES EN ARGEL,

VISTAS POR UN ESCRITOR ARGELINO DE EXPRESIÓN ÁRABE

Waciny Laaredj and Cervantes: readings of the captivity of Cervantes in Algeria, as seen by an Algerian Arabic writer

HENRI TEISSIER[1]

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CEDDEL

Creo sinceramente que una parte de este escritor vive en nosotros: respira nuestro tiempo, en esta ciudad de argel que le ha metamorfoseado

W. Laaredj

La obra histórica de Ramón Lourido, a lo largo de los años, ha planteado elementos de reflexión sobre la relación entre el Magreb y España. En este marco ha sido cuando he tenido la primera ocasión de colaborar con él, con motivo de la traducción al español, ampliada notablemente en su parte concerniente a Marruecos, en la obra que me había encargado de dirigir sobre "L´histoire des chrétiens d´Afrique du nord" (Desclée de Brouwer, 1991). Así pues, me propongo adherirme al homenaje que se está celebrando en honor de Ramón Lourido con la presentación de un estudio a cerca de un escritor argelino contemporáneo, muy significativo a mi parecer, sobre el tema de la relación entre Oriente y Occidente.

[1] Obispo Emérito de Argel. La versión original de este artículo se ha publicado en el libro Ramón Lourido y el estudio de las relaciones hispano-marroquíes, eds. Mª Victoria Alberola, Fernando de Ágreda y Bernabé López García, Madrid, AECID, Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, 2010, 410 p. El artículo figura en las págs. 107-114 Nota del Traductor, Fernando de Ágreda, arabista. Madrid.

Publicado en 2008, el trabajo de este escritor presenta, a partir del personaje de Cervantes y de su obra, una reflexión, argumentada, sobre la relación entre el Magreb y Europa y, más ampliamente, sobre la que se refiere a la que existe entre Oriente y Occidente. La citada obra nos la ofrece un escritor argelino de expresión árabe que es, sin duda, el más grande novelista actual en lengua árabe. Autor de una veintena de novelas y varios ensayos o novelas históricas, sin olvidar sus numerosas contribuciones publicadas en la prensa argelina e internacional, especialmente en lengua árabe, pero no exclusivamente. Se trata del profesor Waciny Laaredj. Parece que el interés de Waciny Laaredj por Cervantes y su obra es antiguo. Efectivamente, ya en 1998 había publicado una novela titulada La gardienne des ombres (Editions Marsa, Paris, 1998, 239 p.)(2) en la que imaginaba que un descendiente de Cervantes, su bisnieto, desembarcaba clandestinamente en la agitada Argelia de los años 90 Allí conocerá la prisión tal como le ocurrió a su antepasado. Así también descubrirá, lo mismo que le ocurrió a su antepasado, la sociedad argelina que, en este caso no será la misma que la del siglo XVI, sino la de los años de la crisis islamista y la violencia de Estado (1922-1999). Encontrará además, como le ocurrió a Don Quijote, una amiga argelina especial que jugará un papel en su liberación. Uno de los argumentos principales del libro que vamos a presentar estaba ya formulado por nuestro autor en dicha novela. Al final de este estudio tendremos ocasión de volver sobre el tema.

Además y con motivo del cuatrocientos aniversario de la publicación del primer libro de Don Quijote, Waciny Laaredj pronunció, ya en el año 2005, en el Instituto Cervantes de Argel, junto a su esposa Zeinab Laawedj, una conferencia sobre Cervantes en la que declaraba expresamente: "Cervantes tiene una parte argelina y yo la reivindico, en razón de la cautividad que ha vivido en Argel. Tras su regreso a España, se dedicaría a escribir su Don Quijote en el que se aprecian claras influencias culturales arabo-musulmanas".

Más concretamente, nuestro autor ha editado en Argel, en 2008, una obra sobre Cervantes a través de la que propone una reflexión no solo sobre las relaciones entre España y el Magreb sino, más ampliamente, destacadas consideraciones sobre la relación de Oriente y Occidente y viceversa. Será el estudio de este trabajo el objeto del análisis al que nos vamos a ocupar en este artículo. Añadiremos la importancia que apreciamos en la obra de Ramón Lourido de uno de sus temas predilectos: la relación Magreb-España reflejada en el caso particular de la cautividad de Cervantes en Argel. El escritor

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDIGSEI

argelino sin embargo no se contenta con evocar la influencia de la cautividad de Cervantes en Argel sobre su obra posterior. Utilizará este caso particular para exponer de alguna forma un "manifiesto" sobre la apertura de las culturas y de las civilizaciones, las unas con las otras. Así pues será este "manifiesto" el que nos ha parecido digno de ser presentado en una obra que se dirige, en principio, a un público hispanista bien informado de lo que representa Miguel de Cervantes y su obra en la literatura española y en la cultura universal.

¿QUIÉN ES WACINY LAAREDJ?

Waciny Laaredj ha nacido en Argelia, en la región de Msirda, zona montañosa al Noroeste de Tremecén que, más allá de Nedroma, forma frontera entre Argelia y Marruecos. Como la mayoría de los intelectuales de esta región ha vivido su formación primera en la proximidad de Marruecos y de la cultura marroquí, tema predilecto de Ramón Lourido, como es sabido. Waciny Laaredj ha completado sus estudios universitarios en Siria, y así se ha podido formar como escritor arabófono, aunque también domina la lengua francesa y procura que sus obras sean traducidas y publicadas en dicha lengua. Es profesor y enseña literatura árabe en Argel y en Paris. Ha sido además profesor invitado en los Estados Unidos. Ha publicado algunas de sus obras en Oriente Medio donde es bien conocido, Sus novelas han obtenido varios premios literarios. No obstante no es el propósito de este artículo presentar la obra de Waciny Laaredj, en cuanto tal, sino más bien de participar en la reflexión que el autor nos propone sobre la relación entre el Magreb y Occidente, a partir de sus referencias a la obra de Cervantes.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOSEF

Nuestro autor es pues un novelista argelino. La trama de sus principales obras está relacionada frecuentemente con los sucesos que afectan a los hombres y a las mujeres de la Argelia independiente y, en particular, al periodo que siguió a la crisis islamista de los años 90. Podemos señalar, por otra parte, que utiliza esta temática en el campo de la novela histórica. Tal como se aprecia en su obra sobre el Emir Abdelkader titulada *Le livre de l´Emir* (Edition Actes Sud, 2007). Su última obra que lleva por título *Crematorium* (Editions Bagdadi/Dar el Adab, Argel-Beirut, 2008) nos recuerda el drama palestino y, más ampliamente, la historia de Oriente Medio, desde la etapa de la declaración Balfour. En otros escenarios se sitúan novelas como *Les balcons de la mer du Nord* (Editions Espace libre, Argel 1981) que transcurre

en Amsterdam. Sus primeras obras han sido publicadas en Oriente Medio, en un contexto en el que algunos de sus protagonistas son cristianos orientales.

WACINY LAAREDJ Y SU OBRA SUR LES TRACES DE CERVANTÈS À ALGER

El trabajo de Waciny Laaredj sobre el que deseamos reflexionar se presenta como un libro de arte que incluye numerosas ilustraciones y que lleva por título: Sur les traces de Cervantes à Alger (*´Alà jutta Sirvantis fi-l-Yaza`ir*). Se ha publicado en Argel, en el año 2008, en las ediciones Alpha, en versión bilingüe, cien páginas en francés y cien páginas en árabe. El texto de ambas versiones, árabe y francés, es idéntico, solo las ilustraciones son diferentes. Estas hacen referencia tanto a imágenes "orientalistas", que vienen a evocar el periodo argelino de Cervantes, como a poner de relieve la presencia de Cervantes en la actualidad, tal como se ha conservado en Argel o en España. Así pues, la propia edición del libro viene a expresar claramente el proyecto del autor: poner en contacto los recuerdos españoles de Cervantes con las imágenes del patrimonio cultural argelino. Efectivamente estas imágenes, en opinión de nuestro autor, han dejado una huella decisiva en el imaginario de Cervantes y, por consiguiente, en su propia obra[2].

Destacaremos por otra parte que la mayor parte del texto está formado por la reproducción del relato de Cervantes titulado "El cautivo" (Le captif-*Al-asir*), presentado en las dos lenguas, árabe y francés. La reproducción de este importante pasaje del libro de Cervantes viene a representar lo que queda expresado en la introducción. Nuestro análisis se va a centrar en la citada introducción de dicha obra (págs. 1 a 44) en la cual Waciny Laaredj explica las razones de su interés por la obra de Cervantes y desarrolla su pensamiento sobre la apertura de las culturas, unas a otras, y particularmente sobre la comunicación entre Oriente y Occidente.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOSEF

EL OBJETIVO DE WACINY LAAREDJ EN SU OBRA SOBRE CERVANTES

El autor explica claramente cuál es su objetivo al comienzo de su trabajo: *"Qué se puede añadir a los 3.700 títulos consagrados a Cervantes que están reflejados en la*

[2] He podido conocer esta valiosa obra gracias a la amabilidad de mi buen amigo Salah Mohamed Mounir, profesor de la universidad Benyoucef Benkhedda, Departamento de Traducción e Interpretación de Argel.

"Bibliografía de la literatura hispánica", de José Simón Díaz…Falta en este arsenal documental una biografía crítica, digna de este nombre. La mayoría de las biografías de Cervantes, efectivamente, se trata de relatos novelados. Únicamente la obra de Luis Astrana Marín…resulta diferente por los detalles tan considerables que ha reunido[3]*. La gran laguna de estas biografías reside siempre en el periodo argelino, fundamental en la vida literaria de Cervantes, que está ausente por diversos motivos, no siempre visibles, bajo la gran cantidad de presupuestos político-religiosos"* (p. 15).

Así pues, ya estamos informados del objetivo de Waciny Laaredj. Su deseo es reflexionar sobre el período de la cautividad de Cervantes en Argelia y trata de mostrar hasta qué punto fue determinante en su obra, además de significativo para realizar una reflexión sobre las relaciones entre las civilizaciones. En efecto, el autor está persuadido de que la obra de Cervantes no puede leerse sin hacer referencia a su experiencia argelina: *"Su obligada estancia en Argel le ha marcado de por vida y ha dejado huellas imborrables en su literatura. Basta leer su obra para descubrir que esas huellas no son pasajeras sino muy profundas, puesto que van a marcarle de por vida"* (p. 21).

En Don Quijote, ante todo, nuestro autor desea encontrar la influencia de su estancia en Argel: *"En enero de 1605, treinta años después de su cautividad, se publica la primera parte de Don Quijote, en la que las huellas argelinas son tan visibles que no se pueden ignorar. En el primer volumen surge la historia del cautivo. En el segundo, la gruta de Argel que se confunde con la de Montesinos situada en el corazón de la Mancha" (p. 40). W. L. siente un placer evidente al evocar el lugar que la ciudad de Argel ocupa en Don Quijote: Sus libros nos ofrecen hoy en día un placer inaudito. Ha sabido describir la vida de la Argelia de los siglos XVI y XVII por parte de un gran conocedor que ha terminado por adoptar muchas de nuestras costumbres. Basta con leer sus obras para descubrir la fuerza que ha ejercido Argelia en su memoria de escritor. La historia del cautivo en Don Quijote para empezar, ocupa por si sola una parte de su libro. En "el cautivo" la parte autobiográfica es muy notable"* (p.23).

Nuestro autor no dejará de insistir para mostrar que la influencia del periodo argelino de la vida de Cervantes ha marcado no solo su *Don Quijote* sino también otros aspectos de la vida de Cervantes: *"Cervantes firmó, en su lecho*

[3] Luis Astrana Marín: Villaescusa de Haro (Cuenca) 1889-Madrid, 1959. Autor de "Vida ejemplar y heroica de Miguel de Cervantes", 1958, entre otras obras (N. del T.).

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSE

de muerte, la dedicatoria de "Persiles y Segismunda", *el libro en el que había puesto la mayor esperanza y en el que revivía sus recuerdos argelinos. La misma huella argelina se encuentra en las "Novelas ejemplares"*, la "Galatea", la "Epístola a Mateo Vázquez" y las comedias, como en "La vida en Argel", "Los baños de Argel", la "Topografía de Argel", *así como el informe firmado por él mismo el 10 de octubre de 1580"* (p. 24).

Nuestro autor destaca además los vínculos argelinos que nos revelan las "Novelas ejemplares": *"Doce textos que dicen mucho sobre la Argelia medieval, como es el caso de la gitanilla, himno al amor, a la libertad, al amante liberal…; el celoso extremeño, novela en la que las reminiscencias de la esclavitud y la marca de las cadenas se manifiestan ampliamente"* (p. 40). El autor no olvida tampoco los ecos de Argel en las comedias de Cervantes: *"Si la huella de Argel se puede apreciar en algunos capítulos de Don Quijote…está más presente aún en su obra teatral"* (p. 34).

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCSEF

ORIENTE Y OCCIDENTE DESCUIDAN O DESFIGURAN LA COMUNICACIÓN MEMORIAL DE LA QUE LA OBRA DE CERVANTES OFRECE UN NOTORIO EJEMPLO

Waciny Laaredj toma el caso articular de la obra de Cervantes para ampliar la reflexión y elevar su crítica, tanto a Oriente como a Occidente, por haber descuidado los elementos comunes de su historia y por haberse encerrado en una visión negativa del otro: *"Cada pueblo se fija en una memoria, que es como un río que brota de la fuente de las imágenes primordiales. La memoria pone en contacto el presente con el pasado y éste con el porvenir. Además transmite imágenes y modelos a las nuevas generaciones Ese es el principal motivo que explica la razón de esta vuelta a Cervantes"* (p.13). El autor añade estas palabras para precisar su punto de vista: *Hay fronteras que se imponen para cegar de golpe a las generaciones venideras que no han podido conocer de este Oriente mágico sino el islamismo y de este Occidente racional más que las guerras sin cuartel y las agresiones más injustas"* (p.17).

Y nuestro autor (W. L.) explicará su propósito d la siguiente manera: (…) *"La escucha de este Oriente que no es tan lejano como se piensa"* (p. 17). Y para precisar aún más: *"Sin embargo, entre este Oriente tan frágil y este Occidente invisible, se trama una de las más grandes historias de la humanidad, una guerra por lo que es justo, lo racional y lo bello, prueba desesperada pero que existe afortunadamente"* (p.18).

SE TRATA DE AMPLIAR LA VISIÓN DE ARGELIA SOBRE SU PROPIA HISTORIA

El estudio de W. L. sobre Cervantes es, para el escritor argelino, una ocasión que le servirá para invitar a sus propios compatriotas a ampliar su precepción sobre su propia historia, con objeto de aceptar todo el patrimonio, sin importar la diversidad de sus orígenes ni de sus manifestaciones *"¿Qué ha sido de aquellos personajes formidables que han conseguido la riqueza intelectual de Argelia para convertirla en una encrucijada de culturas y de colores? ¿Apuleyo?, ¿San Agustín?, ¿Cervantes?, ¿Ibn Jaldún?, ¿Sidi Bumedián el Andalusí?, ¿Delacroix?, ¿Isabelle Eberhard?, ¿Albert Camus y tantos otros? Toda una historia que hay que meditar en verdad, de una parte y, de otra, una forma de amnesia que hay que revisar para no volver a repetirla"* (p. 13).

En este contexto W. L. pretende que sus compatriotas concedan a Cervantes un puesto en su memoria y en su historia. Tema importante para la Argelia actual que ha permitido que se degrade esta memoria: *"¿Cuántos argelinos conocen la existencia de semejante huella (la de Cervantes) en esta tierra? ¿Qué se ha hecho para preservar un valor cultural tan firme? ¿Qué ha quedado de aquella presencia, de una vida tan tumultuosa en Argel? Nada, si no es la bella gruta (la gruta de Cervantes en Argel) que está a punto de caer en el olvido y desaparecer si no se hace nada por recuperarla. Y pensar que en un momento de nuestra historia ha sido lugar de peregrinaje de los admiradores de Cervantes"* (p. 24). Nuestro autor llega a comparar la gruta en la que Cervantes se había escondido con la gruta de Hira, donde el profeta del Islam recibió su revelación primera, y a la gruta de Frenda, donde Ibn Jaldún se refugió para escribir la Muqaddima. Y añade a continuación: *"La gruta de Cervantes… ha sido el lugar donde se gestó la más bella obra de todos los tiempos: Don Quijote de la Mancha. Son pocos los que en Argel lo saben. Y curiosamente esta gruta en encuentra en pleno centro de Argel, en los bajos de Maqam Ech-Chahid, frente a la bahía de Argel, en las inmediaciones del barrio que lleva el mismo nombre de "Cervantès"* (p. 26).

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEP

RECONOCER A LOS ARTÍFICES, EN OCCIDENTE, DE UNA APERTURA A ORIENTE Y A LA DESACRALIZACIÓN DEL MUNDO

W. L. prueba por sí mismo, a lo largo de su exposición y a través de numerosas referencias, que conoce bien la obra realizada por los artífices en Occidente de una apertura a los tesoros culturales de Oriente: *El recuperar el viaje de Cervantes*

a Argel no se trata de un lujo o una enésima vuelta a la historia de los siglos XVI y XVII. Se trata, más que todo esto, de revivir la posibilidad del reencuentro y de la repartición, incluso cuando los tiempos resultan difíciles… (tal como ha hecho) Carlo Nallino, que venía desde Roma a dar sus conferencias en árabe a la Universidad de El Cairo sobre la poesía preislámica, o tal como hizo el alemán Brockelmann, que pasó toda su vida tras las huellas de la gran literatura árabe clásica, o como el apasionado Galland, enamorado de las Mil y una noches hasta el punto de realizar una obra que se convertiría enseguida en el libro de cabecera de la nueva humanidad" (p. 19).

Nuestro autor amplia aún más su reflexión viendo en la obra de Cervantes una primera contribución a la "desacralización progresiva de la naturaleza y del hombre": *"Don Quijote, una obra de arte en la encrucijada de dos siglos que diseña, tal como ha expresado muy bien Michel Foucauld en Les Mots et les Choses, el negativo del mundo del Renacimiento. Un libro que ha dejado huellas inefables en la memoria universal. Desde Descartes hasta Marx el pensamiento occidental ha estado marcado, gracias a esta novela, por una desacralización progresiva de la naturaleza y del hombre"* (p. 24). Y W. L. va a citar como continuación del movimiento introducido por Cervantes *"el Ulises de James Joyce, La Montaña mágica de Thomas Mann, El lobo estepario de Herman Hesse, The Wasteland de Thomas Stern Eliot y la Metamorfosis de Franz Kafka"* (p. 24).

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOB

"CERVANTES ES MÁS QUE LITERATURA. ES UNA GRAN LECIÓN DE TOLERANCIA"

La reflexión de W. L. se sitúa más bien en el terreno del diálogo de culturas que en el de las religiones. Más aún, nuestro autor es consciente, evidentemente, de que el ámbito religioso forma parte también de la tensión entre Oriente y Occidente. Por eso escribe: *"Cervantes es más que literatura, es una gran lección de tolerancia. Un diálogo entre dos religiones es muy difícil ciertamente, casi imposible, pues no tienen la misma razón de ser, tal como decía Heidegger en su interesante entrevista con un sabio japonés. El diálogo podría establecerse sobre la autenticidad de una parte y de otra. Si las razones de ser son diferentes lo cual no impide que ambas beban de la misma fuente. Todo hombre tiene su Oriente como su Occidente. No se trata de predicar el uno en detrimento del otro, ni de rebelarse uno contra otro, sino de dar a cada uno la parte que le corresponde. Un acto reflejo como es la escritura de Don Quijote permite reintegrar esta totalidad desgarrada que es el hombre moderno"* (p.28).

En este contexto de la tolerancia interreligiosa, nuestro autor hace referencia a las palabras de Cervantes en "Los baños de Argel: *"Cervantes hace un vibrante homenaje a la tolerancia de la que los turcos hacen gala en relación con los cautivos: nos dejan seguir nuestra religión como puedes ver, y decir nuestras misas: nos dan libertad"* (p. 33). Esta reflexión sobre la tolerancia interreligiosa lleva a nuestro autor a evocar, evidentemente, las célebres posiciones de Samuel Huntington [sobre el choque de civilizaciones], y lo hará para rechazar que se establezcan barreras infranqueables entre las civilizaciones y las culturas: *"Quién es el médico de las civilizaciones, aparte Samuel Huntington, que posea el mágico poder de disecar todo lo que se refiere a las religiones y las culturas para instalar una separación, una frontera que siempre ha sido un fantasma, más que una realidad, haciendo un corte justo en el medio, como si fuera una manzana o una galleta, en el terreno de las culturas y las civilizaciones: el civismo de los buenos de un lado, del otro la cultura de los malvados"* (p. 17).

W. L. además insiste en la idea de evitar que el cristianismo sea privativo de Occidente. En alguna de sus reflexiones, lo incluye entre las religiones orientales como el islam y el budismo: *"Oriente significa también sus zonas extremas: Japón, China, las Indias, el Islam, el budismo, la cristiandad"* (p. 17). Entre los excesos del extremismo religioso nuestro autor se refiere, para condenarla, a la destrucción de las estatuas budistas en Afganistán. Y, refiriéndose a Argelia, no dejará de reclamar un mayor respeto por los vestigios de Cervantes tan abandonados en el barrio popular de Argel, donde está situada la gruta donde se produjo su evasión. Así, viene a expresar insistentemente su deseo ante la humanidad de que se pueda evitar, en el futuro, la vergüenza ya conocida de la destrucción en nombre de una religión de las estatuas budistas de Bamian en Afganistán: *"Los extremismos religiosos se hacen presentes constantemente. Las imágenes de las estatuas budistas que han turbado al mundo atraviesan nuestras memorias y nuestros espíritus. Así pues tenemos que procurar que no se repitan nunca más"* (p. 28).

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

LA HISTORIA DE LA CAUTIVIDAD DE CERVANTES SE PUEDE REPETIR

Hemos tenido ocasión de referirnos a otra obra de W. L. en la que la figura de Cervantes permite al autor desarrollar su reflexión sobre la autodestrucción de su pasado cultural por parte de la sociedad argelina, y en particular de aquello que evoca sus relaciones históricas con el norte del Mediterráneo. Se

refiere a libro en el que imagina que un periodista español, que se presenta como un pariente lejano de Miguel de Cervantes, llega a Argel tras las huellas de su antepasado en el año 1995, es decir en plena etapa de la crisis de la seguridad islamista en Argelia: *"Vázquez de Cervantes de Almería, fiel a los lazos sagrados de la familia y de la memoria, quiere recuperar los vestigios y descubrir los lugares en que estuvo su antepasado Miguel de Cervantes. El puerto, la cueva en la que se refugió cuando intentó fugarse, la ciudad antigua con sus puertas, es decir todo lo que pudiera ayudarle a comprender la experiencia ejemplar que vivió Cervantes en Argel"* (Ahmed Abi Ayad en "Laaredj et la passion de l´écriture", *Cahiers du Cresc*, n . 11, 2005)[4].

No es mi propósito hacer la presentación de dicha obra, cuya versión francesa lleva por título La gardienne des ombres (ed. Marsa, Paris, 1996)[5]. Esta novela nos lleva a otro debate diferente al que hemos establecido en estas líneas. El autor utiliza el viaje a Argelia de un pretendido descendiente de Miguel de Cervantes para describir los múltiples *desórdenes de la sociedad argelina en la época de la crisis islamista: violentos asesinatos* de los fundamentalistas, el poder de las mafias y de los grupos de revanchistas, presiones policíacas del Estado, desprecio por la cultura y sus símbolos, etc. Me ha parecido útil la referencia a la citada obra de imaginación, en la medida en que ilustra la utilización por parte de W. L. de la persona de Cervantes, como tema de meditación ya antes de la publicación de la obra que venimos estudiando. Esta novela atestigua, además, que el tema de "Cervantes en Argelia" no es nuevo en la reflexión de nuestro autor. Por otra parte, viene a expresar su preocupación, ya entonces, por denunciar la escasa apertura de Argelia hacia su patrimonio cultural considerado en todas sus dimensiones.

A través de personajes simbólicos, como Hanna, la abuela ya mayor, y de Maya, una mujer joven, que representan la imagen moderna en que se refleja el propio país –que son "les gardiennes de l´ombre" – el autor nos remite al largo pasado común que une al Magreb y a España, desde el periodo de al-Andalus hasta la historia de la expulsión de los moriscos y a los procesos de la Inquisición. El protagonista español de la novela hace esta declaración:

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCSLF

[4] Agradezco al profesor Ahmed Abi Ayad, de la universidad de Orán, que me haya facilitado su interesante artículo: "Presentación y análisis de *La Gardienne des Ombres* o Don Quijote en Argel. Novela de Waciny Laredj.

[5] La fecha de edición de esta novela es de 1998, según creemos. Fue publicada por capítulos en el diario argelino *Le Matin*, de enero a marzo de 1997, y en la editorial ENAG de Argel, con el título de *Le ravin de la femme sauvage*, nombre de un bulevar de Argel (datos facilitados por H. Teissier).

"Vuestro país está amenazado de amnesia. Algunos de sus referentes culturales están abocados al vacío" (La gardienne des ombres, p. 183). Volvemos pues al tema central del autor en su estudio sobre Cervantes: Argelia -y Oriente- tienen que ampliar su visión a toda su historia. Occidente debería hacer lo mismo para evitar la cerrazón de la identidad y lo reductor que amenaza a las sociedades.

EL TEMA DE CERVANTES Y SU LUGAR EN EL IMAGINARIO ARGELINO

W. L. se deja llevar por la trama, y por ello va a designar al personaje de Cervantes como tema destacado en el imaginario argelino. Así lo hará primero en el plan literario, uniendo la figura de Cervantes con aquel a quien designa como el primer "novelista" de la historia literaria, otro argelino, Apuleyo[6]: *"En el siglo segundo y en el XVII, Argelia ha visto emerger a dos figuras emblemáticas: Lucio Apuleyo y Miguel de Cervantes. Ambos fundadores de un género atípico, la novela. Sus textos iniciales: "El asno de oro" y "Don Quijote" que han nacido, entera o parcialmente, en tierra argelina cambiaron la faz de la literatura universal"*. Se adivina que tras esta declaración entusiasta es el novelista quien habla y está buscando a sus antecesores.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCLAF

No entra en los límites de este artículo dedicar una investigación más amplia al lugar de Cervantes en el imaginario argelino, ni situar las convicciones de W. L. en el campo más amplio del universo intelectual de Argelia. Podemos anotar, sin embargo, y por citar un ejemplo, que el sociólogo argelino Ali el Kenz ha destacado, en una obra publicada por una editorial argelina, la figura de Cervantes entre los "Maestros pensadores" mundiales que propone ante sus lectores (Ali el Kenz: Les Maîtres penseurs, ENAG, 2008, 381 págs.): "*Al mismo tiempo que (en la vida de Cervantes) el hombre de grandes sueños se hunde en lo más profundo del mundo, el genio del escritor se despierta. La contradicción que separa el sueño de la realidad es grande, el desgarramiento es inmenso en el corazón del hombre que ha conocido un mundo en su infancia y que descubre y vive otro mundo …La epopeya de Don Quijote es …una epopeya al revés …un mundo de ilusiones que se convierten en quimeras al contacto de una historia que rechaza a grandes pasos la Edad Media y se aproxima también rápidamente al mundo moderno*" (Ali el Kenz, *op. cit*, , p.121).

Se podrían multiplicar los ejemplos. Hoy mismo, mientras escuchaba un programa de la radio argelina en el que hablaba Slimane Cheikh, antiguo

[6] Apuleyo: Malaura, África, 125-Cartago, c. 180, autor de la novela simbólica titulada El asno de oro.

ministro argelino de Cultura, éste decía en respuesta a un periodista que comentaba acerca de una reproducción del cuadro de Picasso que simbolizaba la figura de Cervantes: *"Todos somos, de alguna forma, Don Quijotes"*.

Pero lo que me parece más significativo, es que W. L. propone su reflexión sobre Cervantes y, más ampliamente, sobre las relaciones entre el Norte y el Sur, todo ello dentro de su identidad de escritor de lengua árabe. En efecto, las declaraciones que venimos refiriendo adquieren un significado muy particular cuando se vive, lo que es mi caso, en el interior del mundo árabe-musulmán contemporáneo. Se aprecia mejor lo novedoso y valiente del "manifiesto" de W. L. cuando se le compara con la mayoría de las publicaciones actuales en lengua árabe: ya sean periódicos, libros, estudios universitarios, etc.… En efecto, las publicaciones en lengua árabe están generalmente marcadas por una notable agresividad respecto a Occidente. Esta lectura reductora de la historia que hacen los fundamentalistas en Oriente, se enfrenta a otra lectura parecida de Oriente, la misma que nos ofrecen muchas de las publicaciones de Occidente.

Ese es el motivo que nuestro autor quiere encontrar en las influencias orientales conocidas por Cervantes: un signo de la comunicación que debería establecerse entre los dos mundos y, más allá de los conflictos, será a través de la guerra y la cautividad como Cervantes descubrirá y reinterpretará a Oriente: *"El Oriente de las luces resulta extraño… Pero no dejará de encontrar su camino. El Occidente, que se dedica a proclamar todos los fallos… podrá abrir caminos para dar nacimiento a la luz generosa de la repartición. Ciertamente, estamos lejos del Occidente iniciático de un Cervantes que ha terminado por rendirse a la evidencia ya que el mundo que conocía no era sino una cortina de humo y que se imponía llevar su mirada más allá de lo visible"* (p. 19).

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOSE

CONCLUSIONES

Ramón Lourido ha contribuido mediante su trabajo de historiador a aclarar la relación entre España y Marruecos, y al mismo tiempo, entre el Magreb y la ribera norte del Mediterráneo, o, según las expresiones de nuestro autor, entre Oriente y Occidente. En el plano político se han creado en los últimos años importantes estructuras destinadas a favorecer una relación activa entre las dos orillas del Mediterráneo: proceso de Barcelona, Unión para el Mediterráneo, Encuentros de los cinco más cinco, etc., todo eso sin hablar, en otro plano, de los coloquios inter religiosos que se han venido organizando en Córdoba.

Desgraciadamente, al mismo tiempo, corrientes contrarias han influido en la opinión pública. Se habla mucho en los países árabe-musulmanes del desarrollo actual de la islamofobia en Europa occidental. Inversamente las publicaciones en árabe en estos países están marcadas por un desprecio sistemático de Europa o de Occidente.

En tal contexto, el "manifiesto" de W. L., en la introducción a su obra sobre Cervantes, es pues especialmente significativo. Lejos de oponer una apologética árabe-musulmana a Occidente y sus deficiencias, trata de encontrar en la experiencia humana del encuentro vivido por Cervantes, aunque sea en el contexto de la cautividad, recursos para vivir, con mayor determinación, la comunicación cultural entre el Norte y el Sur, o, según su expresión, entre Oriente y Occidente. Se rebela contra las simplificaciones que reducen a Oriente a los actos de violencia fundamentalista y a Occidente a sus ideas dominadoras.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDIOSEF

Nuestro autor subraya al final de su reflexión: *"La mirada tolerante del otro, como ser diferente no existía en el pensamiento de Cervantes antes de la etapa argelina. Basta con leerle y recorrer las dos travesías de su vida para darse cuenta de esta evidencia. En principio era un guerrero que luchaba por el ideal cristiano y la gloria de sus Reyes, un hombre como tantos de su época, impregnado de las guerras de religión. En Don Quijote es casi la antítesis. Tener una mirada objetiva sobre el otro no puede surgir más que de un alma juiciosa que ha experimentado las duras pruebas de la vida"* (p. 43). Así pues y según W. L. el tiempo de la cautividad en Argelia fue para Cervantes una prueba, pero también ocasión de convertir su mirada sobre el otro, así como una puesta en cuestión de los valores a los que se referían las sociedades de la Edad Media y del Renacimiento en Europa. El personaje novelesco de Don Quijote será quien pueda expresar en tono narrativo e irónico esta revisión necesaria.

Dicho de otra forma, nuestro encuentro con el otro, en su diferencia, puede llevarnos no solamente a obtener una mirada diferente, sino también a sopesar nuestras propias normas de vida por el cedazo de la razón y de los juicios de valor más universales. *"Después de más de cuatro siglos, tras el paso, obligado por el destino, de su estancia en Argel, Cervantes continúa sorprendiéndonos por su adhesión a esta ciudad que ha transformado su alma y su escritura. Argel no será solamente aquel nido de piratas sino el gran mito fundador de un Oriente indefinible e inaprensible que ha acabado por convertirle en una mezcla extraña y positiva de culturas y de reflexiones literarias modernas"* (p. 32).

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

ALGUNOS PROBLEMAS DE TRADUCCIÓN Y TRANSCRIPCIÓN VINCULADOS CON EL DIALOGO DE LOS MORABUTOS DE ARGEL

Some problems of translation and transcription linked with the Diálogo de los Morabutos de Argel

SALAH MOHAMED MOUNIR[1]

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCSEF

RESUMEN: El presente trabajo se refiere a los temas de fronteras mediterráneas en la época de Cervantes. Se vincula con las polémicas religiosas en el Renacimiento. Por consiguiente, es legítimo situar previamente el *Diálogo de los Morabutos de Argel* en su contexto espacio-temporal, a saber Argel en el Siglo de Oro, y destacar los elementos esenciales susceptibles de aclararnos acerca de la vida cultural existente en aquel entonces.

PALABRAS CLAVE: Polémica religiosa, Islam, Cristiandad, s. XVII.

ABSTRACT: This article refers to the themes of Mediterranean borders in the age of Cervantes. It binds narrow with the religious controversies in the Renaissance. It is, therefore, legitimate to place previously the *Diálogo de los Morabutos de Argel* in its context of space and time, namely Algiers in the 'Siglo de Oro', and highlight the essential elements susceptible to clarify about the cultural life existing then.

KEY WORDS: Islam, Christianity, religious polemic, s. XVII.

De entrada, conviene señalar que el *Diálogo de los Morabutos de Argel* es, a ciencia cierta, uno de los más representativos del Humanismo imperante en España. En dicho contexto, pertenece a una obra clave de la historiografía argelina titulada *Topografía e Historia General de Argel*, atribuida a Fray Diego de Haedo, pero cuya verdadera autoría fue puesta en tela de juicio por varios

[1] Departamento de Traducción-Interpretación. Universidad Benyoucef Benkhedda (Argel).

historiadores[2]. Esta obra encierra una cantidad apreciable de testimonios y datos precisos acerca de la vida costumbrista de los habitantes del Argel Otomano, ciudad cosmopolita y definida por Cervantes como un arca de Noé abreviada[3], debido al carácter multirracial y multilingüístico que la caracteriza. Siendo así, he creído oportuno articular este trabajo en torno a tres puntos esenciales definidos a continuación:

1) Explicación breve del contenido y forma del diálogo.

2) Exposición de algunos problemas vinculados con la traducción y trascripción de los topónimos y antropónimos argelinos.

3) Presentación de algunas reflexiones ligadas a la posible supresión por la censura de la época de parte de la doctrina coránica.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

Ateniéndonos a la lectura atenta de las siete divisiones constitutivas del Diálogo, este último nos hace pensar *a priori* a la época medieval y a las refutaciones del averroísmo latino protagonizado por el Mallorquín, Ramón Llull, autor de varias obras latinas de interés, entre ellas, el *Art General* que plantea una lógica susceptible de conseguir la adhesión de sus interlocutores gracias a una argumentación puramente racional. De hecho, Llull intentó demostrar que sólo la religión cristiana era detentora de la verdad. Mientras tanto, la historia de las religiones muestra la pluralidad de manifestaciones de lo sagrado, de lo divino, del misterio en la historia humana, de mensajes y de mensajeros no siempre coincidentes y a veces enfrentados y el recurso al anatema de los creyentes de unas religiones contra los de otras debido a la ausencia de la asignatura de historia de las religiones en los currícula escolares y a la presentación de cada religión como único camino de salvación con exclusión de las demás. La filosofía muestra el carácter dialógico del conocimiento y de la razón: ésta es comunicativa, no autista; es intersubjetiva, no meramente subjetiva. Nadie puede afirmar que posee la verdad en exclusiva y en su totalidad. Es mejor seguir la consigna de Antonio Machado cuando decía: "¿Tu verdad? No, la verdad; y ven conmigo a buscarla, la tuya, guárdatela".

[2] En mi tesis doctoral, leída en la Universidad Autónoma de Barcelona (Bellaterra) el 8 de mayo de 1991, conseguí demostrar que el verdadero autor de la *Topografía e Historia General de Argel* es el Doctor Antonio de Sosa, amigo y confidente de Cervantes en el cautiverio argelino, opinión compartida por varios historiadores y críticos. La obra fue publicada primero en Valladolid, en la Imprenta de Diego Fernández de Córdoba, en 1616; luego, en la SBE de Madrid, en 1927, en 3 volúmenes.

[3] G. Camamis, Estudios sobre el Cautiverio en el Siglo de Oro, Gredos, Madrid, 1977, 83.

El filósofo iraní Ramín Jahanbegloo, en su *Elogio de la diversidad*, afirma: "Sin diálogo, la diversidad es inalcanzable; y, sin respeto por la diversidad, el diálogo es inútil" (*Afkar/Ideas*, 2007:18). Tales son las ideas que nos vienen a la mente al recorrer el texto del *Diálogo de los Morabutos*.

Bien mirado, este Diálogo constituye, sin lugar a dudas, una transposición literaria de una conversación mantenida entre dos protagonistas: el Doctor Antonio de Sosa, cautivo en Argel desde 1577 hasta 1581, y el musulmán Hamoud, yerno de su patrón. Pone de manifiesto un fenómeno religioso ligado a la problemática de supersticiones y prácticas no conformes con las enseñanzas de la religión islámica, a la Tradición Islámica del Mensajero Muhammad (Pbse) y al Sagrado Corán. Desde un punto vista lingüístico, Morabuto se refiere al santo venerado como tal y depositario de la gracia divina y de la baraka. El Profesor Daniel Einsenberg, en su pertinente artículo titulado "Cervantes, autor de la Topografía de Argel", señala que este término se deriva de la misma raíz que Almorávides, a saber los que habitan en los ribats o 'monasterios', siendo la m- es un prefijo de participio[4].

Referente a la forma y contenido del Diálogo, se caracteriza esencialmente por los siguientes elementos: se trata de un conjunto de siete divisiones encabezadas por un argumento. Este último reza así: "Hamoud, hijo de renegado y renegada, y yerno del patrón del Doctor Sosa, del modo de saludar y consolar al mismo Doctor en las prisiones en que está, le da ocasión para que trate y le muestre los grandes errores y las falsas opiniones que los morabutos, los letrados y chazizes de los turcos y moros, les enseñan y tienen persuadido". Las diferentes divisiones contienen una enumeración de treinta y tres errores cometidos por los Morabutos. Al mencionar dichos errores, ambos protagonistas discurren acerca de las excelencias de sus respectivas religiones.

El Diálogo arranca con una reflexión hecha por el interlocutor Hamoud, en lengua franca: "Dio grande, no pigllar fantesia. Mundo cosi cosi. Si estar scripto in testa, andar, andar. Sino acá morir[5]"..Al Oír estas palabras, el Doctor Sosa se pone a reír y su interlocutor le explica que los Turcos y Moros de Argel dicen que si está escrito en la cabeza y frente, que habrá cada uno libertad, o bien

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOCIBE

[4] D. Eisenberg, "Cervantes, autor de la Topografía e Historia General de Argel", Cervantes, Florida State University, 16 (1996), 36 nota 11.

[5] Fray D. de Haedo, Topografía e Historia General de Argel, SBE, Madrid, 1927-29, Diálogo Tercero, p. 193.

alguno, o mal, que así será, si no, no. Este dicho popular se vincula con el tema de la predestinación, que debe creer todo buen musulmán. Sin embargo, el Doctor Sosa, como teólogo, se empeña en explicar a su interlocutor musulmán que el destino de cada ser humano no puede hallarse inscrito en su frente. Dice, al respecto: "todo lo que de nosotros ha de ser y suceder en esta vida, allá en el entendimiento divino está ab eterno ordenado; allí está escrito; allí por su orden decretado, y no en la frente y testa, o calcañar, de los hombres; y en esto nos hizo no pequeña merced el Señor, y que ni tengamos en nosotros escrita ventura, ni sepamos lo que ha de ser, porque viviendo en continuo temor y recelo, nos sea de continuo forzado recorrer a Dios por favor y a encomendarle nuestras cosas, para que él, como Padre las ordene a su servicio y bien nuestro"[6].

Como así aparece, el texto del Diálogo contiene largas discusiones y reflexiones sobre los Morabutos, venerados como santos y hombres sabios por los habitantes de Argel. El Doctor Sosa explica, con razón, que es ridículo pensar que la fortuna y el destino de cada ser humano están escritos en la frente con rayas y letras. Luego, señala que tiene un libro de Juan León Africano, titulado *Descripción de África*, en el cual se afirma que los musulmanes poseen muchos libros escritos en árabe, que tratan de cosas y ciencias pertenecientes a antiguos cristianos. Por otra parte, afirma que el Mensajero Muhammad (Pbse) manda a los musulmanes que no tengan plática ni comercio con el demonio, porque no pretende sino engañar a los hombres, y refiere que en el Corán se dice que todos los pecados del mundo tienen su principio del demonio. Así, el conjunto del texto gira en torno a unas extensas reflexiones históricas, filosóficas y religiosas en las cuales, cada uno de los protagonistas intenta mostrar la superioridad de su cultura y religión.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDC/EF

Ahora, señalamos dos casos concretos vinculados con los errores de los Morabutos, y que nos perecen significativos: Al referirse a una costumbre practicada por los Morabutos de Argel, el Dr. Sosa se dirige a Hamud en los siguientes términos: ¿Y del huevo, qué me dices? ¿Qué os persuaden tan de veras que para parir una mujer estando con los dolores del parto, se junten los muchachos de la escuela y no otros; y que éstos, llevando una sábana tendida y asida por las cuatro partes y puntas, y puesto un huevo de gallina en medio de ella, que vayan de esta manera por las calles de toda la tierra cantando ciertos cantares en arábigo y rogando las mujeres que corran todas con agua, que echan

[6] "Diálogo de los Morabutos", *Topografía e Historia General de Argel*, ed. 1927-29, pp. 198-199.

sobre el huevo, viniendo todas a gran prisa, aunque encerradas, a cumplir con esta obra de piedad. Y que si el huevo rompiere con la fuerza de tanta agua que sobre él van derramando, que parirá sin falta, y si no, que morirá desesperada? ¿Qué filosofía o qué doctrina es ésta? ¿Dame por amor de Dios entender estos misterios, y qué conexión de causas son éstas o qué dependencia de una cosa y efecto para el otro, porque yo no puedo entender invenciones como éstas?". Y el segundo caso: "Dime ansí, Alá te guarde y te prospere, Hamud ¿Qué quiere decir cuando, en el mes de mayo, os proveéis de ajos y escobas, que digan vuestros morabutos y afirmen vuestros letrados ser gravísimo pecado que estas dos cosas entren en aquel mes por la puerta de la casa, mas que conviene o comprarlas antes de mayo, o si entonces se compran, que entren por allá por arriba y por encima de los terrados?".

Tal como aparece, el Dr. Sosa no está conforme con las susodichas supersticiones enseñadas por los Morabutos a los habitantes de Argel. Las condena y crítica de modo severo por considerarlas no acordes con el entendimiento humano, siendo prácticas inventadas e inspiradas probablemente por espíritus maléficos. La cuestión de la traducción y transcripción de los topónimos argelinos y antropónimos, incluidos en el Diálogo, es de gran interés para los lingüistas y estudiosos de este tema. Se vincula estrechamente con el problema del sistema de transcripción. El Profesor Emilio Sola[7], al referirse al mismo, constata que ciertas letras del alifato árabe resultan más fáciles que otras para transcribirlas en letras latinas, poniendo algunos ejemplos significativos como la dificultad de transcribir grafemas tales como la «j» francesa o la jota árabe, la «dj» francesa y la «ج» árabe, la «ch» francesa y la «ش» árabe. De ahí, la necesidad para los estudiosos españoles de escoger y adoptar consensualmente un sistema gráfico capaz de reproducir la grafía propia árabe sin caer en la trampa de imitar el sistema de transcripción francés, es decir la forma afrancesada de los topónimos o antropónimos argelinos.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCSEF

Al mencionar algunos nombres de personas, nos percatamos también que el Dr. Sosa, el desconocer la correcta pronunciación árabe, o bien basándose en el lenguaje coloquial de la época, usa de forma inadecuada estos mismos nombres. Así, en sus largas y cultas discusiones filosóficas e históricas, al referirse a un Sultán árabe, emplea la expresión "Soldán Ghauri" en lugar de Sultán Guri, conforme a la pronunciación del árabe clásico. En otra parte del Diálogo,

[7] E. Sola, *Argelia-Entre el Desierto y el Mar*, Mapfre, Madrid, 1993.

pronuncia el nombre Bugima en lugar de Budjemâa y Jafer en lugar de Djâafar. Referente al texto del Diálogo, contiene nombres de lugares característicos del panorama físico de Argel. Se trata de los topónimos que vienen transcritos por el Dr. Sosa con varios errores como en los casos siguientes: Gibel el Feta en lugar de Djebel al Faddha o sea la Montaña de la Plata, Gibel el Hadit en lugar de Djebel El Hadid o Montaña del Hierro; Alarnehadar en lugar de Al Nahr El Ajdhar o sea el Río Verde. A través de estos ejemplos bastante significativos, nos percatamos que la transcripción constituye un fenómeno lingüístico estrechamente vinculado con la grafía y la fonética. Tanto los lingüistas como los historiadores se asomaron a dicha cuestión que radica en la escritura correcta de los nombres de lugares y de personas. A pesar de la existencia actual de un sistema de transcripción internacional que resolvió muchas dudas al respecto, estamos todavía ante dos posturas diametralmente opuestas: la de los orientalistas, más propensos en el uso de la forma latina y la de los arabistas que prefieren el uso de la forma árabe, tal como señalamos anteriormente.

Al referirse a esta interesante cuestión, Maria Angels Roque[8], siguiendo la propuesta del *Manual del Español Urgente* y las pautas del *Diccionario de Dudas de la Lengua Española*, de Manual Seco, así como las del *Manual de la Agencia Efe*, apunta que en castellano existe un gran número de exónimos tradicionales de origen árabe, muy arraigados. Son nombres propios que en castellano vienen designando secularmente a personas o entidades geográficas del mundo árabe cuyos nombres tienen una forma distinta en el país al que pertenecen. Añade: si no existe un exónimo (como La Meca, Larache, Bugía, Yerba, Mostagán o Kairuán), aparecen transcritos lo más fielmente posible, a partir de transcripciones en francés. Para los nombres de personas, se ha seguido el mismo criterio[9].

Al ahondar en el mismo sentido, María Jesús Rubiera Mata, opina que[10] "el traductor al castellano de la lengua árabe tendrá que encontrarse con nombres propios de personas y lugares u otros términos intraducibles a los que deberá transcribir. El arabismo occidental ha ideado varios sistemas de transcripción, uno general y otros adaptados a los fonemas de cada lengua receptora. Hay una transcripción generalizada académicamente para el castellano que es la de la

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEH

[8] *Las Culturas del Magreb*, AECI, Madrid, 1994.
[9] *Las Culturas del Magreb*, p. 181.
[10] Mª. J. Rubiera Mata, *Traducir al árabe*, Gedisa, Barcelona, 2004, p. 181.

antigua revista *Al-Ándalus*, que se comenzó a utilizar en el primer número de esta revista científica en 1933, aunque los arabistas españoles habían utilizado otra más sencilla. En las obras para el gran público esta transcripción, que es un metalengua, no es la más apropiada». En lo referente al último punto, podemos decir a ciencia cierta que es el más arduo de resolver. Se trata de terminar y aclarar la cuestión de la posible censura de parte del Diálogo, evocada por algunos críticos. Siendo así, a continuación, nos conformaremos en proporcionar algunas reflexiones personales susceptibles de iluminar a los lectores.

La lectura atenta y análisis de las diferentes divisiones del texto del Diálogo nos permite exponer las observaciones siguientes: desde la Primera División hasta la Sexta, notamos una unidad temática patente en la conservación mantenida por los dos protagonistas. De hecho, la mayor parte del Diálogo pone de manifiesto la crítica acerba hecha por el Dr. Sosa acerca de las supersticiones de los Morabutos considerados como verdaderos santones y venerados como tales. Es más, el Dr. Sosa procura demostrar a su interlocutor musulmán la superioridad de la religión cristiana, lo que lleva el último a defenderse y, a su vez, menciona las excelencias de su religión, afirmando en tal contexto: «no quiero que me tengas por cobarde, o que pienses que estoy tan confiado en la verdad, de lo que nuestra ley y Alcorán nos enseña, que temo de disputar contigo. Bien es verdad que nuestro Profeta (Pb) nos manda que las cosas de la ley no se pongan en disputa; pues según te veo obstinado en quererla reprender y tachar, tengo por muy menos inconveniente responder a tus frías y mal fundadas razones».[11]

A partir de este momento, notamos que la conversación sigue otro rumbo, al evitar la discusión teológica ligada a la doctrina coránica. El Dr. Sosa expone un pasaje sacado de Prudencio de Sandoval, monje de la Orden de San Benito, Obispo de Tuy y cronista del Rey Felipe III, en el folio 46, el cual refiere unos milagros ocurridos en 972, en que el Sol perdió su luz a 19 de julio, viernes, a las dos de la tarde, hasta las tres del miércoles 15 de octubre siguiente y todo quedó en tinieblas por todo ese tiempo, y abrióse en el cielo una puerta de fuego que echaba grandes llamas[12]. Luego, finaliza mencionando la batalla de San Millán y Santiago, y los cantos llamados peregrinos en redondillas, en verso antiguo castellano, y los comenta Alonso de Fuentes, dirigiéndolos

[11] "Diálogo de los Morabutos", División 7, p. 264.
[12] "Diálogo de los Morabutos", División 7, p. 265.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CDICSE

al duque de Alcalá impresos en Zaragoza, año de 1564. En la cuarta parte, se tratan diez historias de cosas sucedidas a nuestros españoles con los moros, el canto Primero de esta cuarta parte comienza así:

En Córdoba está Abderrahmán
Próspero y con ufanía,
Esperando están las parias
Que los cristianos le envían

Con este verso va refiriendo la historia de esta batalla, confundiéndola con la de Clavijo, habiendo sido muy diferentes. Siendo así, podemos conjeturar que la discusión teológica sobre el Corán, por muy interesante que sea, ha sido suprimida de la última parte del Diálogo a causa, probablemente, de la censura. Sin embargo, resulta realmente arduo determinar los motivos de dicha posible supresión. Sin embargo, y como mencionado en el principio, sólo podemos exponer reflexiones al respecto ya que no tenemos argumentos convincentes vinculados con este tema.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDE/SEF

CONCLUSIÓN

En resumidas cuentas, podemos constatar que el Argel del Siglo XVI no fue sólo la capital del corso, sino que conoció una intensa vida cultural e intelectual, gracias a la presencia de ilustres cautivos de la Cristiandad, tales como el Doctor Sosa, el íntimo y confidente de Cervantes y otros, como el poeta Antonio Veneciano o el Doctor Becerra. En este orden de cosas, el *Diálogo de los Morabutos* es un claro exponente de esta actividad cultural. Por otra parte, conviene aclarar que la lectura atenta de las varias divisiones del *Diálogo* permite exponer algunas reflexiones pertinentes. Así, al señalar los errores cometidos por los Morabutos, el Doctor Sosa sólo llama la atención de su interlocutor musulmán acerca del uso de la razón humana que debe prevalecer en las discusiones teológicas, para rechazar las supersticiones maléficas que engañan la credulidad e ignorancia de los moradores de Argel.

Referente a la cuestión de la transcripción y traducción de los topónimos y antropónimos argelinos, constituye una delicada cuestión lingüística que se plantea siempre a los lingüistas y estudiosos. No existe un consenso en torno al sistema de transcripción española que sea más práctica y eficaz para resolver el problema de la grafía de los nombres árabes. Sin embargo, la fidelidad al

original aparece siendo como la regla básica que se debe cumplir en dicha situación. Por último, la probable supresión de la parte doctrinal coránica del Diálogo no se halla comprobada a pesar de algunas reflexiones superficiales formuladas en la presente ponencia. Dicha cuestión podría ser objeto de análisis en otras circunstancias.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

LE REFORMISME EN ISLAM SELON L'EMIR 'ABD AL-QADIR, BEN BADIS ET MALEK BENNABI

El Reformismo en el Islam según el emir 'Abd al-Qadir, Ben Badis y Malek Bennabi

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEH

Eva-Maria Von Kemnitz[1]

RESUMEN: Le réformisme musulman, dans la trajectoire historique de l'Algérie des XIXème et XXème siècles, est étudié à travers de la pensée et des œuvres de trois figures : **'Abd al-Qadir (1808 – 1883), 'Abd al-Hamid b. Badis (1889 – 1940) et Malek Bennabi [Malik ibn Nabi] (1905 – 1973).**

PALABRAS CLAVE: Réformisme musulman, Algérie, 19ème – 20ème siècles.

ABSTRACT: El reformismo musulmán, en la trayectoria histórica de Argelia de los siglos XIX y XX, es estudiada a través del pensamiento y de las obras de tres figuras: 'Abd al-Qadir (1808–1883), 'Abd al-Hamid b. Badis (1889–1940) y Malek Bennabi [Malik ibn Nabi] (1905–1973).

KEY WORDS: Reformismo musulmán, Argelia, siglos XIX y XX.

En 2012[2], l'Algérie a fêté le cinquantenaire de son indépendance reconquise grâce à l'effort d'une guerre menée par son peuple tout entier et qui a constitué la phase décisive de nombreuses résistances qui ont commencé

[1] Doctora en Historia y Teoría de las Ideas, Universidade Nova de Lisboa; trabaja actualmente en el Instituto de Estudos Orientais da Universidade Católica Portuguesa (Lisboa).

[2] La première version de ce travail, intitulée *Trois figures de la Réforme et de l'Ijtihad* a été présentée dans le cadre du Colloque International *La Réforme et l'ijtihad chez les savants musulmans entre le passé et le présent*, organisé par le Haut Conseil Islamique (HCI) à Alger en mars 2012. Nous tenons à remercier le Président du HCI, le Docteur Bouamrane Chikh, de la permission de publier ce texte dans la revue HESPERIA. La bibliographie a été actualisée et revue.

dès 1830 lorsque de l'invasion française du pays. La guerre de conquête a terminé en 1847 avec la reddition de l'amir 'Abd al-Qadir, mais la résistance contre la présence de l'envahisseur devenu colonisateur a continué jusqu'à 1962. Quelles sont alors les idées qui ont soutenu cette lutte acharnée achevée par la victoire ?: c'est la question que nous essaierons d'analyser. Dans une société musulmane comme c'est le cas de l'Algérie ces valeurs et idées se trouvent dans l'Islam. Les conditions défavorables où se trouve une communauté peuvent être corrigées selon les renseignements inscrits dans le texte du Coran lui–même. Le concept de l'islah fait partie du texte coranique : *Je ne veux que vous corriger, autant que je le puis ; ma seule assistance me vient de Dieu, c'est en lui que j'ai mis ma confiance et c'est en lui que je retournerai*[3] [XI:90]. Nous voyons alors que l'idée de la réforme [l'islah] et par suite celle du réformisme n'est pas étrange à la tradition orthodoxe de l'Islam et c'est justement la lecture suivie du texte sacré qui a contribué à la diffusion et à l'assimilation de ce concept chez les Musulmans dans le passé et dans le présent. De ce fait *l'islah* peut justement être considéré comme l'enseignement islamique de base étant donné qu'il a ses racines dans le Coran.

Suite à l'expansion territoriale de l 'Islam et de la subséquente évolution des sociétés islamiques, les juristes musulmans se sont chargés de pratiquer *l'ijtihad* soit l'effort intellectuel et personnel de celui qui possède les connaissances suffisantes pour formuler une opinion indépendante surtout dans les cas où il n'y avait des précédents pour prendre une décision[4]. Cette pratique, dérivée d'un concept islamique du *tajdid* [la rénovation] qui permet conceptualiser le changement, abandonnée chez les sunnites au détriment du *taqlid*, a ressurgi au XVIIIème siècle quand les Musulmans de l'Inde, de l'Arabie et du Maghreb se sont mis à pratiquer de nouveau l'*islah* comme moyen de faire sortir les sociétés d'une situation de dégradation. L'encouragement de l'islah se traduit par le renouvellement de l'articulation entre le texte sacré du Coran, les *hadiths* et l'opinion personnelle du savant ra'y. Selon Mohammed Arkoun, lui-même d'origine algérienne, les tensions entre Révelation et histoire doivent suivre une «dialectique incessante entre Révélation, Vérité et Histoire»[5]. Ajoutons encore, que selon certain *hadith*, on

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSH

[3] Cette citation du Coran ainsi que toutes les autres suivent la traduction faite par Biberstein-Kazimirski, éd. Garnier-Flammarion (1970) avec la préface de Mohammed Arkoun.

[4] MERVIN, S. (2001), pp. 218-220.

[5] ARKOUN, M., la préface au Coran, (1970), p. 23.

croyait à la venue d'un porteur de réforme au début de chaque siècle afin de ramener les croyants à de pratiques correctes.

Dans le contexte de la présente intervention nous proposons de réfléchir justement sur l'importance structurante de ces deux concepts : la réforme et l'*ijtihad* dans les destins de l'Algérie car ils se sont avérés comme sources d'inspiration pour régénérer la communauté des croyants dans des conditions sociales et politiques éprouvantes. Pour l'illustrer, nous avons choisi trois personnages qui les incarnent dans leurs vies et leurs œuvres - ce sont : 'Abd al-Qadir (1808–1883); 'Abd al-Hamid ibn Badis (1889–1940) et Malek Bennabi (1905-1973).

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCSEF

'ABD AL-QADIR (1808 – 1883): HOMME POLITIQUE ET MYSTIQUE

Parmi ceux qui se sont levés contre l'invasion française se détache la figure de jeune 'Abd al-Qadir, arabe de souche des *shurafa*, connu pour sa piété et déjà *hajji*, passionné des études conformément à un hadith souvent évoqué : *L'encre des savants est plus précieuse que le sang des martyrs*. Mais le destin qui lui a été réservé a voulu autrement. Dans le vide du pouvoir crée par la chute de la gouvernance ottomane, il structure l'embryon de l'état algérien et le défend contre l'envahisseur français en suivant les valeurs et modèles islamiques. Il se présente partout: *je suis hajji Abd al-Qadir, fils de Muhyi al-Din, chérif par mon père et par ma mère et il importe que vous sachiez mon nom. … Nous entrerons dans l'Alger la Blanche et nous chasserons les infidèles de notre Terre.* Grâce à son charisme et à son autorité il est élu *'amir ['amir al-mujahidin]* et réussit à rallier autour de lui plusieurs tribus arabes de la zone de Wahran et de Titteri. Comme Musulman, il accepte de prendre la tête du *jihad* pour défendre le *Dar al-Islam*. En 1834, le général Desmichels signe un traité de paix avec l'Amir en reconnaissant sa souveraineté sur les territoires mentionnés, réitéré par le Traité de Tafna en 1837, que reconnaît sa souveraineté sur deux tiers de l'Algérie soit les provinces de Titteri, de Wahran, de Mostaganem, du Mazafran et d'Azew.

Il s'agit d'une période très féconde car elle permet de jeter les fondements islamiques d'un État nouveau et centralisé dans une société tribale. L'*Amir* supprime les distinctions traditionnelles entre les tribus *[makhzen et ra'iya]* et institue l'impôt sous la forme de *zakat* coranique versé dans un trésor public qui sert à rémunérer les fonctionnaires publics nommés et contrôlés par lui.

Il crée une monnaie et constitue une administration de la justice et aussi une véritable armée avec un drapeau, des grades et des uniformes. Ses forces sont composées par des soldats réguliers, cavaliers et fantassins. Il établit sa capitale à Taqdemt et introduit de formes modernes de production. Dans la guerre, même ses ennemis admettent qu'il *condamne toute exaction et ne lève que les impôts voulus par la loi sans employer violence*[6]. Un autre témoignage lui reconnaît «une idée morale, une idée d'organisation»[7]. Ainsi s'opère une transformation sociale et morale du pays en suivant les principes coraniques et en obéissant à une légalité.

L'Amir tâche d'étendre le territoire sous son contrôle et d'en maintenir l'unité: Le Croyant doit être envers *le Croyant comme se comportent les différentes parties d'un édifice qui sont solidairement soudées les unes aux autres et se tiennent entre elles*[8]. En même temps il formule ses pensées sur un état islamique idéal: *Dieu nous ayant donné la mission de veiller sur le bien-être des musulmans et de guider tous ceux qui dans ce pays suivent la loi de Sidna Muhammad, nous avons craint par notre indulgence de manquer le seul but que nous visions: rallier tous les Arabes autour d'un centre commun, instruire les ignorants de la loi du Prophète, empêcher parmi eux la contagion des mauvais exemples, les préserver des influences corruptrices de certaines villes*[9]. On lui attribue même l'élaboration d'une constitution de l'Etat algérien. 'Abd al-Qadir a été avant tout un Musulman soucieux de la pratique pédagogique de l'*islah*. C'est ainsi que même dans une époque de lutte il tient à éduquer son entourage, un principe qui s'avère toujours cher aux réformistes. Les idéaux islamiques du temps du Prophète et des ses Compagnons et du bien-être général l'*ihsan* / *maslaha* sont sa préoccupation majeure.

Après sa reddition en 1847 à la suite d'une quinzaine d'années de lutte acharnée, il suit le chemin de l'exil en devenant le *muhajir*. Ainsi s'achève la dernière tentative de fonder un état théocratique forgé pour bouter l'infidèle à la mer ayant comme fil conducteur l'unification de la société de *blad al-Jaza'ir*. C'est alors que l'*Amir* se tourne vers le *jihad* intérieur en priant, méditant car il appartient comme ses ancêtres à la *tariqa* soufi de qadiriyya et en écrivant. Ses idées diffusées soit par le contact direct pendant sa captivité en France puis pendant son exil à Damas soit

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOCSE

[6] ESQUER, G. (1926) *apud* ETIENNE, B. et POULLION, Fr. (2003), p. 101.
[7] Il s'agit de Péllisier de Reynaud, contemporain et militaire. Cf. : RIVET, D. (2002), p. 115.
[8] ABD al-QADER, Lettre à Luis –Philippe datée du mars 1839 *apud* AZAN, le colonel P. (1925), p. 150.
[9] Lettre à Hajji al-Habib al-Rayeb, son représentant à Wahran, 1936 *apud* ETIENNE, B. et POULLION, Fr. (2003), pp. 36-37.

par ses écrits ont contribué à stimuler une pensée réformiste. Parmi ses disciples, plusieurs ont joué un rôle important dans le processus du réformisme. Son œuvre principale, publiée après son décès, c'est le *Kitab al-Mawaqif*[10], une espèce de testament spirituel, nourri de son action passée et des réflexions. Maintes fois, il fait références à l'*ijtihad*: «… *découvrir dans la Tradition immémoriale des significations nouvelles. La légitimité de cette attitude est confirmée par la parole du Prophète selon laquelle l'intelligence d'un homme n'est parfaite que lorsqu'il découvre au Coran des significations multiples*…»[11].

L'ISLAH AVEC BEN BADIS ET LES 'ULAMA ALGERIENS

La situation coloniale a largement isolé l'Algérie du reste du monde musulman. Les contacts traditionnels à travers le *hajj* se sont raréfiés et la participation à l'échange des idées est devenue limitée, influencée sans doute par le démantèlement du système de l'enseignement arabe dans la colonie.

Certes, les idées réformistes de Muhammad 'Abd al-Wahhab circulaient dans une version atténuée, teintée par le soufisme, conçue par son disciple Muhammad ibn Ali al-Sanusi, responsable de leur diffusion au Maghreb et en Afrique Orientale après son retour de l'Orient en 1840. Muhammad ibn Ali al-Sanusi était défenseur de la pratique de l'*idjtihad* par chaque Musulman[12]. Dans le contexte algérien les idées d'*al-nahda* ont tardé à percer. Muhammad Abduh, le disciple et partisan des idées réformistes de Djamal al-Din al-Afghani, a influencé de larges secteurs du monde islamique jusqu'au Maghreb par son action pédagogique en faveur de la réforme. Lui aussi a encouragé l'*ijtihad* entendu comme devoir, autant que le droit, pour les hommes de penser les réalités modernes à la lumière des principes de la religion. Sa visite en Algérie, avec des séjours à Constantine et à Alger en septembre de 1903 constitue un tournant. Les élites algériennes ont pu découvrir le réformisme dans sa dimension de la lutte contre l'intrusion de l'Europe dans des sociétés islamiques. Ensuite, c'est dans les centres d'une certaine tradition culturelle comme Alger, Constantine ou Tilimsan que les adeptes algériens de la pensée

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCSEF

[10] 'ABD Al-QADIR, (1982), *Écrits Spirituels* [traduction du *Kitab al-Mawaqif* par Michel Chodkiewicz], Paris, ed. Seuil.

[11] 'ABD Al-QADIR, (1982, traduction de Michel Chodkiewicz), p. *apud* ETIENNE, B. et POUILLON, Fr. (2003), p. 114.

[12] Muhammad Ibn 'Ali al-Sanusi (1791-1859). Cf.: PETERS, R. (1980), pp. 144-145.

de Muhammad Abduh ont pu œuvrer en faveur du réformisme, indissociable désormais des destins de l'Algérie.

L'animateur de ce courant fut 'Abd al-Hamid b. Badis (1889–1940), issu d'une famille de notables de Constantine. Il a reçu la formation traditionaliste, accomplie plus tard à l'Université d'Al-Zaytuna. Peu après il a entrepris le *hajj* et a poursuivi un périple dans l'Orient arabe. En 1914, de retour à sa terre natale, il prône la réforme de la société en s'appuyant sur les valeurs de la religion dans le sens de la *salafiyya* et intervient à tous les niveaux de la vie sociale. Dans la période d'après-guerre de 1914-1918, deux tendances s'affrontent en Algérie au sein de la jeunesse musulmane éduquée, l'une de formation française favorable à l'occidentalisation, et l'autre, celle des réformistes militant pour un renouveau islamique. Des voix revendiquent un nouveau statut pour l'Algérie en raison de la participation algérienne dans les rangs français pendant la Guerre tandis que d'autres exigent une révision du statut de la colonie. L'établissement de l'*amir* al-Khalid en Algérie, le petit-fils de l'amir 'Abd al-Qadir, coïncide avec cette époque. Il devient le porte-parole de ceux parmi les « Jeunes Algériens » qui défendent une « Algérie algérienne»[13]. En 1922 il porte la revendication d'égalité dans la différence, mais deux ans après ce *précurseur du mouvement national*[14] se voit forcé à l'exil.

Á la même époque, les idées de l'amir druze Chakib Arslan, résidant à Genève, ont joué aussi un rôle important dans l'éveil de la conscience politique de ses coreligionnaires. De même, les idées de Tahir al-Jaza'iri[15], actif à Damas puis au Caire, consacrées à la réforme de l'éducation et dont les disciples seront partisans du réformisme et du nationalisme arabes, ont eu aussi de l'impact sur les milieux algériens. Ben Badis ressemble quelques amis animés par les même soucis et en 1925, ils constituent l'embryon du mouvement réformiste algérien en fondant deux journaux *Al-Muntaqid et Al-Shihab*, les deux publiés en arabe pour faire contrepoids à la francisation et à l'action néfaste du maraboutisme sur le plan religieux.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCSH

[13] Ben Badis lui a consacré une importante notice au moment de sa mort en 1936, *Al-Shihab* de février 1936 *apud* MERAD, A. (1967), p. 39. Voir encore : BENDIAB, A. T. (1986), passim.

[14] BOUTALEB, A. (1986), p. 47. L'amir al-Khalid a exposé ses idées politiques dans *La Situation des Musulmans d'Algérie* (1924).

[15] Tahir al-Jaza'iri (m. 1919) dont la *nisbah* évoque ses origines algériennes ; son père appartenait à l'entourage damascène de l 'amir Abd al-Qadir. Cf. : MERVIN, S. (2001), p. 166.

Un pas primordial dans ce processus fut la fondation de L'Association des '*Ulama* Musulmans d'Algérie en 1931. Cette organisation a véhiculé un nationalisme diffus fondé sur la réhabilitation du passé arabo-musulman. La devise « *L'Islam est ma religion, l'arabe est ma langue, l'Algérie est ma patrie* » synthétise la lutte nationaliste anti-coloniale en traduisant son enracinement profond dans l'Islam et dans l'identité d'essence arabo-islamique. Le curriculum scolaire inclut aussi des chansons populaires, des poésies patriotiques et l'histoire nationale. Ainsi les grandes lignes de la doctrine réformiste portent sur la lutte contre les innovations maraboutiques, la lutte pour le relèvement moral et religieux de la société musulmane et l'urgence de restaurer l'arabité. L'Association ira jusqu'à prôner l'approchement *[taqrib]* entre les branches de l'Islam, incluant un ibadite dans ses rangs.

Le réformisme musulman de Ben Badis est devenu dans le contexte colonial le moyen pour développer une idéologie de résistance à la colonisation dont le but suprême était l'indépendance nationale. La revue *Al-Basha'ir*[16], l'organe officiel de l'Association, a joué un rôle important dans la diffusion de ce courant de pensée. Parmi les compagnons de Ben Badis, cinq noms méritent d'être retenus : Muhammad al-Bashir al-Ibrahimi (1889-1965), considéré comme le « *sommet de la culture nationale d'expression arabe* »[17] et qui assura la direction du mouvement réformiste en Algérie après le décès de Ben Badis, Mubarak Al-Mili (1897-1945), historien engagé dans le mouvement réformiste[18], Tayeb Al-Uqbi (1888-1960), un grand prédicateur , Muhammad al-'Id Khalifa (1904- ?), un poète et Ahmad Tawfiq al-Madani (1899-1983), un historien. En particulier, les deux premiers furent ses plus proches collaborateurs et les plus fidèles interprètes de sa pensée. Les idées du réformisme diffusées par la presse, transmises par les écoles coraniques et madrasas libres, par les discours et à travers l'exégèse ont mobilisé les esprits. Le programme des '*Ulama* envisageait l'indépendance nationale et l'éducation ainsi dispensée en constituait la phase préparatoire de la société pour y accéder. En 1938 Ben Badis a rendu public une *fatwa* qui défendait les mariages mixtes et l'acceptation de la nationalité française.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEH

[16] MERAD, A. (1967), p. 90.
[17] Ibid (1967), p. 90.
[18] Selon Al-Mili l'histoire était « *la preuve de l'existence des peuples, le livres où s'inscrit leur puissance, le lieu de résurrection de leur conscience, la voie de leur union, le tremplin de leur progrès* ». Cf. :DÈJEUX, J. (1975), p. 100.

Quand la révolte nationale a été déclenchée en 1954, les '*Ulama* se sont engagés individuellement et par la suite, la perspective de lutte armée prédominera dans leur action. En 1956 ils publient un mémorandum en affirmant que la solution du problème algérien passe par la reconnaissance d'une nation algérienne libre et d'un gouvernement algérien indépendant. Al-Madani, à l'époque Président de L'Association des '*Ulama* Musulmans d'Algérie avait en charge le ministère de la culture dans le gouvernement provisoire formé en 1956. Le travail pédagogique réalisé par l'Association des 'Ulama Musulmans d'Algérie a porté ses fruits ayant préparé les Algériens à une existence indépendante. L'Algérie indépendante célèbre chaque année la mémoire de Ben Badis le 16 avril comme le Yawm al-'Ilm, en rendant hommage au grand réformateur qui a su répondre à un moment historique de son pays.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

MALEK BENNABI (1905–1973): LETTRE ET PENSEUR D'UNE HISTOIRE RELIGIEUSE

Malek Bennabi, originaire de Constantine, imprégné de double culture arabo-musulmane et occidentale, formé d'abord en Algérie, puis à Paris où il a obtenu le diplôme d'ingénieur, se rattache au courant réformiste tout en traçant un chemin indépendant. Sa formation technique a profondément marqué sa manière de penser en lui imprimant un certain pragmatisme et en élargissant sa vision de problèmes sociaux et religieux à l'échelle mondiale[19]. De même, les années vécues en France puis en Egypte jusqu'à son retour en Algérie en 1963 l'ont marqué aussi. Suite à son retour il a enseigné à l'Université d'Alger pendant quelques années. Influencé partiellement par la pensée réformiste de Ben Badis, qu'il a d'ailleurs connu personnellement[20], Malek Bennabi fraie son chemin propre en soumettant le phénomène religieux à une exégèse rationnelle et en articulant les versets du Coran avec les découvertes scientifiques récentes dont il a exposé sa réflexion dans son premier ouvrage *Le Phénomène Coranique*[21]. Contrairement aux autres réformistes musulmans qui envisageaient la réforme

[19] BOUSSALAH, Z. (2005), pp. 7-8.

[20] Les deux se sont rencontrés en 1928 à Constantine et de nouveau, en 1936, à l'occasion d'une visite de la délégation algérienne à Paris pour revendiquer les réformes proposées par le Congrès Musulman auprès des autorités françaises. De toute façon, Malek Bennabi a fortement critiqué cet engagement politique des '*Ulama* qu'il a classifié de « mirage politique » et que selon lui, les éloignait des problèmes essentiels comme la transformation intérieure des individus. Cf. : PODHORSKA-REKLAJTIS, E. (1971), pp. 240-241.

[21] Publié en 1948.

comme le «retour aux sources», Malek Bennabi la cherchait dans le redressement général des pays musulmans en englobant les problèmes économiques, de développement, de justice sociale et aussi dans leur participation active dans les affaires du monde[22]. Tous ces aspects l'avaient amené à réfléchir sur la notion de civilisation, présente dans plusieurs de ses ouvrages.

En prenant comme point de départ le verset coranique « *Dieu ne change rien à l'état d'un peuple tant que celui-ci n'a pas transformé son âme*» [XIII :11], Malik ibn Nabi poursuit sa réflexion philosophique et religieuse à la fois sur la nécessité de la réforme sociale tout en soulignant la relevance du facteur religieux dans la formation d'une civilisation. Il formule alors sa théorie de civilisation en prenant en considération trois facteurs : l'homme *[insan]* étant la figure centrale de sa théorie, la terre *[turab]* et le temps *[waqt]*. En analysant les diverses phases de l'évolution humaine, et toujours par rapport au monde islamique, il décerne la crise du monde islamique presque à son aube quand s'est produit la rupture de l'unité avec la scission entre sunnites et les chiites suite à la bataille de Siffin (37 H., 657). C'est un trait originel de sa pensée que le distingue des autres formulations sur ce sujet. Pour lui, la chute de la dynastie des Almohades au Maroc (1269) marque fin d'une époque glorieuse que plonge le Maghreb dans le chaos et dont la pensée d'Ibn Khaldun (m. 1406) clôt la plénitude de réflexion sociale et historique. Ainsi, le stade actuel du monde islamique, selon Bennabi, se situe dans la phase « post-almohadienne » où l'homme agit en fonction des impulsions *[ghariza]* et non pas en fonction de l'esprit *[ruh]*, ni de la raison *[aql]*[23].

Cette phase caractérisée comme celle de *al-inhitat* ou de la décadence / stagnation est le résultat de la perte de l'orientation/direction *[tawjih]* en ce qui concerne la culture, l'action et le capital. Le défi que l'homme post-almohadien envisage tient à sa capacité de se régénérer, se restructurer en suivant les valeurs islamiques traditionnelles conjuguées avec les acquis de sciences modernes. Ces idées suivent le raisonnement réformiste. L'une des entraves signalées par Malek Bennabi dans ce processus revient à la décadence, le manque de confiance de « l'homme post-almohadien » en lui-même. De toute façon, Malik Bennabi critique les hommes qui sont imparfaits et pas la religion en insistant sur la nécessité urgente de fortifier l'esprit de l'Islam dans chaque individu, dans chaque communauté de croyants. Son analyse de la situation du

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDC-CEF

[22] Les Conditions de la Renaissance (1949).
[23] BENNABI, M. (1954).

monde islamique incite à l'autocritique et dans ce contexte l'auteur développe le concept de la « colonisabilité » *[al-kabiliyyat lil al-istimar]* ou la propension à être colonisé pour expliquer les facteurs endogènes de la stagnation[24]. Il décèle ce phénomène comme antérieur à la colonisation européenne de 1830[25] et pour le combattre, il prône « une décolonisation intérieure » qui va dans le sens de maintenir et reinforcer les valeurs définis par la religion et la culture arabe dont le but final est indéniablement l'indépendance nationale.

Malek Bennabi suivait avec beaucoup d'intérêt les événements politiques de son temps. La Conférence de Bandung et le Mouvement des Non-alignés l'ont inspiré pour formuler un plaidoyer pour le rapprochement entre les croyants de plusieurs parties du monde en vue d'établir une espèce de Commonwealth musulman, mais chez lui il ne s'agissait pas de rétablissement du califat[26]. Comme il expliqua plus tard: *L'Islam ne concerne pas les seuls Musulmans, mais tous les hommes. Le Commonwealth islamique ne peut être conçu comme une simple structure politique, économique et stratégique adaptée à de nouveaux rapports de force dans le monde, comme le modèle britannique, mais comme une structure morale et culturelle nécessaire au dénouement, non seulement de la crise actuelle des pays musulmans, mais au dénouement de la crise spirituelle de toute l'humanité*[27].

Du vivant de Bennabi ses idées ont été maintes fois mal-comprises controversées, puis tombées dans presque l'oubli[28], par contre actuellement son legs intellectuel vient d'être mis en valeur par re-édition de ses œuvres[29], par des publications consacrées à sa pensée[30] et par des initiatives comme, par exemple, le Colloque International sur la Pensée de Malek Bennabi organisé

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOSEF

[24] DZIEKAN, M. (2011), pp. 203-208 mentionne les critiques de Bennabi qui ont décrié ce concept, comme par exemple, Ghazi al-Tauba et Franz Fanon.

[25] Bennabi développe cette idée déjà dans son œuvre Discours sur les Conditions de la Renaissance Algérienne (1949) apud PODHORSKA-REKLAJTIS, E. (1971), p. 241.

[26] Il expose ces idées dans *La Vocation de l'Islam* (1954), *passim*, l'année du début de la Guerre d'Algérie.

[27] Idée du *Commonwealth Islamique* (1959).

[28] Registrons ici une pétition adressée au Président de l'Algérie par plusieurs intellectuels: *Lettre adressée au Président Bouteflika par plusieurs figures internationales pour la préservation du patrimoine de Malek Bennabi, quasiment abandonné.*

[29] Dans certains cas il s'agit même des inédits comme, par exemple : *Le Livre et le Milieu Humain* (2010), Alger, Ed. Samar ; *Mémoires d'un Témoin du Siècle : L'Enfant, l'Etudiant, l'Ecrivain, les Carnets* (2006), Alger, Ed. Samar.

[30] FAATH, Siegrid (1992), *Malek Bennabi, Écrivain Politique, Critique Social, Visionnaire d'une Civilisation Islamique dans l'Algérie Coloniale et Indépendante*, Hamburg, ou plus récemment BOUKROUH, Nour-Eddine (2005), *L'Islam sans Islamisme : Vie et Pensée de Malek Bennabi*, Alger, Ed. Samar. Malheureusement, nous n'avons pas eu l'accès à ces œuvres.

par le Haut Conseil Islamique en 2003. Selon certains chercheurs, la réflexion développée par Malik Bennabi sur la complexité de la civilisation est la plus originale parmi les penseurs arabes depuis Ibn Khaldun[31]. Ses idées ont eu d'ailleurs des répercussions sur l'idéologie du Front Islamique du Salut (FIS) et ont servi de l'inspiration à une partie des jeunes réformistes arabes[32].

CONCLUSIONS

En vue de ce que nous venons d'exposer, le réformisme musulman s'affirme comme mouvement de renouveau religieux et social très fort dans le monde islamique et en particulier dans la trajectoire historique de l'Algérie ici étudiée et qui a nourri la pensée et l'action de trois de ses représentants ici évoqués. Le réformisme a été interprété et pratiqué selon les circonstances de chaque époque en laissant la porte ouverte pour sa projection dans l'avenir. Dans ce sens l'exercice de l'ijtihad peut être considéré comme le corollaire au réformisme. Les deux concepts analysés: la réforme et l'ijtihad constituent une très grande richesse spirituelle de l'Islam dans sa globalité, génératrice des idées de renouveau. Elles ont été reprises par ces trois penseurs et adaptées aux circonstances historiques spécifiques. Parmi les trois figures, Malek Bennabi s'est affirmé comme le plus originel et novateur ayant le courage d'embrasser les idées non-conventionnelles. Il a largement contribué à structurer une nouvelle pensée islamique, non pas en l'isolant, mais en la liant au contexte mondial global.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOSE

BIBLIOGRAPHIE :

A.A.V.V. (2006, 2ème édition), *La pensée et l'action de Malek Bennabi 1905-1973, Actes du Colloque International 22, 23 et 24 Chabâne 1424 / 18,19 et 20 Octobre 2003*, Alger, Publications du Haut Conseil Islamique.

Abd El-Kader (1977, trad. René R. Khawam), *Lettre aux Français*, Paris, Phébus.

Azan, le colonel P. (1925), *L'Emir Abd El-Kader, Paris*.

Barium, Fawzia (1992), «Malik Bennabi and the Intellectual Problems of the Muslim Ummah», *The America Journal of Islamic Social Sciences*, nº 9, 325-337.

[31] BARIUM, F. (1992).
[32] CHEBEL, M. (2006), p. 167; DZIEKAN, M. (2011), p. 298.

Bendiab, Abderrahim Taleb (1986), «Contribution à la Connaissance de l'Emir Khaled» in *L'Emir Khaled*, Alger, Centre National d'Etudes Historiques, 5-7.

Bennabi, Malek (1954), La Vocation de l'Islam, Paris, Editions du Seuil [re-édité 2006, Éd. Bouraq].

Benzine, Rachid (2004), *Les Nouveaux Penseurs de l'Islam*, Paris, Éd. Albin Michel.

Bouchène, Abderrahmane et al. (2012), *Histoire de L'Algérie à la Période Coloniale* (1830-1962), Paris, La Decouverte, Alger, Éd. Barzakh.

Boussalah, Zahra (2005), "Malek Bennabi : An Analytical Study of His Theory of Civilization", Paper presented at the 34th AMSS Annual Conference: http://i-epistemology.net/history/668-malek-bennabi-an-analytical-study-of-his-theory-of-civilisation.html (consulté le 22 décembre 2011).

Boutaleb, Abdelkader (1986), «Témoignages de Famille sur l'Emir Khaled» in *L'Emir Khaled*, Alger, Centre National d'Etudes Historiques, 39-47.

Bouyerdene, Ahmed (2008), *Abd El-Kader. L'Harmonie des Contraires*, Paris, Seuil.

Charif, Maher (2006), «Réformisme Musulman et Politique: continuité ou rupture ? » in LUIZARD, Pierre-Jean (dir.), *Le Choc Colonial et l'Islam. Les Politiques Religieuses des Puissances Coloniales en Terre de l'Islam*, Paris, La Découverte, 517-532.

Chebel, Malek (2006), *L'Islam et la Raison. Le Combat des Idées*, Paris, Perrin.

Déjeux, Jean (1975), *La Littérature Algérienne Contemporaine*, Paris, P.U.F.

Dziekan, Marek (2011), «Malek Bennabi» in *Zlote Stolice Arabow*, Warszawa, Czytelnik, 189-211.

Etienne, Bruno et Pouillon, François (2003), *Abd el-Kader, le Magnanime*, Paris, Découvertes Gallimard / Institut du Monde Arabe.

Kaddache, M. (1968) »L'Activité Politique de l'Emir Khaled entre 1919-1925 », *Revue d'Histoire et de Civilisation du Maghreb*, Janvier, 19-38.

Kasznik, Aleksandra Helena (1977), *Abd el-Kader 1808-1883*, Wroclaw, Ossolineum.

Kemnitz, Eva-Maria von (1979), "O Reformismo Muçulmano e a Independência da Argélia", *O Islão*, Fevereiro-Maio, Tomo IV, Nºs 6/7, 13-15.

Lacoste, y ; Noushi, A. et Prenant, A. (1960), *L'Algérie. Passé et Présent*, Paris, Éditions Sociales.

Mcdougall, James (2006), *History and Culture of Nationalism in Algeria*, Cambridge, Cambridge University Press.

Idem, (2012), "Abdelhamid Ben Badis et l'Association des oulémas" in Bouchène, Abderrahmane et al. (2012), *Histoire de L'Algérie à la Période Coloniale (1830-1962)*, Paris, La Decouverte, Alger, Éditions Barzakh, 387392.

Merad, Ali (1967), *Le Réformisme Musulman en Algérie de 1925 à 1940. Essai d'histoire religieuse et sociale*, Paris, La Haye, Mouton&Co.

Mervin, Sabrina (2001), *Histoire de l'Islam. Fondements et Doctrines*, Paris, Flammarion.

Peters, Rudolph (1980), "Idjtihad and Taqlid in 18th and 19th century Islam" in Die *Welt des Islams*, XX, 3-4, 144 and following.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCSEH

Picaudou, Nadine (2010), *L'Islam entre Religion et Idéologie. Essai sur la Modernité Musulmane*, Paris, Gallimard.

Podhorska-Reklajtis, Elzbieta (1971), *Byc Narodem. Problemy Kultury Wspolczesnej Algieri*, Warszawa, PWN.

Pouillon, François (2012), "Abd el-Kader, héros fondateur de la nation algérienne ? " in BOUCHÈNE, Abderrahmane et al. (2012), *Histoire de L'Algérie à la Période Coloniale (1830-1962)*, Paris, La Découverte, Alger, Éditions Barzakh, 124-127.

Rivet, Daniel (2002), *Le Maghreb à l'Épreuve de la Colonisation*, Paris, Hachette.

Walsh, S.J. (2007), "Killing Post-Almohad Man: Malek Bennabi, Algerian Islamism and the Search for Liberal Governance", *The Journal of North African Studies*, 12, nº 2.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

ARGEL EN 1895, VISTO POR EL NOVELISTA VICENTE BLASCO IBAÑEZ

Algiers in 1895, as seen by the novelist Vicente Blasco Ibáñez

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

DJAMEL LATROCH*[1]

En homenaje a la académica Assia Djebar
Las personas mueren pero sus ideas vivirán

RESUMEN: La imagen de Argel en el siglo XIX se nos ofrece en este artículo desde la perspectiva del novelista valenciano Vicente Blasco Ibáñez, sobre todo a través de su novela *Flor de mayo* y de su *Crónica* de viaje a la ciudad norteafricana, publicada por primera vez por entregas en el diario republicano *El Pueblo*, fundado y dirigido por el propio Blasco. La vida argelina de finales del XIX y principios del XX se refleja en este estudio a partir de la doble realidad de la ciudad: su perfil europeo, de clara influencia francesa, rico y cosmopolita, y su lado africano, más modesto, cuyos contrastes quedan bien marcados en las obras analizadas.

PALABRAS CLAVE: Argel, Blasco Ibáñez, siglo XIX, Europa, África.

SUMMARY: The image of Algiers in the 19th century is given in this article from the perspective of the Valencian novelist Blasco Ibáñez, especially through his novel *Flor de mayo* and the *Chronical* of his journey to the north African city, published by the first time in the Republican journal *El Pueblo*, that Blasco founded and directed. Algerian life of the late nineteenth and early twentieth is reflected in this research from the double reality of the city: European, with an evident French influence, rich and cosmopolitan, and African, more modest, whose contrasts are clearly marked on the analyzed works.

KEYWORDS: Algiers, Blasco Ibáñez, nineteenth century, Europe, Africa.

[1] * Investigador, hispanista argelino interesado por temas culturales y sociales de la Argelia del s. XIX.

PLANTEAMIENTO[2]

Vicente Blasco Ibáñez, valenciano de nacimiento (1867-1928) y de padres aragoneses, es una de las figuras más polémicas y controvertidas de la vida política y literaria de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX español. Agitador y hombre de acción, pasó toda su vida luchando por establecer un régimen republicano y por combatir por todos los medios -literatura, periodismo y activismo político- la injusticia en que vivía el pueblo valenciano y toda España. Desde su temprana juventud, se volcó en la política y en la publicación de obras literarias. Efectivamente, a la edad de 20 años se le atribuye la dirección del periódico federal *La Revolución* y, con 22, pone en marcha su semanario *La Bandera Federal* (1889-1894), por el afán de difundir sus ideas y el deseo de hacer un profundo cambio en política. En 1894 fundó y dirigió el periódico *El Pueblo, diario republicano de la mañana*, considerando la prensa como medio de decir la verdad y defender a los oprimidos y a los explotados[3]. Su compromiso con la justicia y la lucha en pro de los más débiles y, por otra parte, por ser un escritor muy leído entre sus coetáneos, le situaron como personalidad influyente en la vida política y social españolas y, al mismo tiempo, claro está, sus obras tuvieron fama internacional y se tradujeron en cantidades[4]. Estuvo muy cerca de la realidad vivida por sus compatriotas: vive con ellos, comparte penas, sabe sus necesidades tanto económicas como sociales, y eso le facilitó ser buen conocedor y gran observador de la vida diaria de los valencianos, en primer lugar y, en segundo, de los españoles.

Esta cercanía se tradujo notablemente en sus primeras obras, cuyo espacio temporal, geográfico y humano se centró en la ciudad de Valencia, enfocando primordialmente a las clases sociales más desfavorecidas: la vida diaria, la lucha por ganarse el pan, el poder, envidia, miseria, injusticia social y el amor son, entre otros, ejes centrales sobre los cuales se fundamentan sus obras. Fueron muchos años de publicar artículos en su periódico *El Pueblo*[5], unos más famosos y comprometidos que otros, con resonancia muy marcada en la

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOB

2 Agradezco infinitamente al profesor Juan Carlos Pantoja Rivero su interés por este texto y por su supervisión.

3 Pitollet, Camille, "A propos de Blasco Ibáñez", *Bulletin Hispanique*, 30 (1928), 235-249.

4 Revilla, Manuel G., *El novelista Blasco Ibáñez*, Madrid, 1920.

5 Sus artículos fueron tema de estudio de numerosas publicaciones: véase la edición de P. Smith, *los mejores artículos de Blasco Ibáñez*, Valencia, Prometeo, 1982. Laguna Platero, Antonio, "Vicente Blasco Ibáñez, arquetipo del periodismo radical", *Revista de Estudios sobre Vicente Blasco Ibáñez*, 1 (2012), pp. 131-143.

escena política española. Por tanto, desde que comenzó a escribir y hasta 1895, año de la publicación de su novela *Flor de Mayo* –obra que aquí estudiamos-, había publicado cuarenta y seis obras entre novelas, crónicas, folletines y cuentos[6]. Según los críticos literarios, sus primeras obras se clasificaron bajo el título de 'obras valencianas' (novelas regionales). Según otros, su vida política –siete veces diputado- estuvo cargada de una energía y activismo políticos muy llamativos, sobre todo a partir de 1890, fecha de su huida a Francia[7].

Precisamente, con esta huida a Francia se inició un ciclo de futuros viajes casi a todos los continentes, unas veces planteados con antelación y otras, sin embargo, para huir de la persecución de la policía, como es el caso su corta estancia en Argel en 1890. Blasco –efectivamente- fue un viajero infatigable: recorrió gran parte de América del Sur, Francia, Argelia, Egipto, Italia, Holanda, China, Turquía, Grecia y otras naciones. Su afición por los viajes viene condicionada por su querer "sentir" los hechos y "apreciar" las dificultades vividas para luego describirlas en sus obras con "sentimiento"; quiere ver el mundo y compararlo con "el mundo español", algunas veces recorriendo la misma España -como un *forastero*- con el deseo de ver y presenciar por sí mismo los hechos, posteriormente plasmados en sus novelas. Así pues, el ver, el presenciar y el sentir le hacen un novelista mucho más real y realista, pues "no solo ve la realidad sino que al mismo tiempo la huele, la oye y la siente, cual si la tuviese en sus manos: por lo mismo, ni un aroma, ni una nota, ni un color, ni un detalle, se escapa a su penetración vigilante"[8]. Esta realidad y este sentir han dado a sus textos, tanto literarios como periodísticos, argumentos de razón y de corazón, por encima de sus contemporáneos.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOB

BLASCO IBÁÑEZ EN ARGEL

El viaje –en sí- para Blasco fue un medio para "aprender" y al mismo tiempo un motivo para "escribir", dos cualidades en las que el novelista había triunfado. Conciso en sus informaciones y detallista en sus descripciones,

[6] *Obras Completas* de Vicente Blasco Ibáñez, Madrid, Aguilar, 1967; en la edición de 1977 y 1978 se incluyen por primera vez algunos de sus escritos nuevos, discursos, cartas, prólogos de otros libros, folletos, etc.

[7] Existen numerosos estudios sobre la vida política de Blasco Ibáñez, véanse, entre otros, Gascó Contell, E., *Genio y figura de Blasco Ibáñez, agitador, aventurero y novelista*, Valencia, Murta, 1986; Reig, Ramiro, *Obrers i ciutadans. Blasquisme i moviment obrer*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1982; León Roca, J. L., *Blasco Ibáñez. Política i periodisme*, Valencia, Tres i Quatre, 1970; Laguna Platero, Antonio, *'El Pueblo'. Historia de un diario republicano, 1894-1939*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 1999, 403 pp.

[8] Zamacois, Eduardo, *Mis contempéranos*. Madrid, 1910, p. 26.

realista en sus acciones y optimista en sus aspiraciones políticas, confiado y firme, genial e inteligente; estas son, entre otras muchas, las cualidades que delimitan su persona y su personalidad como novelista, político y periodista. Cabe mencionar en este sentido que su vida periodística, política y novelística nunca se han separado; Blasco Ibáñez, efectivamente, es un todo a la vez: en su viaje a Argel[9] –por ejemplo- ha sido el político, el periodista y a la vez el novelista quien escribe novelas, y al mismo tiempo el crítico y el observador de los pormenores, dando sus opiniones sobre la situación política de Francia en Argelia y de los argelinos e incluso de sus compatriotas españoles, requisito de calidad y cualidad de un buen escritor[10], de modo que sus observaciones y sus notas las había publicado a partir del día 14 de mayo en *El Pueblo*, posteriormente agrupadas en su obra *Cuentos Valencianos* (1896)[11]. Nunca oculta su ideología política ni en España ni fuera de ella, ha sido rotundo en sus declaraciones y en su pensamiento, estuvo a favor de la República francesa en la Argelia del siglo XIX, y así lo escribe y publica abiertamente.

Su primer viaje, aunque inesperado, fue en julio de 1890, cuando se escondió en la Albufera en una barca, protegido por unos manifestantes valencianos que el mismo Blasco había organizado tras participar en la manifestación contra el conservador Cánovas de Castillo; fue llevado a Argel por un contrabandista de tabaco que sabía bien la ruta marítima entre Valencia y la costa argelina. Blasco Ibáñez estuvo así en la capital de Argelia aunque no fuera su destino final, ya que tenía como meta llegar a salvo a Marsella (Francia). Durante esta estancia, que se calcula de unos días, Blasco vivió y vio el Argel de 1890. Es interesante saber que, como buen observador, Blasco siempre anotaba sus impresiones de viajes que le servirán luego como notas e informaciones para sus artículos u obras, y lógicamente Argel no fue una excepción. Su segundo viaje –según parece- se inició en mayo de 1895, programado y planteado con antelación, para sacar notas e informaciones para su novela *Flor de Mayo*, viajaba en una barca llamada *Pérez*, junto a otros políticos y médicos, valencianos en su mayoría, para presenciar en persona el viaje de ida y vuelta, la travesía y la vida de los contrabandistas

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOCSE

[9] En este artículo, enfocamos dos obras, la primera es *Flor de Mayo* (edición de 1923) y la segunda, *El país de Babarroja: una semana en Argel*, 1896, publicada en *Cuentos Valencianos.* Recientemente, se ha reeditado por Sales Dasí, Emilio J.; Pantoja Rivero, J. Carlos, *Crónicas de viaje: Gibraltar, Argel, Toledo, El Escorial*. Carena, 2011. (lo referente a Argel ocupa las páginas de 81 a 133).

[10] Me refiero a sus artículos publicados en *El Pueblo*.

[11] Crónicas de viaje… Las notas que se habían publicado en el periódico son*: 1- El viaje. 2- En el puerto. El mercado. La Kaasba. 3- La cueva de Cervantes. 4- La fiesta del Morabito. 5- Las mezquitas. 6- El mercado de Maison Carrel. 7- La Kaasba de noche. Los zuavos. Las dos Repúblicas.*

de tabaco y, al mismo tiempo, ver cómo era Argel y sus habitantes[12]. Las notas de este viaje y las impresiones del autor fueron publicadas en *El Pueblo* y luego consideradas como una fuente de inspiración para su novela *Flor de Mayo*.

ARGEL EN *FLOR DE MAYO* DE BLASCO IBÁÑEZ

Argel, ciudad de promisión es, para muchos españoles y sobre todo valencianos, la ciudad marcada por el lujo y la cultura francesa, que la sitúa como destino favorito. Lo habían visitado celebres novelistas, pintores y médicos[13]. Así pues, españoles, ingleses, franceses, alemanes, holandeses y hasta los habitantes más cercanos como los de Túnez y Marruecos la habían visitado. Para los españoles, Argel representaba la salida de quienes quieren trabajar y mantener a sus familias, que van allí legal o ilegalmente. Sin embargo otros van para enriquecerse, como es el caso de los contrabandistas de tabaco. Efectivamente, "en el mar estaba el pan para todos solo que algunos lo cogen negro y a costa de nuestros sudores, mientras otros lo pillan del más sabroso si tienen pecho para exponerse" (p. 96). El dinero y la fortuna fue todo lo que buscaban los valencianos (motivos económicos), de manera legal (campesinos, trabajadores sobrios) o ilegalmente (los contrabandistas).

Familiarmente, Argel, llamada por los valencianos y por los contrabandistas de tabaco la *"costa da fora"* –costa de fuera- ha sido escenario de capítulos de la obra *Flor de Mayo*[14]. Apenas se vendieron quinientos ejemplares, aunque fue anunciada su publicación en dos periódicos de la época: *La Voz Montañosa* y el semanario *Nuevo Mundo*. Es una novela ambientada en el barrio pesquero del Cabañal, humilde y popular, "donde se albergaba la gente pobre sometida por su miseria a la servidumbre del mar" (p. 100), influida por las relaciones sociales y económicas del barrio, entremezclando el amor con la tragedia, la miseria de los pescadores pobres con una burguesía pequeña del comercio de la pesca; sobre una lectura muy social y un fondo político es éste, de modo

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOCEE

[12] En 1896, Blasco publicó, *El país de Barbarroja: una semana en Argel*, en la edición de *Cuentos Valencianos*, Imprenta Alufre. En el prólogo de la edición de 1923 de su novela *Flor de Mayo*, Blasco afirma: *"navegué en las barcas del Cabañal, haciendo la vida ruda de sus tripulantes, interviniendo en operaciones de pesca en alta mar […] hasta me atrevo a decir que también navegué en una barca de contrabandistas, yendo a trabajar con ellos en la costa de Argel".*

[13] Pascual Garín Salvador (1858-1910) viajó junto a Blasco Ibáñez a Argel en la misma embarcación, igual que Gonzalo Julián Martin (1841-1902), abogado, periodista y diputado. Es de señalar que el pintor y escultor José Benlliure Gil (1855-1937) visitó también Argelia.

[14] Utilizamos la edición de 1923, y a ella se refieren nuestras citas.

general, el argumento que desarrolla la novela[15]. Groso modo, la obra cuenta de manera real las costumbres, la vida diaria de los habitantes del barrio pesquero, su comida y el mundo de las relaciones sociales, así como los viajes de los contrabandistas, la fabricación de las barcas, y sobre todo, nos cuenta la lucha de los pobres para sobrevivir y qué grado representaba el dinero para los valencianos de aquel entonces.

Ahora bien, sin entrar en el desarrollo de la obra ni en su mérito literario, Argel aparece como ciudad africana, mediterránea, oriental y a la vez tierra muy cercana para los españoles y los contrabandistas valencianos, "como quien dice a la pared de enfrente de aquella casa azul y mudable que tanta veces cruzaban como pescadores" (p. 97), pero contrariamente, de cultura y de costumbres diferentes. El propio Blasco ha participado de cerca al navegar en una "barca de contrabandistas -dice en el prólogo de su obra en 1923-, yendo a *trabajar* con ellos en la costa de Argel". El viaje fue en una embarcación –laúd o ataúd- llamada *Garbosa*, vieja y antigua, requisito imprescindible para la tarea, comprada por 30 duros. En ella iban los dos hermanos *(el Retor y Tonet)* y el grumete –*"el gato"*- de la barca, encargado de vigilar y preparar la comida, más dos marineros de confianza. La barca salía del cabo de San Antonio. Era un viaje de tres días, camino recto como una carretera, orientados por un viejo compás y siempre tirando al sudeste, con velocidad lenta. Al tercer día a media tarde se veía, por fin, "una sombra que parecía el lomo arqueado de un cetáceo… el cabo de Mala Dona"[16] (p. 129) y bien entrada la tarde ya se veía tierra de Argel. Luego se inclinaron más al sudeste y, ya de noche, habían llegado sanos y tranquilos a la bahía de Argel. Pero aún les faltaban tres horas para alcanzar su destino final. Cabe mencionar que un viaje exitoso de contrabando tiene que ser secreto, antes y después del viaje.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOCPE

[15] El realismo social de Blasco Ibáñez es la característica de esta novela. Su amigo el pintor Joaquín Sorolla ha pintado un cuadro con esta temática, en 1895. En el prólogo de la edición de 1923, el mismo Blasco hace alusión al pintor: *"Trabajamos juntos, él en sus lienzos, yo en mi novela, teniendo enfrente el mismo modelo. Así se reanudó nuestra amistad y fuimos hermanos, hasta que hace poco nos separó la muerte. Era Joaquín Sorolla"*. En el cuadro aparece un grumete, joven pescador herido y ayudado por dos personas en una bodega. El cuadro se titula: *¡Aún dicen que el pescado es caro!*, frase que aparece en la misma obra de Blasco.

[16] No se sabe con exactitud a qué parte de Argel se refiere Blasco con el *"lomo arqueado"*, sin embargo parece que sería al oeste de Argel, al Cabo Caxine, entre Punta de Pescade (el actual Rais Hamidou) y Guyotville (el actual Ain-Beniane), a 12, 5 km de Argel, a 5 km del pueblo de Guyotville, donde se halla un faro de 64 metros de altura, construido en 1868, que se ve a 25 millas desde el mar. Este Cabo pertenece al actual pueblo llamado Bouzérea (402 metros). Sin embargo, "Mala Dona", es el nombre que daban los marineros españoles y los contrabandistas a la parte donde desembarcaban. "Mala Dona" o "Mala Mujer", es el paraje cercano a Argel. Se llama actualmente "la Vigie".

Lo importante en estas operaciones ilegales no es la tripulación ni la mercancía, ya que con cuatro personas conocedoras de la ruta es suficiente para hacer un buen viaje, sino más bien la discreción de la operación. Son cuatro los requisitos de un viaje exitoso: ser discretos, vieja barca con máxima capacidad de carga y tripulación con experiencia, conocer a alguien de Argel y asumir la responsabilidad en caso de perder todo a causa de los guardacostas. Una vez en el puerto, los contrabandistas solo temen dos serios problemas: el mal tiempo en alta mar y los guardacostas franceses. Sin embargo, los contrabandistas nunca cargan la mercancía en el propio puerto sino alejados, ya que los *"moscas"*, es decir los colaboradores (delatores) de los guardacostas españoles, podían telegrafiar el nombre de la barca y su matrícula. Así, a su retorno a España, tendrían que compartir la mercancía con ellos o se la confiscaban totalmente, aunque en tiempos pasados, los guardacostas formaban parte del negocio, dejando a los contrabandistas terminar la operación si recibían "una docena de onzas a cambio de ser ciegos por una hora" (p. 105). Los guardias son también partícipes del contrabando, en palabras de Blasco, ya que en vez de evitar la actividad ilegal, hacen la vista gorda en ausencia de los jefes. El cargamento siempre se hace de noche y, como precaución, nada más cargarlo inician la vuelta. Para entenderse entre los vendedores y los compradores que se quedaban en su barca sin pisar tierra, se hacían señales intermitentes con las luces o fuego (fósforo), y, cuando se veía una luz roja desde la tierra, era cuando la carga ya estaba de camino a la barca de los contrabandistas.

Los contrabandistas de tabaco, pescadores en invierno, estaban muy organizados y estructurados desde Valencia y en *"Entrepôt"*[17]. En verano cuando se intensificaban sus viajes a Argel y, a veces, a Orán. Acordaban hasta los más mínimos detalles, como la cantidad de tabaco, la forma de pago, y cómo no, los cargadores, que hablaban casi todos los idiomas y, desde luego, el valenciano, dominante en los puertos de Argel[18]. Se hacía todo discretamente, con rapidez y el máximo cuidado[19] para que nadie se enterara de la carga, sobre todo los guardacostas franceses, aunque en las proximidades de Argel se ven "campanarios, con plataformas enormes; torres

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCSEH

[17] *Entrepôt:* es donde se guarda y almacena el tabaco en Argel.

[18] El *patuá (le patois)* es el dialecto común en Argel, es una mezcla de francés, árabe, valenciano e italiano.

[19] El secreto del viaje es requisito imprescindible para el éxito de la operación: *"era preciso ir con mucho cuidado; la gente estaba pervertida…abundaban los músicos de oreja"* (p. 105).

de fortaleza; castillos flotantes pintados de blanco, toda una ciudad cargada de hombres…era la escuadra francesa del Mediterráneo que navegaba haciendo evoluciones" (pp. 129-130). Por tanto, dos noches es tiempo suficiente para regresar a Valencia con los fardos de tabaco si no hay otro impedimento como el mal tiempo o los *"moscas"* que podían delatar. Para los contrabandistas, los guardias son ladrones y corruptos y prefieren tirar todo al mar – en casos extremos- antes que dejar que "aquellos ladrones guardacostas se hiciesen dueños de lo que no era suyo" (p. 143). Una vez llegados a la costa valenciana, la descarga del alijo tiene que ser rápida y por ello se prepara más personal para dicha tarea: "aquella tropa silenciosa que hacía la descarga" (p. 148), y cuando terminaban desaparecían "sin decir palabra en distintas direcciones, como si se los tragase la arena" (p. 148). El contrabando era considerado como un negocio legal, como una "profesión más natural y honrada para un hombre aburrido de la pesca" (p. 98), la ganancia es de suma importancia: es una fortuna. Los contrabandistas cuando ganan ya son dueños de sí mismos, tienen un estatus social marcado por el lujo y los negocios, viven de lujo y lo más importante es hacer ostentación delante de los demás, vistiéndose de lujo, viajando y dirigiendo sus negocios por cuenta propia. Algunos eran muy influyentes donde vivían, amigos de alcaldes y autoridades locales; algunos podían hasta "ir a Valencia en comisión de prohombres para hablar con el gobernador" (p. 104). Se reservaban a sí mismos una cierta distancia con los demás, con los simples pescadores; no se mezclaban con ellos y siempre eran respetados en lugares públicos, mirados con envidia, en algunas puertas estaban "plantados fuertes mástiles con garrucha, como signo de que allí vivía algún dueño de pareja del *bóu*" (p. 102). Así, efectivamente, se mira a los dueños y a los grandes negociantes del tabaco que, tras un viaje a Argel para traer los codiciados fardos de *"alguilla"* y *"flor de mayo"* -nombres de tabaco argelino-, ya aseguraban su futuro y el de su familia. Algunos, ya ricos y afortunados, prestaban dinero a los pequeños pescadores con el 20 o el 30 por ciento de beneficios; otros fabricaban grandes barcas para mayor ganancia, haciéndose dueños respetados y respetables.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOSEF

ARGEL EN 1895 SEGÚN BLASCO IBÁÑEZ

El Argel a la que Blasco hace referencia es una ciudad dividida en dos partes bien diferenciadas y a la vez opuestas; por un lado, la francesa, europea, moderna y alegre; por otro, la árabe, africana y oriental, con aspectos de

pobreza. Una parte alta con grandes bulevares, jardines a la francesa y vida tranquila, y otra, la baja, con calles estrechas y sin ornatos. Cabe afirmar que, como en el barrio del Cabañal respecto a Valencia ciudad, en el mismo Argel había una separación en el espacio geográfico, humano y social; Argel se divide, socialmente hablando, en dos grupos humanos bien distintos: franceses (europeos) y árabes (argelinos). Esta separación está bien reflejada en la manera de vivir y hasta en los aspectos urbanísticos. De modo general, Argel como ciudad presentaba un cuadro mezclado entre alegría y miseria, modernidad y pobreza, e incluso se puede afirmar que había dos Argel en el mismo espacio temporal y geográfico, que a su vez reflejarían dos clases sociales diferentes y diferenciadas.

Para los españoles, Argel presentaba la ciudad de alegría y de libertad, de dinero y de comercio, destino favorito donde se puede trabajar y vivir tranquilamente. De igual manera, Argel es percibida como ciudad cosmopolita, moderna y alegre, donde el lujo es una de sus características; para las mujeres -como ejemplo-, los tejidos de seda de Argel son sinónimo de lujo y de máxima calidad: "apretaba los labios con satisfacción cuando admiraban sus pendientes de perlas o los pañuelos de Argel" (pp. 16-17). Para los pobres pescadores, desde luego, Argel presentaba la más bonita vista desde el mar, ciudad con un esplendor extraordinario solo puede comparable a ciudades modernas de Francia. El puerto de noche merece la pena verlo con sus millares de luces rojas, blancas, y verdes: "todos los de la barca se quedaron embobados contemplando el espectáculo. *¡Recristo!* ¡Debía hacerse el viaje solo por ver aquello! Podían ir al infierno el Grao y su puerto" (p. 131). El puerto de Argel vigilado por las tropas francesas desde alta mar, en unas embarcaciones militares de diferentes tamaños, presentaba una actividad comercial muy activa: los bateleros árabes circulaban como parásitos por todas partes del puerto, ofreciendo sus servicios como buceros; unos se ofrecen vendiendo comida a bordo a los recién llagados; otros, sobre todo los judíos, venden tejido de seda de mil colores y diferentes tipos de mantas. Desde el mar, se oye la musiquilla de los cafés, las voces de la gente en las calles, los gritos de los campesinos de las huertas. El puerto, a su vez, luminoso y con circulación, da a Argel un aspecto oriental, exótico y comercial de una ciudad dinámica. Desde el mar, se pueden contemplar grandes bulevares, casas altas de piedra, lujosas tiendas con escaparates, cafés con mesas en la acera, tranvías y carruajes (*corricolos*), y más arriba una blanquísima ciudad cuyos tejados eran planos con fachadas pobres y sin ninguna decoración.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOCEF

Las calles de la parte europea, es decir de la parte baja, donde el *boulevard de la République*[20], se caracterizan por la belleza y el lujo: "presenta la belleza correcta de las vías públicas de París"[21]. Calles limpias, con demasiados policías y guardias en ambas aceras, los *"spahis"* y los *"zuavos"*[22] que controlan y aseguran los movimientos de todos los que pasan, "miráis a lo largo de la calle, y por ambas aceras solo veis gorros rojos, tocas blancas y lienzos anudados en forma de turbante"[23]. Se ven, igualmente, ricos judíos vestidos de seda, oficiales con su látigo en mano, *"cazadores de África"* (policías) con su alto gorro, obreros con la blusa azul, moros y moras vestidas a su manera. En fin, en la calle genuinamente europea dan ganas de soñar y vivir. En paralelo, se encuentra otra no menos bella, la "Plaza del Caballo"[24] con arcos y luces fantásticos, donde está la mezquita principal[25]. En estas calles puramente francesas solo pueden vivir los franceses, los árabes adinerados o los judíos dueños de la Banca, y "por todas las calles iban madamas muy bien vestidas, que olían a gloria, andando como patitos y diciendo *mersi* a cada chicoleo…gente de todos los países, lo mejorcito de cada casa…y a cada dos puertas una cantina con sus mesas en la acera donde servían la absenta a vasos" (p. 134). La parte baja de Argel, junto al mar, es donde vivían los franceses de las clases más acomodadas, dejando para los demás la otra parte que se caracterizaba por la miseria y la pobreza. La parte baja de Argel habitada por franceses presentaba un aspecto de prosperidad y modernidad, la fuerza y la grandeza de una ciudad de rasgos exclusivamente europeos, así como la alegría y el bienestar. Tanto de día como de noche, la ciudad de Argel siempre es alegre, con música en los cafés cantantes, con filas de mesas sobre la acera, tiendas con grandes escaparates muy luminosos y fachadas con grandes rótulos de gas. Argel se percibe como París, pero un París alegre: "¡camaradas, cuánto puede divertirse en ellos un hombre!... toda la agitada respiración de una ciudad comercial y exótica que,

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOB

[20] Antes *Boulevard Impératrice*, actualmente Boulevard *Zighout Youcef*, tiene expuestas a lo largo del bulevar 350 tiendas y locales. El Ayunamienti, el Banco Central y el Palacio de la Prefectura fueron algunos de los edificios más emblemáticos en la época colonial.

[21] *Crónicas de viaje…*, p. 92.

[22] "*Los spahis"*: (*cipaye* en francés) son policías o soldados de origen turco, integrados con la colonización al ejército francés. *"Los Zuavos"* (*zouave*), militares de origen turco y argelino quedaron bajo mando del ejército francés a partir de 1831. Vestían a la turca y su uniforme cambiaba de una región a otra.

23 *Crónicas de viaje…*, p. 93.

[24] Bajo la colonización se llamó *Place de Gouvernement*, actualmente es la *Place des Marthyrs*.

[25] "*en el lugar más visible de una plaza moderna, con sus aceras de parisién asfalto, sus farolas de gas y sus tiendas de vistosos escaparates, frente a la estatua del duque de Orleáns, el malogrado hijo de Luis Felipe, álzase la gran mezquita como gigantesco anacronismo"*: *Crónicas de viaje…*, p. 114.

después de cometer durante el día las mayores felonías por conquistar el franco, se entrega al placer al llegar la noche con sus apetitos excitados" (pp. 131-132). En los pueblos circundantes, a pocos kilómetros de Argel, las casas de los ricos colonos franceses y de los ricos argelinos, así como las elegantes villas de los ricos ingleses (*los milords –my lord-)* y los chalets de los príncipes rusos, son otro aspecto que caracterizó a Argel, donde había inmensos jardines, un arrabal pintoresco donde pasaban los ricos sus vacaciones. Donde residen los franceses se observa el lujo y el bienestar: casas grandes con terrazas y balcones sobre inmensos jardines, extensas tierras cubiertas de flores silvestres y mariposas, grandes granjas, tierra verde con espesa hierba y todo aquello que representa el máximo cuidado de los franceses por detalles de belleza.

Sin embargo, el Argel de la parte alta – la argelina o la árabe- era notable por su mísero aspecto, similar a un callejón junto al mercado valenciano del Grao, según Blasco; no hay nada que se parezca a la parte europea: calles estrechas, sucias, fachadas desnudas, casas de poca luz y asimétricas, donde hay más pobres que habitantes. No hay cafés con fachadas luminosas ni bulevares ni jardines, tampoco luces ni tiendas a la francesa, solo casas o casuchas para dormir, sin ninguna otra comodidad que los cafés árabes (*los chiribitril*), que sirven como lugares de encuentro y son considerados espacios de libertad donde se pueden encontrar los amigos, que son argelinos por definición. En ellos no se observa ningún lujo: el fogón, las cafeteras, algunas estampas iluminadas con bermellón y, a lo largo de la pared, un entarimado con esteras. En las calles de la parte alta, se ven muchos estancos de tabaco, tiendas que venden ropa usada (las ropavejerías), establecimientos donde venden pan tradicional, los bodegones que venden el cuscús, las barberías, las carnicerías, los pequeños talleres de tejidos y tejedores, los baños de tipo árabe con sus viejos azulejos. Las calles, tanto de día como de noche, no presentan ni movimiento ni grandes comercios, solo se ve niños jugando; cafés apretados de clientes. Los argelinos y los judíos, desde luego, son casi los únicos habitantes de estos barrios; por tanto, en las casas se ve el "escudo"[26] en las puertas como distintivo del origen de la familia que la habita. Sin embargo, los europeos no comparten espacio con los habitantes de esta parte, y solo los turistas, generalmente los ingleses, la visitan de vez en cuando para descubrir la vida aislada de los argelinos. De noche, las calles propiamente árabes no presentaban ningún movimiento;

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOSEF

[26] Para los argelinos, la mano de Fátima sirve para alejar las enfermedades y los malos espíritus; los judíos, como es sabido, ponen la estrella de dos triángulos cruzados con un punto en el medio.

calles vacías, sin luz, y "algunos faroles de gas brillando como estrellas pedidas en la gigantesca masa de sombras, causaban instintivas extrañezas, vistos en un barrio que parece alejado de todo contacto europeo"[27]. Algunos de los cafetines abren de noche como recreo nocturno para los habitantes de esa parte.

Si en la parte europea había alegría en las calles y música en cada café y taberna, en la parte árabe, sin embargo, no existía ese dinamismo. Los argelinos tuvieron sus fiestas populares, como la de los santos de la región donde viven: la fiesta del morabito, celebrado al máximo con la asistencia de hombres y mujeres, destacando en la fiesta –según Blasco- el "pugilato", que constituye la diversión más grata de los de Argel. Son miles los que vienen para ver a los luchadores emparejados, con un juez para regularlo. Estas fiestas son punto de reunión de los argelinos, que pasean y hacer tertulias y más relaciones sociales, lo cual, desde el punto de vista europeo, constituye una escena de alegría a la "argelina". La música, en efecto, forma parte de la diversión, pero no en locales bien acomodados sino al aire libre; panderos y flauta, con un cantante, es todo lo que se necesitaba para la fiesta. Café y tabaco son consumidos en exceso por parte de los argelinos, aunque esté declarado ilegal por la autoridad francesa.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOCLE

ARGEL EN LA PERCEPCIÓN DE BLASCO

Argelia, para la mayoría de los españoles y valencianos, significa el país del tabaco barato que genera fortunas y la zona de donde procede la seda de alta calidad (para las mujeres, significa el lujo); un país vecino, cercano geográficamente pero lejano socioculturalmente, cuyo lazo entre ambas orillas es el Mediterráneo, mar que, desde el punto de vista económico, une más que separa: "un mundo nuevo, un pedazo de este mundo misterioso del cual la civilización solo posee los límites y con el que no nos unen otras relaciones que la barca del contrabandista que bordea su costa esperando el alijo o el criminal que se escapa *al moro* buscando entre la gente de chilaba y jaique un refugio que le libre de la justicia europea"[28]. El mar es, por tanto, fuente de riqueza y signo de bienestar, atravesarlo es sinónimo de alejarse de la pobreza y asegurarse un futuro mejor. El Mediterráneo es el espacio generador de riqueza y dinero para los pobres y de fortunas para los ricos. Es, igualmente, la dimensión espacial que separa las dos

[27] *Crónicas de viaje*…, p. 127.
[28] *Crónicas de viaje*…, p. 83.

culturas, las dos sociedades y los dos pueblos que, desde una perspectiva social, son divergentes. Argelia y España, separadas por el Mediterráneo –políticamente hablando- se presentan como dos tierras contrapuestas: Argelia, africana, árabe, oriental -aunque lo oriental en Blasco equivale a lo musulmán-; y España, europea, cristiana con pasado arabo-musulmán.

La comunidad valenciana en Argel predominaba en la escena social con los argelinos, se entendían bien y sin recelos. Esta cercanía -de tipo social- había contribuido de manera notable a la instalación de valencianos en la región de Argel, que se comunicaban en *patuá*, compuesto de las diversas lenguas habladas en Argel, donde no suenan dos palabras seguidas del mismo idioma. El valenciano también predominaba en las calles, hablado mayormente por los valencianos, agricultores, pescadores y labriegos, hasta el extremo de que para los argelinos, el valenciano era la lengua oficial –única- de España: "y cuando oye alguna palabra de castellano, se queda en suspenso, pensando si será ruso o japonés"[29]. Efectivamente, la facilidad de entablar conversaciones y aceptar al otro con su lengua y su cultura facilita la vida entre argelinos y valencianos, con trato amistoso y respeto mutuo. La vida cotidiana de los argelinos se asemejaba mucho a la de Valencia; en el mercado árabe –como ejemplo- había la misma actividad comercial que en cualquier mercado valenciano. Los valencianos conservaban su manera de vestirse y su lengua, que hablaban en las calles y en sus casas. Unos, sin regresar a su patria desde su llegada, otros nacidos y crecidos en Argel, muchos asimilaban la cultura y la lengua francesas por necesidades del momento: "bien se adivina aquí la mano del labriego valenciano, a quien la miseria hace emigrar"[30]. No obstante, la comunidad emigrante valenciana estaba en suelo argelino para conseguir dinero y vivir tranquilamente, la historia o la literatura les interesaban menos. En efecto, en 1894, se había elevado una estatua a Cervantes en un pueblo cercano a Argel[31], y era curioso que nadie entre los españoles tuviera conocimiento de este acontecimiento, ni supieran de su existencia.

Ahora bien, el ambiente social de Argel y de los argelinos se percibe como una sociedad aparte que no forma parte de la "otra" sociedad de tipo europeo y de cultura francesa. Los argelinos, inmersos en su mísera vida, en sus costumbres,

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOB

[29] *Crónicas de viaje*…, p. 90.
[30] *Crónicas de viaje*…, p. 119.
[31] La estatua se encuentra en la gruta del actual El Hamma. Fue erigida por iniciativa del cónsul de España en Argel, en 1894).

en sus barrios, pobres, trabajadores y sobrios (pescadores y labradores) no vivían la vida moderna como los franceses, tampoco eran partícipes de la vida política; estaban, por el contrario, excluidos y controlados mediante diferentes cuerpos de guardias y policías dispersos por las calles de la parte baja de Argel: "los moros están en su ciudad como si nada hubiese ocurrido desde el pasado siglo"[32]. Argel fue una ciudad muy controlada y protegida: en el mar se ven muchos barcos de guerra, con numerosos soldados haciendo guardia día y noche, se ven "campanarios, con plataformas enormes; torres de fortalezas, castillos flotantes pintados de blanco: toda una ciudad cargada de miles de hombres que avanzaba envuelta en humo…" (p. 128). Y por tierra, desde luego, se ven "hombres de rubio mostacho vestidos de blanco, con faja azul arrollada hasta cerca del pecho y kepis [gorra militar] con blancas y sueltas tocas. Era un regimiento de artillería acampado a la vista de Argel […], las filas de hombres haciendo brillar como un relámpago la cerrada herramienta cada vez que enderezan; aquellos cañones negros, siniestros…"[33]. Y en la ciudad europea, "tropezamos en muchas calles con fuertes patrullas de zuavos dirigidas por agentes de policía. La autoridad francesa, mientras vigila por la noche los bulevares para reprimir y castigar cualquier insolencia de los indígenas, no envía un solo agente a los callejones de la Kaasba"[34]. Y lo único que hace recordar la parte alta (árabe) en la baja (francesa) son los impresos y carteles que designaban dónde se encontraba la Comandancia y el Palacio de la Prefectura.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSER

COLOFÓN

Desde una perspectiva social, Argel se encontraba dividida en dos partes y dos categorías sociales bien diferenciadas: una, pobre, y otra, rica con un estilo de vida moderno. Estas clases sociales también reflejan dos áreas urbanas: la europea y francesa y la argelina de cultura árabe. Sin embargo, la ciudad de Argel fue un destino turístico por excelencia; los ingleses son los visitantes atraídos por la vida social y cultural que presentaba la ciudad, percibiéndose como una ciudad alegre, pacifica, tranquila, mediante sus contactos personales en los cafés, en las fiestas populares, los encuentros, los mercados o fiestas

[32] *Crónicas de viaje*…, p. 95.
[33] *Crónicas de viaje*…, p. 120.
[34] *Crónicas de viaje*…, p. 129.

privadas; mientras que la identidad argelina está relacionada con la manera de vivir de los argelinos, con su lengua y su vestimenta. Cabe mencionar que, en definitiva, Blasco Ibáñez estaba a favor de la bandera tricolor francesa (símbolo de la redención que despertó a todos los pueblos de Europa, afirma Blasco) en suelo argelino, considerando su colonización un deber para la modernidad y la prosperidad del país, y que la República está para realizar los ideales de la humanidad. Es lógico pensar como Blasco, un buen observador y político, que dio más detalles sobre cómo Francia consiguió dominar a los argelinos; aunque el mismo Blasco reconoce el espíritu "guerrero" de los argelinos y su fuerza, en tiempos pasados (el tema de la piratería) y en el tiempo presente (los levantamientos en el interior), siendo dominadores del Mediterráneo, que fue el "padre del mundo, que surcó la barca de Homero y vio retratarse en sus tranquilas aguas las obras de las primeras civilizaciones"[35]. Uno de los progresos que Francia ha conseguido a cañonazos es el exterminio del poderío musulmán en Argel, es decir, la piratería, cosa que merece un fuerte aplauso y reconocimiento por parte de toda Europa, afirma Blasco.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCSIF

[35] *Crónicas de viaje*…, p. 84.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

EL TEATRO EN ARGELIA: PASADO Y PRESENTE

The theatre in Algeria: past and present

MILAGROS NUIN MONREAL* [1]

En homenaje a la académica Assia Djebar
Las personas mueren pero sus ideas vivirán

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

RESUMEN: Panorama general sobre la historia del teatro en Argelia, desde mediados del siglo XIX. Se plantea la cuestión del lenguaje teatral. Presentación del autor Abdelkader Alloula.

PALABRAS CLAVE: Literatura árabe moderna, Argelia, Teatro, siglos XIX y XX.

ABSTRACT: Overview of the history of the theatre in Algeria, since the mid-19th century. Some questions on the theater's language. The author Abdelkader Alloula.

KEY WORDS: Modern Arabic literature, Algeria, theatre, centuries 19th and 20th.

ANTECEDENTES

Los orígenes del teatro en Argelia se sitúan en la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX. Hay que recordar que el primer edificio dedicado a este fin que se conoce en la Argelia contemporánea es el que se construyó entre 1850 y 1853 en estilo neobarroco, debido a la iniciativa de los colonizadores franceses. Los arquitectos Charles Frédéric Chassériau, que realizó otros edificios en el norte de África, y Justin Ponsard fueron los diseñadores del bello edificio situado en la capital, Argel. Hay en este momento cinco teatros nacionales situados en

[1] Profesora en el Departamento de Estudios Árabes e Islámicos. Universidad Complutense de Madrid.

las ciudades más importantes del país: Argel, Constantina, Annaba, Orán y Sidi Bel Abbás. No se cuentan los restos de unos doce teatros romanos entre los que destacan los maravillosos restos arqueológicos de Timgad, provincia de Batna, y de Yamila, provincia de Setif.

Un importante elemento que hay que destacar en los comienzos del teatro contemporáneo argelino son las fiestas populares de carácter religioso, con música y danza, en las que se hacía algún tipo de representación con marionetas (*qaraquz*). Estas representaciones, que surgieron a principios del siglo XIX, tienen origen asiático y su difusión por el norte de África hay que vincularlo a la presencia otomana en esta región. Dicha manifestación artística fue reprimida por las autoridades francesas, pues se utilizó a menudo para ridiculizar a los ocupantes franceses. Se prohibió en 1843. No obstante, hay que reconocer que el origen del teatro contemporáneo está unido inevitablemente a la presencia del colonizador francés, que fue quien le dio el impulso definitivo. En los años 20 acudió a Argel la compañía egipcia de teatro dirigida por Georges Abiad, para representar dos obras en árabe clásico. Este hecho, que pasó casi desapercibido para el público en general, tuvo un gran impacto entre los jóvenes.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOCLE

En los años 30 y 40 aparecen los primeros nombres de autores que buscan un compromiso con la realidad. En estos años Abdel Rahmán Kaki, que introduce muchos elementos populares en sus obras[2], crea un grupo llamado Al-Qaraquz, y Mustafa Káteb otro grupo llamado "La ópera". Los autores franceses de izquierdas intervinieron en la configuración ideológica de este círculo de autores y favorecieron la influencia de Bertold Brecht en los mismos, especialmente en Káteb Yasín. En la primera mitad del siglo XX los colonizadores no permitieron el desarrollo de instituciones teatrales, por lo que hay que esperar a la independencia del país para que haya un apoyo estatal consistente a las actividades teatrales. En 1963 se fundó el Teatro Nacional Argelino, que pretendía indagar en la identidad argelina y fomentar la construcción de una sociedad igualitaria basada en el socialismo. Es entonces cuando se consolidan los autores mencionados: Mustafa Káteb, Káteb Yasín, Abdel Rahmán Kaki, etc., en los que confluyen varias corrientes: la influencia del teatro francés, la de B. Brecht y la de elementos locales y populares.

[2] Birkat Sidi Muhammad, Lajdar. "Al-Shi'r al-Malhun fi-l-Masrah al-Yaza'iri aw tayribat Uld Abdel Rahmán Kaki". *Mayallat al-Zaqafa*, 1 (marzo, 1993), p.127.

LA CUESTIÓN DEL LENGUAJE TEATRAL

Desde la primera época, los autores se van a encontrar con un arduo problema, la lengua vehicular de la obra teatral. Casi todas las obras representadas en Argelia en árabe antes de 1963 procedían de traducciones realizadas del francés y los traductores utilizaban siempre el árabe culto[3]. Dadas las altas tasas de analfabetismo, la cuestión de entender lo que trataban las obras teatrales quedaba fuera del alcance de la mayoría. El teatro se consideraba una afición propia de las élites afrancesadas. Desde una época temprana, en 1926, se respondió a esta inquietud con la presentación de la primera obra teatral escrita en árabe dialectal argelino, *Yiha*, del dramaturgo Allalou. Por ello se consideró adecuado seguir las pautas que había trazado el dramaturgo egipcio Tawfiq al-Kakim que hablaba de conseguir "…una tercera lengua intermedia"[4].

En su afán por conectar con el público, hubo autores, como Abdelkader Alloula que propugnaron "…un árabe vulgar comprensible para la gente, alejado de palabras malsonantes y vulgares…"[5], y algunos recurrieron al árabe vulgar con el fin de facilitar la comprensión del espectador. El uso del dialectal argelino hizo que a los espectadores les resultara más asequible la obra representada, pero este hecho lastra la obra cuando se quiere representar en otros países árabes, algo que no sucede si la obra en cuestión se traduce a una lengua europea. Es algo obvio, pero las obras de Abdelkader Alloula, por ejemplo, funcionaron muy bien traducidas al francés o al castellano para ser representadas fuera de las fronteras de Argelia. De este modo, *Al-Aywad (Los Generosos)*, fue representada con notable éxito y aceptación por parte del público, en festivales de teatro en Avignon y Nápoles, aunque no se ha dado a conocer en otros países árabes. Creo que la queja del autor, en el sentido de la falta de aceptación de su obra en otros países árabes, tiene más que ver con el uso del dialectal argelino que con ideologías.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEH

ABDELKADER ALLOULA

Fue uno de los más importantes autores del s. XX, de formación prácticamente autodidacta. Nació en Ghazaouet en 1939 y estudió en Orán. Abandonó los

[3] Bualam, Embariki. *Lugat al-Masrah al-Yaza'iri bayn al-Huwiyya wa-l-Gayriyya.* Hawliyyat al-Turaz. Al-Markaz al-Yami'. Sa'ida 2006. p.1.

[4] Al-Hakim, Tawfiq. *Masrahiyya al-Safaqa.* Maktabat al-Adab. Misr, 1964, p. 158.

[5] Bayyud, Ahmad. *Al-Masrah al-Yaza'iri: 1928-1989.* Al-Yahiziyya. Argel, 1998, p. 23.

estudios en la etapa de educación secundaria para especializarse en teatro, al que se dedicó, en una etapa inicial, entre 1959 y 1970. Actuó en diversas obras de autores argelinos y extranjeros (Calderón, Shakespeare, Molière) y también trabajó como director de diversas obras (Tawfiq al-Hakim, Gorki, etc.). Escribió guiones, fue actor de cine, y asimismo trabajó en la radio y con compañías de actores aficionados. Entre 1972 y 1978 fue director del Teatro Provincial de Orán y entre 1975 y 1976 dirigió durante once meses el Teatro Nacional Argelino. En los años 80 escribió sus tres mejores obras de teatro: *Al-Aqwal (Los Dichos)* (1980), *Al-Aywad (Los Generosos)*, (1984), *Al-Lizam (El velo)* (1989). En 1990 adaptó cinco obras del autor turco Aziz Nasim.

Alloula falleció en un hospital de París, en 1994, como consecuencia del atentado que sufrió en Orán a la salida de su domicilio. El "emir" de Orán ordenó su muerte debido a la impiedad de su obra. Como en el caso del atentado que sufrió Naguib Mahfuz, ni el instigador ni los autores materiales del asesinato habían leído las obras objeto de la condena. Era, por tanto, una condena a muerte "de oídas". Le dispararon un tiro en la nuca, de espaldas, como si los asesinos no tuvieran valor para verle la cara. El comienzo de la década de los noventa, con la cadena de asesinatos de intelectuales que se produjo, pasó por Argelia como una terrible nube negra que paralizó la actividad intelectual[6], dejando una sensación de indefensión total para los que permanecieron en el país.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCLEE

Al-Aywad ('Los Generosos')

En una entrevista realizada por M'Hamed Djellid, A. Alloula confiesa que esta obra constituye lo mejor de su producción, pues es "la que concentra mi experiencia como escritor de teatro y como director".[7] El autor, comunista profundamente convencido, consideraba el teatro como una poderosa herramienta de transformación y desarrollo de la sociedad argelina de su

[6] Uno de los pocos, o tal vez, el único novelista que salió ileso del atentado que sufrió fue Yilali Jallás. Durante el tórrido mes de julio de 1988, tuvo la gentileza de cedernos a Luz García Castañón y a mí un apartamento vacío que tenía en la parte alta de la ciudad de Argel. Habíamos ido a Argelia a recoger material relacionado con la narrativa argelina. Al tiempo, me enteré por la prensa del atentado que había sufrido. Le escribí, pero no obtuve respuesta. Este verano de 2014 me he enterado, también por la prensa, de que Yilali Jallás está activo y participa en conferencias y actos culturale, después de un largo paréntesis de desamparo y terror de unos veinte años.

[7] Djellil, M. "Entrevista a A. Alloula", *Primer Acto,* nº 266, Madrid 1999, pp. 38-43, espec. p. 39.

tiempo. Para otros autores, como Kateb Yacine y Assia Djebar, con sus obras *Le Cadavre Encerclé* y *Rouge L'Aube*, respectivamente, el tema de la guerra de liberación había sido una cuestión recurrente, pero Abdelkader Alloula tenía otras prioridades, pues prefiere centrarse en los conflictos diarios que sufren los personajes para propiciar una renovación de la sociedad. Se puede tomar a manera de ejemplo su obra *Al-Aywad (Los Generosos)*, 1984, que constituye un conjunto único junto con *Los Dichos* y *El Velo*. Al analizar el título de la obra junto a su contenido, se puede observar que el autor se refiere con el término "Generosos" a los siete protagonistas de la misma, que son: Allal, Errebuhi Lahbib, Kaddur, Akli y Menuar, Mansur, Djelul el Reflexivo y Sakina. A ojos del autor, estos personajes no solo son generosos sino que representan a lo mejor de la sociedad.

Desde el punto de vista técnico, Alloula había decidido prescindir del esquema de representación aristotélico[8] para recurrir a otros elementos populares más estáticos que satisfacían mejor las necesidades expresivas del autor y que en ese momento resultaba algo muy innovador. De este modo, los personajes de *Los Generosos* no interactúan entre sí, sino que responden a una representación más cercana al sentir popular argelino. Se trata de personajes que parecen estar representados en estampas, unas estáticas y otras móviles. Además son estampas inconexas, es decir, no tienen ninguna relación entre sí, excepto el sentido de su pertenencia a una clase social determinada. Con el fin de romper la monotonía del texto, Alloula utiliza el recurso de intercalar pasajes descriptivos con otros en los que predomina el diálogo. Los cuatro pasajes descriptivos corresponden a los siguientes personajes: Allal, que inicia la obra; Kaddur y Mansur, en el centro; y Sakina, para cerrar la obra. En estos pasajes el autor se sirve de un lenguaje rimado y de la repetición de frases, que aproximan el texto teatral al estilo de los narradores populares. De este modo se rompe la monotonía del relato y se atrae la atención del espectador, que se siente así en terreno conocido. El texto empieza con este tenor:

Allal, el basurero, es un maestro de la escoba.
Ya limpio su sector y retiradas las porquerías que tira la gente
Enfila la calle mayor, muy contento,
Para relajarse tras la fatiga y huir de la ansiedad.

[8] Alloula, Abdelkader. "La representación de tipo no aristotélico en la actividad teatral argelina", *Primer Acto*, (1999), 45-49, espec. p. 49.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCSEF

Se prepara un cigarrillo liado que lleva bajo el gorro.
Infla el pecho como si llevase una condecoración.
Un brazo a la espalda, moderado el paso,
Como un ministro de gira seguido por su delegación.[9]

Los tres fragmentos dialogados corresponden a: Errebuhi Lahbib, Akli y Menuar, y Djelul el Reflexivo. Se introducen en ellos personajes secundarios que carecen de nombre y que pueden representar aspectos o comportamientos arquetípicos "bondadosos" de la sociedad argelina, como el guarda del zoo, la maestra y los alumnos, que funcionan como un coro, y el empleado y la empleada. También los animales del zoo toman la palabra, pero en este caso sus voces se utilizan para criticar elementos de la sociedad que no funcionan.[10] Se recoge como ejemplo del diálogo de Djelul el Reflexivo y el arcángel Asrael el siguiente fragmento:

– Voy a consultar el registro.
– No merece la pena, Arcángel. Me acuerdo bien de los pecados que he cometido y dispuesto estoy para el castigo.
– ¡Deja ya de blasfemar!
– Te estoy diciendo la verdad – me dijo.
Entonces se puso a recitar esta relación:
"He dado sobornos para matricular a mi hijo en el colegio.
He dado sobornos para que me conectaran el agua a la casa.
He dado sobornos para tener un puesto de trabajo.
He proferido injurias en mi casa y en el estadio.
He vendido cemento de estraperlo.
He apagado el televisor a la hora de los informativos.
He proferido injurias en el café.
He comido…"
Le detuve.
– ¿Cómo te llamas?
– Eso ya no tiene ninguna importancia.
– ¿No dices que te trajeron aquí por lo del hígado?
– Fueron mis acciones las que me trajeron aquí:

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

[9] Traducción de *Los Generosos*, de A. Alloula, por Ahmed El Gamoun y Santiago Martín Bermúdez. *Primer Acto*, 266 (1999), 56-93, espec.p. 57.
[10] Bereksi Meddahi, Lamia. *Abdelkader Alloula. Culture populaire et jeux d'écriture dans l'oeuvre théâtrale*, L'Harmattan. París 2012, p. 81-82.

He despilfarrado la fortuna de mi padre.
He comido durante el Ramadán.
He comido cerdo…"[11]

Por otro lado, Los Generosos conforman la gran mayoría silenciosa de la sociedad desde el punto de vista numérico, aunque en la obra se muestren como seres marginales. Son además seres humanos contemporáneos, acechados por la enfermedad, la injusticia y la muerte, y ante ellos el autor no hace concesión alguna a exotismos ni conveniencias sociales. De este modo, para el crítico Lajdar Mansuri esta obra supone "el encuentro del arte con la realidad ".[12]

CONCLUSIÓN

El teatro argelino actual, como reconoce uno de los mejores especialistas en este campo, el profesor Bukruh Majluf, continúa atrapado entre el dialectal y el talante cómico[13] de la mayor parte de las obras que se producen, y por otro lado, no ha alcanzado la calidad de sus modelos occidentales. No obstante, lo que se puede subrayar es el gusto del público argelino por las representaciones teatrales, a las que acude con entusiasmo. Es de destacar la programación del teatro Abdelkader Alloula de Orán del mes pasado de ramadán (2014) mediante la cual se han presentado ante los espectadores unas diecisiete obras de teatro.

Entre las obras presentadas destacan *Lu'bat al-Zaway* (El juego del matrimonio), adaptación de una obra del autor francés del s. XVIII Marivaux, realizada por Mourad Senouci, quien ha escrito unas quince obras de teatro, algunas de ellas infantiles. Dicha obra vio la luz por primera vez en 1998. Este autor ha realizado también una adaptación al teatro de una de las novelas más conocidas de Yasmina Khadra, *L'Attentat.* Mohamed El-Soussi ha presentado su primera obra; y otros autores, como Mohamed Mihoubi, Zoubir Belhor, Samir Benalla y Mohamed Yabdri han presentado monólogos con un tono más ligero, entre una irónica crítica social y el drama.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

[11] Ibidem. pp. 89-90.
[12] Mansuri, Lajdar. "Alloula wa-su'al al-Bahz 'an al-Dat". (3 de mayo de 2010). www.djazairnews.info/trace/37-trace/15236-2010-05-31-17-31-15.html.
[13] Majluf, Bukruh. *Al-Masrah al-Yaza'iri bayna al-Jususiyya wa-l-´Alamiyya.* Al-Yaza'ir al-Rustumiyya, sin año.

En los últimos años ha habido un intento de revitalizar el teatro a nivel oficial, y así se ha celebrado en 2009 la primera convocatoria del Premio Abdelkader Alloula al mejor texto teatral argelino. En septiembre de 2013 se ha celebrado la octava edición del Festival del teatro de humor y se ha dedicado a Abdelkader Alloula.

En marzo de 2014 ha tenido lugar en Orán un Encuentro Internacional sobre el teatro de Abdelkader Alloula. En este orden de cosas, se ha representado la primera ópera en lengua árabe en el teatro Muhi al-Din Bash Tarzi, situado en el centro de Argel. La obra se titula "Al-Nafas" y la ha compuesto el músico argelino Táriq ibn Warqa para el 50 aniversario de la independencia. (Al-Yazira.net (15/04/2013).

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

LITERATURA Y SOCIEDAD ARGELINA, A TRAVÉS DE TEXTOS LITERARIOS DE ESCRITORES ARGELINOS

Literature and Algerian society, through literary text by Algerian writers

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

SOUAD HADJ-ALI MOUHOUB* [1]

RESUMEN: Se ofrece un panorama sobre obras literarias de autores argelinos contemporáneos, con testimonios escogidos sobre la historia y la sociedad de su país, desde finales del siglo XIX hasta la actualidad.

PALABRAS CLAVE: Historia y sociedad argelina. Literatura argelina contemporánea.

ABSTRACT: An overview of Algerian contemporary literary works, with testimonies chosen on the history and society of their country, from the end of the 19th century to the present day.

KEY WORDS: History and Algerian society. Contemporary Algerian Literature.

A pesar de la corta distancia que la separa de España, Argelia sigue siendo, hasta cierto punto, un país desconocido para el gran público español. Si bien interesa a determinados sectores desde el punto de vista político y económico, cultural y socialmente está ausente de la esfera española. Sin embargo, Argelia es un país que merece la pena descubrir, porque presenta facetas interesantes, histórica y actualmente. Expuesta a distintas invasiones que han dejado

[1] * Fue profesora de lengua española y traducción en la Universidad de Argel; ha publicado Cronología de mi dolor por Argelia y otros relatos contra el olvido, Almería, Editorial Anubis, 2010; editora del libro El ritual de la boqala Poesía oral femenina argelina, Madrid, Cantarabia, 2011; y traductora de Images d'Amérique de Adriana Lassel, Alger, ENAP Editions, 1992 y de El caracol obstinado de Rachid Boudjedra, Barcelona, Cabaret Voltaire, 2012.

profundas huellas, Argelia ha conocido sus hazañas y sus quebrantos a lo largo de su historia. Las contradicciones a las que se ha enfrentado lo vuelven interesante y resaltan su evolución en un entorno berebere, africano, árabe, musulmán y mediterráneo. Todo este recorrido está en los libros de la Historia escrita y por escribir, pero varios fragmentos de la memoria de Argelia están narrados en un sinnúmero de páginas por sus mujeres y hombres. He pensado que sería interesante y ameno "contar" Argelia basándome en algunos pasajes que he escogido al azar de mis lecturas. Antes de pasar a presentarlos, quisiera dar una idea muy general sobre la literatura argelina. Resalta en primer lugar que la literatura argelina se expresa en árabe clásico y francés así como en berebere y en dialecto argelino, si incluimos las creaciones teatrales no transcritas y la poesía de expresión oral.

A mediados del siglo XIX empiezan a publicarse ensayos y artículos en revistas, esencialmente, pero la literatura moderna propiamente dicha comienza a finales del siglo XIX y principios del XX, y su estructura va cobrando un tono más innovador desde finales de la II Guerra Mundial, y en pleno movimiento nacionalista así como durante la guerra de liberación. A lo largo de las décadas de la Argelia independiente, los escritores de ambos sexos, tanto de lengua árabe como francesa, van a desarrollar y modernizar su prosa y su poesía y diversificar la temática reflejando las distintas situaciones socio-políticas del país, desde dentro y desde fuera de sus fronteras. Algunos críticos literarios destacan una importante aportación por parte de mujeres escritoras que clasifican como "literatura femenina argelina". En los años de 1990, la situación de extrema violencia causada por el terrorismo inspiró a numerosos escritores conocidos y motivó el surgimiento de nuevas aportaciones, de diversas edades, que sintieron la necesidad urgente de dejar testimonios vivos y alentar su dolor, pues la realidad social y política y sus experiencias personales y colectivas daban motivos suficientes para ello. Muchos lo hicieron desde Argelia y otros desde el exilio. La calidad y variedad de la literatura argelina ha favorecido su difusión en el extranjero. En España, por ejemplo, más de treinta obras de unos trece autores han sido traducidas al español durante estos últimos años y varios escritores argelinos han sido invitados a presentar sus obras en distintos foros españoles.

Dada la profusión temática de la literatura argelina y el número concreto de libros en que me he basado para realizar este trabajo, he preferido seleccionar mis textos según la evolución clásica de la historia reciente de Argelia. Es así

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSIF

como, siguiendo desde el inicio la producción literaria en mi país, me he situado enseguida en la colonización francesa, iniciada en 1832, para referirme a la fase inmediatamente anterior a la guerra de liberación nacional y a la propia guerra. A continuación, he reproducido algunos fragmentos sobre la independencia, que tuvo lugar el 5 de julio de 1962, y el proceso de desarrollo del país hasta llegar a la década negra de los años 90. El proceso migratorio y el tema del exilio se verán reflejados en algunos textos que, a veces, no disocian uno del otro. En cuanto a las costumbres y usos de la sociedad argelina, sólo resaltaré unos pocos, porque no es tarea fácil recoger tanto en un espacio limitado. Los pasajes que he escogido los he sacado de libros escritos por mujeres y hombres, algunos de ellos muy conocidos y que han pasado a ser unos clásicos, tanto en Argelia como en el extranjero, especialmente en Francia, y otros menos conocidos, pero que se han sumado a los primeros para añadir o aportar visiones nuevas sobre lo argelino. Los fragmentos que vienen a continuación son el fruto de una traducción que he realizado yo misma, excepto aquellos que seleccionaré de libros ya traducidos y publicados en español, como señalaré en sus respectivas notas.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOB

LA COLONIZACIÓN

El tema de la colonización fue tratado primero en ensayos, análisis y cartas dirigidas a la opinión pública y a las más altas autoridades francesas. Hamdan Khodja escribe en árabe (1833) un ensayo histórico y estadístico sobre la regencia de Argel, titulado *Le miroir* ("El espejo"), que fue traducido al francés porque iba dirigido a la opinión pública francesa. El autor, que se constituye en defensor del pueblo argelino, dice[2]:

> "¿Las calamidades del siglo XVI van a repetirse en el siglo XIX? Todo lo que ha ocurrido en Argel desde hace tres años, supone para mí un deber sagrado que es el de dar a conocer el estado real de este país, antes y después de la invasión, para llamar la atención de los hombres de Estado sobre esta parte del globo (...) ojala puedan mostrar alguna simpatía hacia los argelinos, al ver su situación… Pero me pregunto por qué mi país debe ser sacudido en todos sus fundamentos y golpeado en todos sus principios de vitalidad.… Cuando vuelvo a poner los ojos en el país de Argel, veo a sus desgraciados habitantes colocados bajo el yugo del arbitrario, de la exterminación y de todas las lacras de la guerra, y todos los horrores cometidos en nombre de la Francia libre".

[2] Hamdan Khodja; *Le Miroir*, reedición París, Sindbad, 1986.

El Emir Khaled, nieto del Emir Abdelkader[3], en su *Petición al Presidente Wilson* de Estados Unidos, emprende una acción que puede considerarse como una primicia del movimiento nacional. Escribe[4]: "Los indígenas han llegado a tal grado de avasallamiento, que se han vuelto incapaces de recriminar: el miedo de una represión sin piedad tapa todas las bocas. A pesar de ello venimos, en nombre de nuestros compatriotas, a llamar a los nobles sentimientos del honorable Presidente de la Libre América: Pedimos el envío de delegados que escogeríamos libremente para decidir de nuestro futuro, bajo los auspicios de la Sociedad de las Naciones".

Tahar Oussedik, reproduce en su libro *Lla Fat'ma N'Soumeur*, escrito en 1983, la lucha contra el ejército francés, resaltando en ella la figura de Fatma N'Soumeur, heroína de la resistencia, muerta en 1863. Muchos otros escritores denunciaron la colonización. Entre ellos, uno de los mayores clásicos de la literatura argelina, Mohamed Dib, describe los abusos de los soldados franceses y se hace eco del rechazo de la colonización por parte de la población. En su obra *La grande maison* ("La casa grande"), editada en 1952, escribe[5]:

> "Los policías sentían que Dar-Sbitar[6] se había vuelto bruscamente enemiga. Dar-Sbitar se encerraba en su miedo y su desafío.... Los policías rebuscaban el cuarto.... removían los papeles que Hamid tenía en casa de su hermana. Los recogían y por eso ponían la habitación patas arriba.... En Dar-Sbitar seguían subiendo las vehementes protestas del viejo Ben Sari.... No quiero someterme a la Justicia, clamaba. Lo que ellos llaman justicia no es más que su justicia. Está hecha únicamente para protegerles, para garantizar su poder sobre nosotros, para reducirnos y someternos. Esta Justicia está hecha contra nosotros… lágrimas, las lágrimas y la rabia gritan contra esta justicia... pronto la vencerán, pronto sabrán triunfar".

En su obra *L'incendie* ("El incendio") que, con la citada *La grande maison* y *Le métier à tisser* ("El telar") forman su famosa trilogía, Mohamed Dib pone en boca de un campesino[7]:

> "¿Acaso no se cometen, en nombre de Francia, las peores bajezas provo-

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CEDICE

[3] 1808-1883. Figura emblemática, luchó desde el principio contra la invasión francesa y se considera creador del Estado argelino.

[4] L'émir Khaled, *Pétition au Président Wilson*, reed. Argel, ENAP, 1986.

[5] Reed. Argel, Editions Dahlab-Editions Bouchène, 1995, pp. 44, 45, 46.

[6] Nombre dado a una casa de vecindad en la ciudad de Tremecén, de ahí el título de la obra *La grande maison*. Dar-Sbitar es el principal escenario de la serie televisiva basada en la trilogía de Mohamed Dib; vio la luz en 1974 con el título de *Al-hariq* ("El incendio"), bajo la dirección de Mustapha Badie.

[7] *L'incendie* (1954), reed. Argel, Editions Dahlab-Editions Bouchène, 1995, p. 97.

> cadas sobre nuestro suelo? ¿No es en nombre de Francia que se expropia y se roba; en nombre de Francia que se encarcela; en nombre de Francia que se mata de hambre, en nombre de Francia que se asesina? El nombre de Francia se ha unido a demasiadas malas obras. Ya no nos quitaréis nunca más de la cabeza que, a fin de cuentas, los crímenes son imputables a Francia. ¡Qué nos importa a nosotros que ese país sea grande y glorioso! ¿Acepta todo esto o no lo acepta? ¡Quien de ellos no lo acepte, que levante la voz! ¡Qué les oigamos un poco!.... La tiranía nunca venció a los pueblos....Hace mucho tiempo que nuestro pueblo no espera nada más de Francia. Lo que quiere, desde ahora se lo exige a sí mismo, a su propio fondo".

Como muchos otros escritores, describió la profunda miseria y precariedad que sufrió el pueblo durante la colonización, tras ser expropiado de sus tierras y de sus bienes; Mohamed Dib dedicó múltiples pasajes al hambre, constantemente presente en *La grande maison*, llegando a ser, para colmo de ironías, la amiga entrañable del protagonista Omar[8]: "Tenía hambre, terriblemente, siempre, y no había casi nunca nada de comer en casa; tenía hambre hasta el punto de que algunas veces la espuma de su saliva se le endurecía en la boca. Subsistir era, por lo tanto, para él su única preocupación. Pero estaba acostumbrado a no estar nunca saciado; había amansado su hambre. A la larga, pudo tratarla con la amistad que se debe a un ser querido, y se lo permitió todo con ella".

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCSEE

LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL

El enrolamiento de soldados argelinos en la segunda guerra mundial está presente en algunos escritos. Laura Mouzaia lo pone de relieve en un pasaje de su obra *Illis u meksa* (*La fille du berger*) ("La hija del pastor") que escribe en 1994. La película "Días de gloria"[9], que se ha proyectado recientemente en Madrid, describe muy bien la participación de las tropas del Magreb en esta guerra[10]: "La guerra de 1939 vino a enturbiar: llamaron a Arezki a servir en el ejército para defender la patria francesa en peligro. Formó parte de esa larga lista de hombres que cogieron las armas y que formaron los primeros batallones contra el enemigo nazi.... Nos contó más tarde todas las crueldades sufridas por los prisioneros que defendían una madre patria que en nada reconocía el lazo patrilineal que les unía a ella".

[8] Ed. cit., p. 93.
[9] Título original "Indigènes" de Rachid Bouchareb, 2006
[10] *Illis u meksa* (*La fille du berger*), Argel, ENAL, 1994, p. 21.

EL 8 DE MAYO DE 1945

Este día, los argelinos organizaron grandes manifestaciones para reclamar la independencia; éstas fueron cruelmente reprimidas y se saldaron con 45.000 muertos en las ciudades de Sétif, Kherrata y Guelma. El escritor Kateb Yacine, que vivió estos acontecimientos, inicia así su libro *Le cadavre encerclé* ("El cadáver cercado")[11]:

> "Aquí está la calle de los Vándalos. Es una calle de Argel o Constantina, de Sétif o Guelma, de Túnez o Casablanca. ¡Ah! Falta espacio para mostrar en todas sus perspectivas la calle de los mendigos y de los lisiados... Aquí está la calle de los Vándalos, de los fantasmas, de los militantes, de los chiquillos circuncisos y de las nuevas novias; aquí está nuestra calle. Por primera vez la siento palpitar como la única arteria crecida donde pueda rendir el alma sin perderla. Ya no soy un cuerpo, sino una calle. Lo que hace falta en adelante es un cañón para abatirme. Si el cañón me abate, seguiré aquí, fulgor de astro que glorifica las ruinas, y ningún cohete alcanzará ya mi hogar a menos que un niño precoz abandone la gravedad de la tierra para evaporarse conmigo en un perfume de estrellas, en un séquito íntimo donde la muerte no es más que un juego... Es una calle siempre crepuscular, cuyas casas pierden su blancura como la sangre, con una violencia de átomos al borde de la explosión".

Por su parte, Fadela M'Rabet, en *Une enfance singulière* ("Una infancia singular"), describe los recuerdos de esos acontecimientos también ocurridos en Skikda, su ciudad natal, cuando sólo tenía 10 años[12]:

> "Muchos de nuestros parientes... fueron ejecutados en su lugar de trabajo, en su tenderete, en la calle. Andábamos sobre los cadáveres. A unas familias vecinas nuestras les fusilaron a todos sus hombres en el estadio de Skikda. Eran todos inocentes… De repente... miles de banderas argelinas se desplegaron bajo nuestros ojos, la muchedumbre gritaba: "¡Viva Argelia libre! ¡Viva Argelia libre!" Muy pronto las fuerzas del orden ahogaron la manifestación en un baño de sangre. Vi cómo un policía mató a un comerciante ambulante.... Al día siguiente, un periódico publicó la foto del carro con el comentario: "debajo de la fruta escondía armas".

La guerra de liberación[13]

La guerra de independencia de Argelia está presente en gran número de obras literarias. Muchos escritores, que la vivieron en sus propias carnes o la recuerdan

[11] *Le cadavre encerclé*, París, Seuil, 1959, p. 17.
[12] *Une enfance singulière*; Argel, Ballan, 2003; reed.. Argel, ANEP 2004, p. 85.
[13] Se inició el 1 de noviembre de 1954 y finalizó el 5 de julio de 1962.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDC-SEP

de cuando eran niños, dan testimonios de ella, bien en forma de estudio, bien en escritura literaria, en prosa o en verso. *L'Opium et le baton* ("Opio y bastón"), obra de uno de nuestros escritores de renombre, Mouloud Mammeri, fue adaptada al cine, sector que también dedica gran parte de su producción a la guerra de liberación. Entre los ejemplos literarios sobre este importante período de la historia de Argelia, leamos a Yamina Mechakra, en *La grotte éclatée* ("La cueva estallada")[14]:

> "Crecí bajo el ala desgarrada de las Hermanas de la Caridad, que me dieron la limosna de un minúsculo saber médico que, un día de noviembre de 1955, me llevé a los Aurés. Había entendido que ya era tiempo de vivir, que un nombre no importaba nada. Había hombres que se habían puesto a borrar con su sangre la vergüenza que pesaba sobre la historia de mi país para reiniciar una historia, más justa, más digna, más humana".

Por su lado, Abdelhamid Benzine, militante activo durante la guerra, dejó varios testimonios en su *Journal de marche* ("Diario de marcha"), escrito en 1956, en que además resalta el papel de la mujer en la lucha. Dice[15]:

> "A las dos de la tarde, el enemigo seguía allí. Las mujeres, pensando que teníamos hambre y que no se podía hacernos esperar, tomaron, pues, la decisión de abastecernos pasara lo que pasara. Pero, ¿cómo hacerlo? Vistieron a una de ellas entre las más jóvenes y la disfrazaron de novia. La subieron en un mulo, que antes habían cargado de alimentos destinados a nosotros y, empujando la montura hacia delante, se fueron en alegre procesión, las abuelas y las madres seguidas de sus chiquillos, conduciendo a la "prometida a casa de su esposo". Pasaron haciendo estridentes albórbolas, delante de los jóvenes soldados franceses, asombrados y curiosamente interesados por esas costumbres "raras". Llegaron a buen puerto, nos dieron de comer y nos informaron de que sus hombres, todos, habían sido detenidos y encerrados en un recinto a la espera del interrogatorio.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEH

Mouloud Feraoun, otro de los clásicos de la literatura argelina, informa en su diario, *Journal*, sobre el terror que reinaba entonces en la capital[16]: "En Argel, es el terror. Pese a ello la gente circula y los que deben ganarse la vida o tienen simplemente que ir de compras están obligados a salir y salen, sin saber muy bien si van a volver o si caerán en la calle… Pero cada vez que uno de nosotros sale, describe a la vuelta un atentado o señala a una víctima". Rachid

---

14 *La grotte éclatée* (1973), reed. Argel, ENAG, 2000, p. 29.
15 Abdelhamid Benzine; *Journal de marche* (1956), Argel, ENAG, 1965.
16 Mouloud Feraoun; *Journal*, París, Seuil, 1962.

Mimouni en *Le printemps n'en sera que plus beau* ("La primavera sólo podrá ser más bella") también da cuenta del ambiente de la ciudad, y pone en boca de un responsable del ejército francés, que explica a un militar recién llegado de Francia cómo se organizan los guerrilleros argelinos[17]:

> La organización terrorista que intentamos destruir en esta ciudad no se muestra tan peligrosa por las diversas exacciones que comete… sino mucho más, porque constituye el apoyo logístico de los maquis, sin el cual éstos perderían la mitad de su eficacia. Los fondos recaudados por todo el país, llegan a la ciudad donde son reunidos y luego transferidos… Es también la ciudad la que entrega a los maquis los medicamentos, la ropa, los alimentos que les son necesarios. De allí reciben a veces muy importantes informaciones sobre los movimientos de nuestras tropas… su organización se funde enteramente en el pueblo que la ayuda, la sostiene y forma parte de ella. Se recluta a los agentes tanto entre los jóvenes de los distintos barrios de la ciudad, como entre la mujer con velo que pasa para ir al mercado o el niño que juega inocentemente ante sus ojos. Y es allí donde reside su fuerza esencial. La mujer con velo transporta en su cesta armas y mensajes y el chaval tiene, tal vez, los bolsillos repletos de granadas. Estos son nuestros problemas.[18]

Laura Mouzaïa, sigue su relato *Illis u Meksa* aportando un testimonio sobre las represalias de los soldados franceses sobre las mujeres[19]: "Tras los rudos combates emprendidos entre el ejército y los muyahidin[20], aquel decidió recurrir a la venganza fría… Tampoco se salvaron las mujeres mayores. Algunas mujeres, las más bellas, entre las que había jóvenes vírgenes, fueron objeto de selección para el burdel del cuartel. Parece ser que la más recalcitrante ha sido seriamente torturada, atada a un poste del patio del cuartel a la libre disposición de los soldados". La prisión era otra de las represalias que sufrieron mujeres y hombres que luchaban por la paz. Las prisiones de Argelia y de Francia acogieron a muchos de ellos. El director de cine Hassen Bouabdellah rindió un gran homenaje a las mujeres combatientes que fueron encarceladas durante la guerra con su película reportaje: *Barberousse, mes soeurs* ("Barbarroja, hermanas mías")[21]. Y una multitud de poemas fueron

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDHCUE

[17] Rachid Mimouni; *Le printemps n'en sera que plus beau*, Argel, ENAL, 1988. pp. 11 y 13.

[18] Esta organización queda muy bien reflejada en la película "La batalla de Argel" de Gillo Pontecorvo, 1966.

[19] *Illis u meksa* (*La fille du berger)*, op. cit., p. 51.

[20] En general, "combatientes", y en estas referencias, los argelinos que lucharon para la liberación del país.

[21] "Barberousse, mes soeurs" de Hassen Bouabdellah, 1985. "Barberousse" es el nombre dado a la cárcel Serkadji situada en la Casba de Argel.

escritos desde la cárcel y sobre ella. He aquí dos fragmentos del combatiente y poeta Djamel Amrani y de la poeta Zhor Zerari, ambos víctimas de torturas y encarcelamiento[22].

El fusil de la espiga
Con el fusil al sol, sacado de mi herida
y del vientre de la tierra
con la espiga contra los barrotes de prisión
enumero públicamente
el trigo fecundado será la vida prometida
el campesino inculto será la familia
la jornada de trabajo cumplido será la felicidad
y el acero se volverá oro de manos de hombres.

En su poemario *Poèmes de prison*, Zhor Zerari escribe:

Esta noche
Es Mouloud[23]
Argelia está en guerra.
Con los puños cerrados
Los huérfanos duermen
Una lágrima en el ojo
Brilla en la noche.
En el maqui
Una centinela vela.
En Barberousse
Los condenados a muerte
Esperan el alba
Esta noche
Es Mouloud
Las calles son negras
Las balas sustituyen
a los petardos
Las bombas sustituyen
a los fuegos artificiales
El toque de queda apaga
las velas[24]

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

Cuántos de los que estaban condenados fueron exiliados por los militares franceses a Francia o a otros lugares fuera de Argelia, y cuántos otros tuvieron que huir y buscar asilo en países vecinos. Yamina Mechakra lo recuerda en

[22] Djamel Amrani; *Bivouac de certitudes* ("Vivac de certezas"), Argel, SNED, 1968.
[23] Celebración del nacimiento del profeta Muhammad.
[24] Zhor Zerari, *Poèmes de prison* ("Poemas de prisión"), Argel, Éditions Bouchène, 1988, p. 27.

su ya citada *La grotte éclatée*[25]: "En Túnez, me miraban con compasión, me ofrecían amistad, me servían humildemente, me hablaban paternalmente y me abrieron las puertas de sus casas".

LAS PRIMICIAS DE LA INDEPENDENCIA

En su lógica cronológica, Yamina Mechakra habla a su hijo de la cercana independencia de Argelia[26]:

> Le hablo a mi hijo de Argel lánguido y herido, temblando por la independencia.
> Le hablo a mi hijo de Constantina y Kef Chkara.
> Le hablo a mi hijo de la Kabilia y de Amirouche, de Tlemcen y su cólera, de Orán y su revancha.
> Le hablo a mi hijo de los Aurés y de mi pena.

Hadjira Mouhoub, en su relato *Mon cousin* ("Mi primo"), anuncia la independencia[27]: "La independencia se anunciaba como un alba. Se hablaba de ella en la escuela, con los vecinos; la casa revestía su aire de fiesta, cada tarde mis hermanas ensayaban cantos patrióticos, todo el mundo estaba feliz… La ciudad, el barrio, la casa estaban en fiesta, animados, preparándose para el gran día…". Pero Kateb Yacine[28], más allá de la independencia de Argelia, soñaba con la independencia de todo el continente africano, pues cabe señalar que tanto la guerra de liberación como la independencia de Argelia sirvieron de referencia a muchos pueblos oprimidos de África y de otras partes del mundo: "África entera liberándose, del norte al sur, haciendo de Argelia su trampolín, su hogar, su principio, su estrella del Magreb".

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

ARGELIA INDEPENDIENTE

Una vez independiente, el país emprendió el camino de un desarrollo global, tanto económico e industrial como sanitario, educativo, etc. Las décadas de

[25] Ed. cit., p. 101.
[26] *La grotte éclatée*, p. 118.
[27] *La guetteuse*, Paris, L'Harmattan, 1997. pp. 9-10.
[28] *Le polygone étoilé*; Ed. du Seuil, Paris, 1966, p. 142 (haciendo alusión al partido de la Estrella Norteafricana de los nacionalistas argelinos).

los 60 y 70 resaltaron el patriotismo de varios escritores, pero también cierta decepción, porque la realidad no coincidía totalmente con sus sueños y con las promesas que había recibido el pueblo. Escritores como Tahar Ouettar, Abdelhamid Benhadouga, Zhor Ounissi, Rachid Mimouni, Tahar Dajout, entre muchos otros, fueron fieles reflejos de la evolución del país, tanto en sus aspectos positivos como negativos. Aïcha Bouabaci da cuenta de ello en un relato titulado *Quand la vie se dérêve* ("Cuando la vida se desvía"), incluido en su libro *Peau d'exil* ("Piel de exilio")[29]: "Las escuelas y las universidades se poblaron prodigiosamente. Las fábricas se multiplicaron. Las memorias estaban atentas. El pueblo debía recuperar un retraso milenario. Jóvenes y mayores, hombres y mujeres conjugaron sus fuerzas y abrieron muy grandes las puertas de sus esperanzas para recibir el Milagro del desarrollo".

Por su parte, Fadéla M'Rabet saluda el espíritu abierto de su padre que le permitió estudiar[30]: "Papá, a quien estaba infinitamente agradecida por haberme mandado a la escuela y no haberme sacado del instituto para casarme... miraba atentamente nuestras notas y nos gratificaba siempre con elogios. A los pequeños vecinos que venían para que les firmara el carné, porque su padre era analfabeto, les daba siempre alguna moneda a modo de recompensa". En cuanto a Malika Mokeddem[31], pone de relieve la generalización de la enseñanza para todos los hijos de Argelia y relata cómo el hecho de proceder de una familia tradicional y modesta del Sur de Argelia no le impidió tener acceso a los estudios que le permitieron alcanzar un alto nivel profesional e intelectual:

> "Entonces envían un equipo al desierto para filmar a mis padres. Y, ¡milagro!, mi padre permite que mi madre responda a una pregunta ante la cámara: "¿Qué opina de que su hija se haya convertido en escritora?". Con cara de resignación, mi madre alza los brazos al cielo: "¿Qué quieres que te diga, hijo mío? Entre mi hija y yo siempre había un libro. ¡Hasta cuando por fin dormía, se dejaba el libro abierto sobre la cara!.... me surge un recuerdo conmovedor del librero de Bechar. ¡Ojalá viva todavía! Durante toda la adolescencia, me incitaba: "Coge todos los libros que quieras, hija mía. Sé que tú me los devolverás intactos. Es más importante tu necesidad de leerlos que el dinero. Años después.... este hombre generoso, ya jubilado, tomó cierto día un taxi para ir a mi pueblo y preguntar a mis padres:

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEH

[29] *Peau d'exil*, Argel, ENAL, 1990. p. 142.

[30] *Une enfance singulière*, 2003, reedición Argel, ANEP 2004, p. 81.

[31] *El desconsuelo de los insumisos*, Barcelona, El Cobre Ediciones, 2006, pp. 83 y 84 (Traducción de Pilar Jimeno Barrera. Título original: *La transe des insoumis*) .

-¿Qué ha sido de la niña que disfrutaba tanto con los libros?
-Es médico, especialista del riñón..., allá en Francia..."

En la década de los años 1970 se introdujeron muchos cambios en el país; el socialismo estaba en pleno auge y fue en esa época cuando se nacionalizaron los hidrocarburos y se decidió llevar a cabo la revolución agraria, con una participación masiva de los estudiantes organizados en comités de voluntarios. Abdelhamid Benhadouga da cuenta de ello en su libro *Bana Es-sobh* (*La mise à nu*) ("Al desnudo") que reproduce una sociedad argelina en mutación, enfrentada a contradicciones de todo tipo: conflicto generacional e ideológico, relación hombre-mujer, además de un éxodo rural agudo y un problema demográfico importante[32]:

> "La reunión sobre la Carta Nacional le había confundido las ideas por completo... en contestación a un interlocutor que pretendía que Islam y socialismo no eran compatibles, uno de los participantes, un joven, había respondido: "Dígame, ¿habrá que llevar al socialismo 14 siglos atrás, o hacer que el Islam dé un salto de 14 siglos hacia delante?.... Naïma había intentado clasificar a los miembros de su familia. Para ella, sólo Rédha relumbraba el horizonte; sólo él tenía una visión segura del porvenir... los demás, a fin de cuentas, tenían todos sobre los acontecimientos la misma mirada conservadora: temían el progreso, tenían miedo de sacrificar intereses inmediatos... Muy recientemente, supo que él era uno de los organizadores del voluntariado estudiantil... También temía que ése no se fijara en ella. Además, la mentalidad de la familia no facilitaba las cosas. Cualquier relación hombre-mujer estaba mal vista y despertaba dudas, para la vieja Kelthoum, para Cheikh Allaoua, para Mouna y hasta para Zoubida".

Aïcha Bouabaci plantea el problema de la desigualdad entre el hombre y la mujer en su relato antes citado "Quand la vie se dérêve"[33]:

> "Él le decía: "Has podido acceder a esta profesión. ¿Crees no ser igual que el hombre? Hay muchos hombres que están muy lejos de tener tu nivel. Así que tus reivindicaciones no tienen fundamento". "Sabré que seré igual al hombre cuando deje de ver en sus ojos esta mezcla de desconfianza, de divertida condescendencia, de desprecio... Sabré que soy igual al hombre cuando venga a cogerme de la mano para asociarme a sus preocupaciones más profundas, y no como una confidente muda, sino como un ser capaz de comprender un problema y de contribuir a solucionarlo. Sabré que soy igual al hombre cuando pueda pasar sola en la calle sin afrontar las guasas y los sarcasmos de unos y otros".

[32] *La mise à nu*, Argel, ENAL, 1984. pp. 20 y 62.
[33] Ed. cit., p. 143.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCSEF

Tahar Djaout confirma esta desigualdad pero confía en la mujer diciendo en *Le dernier été de la raison* ("El último verano de la razón"), último libro que escribió antes de ser asesinado en junio de 1993, y que fue publicado a título póstumo[34]:

> "Es verdad que, en este país, nunca se ha sido conciliador con las mujeres. Han sido agobiadas por el trabajo, por las vejaciones y los sarcasmos. Los trabajos del campo, las tareas múltiples y los golpes... pero la mujer estaba presente, pesaba con su encanto, con toda su determinación y con todo su dolor: era el lugar de la prueba, era el centro de un drama encogido por la pobreza, la codicia, la envidia, el amor, el deseo y la lucha que imponía cada día naciente".

Abdelhamid Benhadouga da la palabra a Nacera, que plantea problemas reales y de fondo, a los que se enfrenta el país[35]:

> [Nacera] había observado en sus investigaciones sindicales con sus colegas, que el nivel de vida había centuplicado desde la independencia, en la ciudad y en el campo. Pero la evolución del comportamiento, en vez de seguir la misma curva, iba en el sentido de una degradación... La población sobrepasaba las capacidades de acogida de los pisos y de las casas. Un gran número de familias, que había llegado a la ciudad con la Independencia, contaba entonces entre seis y siete personas en la mayoría de los casos; desde entonces la cifra se había duplicado.

La sociedad argelina se enfrentó además, tanto durante la colonización como a principios de la independencia, a un problema de identidad que se refleja especialmente en el idioma y en el reconocimiento de la personalidad de uno. Fadéla M'Rabet se pone a la defensiva ante los prejuicios que pudieran tener los demás hacia lo árabe y dice[36]: "He sido mucho tiempo una argelina ambulante, cuando se me negaba mi identidad. Decía que era argelina como se alza una bandera. Soy argelina, era así como iniciaba el diálogo con el otro. Porque temía que tarde o temprano hiciera una observación sobre los árabes". Nabil Farès, en un libro cuyo título lo dice todo, *L'exil et le désarroi* ("Exilio y desconcierto") cuenta su relación dolorosa con la lengua: la dicotomía arabófonos/francófonos y árabe/bereber que existe, aunque actualmente con mucha menos intensidad, ya que el bereber ha sido reconocido por fin como lengua nacional. Dice el autor[37]:

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCSEF

[34] *Le dernier été de la raison*, París, Editions du Seuil, 1999. p. 66.
[35] *La mise à nu*, ed. cit., p. 109.
[36] *Une enfance singulière*, ed. cit., p. 167.
[37] *L'Exil et le désarroi*, París, Maspero, 1976.

He interrogado al pueblo.

El pueblo tenía dos escuelas.
Una coránica: en la colina de arriba.
La otra europea: en la plaza de abajo.
Ninguna comunicación entre ambas escuelas.
Ninguna.
Ni siquiera:
en mí
Yo iba a las dos escuelas,
y, por la tarde: en casa de la abuela,
hablaba otra lengua
la que
ya no sé
y que provoca tanta pasión en
los pueblos,
y las ciudades.
¿Pasión?
Las dos escuelas, y, esta tercera, que no se nombra, sin libro, que se lleva, así, con la preocupación de ser, y, de vivir.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

Cuando Argelia iba avanzando y creía haber cruzado la línea del progreso, la dualidad modernidad/tradicionalismo se planteó de la forma más violenta que nadie podía imaginarse. El radicalismo religioso más profundo surgió, dando nacimiento al terrorismo más salvaje, que afectó a toda la sociedad argelina. Mohamed Moulessehoul, conocido por su seudónimo de Yasmina Khadra, lo ha cernido y descrito especialmente en su obra *Lo que sueñan los lobos*[38]:

> "Argel ardía con el orgasmo de los iluminados que la habían violado. Preñada de su odio, se ofrecía a sí misma como espectáculo en el mismo lugar en que la habían cubierto, en medio de su bahía, maldita para siempre; desde luego, paría sin reservas, pero con la rabia de una madre que se da cuenta demasiado tarde de que el padre de su hijo es su propia cría... Muy pronto, las noches se poblaron de ruidos de armas, de pasos precipitados, de alucinaciones. Los escuadrones de la muerte invadían los aduares, provocaban explosiones, encendían fábricas y establecimientos públicos, hacían saltar puentes y tabúes... Los atentados espectaculares pedían paso en la primera plana de los periódicos. Las calles de Argel, de Blida, de Bufarik, de Shlef, de Laghuat, de Sidi Bel-Abbes o de Yiyel retrocedían ante el avance de los afganos… Policías, militares,

[38] *Lo que sueñan los lobos*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, pp. 108 y176. (Traducción de Santiago Martín Bermúdez. Título original: *A quoi rêvent les loups*). Cabe señalar que todas las obras de Yasmina Khadra están traducidas al español.

> periodistas, intelectuales, todos caían como moscas, unos tras otros, por la mañana temprano, degollados en el umbral de sus casas. Los aullidos de las madres anulaban los de las sirenas. Los entierros confirmaban la tragedia. La muerte llamaba a todas las puertas. Todos los días. Todas las noches. Sin tregua y sin piedad".

Baya Gacemi, periodista argelina que entrevistó a varias mujeres víctimas del terrorismo, relata en forma de novela y en primera persona la vida de Nadia, mujer de un miembro del Grupo Islámico Armado (GIA)[39]:

> "Ahora que Ahmed ha muerto estoy levantando cabeza. Cuando me casé con él, anhelaba una vida tranquila. En la pobreza, por supuesto, conformándome -como él mismo me decía antes de casarnos- con 'la tierra por lecho y el cielo por techo'. Qué poco me imaginaba entonces que él acabaría regalándome los muebles y la ropa de la gente a la que asesinaba".

Por su lado, Leïla Aslaoui, jueza argelina cuyo marido fue asesinado en la década negra de los 90, se inventa una historia, seguramente basada en su triste experiencia, que termina con el mensaje de victoria contra el terrorismo, que denomina la bestia[40]:

> "¡Bravo mi Jamel, y gracias! Mira, la bestia no me ha hecho nada, porque la vida es más fuerte que todo y tú eres la vida. Soukeïna miró a sus dos muchachos.... Les miró, acarició el anillo de matrimonio de Hassan y dijo en voz baja: "Espero que estés feliz de ver que he ido hasta el final del camino, la bestia no me ha desanimado".

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

INMIGRACIÓN Y EXILIO

Todos los acontecimientos que vivió Argelia motivaron éxodos, desplazamientos y exilios de su población. En plena colonización, la miseria obligó a muchos argelinos a emigrar a Francia. Este movimiento migratorio continuó después de la independencia, esencialmente con las operaciones de reagrupación familiar. Más adelante, el terrorismo y sus consecuencias sobre la sociedad causaron desplazamientos forzados. Las emigraciones y los exilios resultaron todos tan dolorosos unos como otros. El tema de la emigración (*El-ghorba*) está muy

[39] *Nadia. La voz del terror en Argel*, Barcelona, reed. Grupo Editorial Random House Mondadori, S.L.,2002, p. 173 (Traducción de Juan Vivanco. Título original: *Moi, Nadia, femme d'un émir du GIA*).

[40] *Les jumeaux de la nuit* , Argel, Casbah Editions, 2002, p. 266.

presente en la poesía oral árabe y bereber. En la literatura, se inició con *La terre et le sang* ("La tierra y la sangre") de Mouloud Feraoun. Los siguientes fragmentos, de otros escritores, cuentan este proceso. Taos Amrouche, exiliada durante la guerra[41]:

> "Guardo el recuerdo de un sueño desgarrado, de tarde en tarde, por el silbido del tren en la noche. Desde entonces, esté donde esté, en cuanto silba un tren, en la noche, siento como un fino puñal romperme el alma, surgen entonces las pequeñas estaciones del Norte de África iluminadas, con sus grandes eucaliptos, sus falsos pimenteros y sus ramos de geranios, estas pequeñas estaciones desiertas, demasiado nuevas y demasiado blancas bajo el cielo vacío".

Malek Haddad habla de la soledad de los inmigrantes, lejos de su familia y de su país en guerra[42]: "Viven –es un decir- en el país de los que los desprecian. En el país de quienes les rehúyen. Entonces viven –es un decir- entre sí. La misma carga de desgracia. Desarraigados. Trasplantados. Viven. Es un decir. Y no hay nada más conmovedor que esa *gandura*[43] o ese turbante que se perciben a veces". Laura Mouzaia recuerda en una parte de su libro los esfuerzos que tuvieron que hacer, una vez que se reunieron con su padre en Francia, para pasar desapercibidos por ser inmigrantes[44]:

> "Todos habíamos comprendido que, como extranjeros, teníamos que invertir cada vez más esfuerzos. El extranjero debe tener un espíritu y una actitud siempre perfectos, incluso irreprochables. Porque hasta que su entorno lo eleve al rango de hombre, tendrá que pasar muchas pruebas, tan estúpidas y dolorosas las unas como las otras. Se le apreciará tanto más cuando acepta integrarse, asimilarse en el medio ambiente, y para ello tendrá que renunciar a sus orígenes culturales que menospreciará, que olvidará enseguida en beneficio de la cultura dominante del país donde se encuentra. En realidad, tendrá que aculturarse…".

Rachid Boudjedra nos ofrece un recorrido, de lo más agotador, a través del metro de París donde se pierde un analfabeto recién llegado del campo de Argelia, con su maleta de cartón y un trozo de papel en el que están apuntadas las señas de sus compatriotas emigrados a esta ciudad[45]:

BIBLIOTECA VIRTUAL DEL CUDIESF

[41] *Rue des tambourins* ("Calle de los panderos"), París, La Table Ronde, Paris 1966.
[42] *La dernière impresión* ("La última impresión"), Alger, Editions Bouchène, 1989, p. 109.
[43] Larga túnica, generalmente blanca, que visten los hombres de algunas zonas de Argelia.
[44] *Illis u meksa* (*La fille du berger)*, op. cit., p. 108.
[45] *Topographie idéale pour une agression caractérisée* ("Topografía ideal para una agresión caracterizada"), París, Denoël, 1975, pp.62-63.

> "….porque tiene un pesado bulto que lleva arrastrando desde hace una o dos horas, mientras busca cómo dirigirse hacia el andén, dirección de la Concorde, sin saber por dónde va a pasar con este barullo que, por cierto, no tiene nada que ver con la horrorosa hora punta de las 6 de la tarde, ya de por sí penosa; él, no sabe que tiene que coger la línea 1 (Château-de-Vincennes-Pont-de-Neuilly 14,640km) ni que deberá recorrer siete intervalos o tramos o estaciones (Sait-Paul-Hôtel-de-Ville-Châtelet-Louvre-Palais-Royal-Tuileries-Concorde), porque se encuentra un cruce con tres direcciones y no puede saber, así al azar, cuál debe tomar, si es que debe dejar de pensar que todos los laberintos son iguales, cuando hay detalles que los diferencian y cuentan más de lo que él cree".

Maissa Bey sufre por el hecho de que la protagonista de su libro, hija de un mártir de la guerra, tenga que ir a refugiarse en el país que invadió el suyo[46]: "Huyó bajo la amenaza. Abandonó su país para encontrar refugio aquí. ¡Qué ironía de la historia! Ella, la hija de un "glorioso mártir de la revolución", de un hombre que fue ejecutado por haber querido sacar a Francia de su país, ¡hela aquí buscando refugio en tierra de quienes [su padre] combatió!".

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEH

ASPECTOS DE LA VIDA SOCIAL ARGELINA

Fadéla M'Rabet en *Une enfance singulière*[47] describe los lazos que la unen a su familia, y que suelen ser comunes a la mayoría de las familias argelinas:

> "Es verdad que toda relación, para mí, está cargada de afectividad. Una afectividad difusa que se propaga a todos los que me rodean. Las numerosas mujeres que encontré en casa al abrir los ojos –*djedda*, *yemma*, *nana*[48], sus amigas, sus vecinas- todas me lavaron, me alimentaron, me curaron. Me hicieron tanto como *yemma*. Me dieron tanto amor… Como… la familia estaba muy abierta al mundo exterior, nos sentimos concernidos por la vida de cada uno... Total, muy pronto, nos hemos identificado con cualquier hombre, con cualquier mujer".

De la misma manera que Abdelhamid Benhadouga en su novela *Bana Es-sobh*, Assia Djebar, en un complejo relato sobre las dos protagonistas de *Sombra*

[46] *Entendez-vous dans les montagnes*... ("Escuchad en las montañas"), Editions de l'Aube/Editions Barzakh, 2002, pp. 34-45.

[47] Ed. cit., p. 64.

[48] *Djedda* significa abuela; *Yemma*, madre; *Nana* puede referirse a la tía, a la hermana mayor o a cualquier mujer mayor como marca de respeto. Suele preceder al nombre de la mujer a la que se dirige.

sultana, describe poéticamente el baño turco presente en todas las ciudades argelinas y al que dedica todo un capítulo. He aquí unos fragmentos[49]:

> "El *hammam*, como una tregua o un jardín inmutable. El ruido del agua abole las paredes, los cuerpos se liberan en los mármoles mojados... La gente del viernes es muy bulliciosa: es día de oración pública y también de vacación escolar. Los niños, desde los de pecho hasta los chiquillos no circuncisos... llenan las salas, por lo menos en la primera parte de las sesiones... Por el pórtico de madera envejecida, que se entreabrió una o dos veces, penetraba a sacudidas el rumor de las otras bañistas y el olor de las naranjas que estaban pelando allí. Me tumbé en la losa de mármol... Me lavé lentamente, desperdicié poco agua; pagué generosamente a la porteadora por sus múltiples cargas de agua ardiente. Me propuso lavarme: restregarme, masajearme, rociarme, frotarme el cuero cabelludo y, para terminar, aclararme y envolverme en lana "como a una recién casada".

Por su parte, Fadéla M'Rabet recuerda como en las fiestas del sacrificio del cordero y del fin de ramadán, los niños hacían visitas a los mayores como requiere la costumbre, en Argelia[50]:

> "El día de la fiesta del cordero, por todas partes nos topábamos con niños, unos renacuajos, que iban de casa en casa. Llevaban un trozo de carne y sémola a quienes no eran suficientemente ricos para sacrificar un cordero. Los días del Aïd Esghir, fiesta que marca el final de ramadán, niños y niñas, con su cestita en la mano, desfilaban camino a nuestra casa hasta la puesta del sol. Sacados al mundo por *djedda*, venían a traerle pasteles que sus madres habían hecho para ella. Mi abuela no les despedía sin antes haberles metido una moneda en el bolsillo para que se comprasen chuches. Nunca devolvía la cesta vacía. Metía dentro aunque fuera un paquete de azúcar o de café".

Aicha Bouabaci[51] habla del *Maulid* o *Mouloud*, el nacimiento del profeta Muhammad, fiesta que menciona Zhor Zerari, citada anteriormente, desde la cárcel donde estaba encerrada:

> "Era una tarde en que se celebraba la fiesta del *Mawlid En Nabbaoui*, y los petardos que lanzaban impetuosamente las manos juveniles estriaban esta cortina de la noche... La fe alegre, emocionada se había instalado en todas partes, y en todas las casas brillaba la fila de velas vestidas de

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

[49] *Sombra sultana,* Guadarrama, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 1995: "El baño turco", pp. 224-234. (Traducción de Inmaculada Jiménez Morell. Título original: *Ombre sultane*).

[50] *Une enfance singulière*, op. cit., p. 48.

[51] "L'enfant du rêve", en *Peau d'exil*, ed. cit., p. 31.

> oro para la circunstancia, testigos seculares de este fervor estremecedor que los cantos religiosos difundidos por la radio llevaban lejos en los corazones. Después, las madres impregnarán de alheña las manos de sus hijas pequeñas, y todos cantarán alrededor de la *meida*[52], abundantemente cargada de antiguas melopeas transmitidas de madre a hija y de padre a hijo".

Hadjira Mouhoub, no nos dejará terminar sin deleitarnos con un sabroso cuscús, de los que se preparan en las bodas[53]:

> "La carne estaba buena, bien hecha, aunque al primer bocado hubiera parecido un poco dura, como todas estas carnes de boda que se ponen a cocer mucho antes de que lleguen los invitados y que esperan en la gran fuente de madera a que las repartan en los platos. Diez trozos por plato. El cuscús había sorprendido, suave, ligero, bien preparado, rociado con una salsa ligeramente sazonada, se comía fácilmente, sin llenar. Cada cucharada era una delicia. Se salía del comedor con una impresión de bienestar, de pereza. La leche agria lo remataba todo."

A MODO DE CONCLUSIÓN

En esta selección de textos narrativos, y algunos en poesía, de autores argelinos contemporáneos hemos podido comprobar la riqueza testimonial de esta literatura, y su grado de compromiso humano. Analizar esto, y mostrarlo, ha sido mi propósito en este artículo.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOB

[52] Mesa baja redonda.
[53] "La waada de La el Hadja", en *La guetteuse*, ed. cit., pp. 9-10.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

EL EXILIO, INSPIRADOR DE DRAMA Y BELLEZA EN *LES TERRASSES D'ORSOL* DE MUHAMMAD DÎB

Exile inspiring beauty and drama in Les Terrasses d'Orsol *of Muhammad Dîb*

María Luisa Prieto*[1]

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

RESUMEN: Análisis de una de las obras que componen la Trilogía nórdica de Muhammad Dîb.

PALABRAS CLAVE: Exilio, drama, belleza, trilogía nórdica.

ABSTRACT: Analysis to one of the works included in Nordic trilogy of Muhammad Dîb.

KEY WORDS: Exile, drama, beauty, Nordic trilogy.

Cuando se difundió la noticia de la muerte en París de Muhammad Dîb, el 2 de mayo de 2003, una sensación de orfandad invadió a sus numerosos lectores porque significaba la desaparición de una de las figura más representativas de la generación de escritores argelinos francófonos[2], asociados con la lucha por

[1] *Profesora en el Departamento de Estudios Árabes e Islámicos. Universidad Complutense de Madrid.

[2] A lo largo de su trayectoria obtuvo importantes premios, entre ellos el "Grand Prix" de la ciudad de París, el "Fénéon" en 1952, el de "L'Académie de Poésie" en 1971, el de "L'Association des Écrivains de langue française" en 1978, el "Grand Prix de la Francophonie", otorgado por la Académie Française en 1994 (fue el primer escritor magrebí que lo obtuvo), el premio Mallarmé por su poemario *L'enfant-Jazz*, en 1998. También recibió premios en Argelia, entre ellos el de la "Unión de Escritores Argelinos" en 1966. En alguna ocasión su nombre se barajó como candidato al Premio Nobel de Literatura. A pesar de todo, sus obras, escritas todas ellas en francés, no han sido muy difundidas en otras lenguas: dos de ellas han sido traducidas al inglés *Who Remembers the Sea* (1985) y *Savage Night* (2001) y sólo una al castellano: *En el café*. Su obra poética, aunque se ha publicado en Francia, siempre ha quedado eclipsada por las novelas y son pocos los poemarios traducidos a otras lenguas: *Ombre gardienne* y *O Vive* han sido traducidos al árabe por Nadia Hafiz y publicados en Dar El Houma, Alger, 2004. *Omneros* ha sido traducido al inglés por Paul Vangelisti y Carol Lettieri y publicado en Red Hill Press,

la liberación nacional, junto con Kateb Yacine (1929-1989), Malek Haddâd (1927-1978) Mûlûd Mammeri (1928-1989) y Mûlûd Feraûn (1913-1962). Todos ellos dieron a conocer al mundo la lucha del pueblo argelino por su independencia, tornando la «causa» argelina en un drama universal. Además, Muhammad Dîb siempre estuvo comprometido con su vocación de escritor y se sintió inclinado a la contemplación de la condición humana a través de sus novelas, relatos, teatro, poesía y ensayos. Su rica experiencia vital y sus estancias en Francia, el norte de Europa y Norteamérica le infundieron una visión del mundo que se puede calificar de humanismo sin fronteras, salpicado de tristeza y nostalgia.

Nacido en Tlemcen el 21 de julio de 1920, en el seno de una familia de artesanos de clase media[3], en lugar de realizar los estudios tradicionales en la escuela coránica, cursó estudios primarios y secundarios en francés[4]. La muerte de su padre, cuando él contaba diez años, supuso una gran tragedida para la familia: el súbito empobrecimiento los obligó a alojarse en Dar Sbitar, un caserón de grandes dimensiones habitado por familias de las clases sociales más humildes. Convertido prematuramente en cabeza de familia, toma conciencia del sufrimiento de los suyos al tener que compartir la responsabilidad familiar con su madre y, paralelamente a su actividad escolar, realiza diversos oficios para ayudar a su familia, al igual que su personaje Omar de la Trilogía *Argelia*[5].

Comenzó a escribir poesía a los quince años, a la vez que asimilaba con entusiasmo la cultura francesa[6]. Se matriculó en el Liceo, en Oujda, y un año después en "'École Normale d'Instituteurs" de Orán, aunque, según, Belhadj-Kacem, no se llegó a diplomar[7]. Tras abandonar los estudios, trabajó como

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOCLE

1978. *L.A. Trip* ha sido traducida al inglés por Paul Vangelisti y publicada en edición bilingüe inglés/francés en Copenhague y Los Angeles, 2003.

[3] Apasionados por la música andalusí. La música es importante para captar el universo literario de Muhammad Dîb, como él mismo manifiesta: "J' étais d'une famille de musiciens bien que je n'en sois pas devenu un moi-même… J'avais cependant de l'oreille…" (*L'Arbre à dires*, "Je parle une autre langue: qui suis-je?"). Reproducido en: *Oeuvres Completes de Mohammed Dib I Poésies*. Éditions de la Diférence. París, 2007, p.7.

[4] En "L'École des Cieux" y "Le Collège de Slane", en Tlemcen. (Belhadj-Kacem, Nourreddine: *Le theme de la depossession dans la "trilogie" de Mohamed Dib*. Entreprise Nationale du Livre, Alger, 1983, p. 6).

[5] Compuesta por las novelas: *La Grande Maison*. Ed. du Seuil (1952), la cual recibió el premio Fénéon. *L'Incendie*. Ed. du Seuil (1954) y *Le Métier à tisser*. Ed. du Seuil (1957). Reeditadas en un solo volumen en Éditions Barzakh. Alger, 2006.

[6] Belhadj-Kacem, Nourreddine: Ob. cit., p. 6.

[7] *Ibídem*.

profesor, cerca de Oujda, en unas condiciones muy duras[8], posteriormente como contable y, de regreso a Tlemcen, entre 1945 y 1947 como diseñador de alfombras. Autodidacta, la lectura era una de sus aficiones favoritas que le permitía asomarse a la literatura francesa y extranjera, a la vez que intentaba abrirse camino como escritor[9]. Invitado en 1948 a los encuentros de Sidi Madani, organizados por los Movimientos de Juventud y de Educación popular, conoce a diversos escritores, entre ellos Albert Camus, Louis Guilloux, Brice Parain, Emmanuel Roblès y Jean Cairol, que le aconsejan y le guían.

Entre 1950 y 1952, trabaja, junto con Kateb Yacine, en el periódico progresista *Alger Républicain*. En algunos de sus artículos aborda los problemas relativos al mundo obrero y campesino, en especial la pobreza resultante del sistema de explotación colonial. Además, publica artículos sobre el teatro en dialectos árabes. También escribe en *Liberté*, periódico del Partido comunista argelino. En 1951 se casa con Colette Bellissant, hija de un profesor de Tlemcen y milita en el Partido Comunista Argelino, inducido por sus ideales de libertad e igualdad entre los hombres y el reparto equitativo de la riqueza, aunque al año siguiente revisa su posición política al sentirse frustrado por el Partido.

Tras dejar de colaborar en *Alger Républicain*, viaja a Francia, donde se publica su primera novela: *La Grande Maison*, punto de partida de la narrativa magrebí de expresión francesa[10]. Esta novela, y las otras dos que componen *La Trilogía*, se basan en la dialéctica alienación-libertad[11] y reflejan la tendencia ideológica y política de Dîb: criado entre los seres más humildes, es en ellos en quienes se inspira[12], así como en su propia biografía. La acción de las

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOCLEE

[8] La escuela contaba de una única habitación para las clases y otras dos habitaciones donde vivían los profesores. No había electricidad y el agua debían extraerla de los pozos. Asistían unos cuarenta alumnos, la mayoría chicos, hijos de nómadas, que recorrían largas distancias para ir a la escuela.

[9] En 1946 publicó, con el nombre de Diabi, el poema « Été », en la revista *Les Lettres*, editada en Ginebra. En 1947 publicó « Vega », en la revista *Forge*, en Argel. Estos dos textos se incluyen en la reedición de *Ombre Gardienne*, Ed. Simbad, 1984. « Été » se incluye en *Oeuvres Completes de Mohammed Dib I Poésies*, p. 53, con el título "Été d'elle" y "Vega" en la misma obra, p. 55.

[10] Para Saloua Ben Abda, Muhammad Dîb, sin duda el más importante escritor argelino de lengua francesa, vivió trágicamente su destino de escritor, alejado a la vez de su pueblo, a causa de la barrera de la lengua, y de los franceses: "L'usage de la langue française ne te fait pas rencontrer la communauté française mais aller au devant de toi-même et de ta solitude". En: "Ecrivains, Ecrits vains", *Ruptures*, nº 6, Alger, 1993. Reproducido en: *Qantara*, nº 26, hiver 1997-98, p. 35.

[11] El escritor Al Tahar Wattar atribuye un papel significativo a la Trilogía de Muhammad Dîb en el despertar político de Argelia.

[12] Las visitas que durante su adolescencia realiza a una prima suya, casada con un *fallâh* en Bni-Boublen, pequeña localidad situada cerca de Mansura, le sensibilizarán extraordinariamente respecto a la vida del

tres novelas se desarrolla en Tlemcen, concretamente en Dar Sbitar, lugar en el que el autor vivió y del que hace una descripción significativa[13]. El joven Omar, personaje principal, representa una generación que, tomando conciencia de su condición económica, social y política, se enfrenta a su destino optando por la lucha de liberación. Su presencia es casi constante y es quien nos introduce en el corazón de la ciudad de Tlemcen, microcosmos que refleja todas las características sociales del pueblo argelino. El autor describe el ambiente de la Argelia rural, con un estilo realista[14], basado en la situación social: la expoliación de las tierras que provoca un éxodo rural sin precedentes, la alienación impuesta por un colonialismo que, basado en la explotación en todas sus formas conlleva el desequilibrio social y económico y provoca la confrontación violenta entre los agentes de la represión y los movimientos nacionalistas.

En 1959, Dîb es expulsado de Argelia por las autoridades francesas debido a su apoyo a la independencia argelina, tema que aborda en su novela *Un Été africain*. En lugar de trasladarse a El Cairo como muchos nacionalistas argelinos, decidió probar suerte en Francia[15], donde contó con la ayuda de escritores destacados, como Albert Camus, André Malraux y Louis Guilloux. Se establece en Mougins y realiza numerosos viajes a los países del Este. A partir de 1975, viaja frecuentemente a Finlandia[16], donde colabora en traducciones de escritores finlandeses[17]. De las prolongadas estancias en este país nacerá su

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEH

campo: es allí donde el futuro escritor tomará conciencia de los problemas de los campesinos sometidos a la explotación colonial.

[13] Semejante por su crudeza a la que realiza Muhammad Shukri en *El pan desnudo*, obra también autobiográfica.

[14] "Pour moi le problème, au commencement de tout, fut de traduire dans une langue riche (le français) les réalités d' un pays pauvre (l' Algerie). Ce que je ne pus faire, dans ces debuts, qu' au prix de restrictions lexicales, de réductions syntaxiques". (*Simorgh*, "Les bocages du sens (I), 6". Reproducido en: *Oeuvres Completes de Mohammed Dib I Poésies*, pp. 15-16.

Aunque no duda en introducir en la novela fragmentos poéticos porque se considera ante todo poeta: "Je suis essentiellement poète et c'est de la poésie que je suis venu au roman, non a l' inverse". (*Afrique Action*, 13-03-1961. Reproducido en: *Oeuvres Completes de Mohammed Dib I Poésies*, p. 10.

[15] Para François Zabbal, París era la ciudad de todas las esperanzas y de todas las decepciones, donde los intelectuales árabes iban a buscar un puerto de libertad. Se pregunta si las producciones individuales no son, a fin de cuentas, sino la prolongación de un impulso nacido en el país de origen, en lugar de obras fecundas como resultado del encuentro de culturas. ("Essais de définition". *Qantara*, nº 26, hiver 1997-98, p. 29.

[16] También fue profesor de la Universidad de Califirnia entre 1976-1977, ciudad que le inspira su novela en *verso L.A. Trip*, publicada en 2003. Entre 1983 y 1986 fue profesor en el Centro Internacional de estudios francófonos en la Sorbonne de París.

[17] Publicó un número monográfico sobre "La literatura de Finlandia" en la revista *Europa* en 1985.

"Trilogía nórdica"[18], cuyo escenario común es Escandinavia[19]. Los nombres de los personajes dejan adivinar fácilmente su origen finlandés, aunque no se mencione expresamente el país.

En *Les Terrasses d'Orsol*, el olvido se impone a la memoria: el protagonista de la novela, Eid, tras su ruptura matrimonial, deja su ciudad natal, Orsol, y su puesto de profesor de Universidad para llevar a cabo una misión gubernamental extraoficial: "parce que je ne l'occupe pas en titre, ce titre n'existe pas, n'est pas reconnu dans notre diplomatie, laquelle despose de tout le personnel accrédité souhaitable à l'ambassade qui nous représente en ce pays […] Une misión sur simple mandat, et pourtant je communique directement avec le pouvoir central […] Les rapports que j'expédie, à jour fixe, servent de base à des négociations. Ou serviront. Industries, produits manufactures, techniques, management, je dois en rédiger sur tout ce qui pourrait trouver son utilization chez nous"[20].

Se trata de un trabajo de larga duración en la ciudad lejana de Jarbher, monumental y bella, con imponentes fachadas y confortables interiores que evidencian tanto el respeto a la tradición como el extraordinario progreso. Ante él se abre un nuevo horizonte rico y generoso en esta ciudad modélica donde prevalecen la justicia y la tolerancia, donde no se producen crímenes, robos, escándalos ni discusiones entre sus habitantes, donde cada uno dispone plenamente de su vida, rechazando cualquier imposición moral o religiosa: "Je vis dans mon quartier qui fait partie de l'ancien Jarbher entouré par des demeures de ce style […] La ville moderne aussi possède de quoi séduire et même vous laisser muet de surprise […] Je le dis sans hésiter, cette façon judicieuse pour une ville telle Jarbher de faire sa part à l'ancien comme au nouveau lui confère la qualité d'un miracle, d'un miracle familier si on veut […] Par moments la parcourant, je crois vivre l'un de ces rêves qui nous font ressouvenir de lieux pourtant jamais visités auparavant […] Elle est générale, elle s'allie en plus à un air de gravité de bon aloi chez le plus modeste des habitants. Cela touche en vous une certaine fibre. Une certaine fibre, j'ai déjà remarqué à mon arrivée comme chacun aime ici faciliter la vie à autrui. Tout ce qui est susceptible de vous être utile, tout ce qui peut vous être agréable est

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDHCSEF

[18] Compuesta por las novelas: *Les Terrasses d'Orsol*, Sindbad, 1985 ; La Différence, 2003. *Le Sommeil d'Ève*, Sindbad, 1989 ; La Différence, 2003. *Neiges de marbre*, Sindbad, 1990 ; La Différence, 2003.

[19] Para una interpretación, desde el punto de vista espacial, se puede ver la obra de Bachir Adjil: *Espace et écriture chez Mohammed Dib: la trilogie nordique*. L' Harmattan, Awal. París, 1995.

[20] Mohamed Dib: *Les Terrasses d'Orsol*. Ed. Sindbad, 1985, pp. 18-19.

accompli avec une entière bonne grâce: le bonheur, non seulement du citoyen: de l'homme en général, est tenu pour une tâche sacrée par une population unanime dans ces dispositions[21].

Aunque Orsol, su ciudad de origen, está presente en la novela "Je souhaite aussi revoir Orsol, qu'on me rende ma ville, que je puisse rencontrer des visages qui me parlent, des visages dont je puisse faire le tour, comme on fait chez nous pour le plaisir de la promenade le tour des remparts, comme on boit du thé à l'ombre des platanes, comme on court au-devant de la mer, affronte de la poitrine cette mer miterrienne nôtre vacillant sous le poids du soleil, et ferme les yeux dans une obscure attente, puis reçoit le choc de la vague. Et les nuits, la grandeur de ces nuits lessivées de lune sur les blanches et tranquilles terrasses d'Orsol! Et les effluves de jasmin, ces effluves qui les hantent comme un secret lancinant jusqu'a ce que déferle avec l'aube l'odeur nue, aérée du large. Souffles et parfums, ainsi que la violente risée de bonheur qu'ils vident sur la terre"[22], Eid manifiesta que en ningún lugar se ha sentido mejor que en Jarbher.

Allí conoce a una mujer, Aëlle, bella y blanca como una estatua, de la que se enamora[23] y cuyo rostro describe con detalle: "un visage triangulaire, un nez quelque peu pincé au bout, fin, la bouche un rien forte mais les lèvres tendres au dessin précis et délié, le front large, bombé, tout est irrégulier dans ce visage et elle n'en est que plus belle, et mieux que belle a partir du moment où on rencontre le regard, affronte ces grands yeux verts[24] qui chantent et changent constamment d'air comme si d'autres yeux se cachaient derrière et chantaient d'autres airs"[25]. Su sensación de felicidad se ve aumentada por la contemplación de paisajes idílicos: "la lumière de ses yeux parle d'une éternité ou deux […] La verte limpidité de ses yeux ne cesse pas de me donner la réponse, et le jour de dresser dans la fenêtre ces bouleaux, ces pins, sapins et dieu sait quels arbres encore qui ne cessent pas de nous contempler couchés comme nous sommes, nus, draps rejetés"[26], un espacio natural y mítico del país nórdico del

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CEDCS.E

[21] *Ibídem*, pp. 36-37.
[22] *Ibídem*, pp. 85-86.
[23] Como en sus dos siguientes novelas de esta etapa nórdica: *Le Sommeil d'Ève* y *Neiges de marbre*, se trata de un amor apasionado entre un hombre del Sur, lejos de su país, y una mujer del Norte. Destinos que se cruzan y se separan, se encuentran y se desvanecen.
[24] Una u otra vez se recrea en la contemplación de los ojos de Aëlle, que describe de forma original y poética, incluso con reminiscencias lorquianas: "l'eau saturée de lune verte de ses yeux" (p. 148).
[25] Mohamed Dib: *Les Terrasses d'Orsol*, p. 182.
[26] *Ibídem*, p. 163.

que el bosque constituye un elemento muy importante, junto con el agua, otro elemento esencial del paisaje[27].

El océano ocupará buena parte de sus reflexiones poéticas: "toute la lumière est lá, liquéfiée. Un infini de lumière et il déroule ses lourds plis brillants, ne cesse de se mouvoir, de se rapprocher sans jamais arriver"[28], junto con el lago, poseedor de una dimensión mítica. En su silencio majestuoso, lo describe como un lugar de culto: "Le lac dans ses douves profondes gravite quelque part, lointaine, inaccesible coulée de perles fondues. Quand il se montre, il se relève aux confins comme pour s'incliner devant moi"[29]. Como si de un misterioso ser se tratara, es concebido por parte del protagonista como silencioso, inalterable, enigmático, con un agua límpida que proyecta alas de luz cuando el sol se refleja en ella y proporciona un baño purificador, regenerador. El personaje no opone la menor resistencia a esta fascinante e irresistible atracción.

Sin embargo, tras la euforia inicial, llega el desencanto al constatar su incapacidad para penetrar en el espíritu del lugar y de sus habitantes, tras descubrir un extraño foso, elemento negativo y simbólico[30], donde habitan unas extrañas criaturas "chevauchant chacune un rocher, créatures semblables à des tortues marines ou, mieux que çà, à des crabes géants, lesquelles s'efforçaient par pulsions imperceptibles d'aborder le rocher voisin au momento où d'autres, identiques, se coulaient vers les anfractuosités, puits ou grottes, qui ne doivent pas être rares là-dessous alors que certaines en sortaient […] Se poussaient aussi près qu'elles le pouvaient de l'eau, elles tentaient sans erreur possible de pêcher quelque poisson"[31].

Impresionado por el espectáculo, se pregunta quiénes pueden ser esos extraños seres, confinados en esas profundidades, y qué delito pueden haber cometido para vivir en esa situación, completamente ignorados por todos los habitantes de la ciudad. Al intentar indagar, se encuentra con reacciones evasivas y un

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEE

[27] Presente asimismo en otras obras de Muhammad Dîb, tanto narrativas como poéticas, por ejemplo en el poemario *O Vive* (1987).

[28] Mohamed Dib: *Les Terrasses d'Orsol*, p. 15.

[29] *Ibídem*, pp. 108.

[30] "La "fosse" incarne le lieu de la spécificité, de la différence, de l' étrangeté " […] "Il s' agit là d' une fosse semblable à une cave dans un coin de la mémoire où sont déposés et oubliés des fragments entiers de l' histoire collective". (Mohammed-Salah Zeliche: *Mohammed Dib l' homme épris de lumière*. L' Harmattan, París, 2012, p. 298.

[31] Mohamed Dib: *Les Terrasses d'Orsol*, p. 28.

mutismo absoluto ante algo que parece no ser perceptible por los habitantes de Jarbher, por lo que se pregunta si su existencia es real. Sin embargo, él los ve una y otra vez desde lo alto de las rocas, extraños seres con comportamiento y apariencia a veces humanos que pueden provocar toda clase de sentimientos, excepto indiferencia: "Ils se son employés à se cramponner chacun à son rocher et les cinq ou six qui s'étaient redressés comme pour voir autor d'eux ou voir plus loin, ou plus haut, à leur tour se sont remis à quatre pattes et pas plus que leurs voisins ils n'y sont parvenus sans d'infinis efforts […] La ressemblance avec les homes qu'ils avaient présentée durant un très bref laps de temps s'est évanouie et ils ont retrouvé leur état qui était non un état de bêtes, mais pire d'un certain point de vue"[32], por lo que supone que es un secreto que los habitantes comparten pero se niegan a reconocer ante cualquier extraño.

Consumido por la duda, buscará la soledad contemplando el océano y escrutando a esas extrañas criaturas, preguntándose si serán conscientes de lo que sucede en el mundo de "arriba" o permanecerán indiferentes a todo lo que sobrepase su propio espacio.

La incomunicación, espesa muralla de silencio que se interpone entre él y los habitantes de Jarbher, es el reverso de la moneda que se impone como una auténtica obsesión para el protagonista, al ser consciente de encontrarse en un territorio gobernado por leyes que no admiten ninguna injerencia y la imposibilidad de conciliar mentalidades opuestas[33].

Su personalidad sufre una profunda transformación bajo los efectos del exilio y de la soledad, y su drama interior le consume al ser consciente de que, aunque decida volver a Orsol, nadie en su país reclamará su regreso: "Ceux qui m'ont envoyé à Jarbher, eux-mêmes, ne savent plus que j' existe. Et sans doute en ont-ils decide ainsi dès la minute où ils m'ont mis mon ordre de mission dans la main"[34].

Olvidado por todos, se propone a su vez olvidar el pasado y comienza un largo proceso de liberación a través de la amnesia: "il essaye de faire demi-tour, ou de se rappeler, il s'élance (en pensé), et ce sont les mêmes rues, les

[32] *Ibídem*, p. 53.

[33] Hasta la ciudad parece mostrarse recelosa ante él, tras intentar descubrir su secreto: "me regarde le violer comme s'il était une tombe" […] "Mais je n'ai pas perdu espoir de lui arrancher son secret". *Ibídem*, p. 113.

[34] Mohamed Dib: *Les Terrasses d'Orsol*, p. 152.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CEDCS/IH

mêmes passages, sûr de pouvoir remonter ainsi le cours de ses souvenirs, mais rien ne se produit […] Ne plus savoir son nom. Comme il se scrutera jusqu'au fond, s'interrogera et ne se rapellera pas […] Il est alors certain d'avoir oublié quelque chose"[35].

Eid se abre sobre el horizonte nuevo, capaz de crear el amor al "otro" más allá de la memoria de origen y de la dificultad de la permanencia. Las azoteas de Orsol que le emocionan por el recuerdo que le provocan, no impiden su intenso amor por una mujer nórdica: "Mais qu'y a-t-il aussi entre cette femme et moi qui me ferait rester, don't je puisse dire voice pourquoi je reste et me justifierait, tout en reconnaissant, il est vrai, que chercher des justifications dans ce domaine serait la dernière chose à faire"[36]. El exilio genera drama interior pero también amor y belleza: el amor se convierte en esta novela en el tema esencial[37], expresado con un lenguaje extraordinariamente poético, en el que alternan las voces del narrador en primera y tercera persona, para desdoblar tanto la narración como al personaje, para transportarlo a profundas dimensiones psicológicas.

En ésta, como en las otras dos novelas de su etapa nórdica, Muhammad Dîb sitúa la literatura magrebí de lengua francesa en un contexto universal[38] y en un nuevo espacio: el del exilio como posibilidad de descubrir al "otro" y a través de él adquirir un mayor conocimiento de sí mismo, lo cual le distancia considerablemente de su primera etapa y de los temas que la narrativa magrebí no ha cesado de desarrollar durante largos años, como la memoria colectiva, la noción de país, con sus recuerdos y sus añoranzas, la nostalgia hasta la idealización del país natal o el compromiso social y político.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CDICSE

[35] *Ibídem*, pp. 188-189, 200.

[36] *Ibídem*, p. 152.

[37] También en sus poemarios *Omneros* de 1975 y *Fuego, bello fuego*, de 1979, Muhammad Dîb aborda el tema de la pasión amorosa donde los cuerpos se funden y la imagen del otro es minuciosamente explorada.

[38] A diferencia de otros escritores magrebíes, para los que verse obligados a escribir en francés los colocaba en una situación desagradable, incluso les suponía un auténtico drama, como es el caso del argelino Malek Haddâd (1927-1978) quien manifestó en 1961: "La langue française est mon exil" y dejó de escribir tras la independencia de su país, Muhammad Dîb nunca tuvo el menor reparo en escribir en francés, como si considerase que escribir en la lengua del otro era una forma de descubrirse a sí mismo.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

EN MÉMOIRE DE MOHAMED DIB

En memoria de Mohamed Dib

Abd El Hadi Ben Mansour*[1]

RESUMÉ: À l'occasion du dixième anniversaire de la mort de Mohamed Dib, nous publions un texte inédit du grand écrivain algérien et annonçons la création de la Société Internationale des Amis de Mohamed Dib (SIAMD).

MOTS CLÉS: Littérature, Algérie, Mohamed Dib.

RESUMEN: Con ocasión del décimo aniversario de la muerte de Mohamed Dib, editamos un texto inédito del gran escritor, y comentamos la creación de la *Société Internationale des Amis de Mohamed Dib* (SIAMD).

PALABRAS CLAVE: Literatura, Argelia, Mohamed Dib.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

TEXTE INÉDIT DE MOHAMMED DIB SUR LES CRITIQUES LITTÉRAIRES FRANÇAIS ET LEURS MÉTHODES À PROPOS DES ÉCRIVAINS MAGHRÉBINS[2]

Curieux comportement des critiques français et européens en général à l'égard de nos livres. Ils ne jugent jamais en toute innocence l'œuvre d'un homme qui écrit, mais d'un Maghrébin, lequel doit justifier à chaque ligne sa condition maghrébine, condition à laquelle on le ramène sans cesse, par tous les détours du raisonnement, et par tous les moyens et dans laquelle on l'enferme à la fin aussi sûrement et définitivement que possible. L'écrivain maghrébin à leurs yeux est d'abord et spécifiquement maghrébin, puis ensuite, et accessoirement en quelque sorte, en tout cas très peu spécifiquement, écrivain. Contre toute

[1] * Profesor; Presidente de la SIAMD.

[2] Ce texte inédit de M. Dib date de 1995. Il nous a été aimablement communiqué par son épouse.

apparence ces critiques posent sur l'écrivain maghrébin un regard qui éloigne, qui sépare, qui verrouille, et condamne à la spécificité sans recours, sans issue. Ce genre de comportement ne vous rappelle-t-il rien ? Si cela vous rappelle quelque chose, il faudrait dire à leur décharge que pris en tant qu'individu ils semblent certainement innocents pour la plupart, c'est leur pensée qui n'est pas innocente. Je ne parle pas de ceux qui ne possèdent qu'une grossière culture, estimant qu'elle leur suffit largement tant qu'il s'agit de parler d'auteurs maghrébins et qu'ils peuvent y aller sans crainte.

Mais il y a aussi une manière très savante d'enfermer une œuvre sur elle-même, de la transformer en sa propre prison. Cette méthode en faveur près d'une critique actuelle aboutirait en l'occurrence (appliquée aux auteurs maghrébins) en fait à enfermer l'auteur sur lui-même, à le transformer lui-même en sa propre prison et par une généralisation implicite (et même explicite) à étendre cela à la société et à la culture dont il est issu, et ainsi de suite de proche en proche (sans que cette critique ait sans doute visé un tel but expressément, ou du moins consciemment).

Ceux qui se plaisent à classer les œuvres des auteurs maghrébins dans des catégories marginales, comment ne se rendent-ils pas compte, que placée dans le contexte mondial c'est la littérature produite par l'Europe, c'est la pensée de l'Europe, qui sont marginales ? A ceux-là s'applique le proverbe : il n'est pire sourd… où à sourd il faudrait ajouter aveugle. N'importe lequel de mes livres a eu plus de retentissement dans le monde que, disons, n'importe quel livre qui fait fureur à Paris. L'importance, la qualité et, d'une manière générale, la haute portée, attribuées à beaucoup d'œuvres européennes (occidentales) ne reposent en fait, la plupart du temps, que sur le présupposé de la supériorité de la civilisation qui a produit ces œuvres. Tant qu'on étudiera nos livres dans la perspective actuelle exclusivement et étroitement maghrébine – on passera à côté de l'essentiel, qui est l'image, l'idée nouvelle, ou tout au moins différente, de l'homme qu'ils proposent.

Ceux qui se livrent à ces études sont prisonniers de schémas préétablis solidement ancrés dans leur esprit, et dans la généralité des têtes pensantes du même milieu, ce qui les fait aborder nos œuvres avec une échelle de valeur fausse, ou qui a fait son temps, ou qui n'est vraie qu'appliquée dans le cadre d'une littérature particulière, la française par exemple, et qui cesse de l'être dès qu'elle est étendue au-delà. (Et je ne fais mention que pour mémoire de

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEE

tous les préjugés extra-littéraires mais profondément enracinés, quoi qu'on en dise, dans l'être culturel à qui ils font admettre une nécessaire hiérarchie dans la signification de la portée des œuvres selon leur origine. Dans le meilleur des cas un critique français ne pourra jamais aborder la lecture d'une oeuvre belge ou algérienne l'esprit entièrement débarrassé de toutes les idées qu'il s'est faites de la Belgique, des Belges, de l'Algérie, des Algériens, etc., idées qui impliquent toutes, présupposent toutes la suprématie définitive, indiscutable et éternelle de la littérature française, du moins en regard de la belge ou de l'algérienne. Donc à ce stade - primaire en quelque sorte- les jeux sont déjà faits, et point n'est besoin d'aller plus loin.

A ce stade déjà, le jugement est établi, prononcé. L'autre source d'erreurs vient du présupposé qui veut que pour toute œuvre d'expression française le critère doive être la littérature française, alors qu'un abîme sépare nos œuvres des auteurs français. Ce que les critiques n'arrivent pas à voir non plus, c'est la distinction fondamentale qui s'établit entre la signification globale (et fonction) des œuvres européennes (occidentales) : d'une manière générale l'Occident ne produit plus que des œuvres de consommation – en d'autres termes des œuvres qui limitent leur signification et leur fonction par une volonté délibérée de s'adapter aux besoins de leurs lecteurs à tel moment, à tel endroit, la philosophie de la consommation étant devenue l'éthique des sociétés occidentales ; nos œuvres, privées en quelque sorte de cette base, de ce terrain d'action, se trouvent du coup libérées des contraintes qui pèsent durement sur l'écrivain occidental, et peuvent se permettre, ainsi, d'être des œuvres dégagées, des œuvres de réflexion, n'étant tenues de satisfaire un certain client, à tel moment, à tel endroit.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSE

******

SOCIÉTÉ INTERNATIONALE DES AMIS DE MOHAMED DIB

A l'occasion du dixième anniversaire de la disparition de Mohammed Dib, un colloque a été organisé à l'initiative de sa famille, avec le soutien de plusieurs universitaires et de l'Institut français, le 24 septembre 2014, à La Maison de l'Amérique latine à Paris. C'est à ce moment-là que s'est imposée l'idée qu'il fallait créer en France une association pour contribuer au rayonnement de son œuvre. C'est chose faite maintenant : la Société Internationale des Amis de

Mohammed Dib (SIAMD) existe désormais officiellement depuis le 4 octobre 2014. Voici ses coordonnées :

24 Rue du Moulin Vert, 75014 PARIS (France) - societemdib@gmail.com

Il était important que cette structure ait son adresse à Paris. Son rôle sera de soutenir les activités et la recherche menées autour de l'œuvre de Dib en France, dans le Monde arabe et au-delà. Elle s'efforcera de tisser des liens avec les chercheurs de tous les pays et travaillera en bonne entente avec l'association la Grande Maison établie à Tlemcen, en Algérie. Elle s'attachera à diffuser l'œuvre de Mohammed Dib auprès du public et à soutenir l'approfondissement de la réflexion des universitaires et des critiques sur cette œuvre littéraire. Mais ce champ d'action peut être élargi : la Société pourra s'intéresser à tout auteur, toute littérature, toute institution et toute initiative ayant un lien avec l'œuvre de Mohammed Dib et pourra collaborer à leurs initiatives. Elle se propose de mener un travail de fond pour une meilleure reconnaissance de Mohammed Dib, car il est important que l'œuvre de Dib soit mieux diffusée, qu'elle soit mieux reconnue par l'institution et que Mohammed Dib accède au statut de grand écrivain français, et non pas seulement « francophone », ce qu'il est, tout en étant un grand écrivain algérien.

Sur le plan scientifique, elle se propose d'élargir les thématiques et les angles d'approche, d'inclure dans le champ de la recherche la mythographie, l'anthropologie, le soufisme, l'histoire, etc. Elle organisera des manifestations scientifiques et culturelles, au moins une fois par an, en trouvant un compromis entre manifestation « grand public » et événement s'adressant plutôt à la communauté scientifique. Elle procédera à la recension des travaux, documents et écrits de tous types sur Dib et mènera une collaboration internationale avec des revues littéraires, avec des associations culturelles et d'autres structures. Elle organisera des expositions dans des lieux culturels importants et organisera, pour le public jeune, des activités dans les quartiers moins favorisés. En 2020, elle compte célébrer le centenaire de la naissance de Mohammed Dib. Enfin, elle publiera un bulletin électronique et un site Internet afin d'assurer une meilleure visibilité de la Société.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOCSET

MEMORIA, HISTORIA Y SOCIEDAD EN LA LITERATURA ARGELINA DE EXPRESIÓN FRANCESA: EL BLANCO DE ARGELIA DE ASSIA DJEBAR

Memory, history, and society in Algerian literature of French expression: Algerian White of Assia Djebar

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDE/SEF

Mostafa Ammadi[1] *
Miloud El Bohdidi[2] **

RESUMEN: El compromiso intelectual con los problemas sociales y políticos de su país ha llevado a Assia Djebar (1936-2015) a la literatura testimonial, para dar a conocer la realidad argelina y rebelarse contra ella. *Le Blanc de l'Algérie* (1996)[3] es una valiosa novela argelina de expresión francesa, condenando y denunciando la violencia, asesinatos y masacres perpetradas durante los enfrentamientos entre islamistas y militares en la década de los noventa. *El blanco de Argelia*, novela que ha valido a su autora el reconocimiento internacional, describe este conflicto, que causó la desaparición y muerte de miles de ciudadanos inocentes.

PALABRAS CLAVE: Assia Djebar, sociedad argelina, literatura francófona, memoria histórica, guerra.

ABSTRACT: Intellectual engagement with the social and political problems in his country has led to Assia Djebar (1936-2015) testimonial literature, to write on the reality of Algerian and rebelling against it. *Le Blanc de l'Algérie* (1996) is a valuable Algerian novel in French, condemning and denouncing violence, murders and massacres perpetrated during clashes between soldiers and Islamists in the 1990s. *Le Blanc de l'Algérie*, novel that has earned international

[1] Université Hasan II, Casablanca.
[2] Université Hasan II, Casablanca.
[3] *Le Blanc de l'Algérie*, París, Albin Michel Ed., 1996.

recognition, the author describes this conflict, causing the disappearance, detention and murder of thousands of innocent citizens.

KEY WORDS: Algerian society, francophone literature, historical memory and war.

SOBRE LA LITERATURA ARGELINA DE EXPRESIÓN FRANCESA

El contacto entre las riberas de la cuenca mediterránea es histórico, desde el siglo XVI los intercambios comerciales, económicos y culturales han vertebrado las políticas de los países de esta área geográfica. De tiempos de los Reyes Católicos se han conservado importantes testimonios del interés de la Corona Española por conquistar las "tierras de Berbería" –así denominado entonces el Magreb Central-, y de su establecimiento en Orán y Argel. A partir del siglo XIX, se intensificaron las intervenciones militares occidentales en los países del norte de África con fines colonialistas, siendo Argelia ocupada por Francia en el año 1830. La proclamación de Argelia como territorio francés y su división en tres departamentos en 1848 impulsó que numerosa población francesa se instalara en estos territorios y se iniciase un proceso de transformación sociocultural de la sociedad tradicional argelina. Sin duda, la llegada de colonos franceses a Argelia tuvo como consecuencia cambios profundos de orden económico, etnolingüístico y cultural. La francofonía, entendida como el conjunto de valores y expresiones asociadas a la lengua y la cultura francesa, es hoy en día un rasgo de la identidad argelina cuya consideración es imprescindible, de ahí que la literatura argelina de expresión francesa cuente con un importante elenco de escritores bien conocidos en el panorama internacional.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCSIF

La novela *El blanco de Argelia* de Assia Djebar es una de las obras más representativas de la literatura argelina contemporánea en lengua francesa, se trata de una narración que describe la sociedad e historia de la Argelia colonial. Otro de los valores de *El blanco de Argelia* es que propone una reflexión profunda sobre el impacto del colonialismo, también en el panorama lingüístico, ya que plantea la convivencia del árabe y el francés, de origen colonial y medio de expresión de muchos autores argelinos. Recordemos que las reacciones de la sociedad argelina al colonialismo francés estuvieron muy polarizadas, por una parte se dio un paulatino alejamiento de las élites respecto a la cultura árabe y un acercamiento a la cultura francesa; por otra

parte, muchos argelinos optaron por buscar sus raíces en la cultura islámica para afianzarse como pueblo arabo-musulmán; se trataba principalmente de nacionalistas, como el reformista argelino Abdelhamid Ben Badis. Esta fractura social acarreó una crisis de identidad que comenzó a cobrar consistencia décadas antes de la independencia.

La ocupación francesa en Argelia (1830-1962) supuso una inexorable simbiosis sociocultural. Esta etapa estuvo caracterizada por el predominio del francés como idioma de cultura y prestigio en detrimento de otras lenguas nacionales, como el árabe y el bereber. Además, la instauración del francés como idioma oficial, en sectores vitales como la administración o la enseñanza, favoreció la aparición de un grupo de escritores argelinos cuya literatura emergente estaba escrita en francés. En sus inicios, la literatura argelina en lengua francesa estuvo caracterizada por el compromiso con la causa nacional; a partir de los años cincuenta, autores como Jean Amrouch, Mohammed Dib, Mouloud Mammeri, entre otros, decidieron escribir en francés para dar a conocer sus obras internacionalmente[4]. La adopción de la lengua francesa como instrumento de creación y expresión de los escritores magrebíes supuso desde esta época una aportación original y genuina de Argelia a la literatura mundial[5], su significación y singularidad se debía principalmente a este factor pluricultural árabe-bereber-francés. A pesar de los aspectos positivos, la literatura argelina de expresión francesa ha tenido dentro de Argelia una imagen más controvertida, en especial después de la política de arabización llevada a cabo tras la independencia del país. El escritor Mouloud Mammeri, en una conferencia pronunciada en 1985 sobre "Langues et Langages d'Algérie", afirmó que en Argelia, "*La primera lengua, evidentemente, es el árabe clásico. El árabe clásico, lengua literaria que ha sido decretada lengua oficial, lengua nacional […] y única lengua legítima administrativa y políticamente hablando […] El francés, es lengua de la colonización, lengua del colonizador. Es lengua de uso corriente […] El francés está rechazado por la ideología oficial. Existen asimismo las lenguas populares que son realmente habladas por el pueblo argelino […] el árabe y el bereber son lenguas de todos los argelinos*"[6].

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCLEE

[4] Jean, DÉJEUX (1982), *Situation de la littérature maghrébine de langue française*, Alger: OPU.

[5] Eric SELLIN (1991), «Signes migrateurs: Approche transculturelle d'une lecture de la littérature maghrébine d'écriture française», en *Poétiques croisées du Maghreb,* París/Argel: L'Harmattan.

[6] Mouloud MAMMERI (1985), "Langues et langages d'Algérie", en *Dérives*, n° 49.

TRADUCCIÓN AL ESPAÑOL DE LA LITERATURA ARGELINA EN LENGUA FRANCESA

El interés por la traducción de la literatura argelina de expresión francesa al español es un fenómeno reciente. La primera obra traducida fue *Nedjma* de Kateb Yacine (publicada en 1956 y traducida en 1976). En las últimas décadas el ámbito académico español y el mundo editorial han concedido mayor atención, en especial la editorial Ediciones del Oriente y del Mediterráneo[7]. En líneas generales las literaturas del Magreb han sido mejor conocidas a partir de la concesión del Premio Nobel al escritor egipcio Naguib Mahfuz y del Goncourt al autor de origen marroquí Tahar Ben Yelloun[8]. Entre las obras de autores argelinos traducidas al español sobresalen las novelas de Malika Mokaddem: *La prohibida* (2003) y *Los hombres que caminan* (2005), así como las de Azouz Begag: *El niño del Châaba* (2001) y *El pasaporte* (2001). De la autora a la cual dedicamos estas páginas, Assia Djebar, destacamos las traducciones de Inmaculada Jiménez Morell de *El amor, la fantasía* (1990), *Sombra Sultana* (1995), *Grande es la prisión* (1997) y *El blanco de Argelia* (1998). Asimismo, se han traducido al español las obras de autores tan consagrados como Yasmina Khadra, Rachid Boudjedra, Mohammed Dib, Mouloud Feraoun, Amin Zaoui, Rachid Mimouni y Said Ferdi, entre otros[9]. Es notoria la prevalencia de la novela sobre la poesía, el teatro o la narración breve[10]. Por otra parte, también es importante señalar que las escritoras tienen una notable presencia en la literatura argelina de expresión francesa, fenómeno que ha suscitado gran interés en el ámbito académico francés y la publicación de ensayos y monografías sobre la literatura escrita por mujeres en Argelia. En este ámbito, la escritora Assia Djebar es una de las figuras femeninas más destacadas y reconocidas en Francia, siendo elegida miembro de la Académie Française (2005).

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDHCS-UJAT

[7] Inmaculada, JIMÉNEZ MORELL (1999), "La publicación y difusión de la literatura magrebí en España. Catálogo de títulos publicados por Ediciones del Oriente y del Mediterráneo", en Gonzalo FERNÁNDEZ PARRILLA (coord.), *El Magreb y Europa: Literatura y traducción*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla La-Mancha.

[8] Víctor Daniel DOMÍNGUEZ LUCENA (2006), "Recepción de la literatura magrebí en lengua francesa: una aproximación a través de la traducción al castellano y al catalán", en Manuel BRUÑA CUEVAS et. al., *La cultura del otro: español en Francia, francés en España / la culture de l'autre: espagnol en France, français en Espagne*, Sevilla: Universidad de Sevilla.

[9] Nuria Torres SANTO DOMINGO (2012), *Narrativa escrita o traducida al español en la Biblioteca Islámica "FELIX MARÍA PAREJA"*, Madrid: AECID, pp. 13-17.

[10] Luis Miguel PÉREZ CAÑADA (1999), "Literatura argelina traducida al español: panorámica", en Gonzalo FERNÁNDEZ PARRILLA, Op. Cit., pp. 343-344.

PERFIL DE UNA ESCRITORA ARGELINA CONTEMPORÁNEA, ASSIA DJEBAR[11]

La escritora Assia Djebar nació en Cherchell (Argelia) el 30 de junio de 1936 en el seno de una familia conservadora de clase media. Su verdadero nombre es Fatima-Zohra Imalayen, y adoptó el pseudónimo literario de Assia Djebar para la publicación en francés de su primera novela titulada *La soif* en 1957, hecho que ha sido interpretado por la crítica como la adopción de un velo que le permitió ocultar su identidad para poder publicar una narración de temática erótica en Argelia y proteger a su familia de los prejuicios sociales[12]. Assia Djebar realizó sus estudios primarios en la escuela Mouzaïa, donde su padre trabajaba como profesor de lengua francesa, en una época en la que se veía innecesaria la instrucción de mujeres. Obtuvo su bachillerato en 1953; en 1954 hizo su primer viaje a Francia, donde prosiguió sus estudios en París y accedió a la École Normale Supérieure de Sèvres en 1954. En 1956, en plena guerra de liberación nacional, Djebar participó en las huelgas estudiantiles organizadas por los estudiantes argelinos en Francia y en 1958, tras ser expulsada de la universidad, se casó con el dramaturgo argelino Walid Carn y se instalaron en Túnez. Durante esta época, Assia Djebar colaboró con Frantz Fanon en calidad de periodista y conoció a intelectuales como el escritor Kateb Yacine. Djebar comenzó su tesis doctoral en historia bajo la dirección de Louis Massignon y, entre 1959 y 1961, enseñó historia moderna y contemporánea del Magreb en la Facultad de Letras de Rabat. Tras la independencia de su país en 1962, volvió a Argelia y fue nombrada profesora de Historia en la Universidad de Argel. Años después se trasladó a Estados Unidos, donde ha trabajado en la Louisiana State University de Baton Rouge y la Universidad de Nueva York[13]. Ha fallecido en París, el 6 de febrero de 2015.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOCSIF

[11] Wolfgang ASHOLT, Mireille CALLE-GRUBER, Dominique COMBE (eds.) (2010), *Assia Djebar: littérature et transmission*, París: Presses de la Sorbonne Nouvelle ; Lise GUAVIN (2000), *L'écrivain francophone à la croisée des langues: entretiens*, París: Karthala Editions ; Soheila KIAN (2009), *Ecritures et transgressions: D'Assia Djebar et de Leïla Sebbar. Les traversées des frontières*, París: L'Harmattan.

[12] Ching SELAO (2004) «(Im)possible autobiographie. Vers une lecture derridienne de *L'amour, la fantasia* d'Assia Djebar», en *Études françaises*, vol. 40, n. 3, 2004. Véase también Nahed Nadia NOUREDDINE (2010) *Traduction et reception en Espagne de la litterature maghrebine de langue française*, Tesis doctoral inédita, Faculté des Lettres, Université Laval, Québec.

[13] Assia Djebar ha sido galardonada con importantes premios entre los que destacamos el Premio de la Amistad Franco-Árabe, Premio de Literatura de Fráncfort, Premio Internacional Pablo Neruda y Premio Marguerite Yourcenar. Realizó y dirigió dos largometrajes, *La Nouba des femmes du mont Chenoua* (1978), Premio de la Crítica de la Bienal de Venecia de 1979, y *La Zerda des chants de l'oublie* (1982), Premio a la mejor película histórica del Festival de Berlín de 1983. En el año 2000 recibió el Premio de la Paz de Fráncfort, desde 1999 es miembro de la Real Academia de Bélgica y en el 2005 de la Academia Francesa.

MEMORIA, HISTORIA Y SOCIEDAD EN *EL BLANCO DE ARGELIA*

La novela *El blanco de Argelia* (1996) de Assia Djebar tuvo una amplia acogida por la crítica desde su aparición, fue escrita en la época de madurez literaria de la autora. Esta obra ha sido considerada el resultado de una urgente necesidad de dar a conocer al mundo la realidad social argelina durante el proceso de independencia y, especialmente, denunciar la violencia contra los intelectuales en su país. Es un viaje retrospectivo que la autora realiza para rendir memoria a una extensa nómina de intelectuales, artistas y periodistas que fueron asesinados durante la Guerra de Liberación Nacional (1954-1962) y después de la independencia. Son cuatro las partes en las que se estructura este relato dramático: *I. La lengua de los muertos, II. Tres días, III. La muerte inacabada, IV. Escribir 'El blanco de Argelia'.* Desde el inicio del texto, en la dedicatoria y el prefacio, el lector comprende la finalidad de la novela: rendir en especial memoria y homenaje a tres amigos de la escritora desaparecidos durante la década de los noventa. La trama se sitúa en la anulación de los comicios de 1992, en los cuales el Frente Islámico de Salvación (FIS) ganó la primera vuelta y se desencadenó una ola de violencia que terminó en guerra fratricida. Entre las víctimas citadas en la novela están el sociólogo Mahfud Boucebci, el psiquiatra Mohamed Boukhoubza, y el dramaturgo Abdelkáder Alloula, personas que Assia Djebar convoca y recuerda para salvaguardar su memoria en las páginas de este intenso relato.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCSHF

A modo de crónica y epitafio, en *El blanco de Argelia* la autora recuerda la muerte de estos intelectuales bajo forma de cortejos fúnebres, con el propósito de dar vida a los que ya no la tienen. Se ha interpretado esta novela como un intento de Djebar de reconstruir escenas de la vida cotidiana argelina a través de los muertos. Asimismo, otro de los puntos fuertes de la novela es que pone en valor la confrontación de la lengua con la política, especialmente en su primera parte, "La lengua de los muertos", ya que la autora considera que la imposición de una lengua y la aniquilación de otras fue un hecho que recrudeció la violencia y eliminó una parte de la identidad colectiva y la memoria histórica del país. La situación se hizo todavía más compleja tras la independencia, en 1962 pues, a pesar de los intentos de arabización del país, el francés estaba muy arraigado en las élites gobernantes y burocráticas. La institucionalización del árabe clásico como lengua oficial, descartando el árabe dialectal argelino y el bereber, fue sin duda una de las causas de los graves enfrentamientos entre el poder y las capas sociales populares.

En *El blanco de Argelia* Assia Djebar, como escritora entonces autoexiliada en California, narra una historia que se articula sobre imaginarios encuentros con sus tres amigos desaparecidos que le "*hablaban en francés […] conversaban conmigo en ese idioma extranjero*"[14]. En la línea argumental de la novela, estos encuentros oníricos se repiten de forma recurrente a lo largo de la estancia de Djebar en California, y a través de ellos la autora evoca con meticulosidad aspectos de la vida cotidiana argelina y recuerdos de su infancia. Estos fragmentos de introspección, expresada exclusivamente en francés, hacen de *El blanco de Argelia* un relato desgarrador y afectivo en el que la memoria de la escritora fluye libremente. La primera de las fases del relato es el recuerdo del viaje que Djebar realizó a Orán; el eje sobre el que se articula la narración es su amistad con Abdelkader Alloula (dramaturgo y traductor al árabe del *Diario de un loco* de Gogol, fallecido en París en 1994). Gracias a esta relación con Alloula, Djebar conoció los entresijos de esta ciudad y, para elogiarle como prestigioso autor teatral, al término de una de sus representaciones expresa que era un "*cómico en la plenitud de su arte*"[15]. Con su desaparición, la consternación se apoderó de Djebar calificando a los culpables como "*una horda de cobardes asesinos*"[16]. Cuando Djebar ahonda en la denuncia del acoso que sufrieron los intelectuales, alude también a la muerte de Albert Camus y a la de otros autores argelinos que no tenían el francés como lengua materna.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCSE

En un segundo momento de *El blanco de Argelia*, Djebar deja constancia de la realidad lingüística del país al recordar a su amigo Mahfud Boucebci. Sin duda, el elemento lingüístico funciona como un personaje más del relato, de ahí que Djebar incluso lamente su condición de mujer argelina que no escribe en árabe. En la novela se pone en valor la coexistencia y mestizaje de lenguas, y por ello también se destaca la importancia cultural e histórica del bereber, lengua arraigada en todo el norte de África. La escritora sitúa esta parte de la novela en el entierro de su amigo, de origen bereber, ya que para Djebar los entierros son situaciones en las que se exponía la diversidad de lenguas coexistentes. Tanto en la muerte de Mahfud, natural de Blida (asesinado el 15 de marzo de 1993) como en la de Tahar Djaout y Yusef Sebti ("*degollado dos días después de la*

[14] Assia DJEBAR (1998), *El blanco de Argelia*, traducción del francés *Le Blanc de l'Algérie (1996)* por Inmaculada Jiménez Morell, Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, cita de la página 17.
[15] DJEBAR (1998), *El blanco de Argelia*, cita de la página 53.
[16] DJEBAR (1998), *El blanco de Argelia*, cita de la página 58.

Navidad de 1993, cerca de Argel"[17]), acudieron a su entierro hombres, mujeres, asociaciones bereberes y, al borde de sus tumbas, se declamaron himnos tanto en francés y en árabe como en bereber. La novela destaca a otro personaje bereber, el intelectual Mulud Mammeri (fallecido en un accidente, en 1989, en viaje a Marruecos para participar en un coloquio), que fue un importante defensor del *tamazirt* (que Djebar califica como "*la más hermosa y antigua de las lenguas*"). En la novela, la tradición bereber también se representa con Kateb Yacine, autor *amazigh* (fallecido en 1989) a cuyo sepelio acudieron las asociaciones bereberes con "*inscripciones en alfabeto tefinagh*". Con este mosaico de personajes políglotas, Djebar intenta demostrar la convivencia de etnias, culturas y lenguas en tierras argelinas. Con el recuerdo de un tercer amigo, Mohamed Boukhoubza (asesinado en junio de 1993), la autora pasa revista a la década de los cincuenta, cuando se inicia la Guerra de Liberación Nacional, considerada como punto de inflexión en la historia de Argelia, cuando el pueblo argelino tomó conciencia de más de un siglo de injusticias y asumió la necesidad de su participación política en el país. En esta fase, de su novela, Djebar rinde homenaje al primer mártir argelino, el intelectual Ahmed Zabana (asesinado en 1959) y en la narración se cuenta con emoción que Zabana, caso real de un preso político condenado a muerte, en su última noche de vida regaló a su compañero de celda un Corán, escribió una carta a su madre y luego rezó hasta el amanecer. Otro caso auténtico reflejado en la ficción es el de Ferrach ("*jornalero detenido en 1955*"), que también fue víctima de una ejecución.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCSEH

Tema importante en *El blanco de Argelia* es el de la violencia, presentada como una espiral sin principio ni fin, en la que muchos escritores murieron sin haber podido terminar sus obras. La violencia en Argelia durante los años 90 es condenada por Djebar, que integra en la narración episodios cruentos de la guerra civil y, a través de los sucesos atroces que acaecieron, retrata el desasosiego, la inestabilidad y la corrupción política. En la novela se hace patente que los sucesivos gobiernos militares llevaron al país a una profunda crisis económica y a una extrema polarización política entre el islamismo y el socialismo. Djebar califica al Argel de los años noventa como una "*ciudad negra*", capital de un "*país ensuciado, mancillado*". En esa época, Argelia era un país sumido en la violencia, y la población civil fue la principal víctima de

[17] DJEBAR (1998), *El blanco de Argelia*, cita de la página 263.

la profunda desestabilización (detenciones, atentados, masacres), de ahí que el pueblo argelino experimentase un doloroso proceso de descomposición social dejando heridas abiertas en la vida de la mayoría de las familias y su entorno. Djebar reproduce en un pasaje de tono desgarrador la desesperación y el miedo de la sociedad, cuando "*las 'fuerzas del orden' entraron en la prisión y debieron de disparar a ciegas: por lo menos doscientos muertos -amotinados y no amotinados- entre cuatro paredes*"[18]. La escritora destaca que, en este contexto de inseguridad, el peor horror fue la connivencia del poder con la violencia que dejó desamparada a la población. El blanco, color del luto en el mundo islámico, es un importante *leitmotiv* de la novela que alcanza diferentes matices. Así, con este color se hace referencia a los días en que desaparecían los amigos de la escritora, "*días blancos de una niebla mortal*". También el color blanco expresa sentimientos de aflicción y consternación: en el entierro de Mohamed Boukhoubza su madre llevaba "*un velo blanco*". A propósito de las significaciones de este color, Djebar reproduce la cita de Kandinsky *"El blanco actúa sobre nuestra alma como el silencio absoluto"*, metáfora de la ausencia y del vacío dejados por sus amigos asesinados.

Otra de las metáforas impactantes de la novela son los entierros, organizados para recordar a casi un millón de personas que, entre resistentes y víctimas inocentes, perecieron en la Guerra de Liberación Nacional. Es un hecho conocido que las fosas comunes fueron destino de muchas mujeres, ancianos y hasta niños que perecieron sin saber qué les estaba ocurriendo, "*¡Examinemos cuidadosamente el fondo de la fosa, interroguemos juntos a otros ausentes, a tantas sombras molestas!"* exclama Djebar. La sucesión de muertes implica al lector a interrogarse por la verdad, en este punto el narrador transforma su voz personal en una llamada colectiva para lamentar la desaparición de Kateb Yacine y de Abdelkáder Alloula, "*Ambos están muertos. Y los echamos de menos"*. En la novela el listado de militantes independentistas argelinos que fueron asesinados antes de la independencia es exhaustivo, en ella figuran Krim Belkacem (fallecido en 1954) y Larbi Ben M'hidi (asesinado en 1957), y en *El blanco de Argelia* se revela el nombre del militar francés que estuvo detrás de su muerte. La autora llora la dispersión y desaparición de la clase intelectual ya que "*¡cada uno anda perdido en su soledad!"*, pues se trata de la aniquilación del futuro y del porvenir del país.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCSIE

[18] DJEBAR (1998), *El blanco de Argelia*, cita de la página 70.

La deshumanización, como consecuencia de la injusticia, es otro de los temas importantes en esta novela. *El blanco de Argelia* nos transmite que, además de asesinatos, existen otras manifestaciones de la violencia tan extremas e intolerables, ante las que la gente se siente indefensa como es el caso de la tortura. La represión de la población argelina se ejemplifica en la novela con la *"defenestración de Ali Bumenyel durante el interrogatorio"* como primera víctima de tortura, aunque oficialmente se declaró que se había suicidado. Djebar plantea que la tortura fue motivo de la dimisión de cargos franceses, "*Paul Teitgen —Secretario general de la Prefectura de Argel— [que] presentó su dimisión al gobernador Lacoste: no puede avalar tales prácticas y se niega a torturar al comunista Yveton, detenido en el momento en que ponía una bomba*"[19]. La denuncia de la tortura por parte de los propios funcionarios franceses demuestra, como el caso de Bigeard, una entereza moral en el cumplimiento de las misiones que les habían sido asignadas. En *El blanco de Argelia* un tema vinculado a la tortura es la depresión. Djebar sostiene en la novela que el sufrimiento genera una depresión insoportable para el ser humano, y acaba desfigurando el modo de vivir de familias enteras. Esta idea se expresa a través de un personaje, Bachir Hadj Ali, secretario del Partido Comunista, detenido entre 1956 y 1974, y sometido durante trece años de cárcel a bárbaras torturas (como *"el tambor alemán"*, consistente en dar "*los golpes de gong, sin parar, en un bidón donde obligan a meter la cabeza a la víctima, sin permitirle escapada de semejante sufrimiento"*)[20]. Ali Hadj, que era musicólogo, terminó perdiendo la audición y la memoria; en los últimos días de su vida erraba cerca del mar y cuando decidía regresar a casa, se olvidaba del camino porque había perdido la memoria a causa de la tortura.

El destierro es otro tema destacado en *El blanco de Argelia*. Además del exilio de la autora en el extranjero, en la novela se expone el caso de Anna Greki (seudónimo de Colette Grégoire), que era la esposa de Jean Malki. Esta mujer había sido encarcelada a finales de la Guerra de Liberación Nacional en la prisión de Barberousse de Argel, y en 1958 fue expulsada a Francia junto con su marido. Los sentimientos contradictorios que tenía hacia su tierra natal le motivaron escribir un libro de poemas titulado *Algérie, Capitale Alger* (1963) inspirado en la nostalgia de sus años de infancia, así como otros manuscritos inéditos de poemas. En *El blanco de Argelia* hay referencias al destierro también

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

[19] DJEBAR (1998), *El blanco de Argelia*, cita de la página 150.
[20] DJEBAR (1998), *El blanco de Argelia*, cita de la página 244.

bajo forma de exilio, cambios de identidad y anonimato, como es el caso del filósofo Frantz Fanon (miembro destacado del Frente de Liberación Nacional) que se mantuvo en el anonimato, en Roma, en 1960, por temor a la pena de muerte en vigor durante aquella época en Argelia. Djebar, ante el dolor de estas pérdidas expresa en la novela una triste resignación, y admite que *"los escritores, como cualquier instruido o analfabeto, son mortales"*[21].

Como podemos ver, el valor sociológico e histórico de *El blanco de Argelia* es incuestionable. En la novela se reflejan las transformaciones de la sociedad argelina colonial y postcolonial, las reflexiones de la autora en su recuerdo de amigos y personas fallecidas que sirven de hilo conductor de la trama se entretejen y forman un atractivo mosaico para el lector. Asimismo, este panorama se enriquece con otros temas sociales como el de los cambios que se empiezan a producir en el modelo de familia tradicional a causa del aumento de la exogamia o matrimonios mixtos entre colonos franceses y población autóctona (Djebar cita el caso de la artista bereber-tunecina Taos Amrouche, que se había cristianizado en su juventud, hermana del periodista y escritor Jean Amrouche). Este ejemplo sirve a la escritora para tratar el desgaste de los valores religiosos que afectó a una parte de la población argelina en su contacto con los colonos franceses. La erosión del sentimiento religioso a causa del colonialismo fue otra de las causas de la aguda crisis de identidad que, durante los años noventa, desembocó en radicalismos y movimientos extremistas.

Otro de los temas trasversales de *El blanco de Argelia* es el de la situación de la mujer: en la novela se adopta una perspectiva feminista cuando la escritora pasa revista a la condición de las mujeres argelinas. Djebar se limita a casos muy concretos, poniendo de relieve a aquellas mujeres con reconocida notoriedad gracias a su espíritu liberador y a sus esfuerzos por conseguir la independencia de su país. En este contexto, la escritora alude a la citada artista Taos Amrouch, de quien destaca sus investigaciones en el ámbito de la etnología del folklore ancestral y su obra *Jacinthe noire* (1947); Djebar también recuerda a Josie Fanon, mujer de Frantz Fanon, y a Marguerite-Fadhma Aït Mansour, madre de Taos Amrouche, autora de una autobiografía titulada *Histoire de ma vie* (1968). Assia Djebar lamenta en su novela la limitada representación femenina en el panorama cultural argelino. De ahí sus comentarios críticos sobre la situación de la escritura femenina en Argelia, pues la autora considera que lo que se

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CEDCLE

[21] DJEBAR (1998), *El blanco de Argelia*, cita de la página 287.

había escrito por mujeres hasta los años noventa no era más que resultado de la experiencia vital de muy contadas autoras. Sobre su propia experiencia y la de otras autoras, Djebar habla de una escritura que supone principalmente una "*irresistible escapada*" de la violencia.

Estos diferentes temas que se desarrollan en *El blanco de Argelia*, articulados sobre el eje del recuerdo y la amistad, permiten a Assia Djebar ofrecer al lector una descripción del panorama sociológico argelino así como un recorrido histórico, centrado en el periodo colonial y posterior a la independencia. Además de sus valores literarios, la novela puede ser considerada una fuente de documentación social, por la reconstrucción y recuperación de hechos y sucesos de aquella época. El estilo dialéctico de la obra y la crítica mordaz que hace a los medios de comunicación, culpabilizándolos de manipular la verdad, suponen un valor añadido a *El blanco de Argelia*. La novela es *de facto* una denuncia y una reivindicación de una historia auténtica y verídica del país, una acusación del alto grado de tergiversación de la realidad que la prensa en Argelia ejerció en aquel periodo. Además de un texto crítico del discurso mediático oficial, *El blanco de Argelia* se sitúa, por lo tanto, entre el relato novelístico y la indagación histórica para rendir homenaje a los intelectuales desaparecidos y al conjunto de víctimas inocentes de una sociedad, personas que soñaban con un país independiente, próspero y estable en el Magreb.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CEDCSEE

EL VUELO VICTORIOSO DE AHLEM MOSTEGHANEMI

The victorious flight of Ahlem Mosteghanemi

LEONOR MERINO GARCÍA*[1]

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

RESUMEN: Lejos de todo discurso hipócrita, Ahlem Mosteghanemi narra lo que vive sin rodeos, sin jugar con el sentido de las palabras, porque escribir, para ella, es desafiar, transgredir, chocar, hacer vibrar la lengua. Y, aún sabiendo captar el hálito de la poesía en su gota de silencio, se ha esposado con la novela, narrando historias, que atraviesan tierras y vadean confines, como un largo poema de sueños sin cumplir y de trágico devenir, que son de gran significado, de gran relevancia, para el mundo árabe. Una escritura hermosa de pulsiones físicas, salpicada de lirismo barroco e himno a una ciudad y a su país. Portavoz de la mujer argelina militante y de una pléyade de escritoras y poetas, ancladas en sus propias raíces, que vigilan la emancipación de la mujer con sus pulsiones bien presentes. Y que encuentran amparo en muchos escritores.

PALABRAS CLAVE: Literatura argelina de expresión francesa, Ahlem Mosteghanemi (1945).

ABSTRACT: Far from any hypocritical discourse, Ahlem Mosteghanemi recounts her experiences plainly, without any wordplay. For her, to write is to defy, transgressing, to crash, to make vibrate the language. She even knows how to capture the breath of poetry in its drop of silence, handcuffing herself with novel, and narrating a story that crosses from land to land and overcomes confines, like a long poem of unfulfilled dreams and tragic evolution, full of relevance. Her beautiful writing of physical pulsing, splashed with Baroque lyricism, is a hymn to a city and to her country. Spokesperson of a militant Algerian pleiad of women writers and poets, who anchored to their own roots, monitor woman emancipation with all her own pulsing. All of them under the protection of many writers.

KEYWORDS: Algerian literature of French expression, Ahlem Mosteghanemi (1945).

[1] Drª por la Universidad Autónoma de Madrid, escritora, traductora.

ARMÓNICO ATAVÍO POÉTICO FEMENINO Y AMPARO MASCULINO

En nuestros días, Ahlem Mosteghanemi, nacida en Túnez pero en el seno de una familia originaria de Constantina que huye del país tras el genocidio de mayo de 1945, es una poetisa y escritora de lengua árabe de gran renombre, que se ha "divorciado" de la poesía, aunque permanece poeta al no poder escapar de esa seducción que es el cuestionamiento perpetuo, a través de la creación de un poema, con el fin de activar la imaginación del lector y buscar la intuición de un significado mucho más complejo. Por eso, aún sabiendo captar el hálito de la poesía en su gota de silencio, desde hace algún tiempo, Mosteghanemi se ha esposado con la novela en un intento modernista de restituir el "yo" de la mujer argelina, combativa y activa, en un sustrato social al límite del totalitarismo.

Esta autora forma parte de una generación de escritoras y de una pléyade de poetisas, en búsqueda de un nuevo espacio de expresión liberado del discurso político y religioso extremista y del machismo feudal, al mismo tiempo que modelan su dimensión estética y vigilan como ciudadanas, ancladas en sus propias raíces, la emancipación de la mujer con sus pulsiones bien presentes. Por no citar más que a este ramillete de escritura árabe: Zoulikha Essaoudi, Zineb Laouedj, Rabia Djalti, Zahra Dik, Yasmina Salah, Rachida Khuazem, Sara Haider, Mabruka Busaha, Rachida Khawazem, Fátima Ben Chaalal, Kheira Bellaksir, Sulaïma Rahhal, Nacéra Mohamdi y Habiba Mohammedi.

Imágenes, que se reinventan constantemente, palabras, que vibran a la escucha de ese mal tan profundo del que sólo el poeta puede ir más allá de lo visible y dotar a lo ordinario de atavío poético puesto que, desde su haz de flechas, dispara los más certeros versos. Ese lenguaje poético, en el que los signos liberados de la rigidez sintáctica recuperan su naturaleza polisémica. Sólidos eslabones que necesitan las diversas culturas para conocerse, enlazarse y construir conjuntamente un futuro mejor. Escrituras portadoras de un espíritu de conocimiento y emancipación integrado en la tolerancia, "junto y no contra el hombre", como muy bien señala la luchadora por los derechos de la mujer, Charlotte Wolf. Búsqueda de igualdad entre hombres y mujeres -seres humanos en fin- no sólo en las relaciones personales cotidianas sino también en la lengua -sus múltiples usos- y en la crítica literaria, como en las escritoras Zuleikha Abu Risha, Rachida Ben-Mess'aud y Buzeina Shaaban.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSIF

Ahlem Mosteghanemi, la escritora de nuestro estudio, afirma que triunfó gracias a su marido por lo que no parece, *a priori*, estar en contra del hombre: "sólo con los que han robado nuestros sueños". Apoyo y amparo a la mujer que se aprecia en los intelectuales y escritores magrebíes de *grafía* francesa. Por no citar, entre muchos otros, más que a algunos escritores marroquíes, Driss Chraïbi, Mohammed Khaïr-Eddine, Tahar Ben Jelloun, Abdelhak Serhane, o Mohammed Zafzaf[2].

Defensa y aliento a la mujer, también, en los argelinos Abdelhamid Benhedouga y Waciny Laredj así como en el tunecino, Tahar Haddad, que se atrevió a decir, en tiempos no muy propicios: "El deber nos llama hoy más que nunca para sacar a la mujer de su oscurantismo, nuestra libertad y nuestra salvación son ese precio"[3]. Sus obras son aval testimonial, como el de Abdel Badi´ Saqr que da cuenta de "las poetas de los árabes"[4]. Como también lo fueron las palabras del egipcio Mansour Fahmy[5] o las críticas literarias de Mohammed Gheiz Al-Hay Hussein, Hatim Mohammed Al-Sakr, Abdala Al-Ghadhamy, Ferial Ghazoul o los versos del poeta-amante iraquí -Abdel Wahhab al-Bayati-: *Amor más grande que yo mismo*[6].

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CEDCS

AUDACIA EN LA TORMENTA

Pero volvamos al hálito de una de las más valientes y audaces, la escritora citada Ahlem Mosteghanemi, para quien el amor es pasión que hay que proclamar y gritar frente a una sociedad opresora, que parece ahogar los sentimientos más espontáneos:

> *El día que te escribí te amo...*
> *dijeron poetisa.*
> *Me desnudé para amarte...*

[2] Escritor en lengua árabe de la más inquietante literatura marroquí, cuya referencia a la poderosa y acaparadora sexualidad de las mujeres de Essauira, en *El Zorro que viene y va*, le causó bien de sinsabores. Leonor Merino, "Mohammed Zafzaf, escritor marroquí", *El País*, Madrid, lunes 23 de julio 2001, p. 35.

[3] *Notre femme dans la législation islamique et la sociéte*, Túnez, MTE, 1930, p. 55. Sus propuestas a favor de la condición femenina en Túnez fueron condenadas por los conservadores, pero tomadas en consideración en el momento de la promulgación del Código del Estatuto Personal, en agosto de 1956.

4 Beirut, Manshurat al-Maktab al-Islami, 1967.

[5] *La condition de la femme dans l'Islam*, París, Allia, 1990, p. 154. Texto de la tesis presentada en la Universidad de la Sorbona y en 1913, por este pensador al que mantuvieron alejado de la enseñanza en Egipto y a vivir despreciado en esa época.

[6] Selección, traducción, prólogo y notas por Pedro Martínez Montávez, Asociación de Amistad Hispano-Árabe, Madrid, 1985.

me trataron de prostituta.
Te abandoné para convencerles...
me trataron de hipócrita.
Regresé a ti...
me trataron de cobarde.
Comencé a estar atormentada por mis versos
y a ofrecer mi cuerpo desnudo al espejo[7].

Su escritura proviene de un sentimiento de dolor y angustia que brota en poesía –estado de su ánima–, en *Al abra de los días*[8]. Una experiencia que implica, por otra parte, que mantenga cierta distancia para experimentarla, soportarla y expresarla. "El escritor se encuentra en la tumba de sus héroes", señala Mosteghanemi[9]. Autora de la novela más vendida en el mundo árabe en el último decenio, *Dhakirat al-yasad*[10] y que estalló como violenta tormenta, en el momento de su publicación. Otorgándose, incluso, la autoría de tan destacado texto al poeta iraquí Saadi Yussef[11]. Novela que no se ha quedado en la solitaria celda de su lengua de creación sino que se ha traducido al francés, como *Mémoires de la chair*[12], y será adaptada al cine por uno de los discípulos -Khaled Yussef- del prestigioso realizador egipcio Yussef Chahine. Primera obra de una trilogía a la que sigue *Fawda al-Hawas*[13], que también ha sido traducida al francés como *Le chaos des sens*[14]. Ambas constituyen los dos primeros eslabones de lo que va a ser calificado, por la crítica árabe, como la "literatura de la derrota" (*adab al hazima*)[15].

Mémoires de la chair[16] está dedicada al padre de la autora -Mohammed El Chérif conocido militante del Partido del Pueblo Argelino- y al escritor Malek Haddad -hijo de Constantina que juró tras la independencia no escribir en una lengua que no fuera la suya... y que murió apenado por su silencio-, por lo que esta obra está puntuada por citas en cursiva tomadas de este escritor argelino

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCSEH

[7] *Kitaba fi lahdat ury* (*Escritura en un momento de desnudez*), Beirut, Dar Al-Adab, 1976.
[8] *`Alà marfa` al-ayyam* (*Au havre des jours*), Argel, S.N.E.D., 1973.
[9] *La Nouvelle République*, Argel, 23 septembre, 2003.
[10] Beirut, Dar Al-Adab, 1993.
[11] Hakim Mohammed Al-Sakr, *Alittihad*, 29-10-2009. Y Mohammed Gheiz Al-Hay Hussein: http://alawan.org/
[12] (1993) París, Albin Michel, 2002.
[13] Beirut, Dar Al-Adab, 1997.
[14] (1997) París, Albin Michel, 2006.
[15] Yasmina Belkacem, "Le deuil du père", *Le Matin*, Argel, 16 octobre, 2003.
[16] "El libro estuvo prohibido en varios países árabes y durante varios años. Aún lo está en ciertos países como Arabia Saudita", entrevista de Hakim Kateb con Ahlem Mosteghanemi, *L'Expression*, Argel, 12 avril, 2006.

de lengua francesa, que han sido traducidas al árabe[17]. Esta novela, seductora e intrigante, se presenta bajo la forma de un relato en el que la autora presta una identidad masculina a la voz narradora, y escribe para un destinatario particular: la mujer amada e inalcanzable del gran pintor Khaled -hija de su antiguo jefe del maquis: Si Tahar Abdelmoula muerto en la guerra de liberación argelina en la que su discípulo perderá un brazo-. Al mismo tiempo que señala al narrador el porqué y la razón por la que escribe novelas: "Me hacía falta poner un poco de orden en mí, tirar algunos viejos muebles. La vida interior necesita alguna limpieza como cualquier casa que se habita. Me es imposible dejar mis ventanas cerradas sobre tanto cadáver"[18].

La mujer amada de la novela es también novelista y finalmente da a leer su obra al narrador, en un largo monólogo intermitentemente enriquecido por *flashbacks*, por analepsis, paisaje retrospectivo que rompe la secuencia cronológica. La novela se desarrolla entre dos tiempos, la guerra de Argelia y la actualidad, así como entre dos espacios, Francia y Argelia, París y Constantina[19]: "Hoy... después de toda esa vida, después de más de un conflicto y más de una herida, lo sé... uno puede también ser huérfano de su patria... víctima de su injusticia, su dureza, su autoritarismo y su humillación. Hay patrias sin instinto materno... parecen padres"[20].

Khaled, expatriado en París, huye de su destino de censor: obligado a amputar ideas y versos a la creación. Finalmente, se exilia de su país de origen o de nostalgia. Porque: "convertido en una prisión a cielo descubierto, con celdas anónimas, sin números [...] Jamás hubiera imaginado que llegaría un día en el que un argelino, como yo, me desnudaría... me quitaría hasta el reloj para que me lanzaran a una celda, individual, ¡en nombre de la Revolución esta vez! ¡Esa misma Revolución que me había cogido el brazo!"[21]. Khaled elige el desarraigo parisino antes que obtener cualquier canonjía: "¡Prefiero vivir lo que me quede de vida con la cabeza alta, hermano mío! Querría quedar así de pie, frente a ellos, plantado como una espina en su conciencia. Querría

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSE

[17] Citas tomadas de *Je t'offrirai une gazelle* y de *Le Quai aux fleurs ne répond plus*. Títulos que el narrador inserta en la despedida definitiva de la amada, al final de la obra de *Mémoires de la chair*, cit., pp. 308 y 309.

[18] *Mémoires de la chair*, cit., p. 17.

[19] Recuerde, lector, la intención de la escritura: "cada libro es un mundo/cada página una ciudad/cada línea una calle/cada palabra un hogar/para soñar en Soledad": versos inéditos de Leonor Merino García.

[20] *Mémoires de la chair*, cit., p. 243.

[21] Idem., p. 205.

que tuvieran vergüenza cuando se crucen conmigo, que bajen los ojos, que pregunten por mí aunque sepan que yo sé mucho de ellos, de su bajeza"[22].

Críticas y dolor que persisten en el narrador en la boda de su amada con un importante militar, "el hombre de futuro": "Esto es el país... Y esto es tu matrimonio... Un verdadero circo en el que no hay lugar más que para los payasos, los juglares, los equilibristas, los que caminan por la cuerda floja, […], un circo en el que un puñado de hombres se ríe de otros, donde se erige a todo un pueblo en la estupidez"[23]. Al igual que Constantina, Hayat lleva el luto de sus conciudadanos y el dolor de los amores difuntos, inscritos en letras de fuego en su carne:

> *"Esa juventud que has cantado no acecha ya la mañana, pues los que han puesto la mano sobre el país han requisado igualmente el sol. La juventud acecha los barcos y los aviones. No piensa más que en huir. Ante cada consulado extranjero se extienden las colas de nuestros muertos pidiendo un visado de vida fuera del país. La rueda ha girado, se han invertido los papeles. Ahora es Francia quien nos rechaza. ¡Reclamar un visado se ha convertido 'en pedir lo imposible!'. No estamos muertos de opresión... Sólo la humillación mata a un pueblo. […] ¿Han enronquecido nuestras gargantas... o es porque una voz domina, después de que el país se ha convertido en propiedad de algunos de entre nosotros?"*[24]

La historia de amor aparece, como telón de fondo, para exponer a la generación que liberó a Argelia y la que espera construir su futuro. Amor sin límites el de Khaled, siempre celoso de Ziad El-Khalil: el poeta amigo palestino que enseñaba literatura árabe en Argel. Un amor, en fin, obsesivo, erótico, audaz:

> *"Yo que dormía y me despertaba sin ti, te violaba hasta en mis sueños […] Plantado ahí en la franja de la razón y la locura, frontera entre lo posible y lo imposible que anula la oscuridad... te desfloraba... Trazaba con mis labios los límites de tu cuerpo. Delimitaba tu feminidad con mi virilidad. Dibujaba con mis dedos lo que no podía alcanzar mi pincel... Te rodeaba con mi único brazo, te sembraba y te cogía, te desnudaba y te vestía de nuevo, remodelaba el relieve de tu cuerpo a mi medida. Oh mujer, imagen de una patria..".*[25]

Una escritura hermosa de pulsiones físicas, salpicada de lirismo barroco e himno a una ciudad y a una mujer que representa todo a la vez para él, la Mujer,

[22] Idem., pp. 304-305.
[23] Idem., p. 295.
[24] Idem., pp. 267-268.
[25] Idem., pp. 182 y 154.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CSIC-IEF

Argelia y Constantina: "No hay ninguna diferencia entre su maldición y su clemencia, ninguna barrera entre su amor y su odio, ningún criterio conocido a su lógica [...] que la paz sea contigo, ciudad que vive tabicada en su triángulo sagrado: ¡religión, sexo y política!"[26]. La ciudad bien amada que no cesa de pintar en sus cuadros y, de manera general, su propia juventud: un pasado doloroso y excitante, tejido de luchas, orgullo, ideales y esperanza. "Libro magníficamente escrito", señaló Naguib Mahfuz. Juego lírico de primer orden que lleva a la escena a la memoria, y también al Amor. Memoria, destello de luz de eternidad, frente a la negrura que empuja y acecha. Amor, música que asaeta las vísceras, frente al vacío de la indiferencia.

SEXO Y MUERTE, PAÑOS TARACEADOS

En *`Abr srir*[27], que cierra el ciclo de la trilogía, novela editada por la misma autora y a la que se ha dado el título en francés de *Passager du lit*[28], Ahlem Mosteghanemi presta una vez más su voz a un hombre. El narrador, un fotógrafo, que ha recibido un premio internacional y que ha escapado a un atentado terrorista, firma sus obras con seudónimo y su verdadera identidad no se conocerá hasta el final de la novela. Está enamorado de la mujer de un poderoso general, llamada Hayat que en lengua árabe significa Vida y que simboliza a Argelia.

Así, la autora, por medio de la voz del narrador, no impide establecer un paralelismo entre su amada y el personaje *Nedjma*[29] del escritor argelino Kateb Yacine, y abordará de frente los tabúes del amor y del deseo -pasiones que quiere revelar y gritar-, enlazando la madeja de la Historia y la de las historias. Sobre las cenizas de su primera obra -*Mémoires de la chair*-, en *Passager du lit* la autora va a confirmar todavía más su juego y voluntad de confusión de sentimientos y de identidad, y matará a la figura del padre a través de un personaje recurrente desde *Mémoires de la chair*, que ha tomado prestado al escritor argelino Malek Haddad, y que encarna su "belleza interior"[30], Khaled Ben Tobal o Ziad, poeta palestino: ambos comparten el mismo amor fatal por Hayat.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

[26] Idem., pp. 250 y 280.
[27] Beyrouth, Dar Al-Adab, 2005.
[28] París, Éditions Ahlem Mosteghanemi, 2003.
[29] París, Le Seuil, 1956.
[30] "Ahlam Mosteghanemi ou le retour aux sources", *Le Soir d'Algérie*, mardi, 19 mars 2013.

Ahlem Mosteghanemi firma una obra en la literatura de amores fenecidos y de luto. Luto por un país y por una ciudad, Constantina -tierna y dura-, que se ha arropado con el color negro desde la muerte de Salah Bey. Una ciudad cuyos puentes no "se miden por la distancia que te separa del otro punto de la ciudad, sino por la que te separa del abismo de la muerte". Pero la referencia que se hace en *Passager du lit* al marqués de Sade suscita interrogaciones. "¿Tal vez evocar la sexualidad será una tentativa de liberación de la escritura argelina?". Así responde esta valiente escritora: "Mosteghanemi no evoca el sexo por el sexo. Lo evoco porque forma parte de la vida, lo mismo que la muerte"[31]. De la misma manera -parece decirnos su escritura-, la poesía se hermana con la muerte: nos alcanza en cualquier sitio, no importa cuando ni donde, nos asalta en el lecho, en el camino: lugares donde también acecha la muerte. Y, aunque por otra parte, en su trilogía es recurrente el erotismo, afirma:

> *Considero que el talento de un escritor se mide por la manera de tratar el tema del sexo. Por supuesto sin vulgaridad ni tampoco con pudor. Es literatura. Soy escritora del deseo y no del placer. Necesito esa distancia y desear algo. Se puede hacer literatura hermosa pero sin desdeñar el sexo. Es la vida. Y además escribo en árabe, en una lengua sagrada. Mi caso es un poco especial en oposición a los escritores francófonos que escriben a gusto*[32]*. El lector árabe se convierte en juez. No se tiene únicamente problema con la censura*[33].

Ahlem Mosteghanemi se entrega celosamente a promover la literatura de lengua árabe. Esta contribución se ilustra a través del premio Malek Haddad, compartido con la asociación cultural "El-Ijtilef", y se recompensa con el prestigioso Premio Naguib Mahfuz, en 1998, y el Premio Nour, en 1996, por la mejor obra femenina en lengua árabe: *Mémoires de la chair*.

BIBLIOTECA DIGITAL EL CODICISE

[31] Djamel Belayachi, "Rencontre avec Ahlem Mosteghanemi, *Dhakirat al-yasad*, la consécration", *Liberté*, Argel, 23 septembre, 2003.

[32] Lector, habría mucho que escribir sobre esa declaración, cuando los escritores de *grafía* francesa no pedían ya vivir de lo que escribían sino no morir debido a lo que escribían. ¿No decía el escritor y poeta asesinado Tahar Djaout -de quien he escrito tanto en mis libros y artículos-: "*El silencio es la muerte./Y tú, si hablas, mueres./Si te callas, mueres/Entonces, habla y muere*? También es cierto, que el único escritor de lengua árabe, Naguib Mahfouz, que ha recibido el Premio Nobel de Literatura (1988), fue apuñalado en el cuello, logrando sobrevivir tras ese luctuoso suceso.

[33] K. S., entrevista con "Ahlem Mosteghanemi. Romancière. *Je suis l'écrivain du désir et non du plaisir*", *El Watan*, Argel, 23 septembre, 2003. A la pregunta de la entrevistadora: "¿Piensa regresar un día definitivamente a su país?" Mosteghanemi responde: "No. No quiero morir en Argelia. ¿Qué es la patria? Aspiro a que sea el país en el que tenga libertad para escribir y que proteja mis derechos como escritora. Ahora bien, ninguna de esas condiciones se ofrece en el mundo árabe", Fawzia Zuari, "Un doux parfum de scandale", *Jeune Afrique*, 21/1/2003.

SOMBRA AHOGADA EN LA ESCRITURA

En su novela citada, *Le chaos des sens*, la escritora otea la realidad de los últimos años con ojos bien abiertos, salpicados de espanto, desesperación, pero también de optimismo ardiente, mientras nos presenta una narradora intradiegética, homodiegética que, como la autora, es escritora pero que termina por abandonar *[su] habitación propia*[34] -su proyecto de escritura-, para guardar silencio en medio de un mundo de violencia y de una misoginia que, como enredadera, trepa por los espíritus. Relato suspendido, para narrar otro extradiegético de una pareja imaginada. En su obertura, hay un encuentro amoroso entre un hombre y una mujer, cuyos nombres, en anonimato, otorga una dimensión universal. Mientras, la voz narradora omnisciente habla para describir la escena, contar el diálogo y quedar, de esta forma, expuestos los sentimientos de los dos protagonistas. Entonces, debido a esta relación amorosa y adúltera, con una criatura de papel y tinta, la narradora toma conciencia de su vida y se percata del conformismo en el que la tienen enclaustrada en la esfera privada. Y si al comienzo del relato, la narradora subraya la diferencia que existe entre ella y su creación, según va evolucionando la novela, esta voz se sumerge en su mundo ficticio y termina por convertirse en deseo de identificación con la protagonista. Así, los dos niveles narrativos, diegético y extradiegético, se taracean.

Mosteghanemi, que tampoco acaba de dejar el luto por un país que considera ha fracasado en su Independencia, prosigue su búsqueda novelesca entre realidad y ficción, el autor y su obra, la tragedia política y social de Argelia, el destino de sus compatriotas y la condición de la mujer: sombra ignorada, en su soledad[35], o que se cree domada por los hombres y que intenta existir por la escritura o la palabra. La mujer, entonces, como Argelia, es aún un proyecto que debe construirse en la esperanza del trato igualitario, frente al silencio de sus compañeras y una violencia fratricida que aumenta en el suelo patrio. Un ser que da a conocer su cuerpo, sueños y sensualidad, sin afeite ni censura, sin

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CUDISEF

[34] *Une chambre à soi*, como escribió Virgina Woolf, significa -para la mujer- un espacio intelectual, propio e indispensable, para la expansión y el regocijo de la creación.

[35] En este sentido, dice la escritora: "lo que llama aún más nuestra atención es la actitud de la familia con respecto a esa mujer que no da a luz más que a niñas y que se encuentra, por este hecho, clasificada al mismo nivel que una mujer estéril. Las dos están consideradas como personas de mal agüero, siendo el origen de la desaparición del apellido de la familia", Ahlem Mosteghanemi, *Algérie, femmes et écritures*, París, L'Harmattan, 1985, p. 254.

recato ni provocación inútil, con esa libertad que ofrece las alas de una poesía delicada que retiene y agarra al lector desde la primera página de la novela, puesto que los sentidos se sentirán turbados:

> *Él la enlaza por la espalda, como enlazaría a una frase fugitiva, con una especie de falsa indolencia. Sus labios la recorren con lentitud calculada, justo ahí donde él sabe que nacerá la emoción. Rozan sus labios sin verdaderamente besarlos. Se deslizan por su cuello sin posarse completamente. Luego suben con la misma lentitud calculada. Como si sólo su aliento la hubiera besado. […] Luego, en un ramo final, posó en mi cuello una gavilla de besos que escaló mi nuca, puntos de suspensión puntuando un texto al que volvería tal vez. Y se alejó…*[36].

Él, "pájaro nocturno" que sabe acariciar a las mujeres, responde por el elogio de la abstinencia calculada y la devoción a la muerte. Ella, inclinada a identificarse con la gente sencilla y perdedora, juguete de los hombres y en búsqueda de vida, amor y libertad, responde por la escritura o la palabra:

> *Yo nací reina del tormento, sacerdotisa de la hoja blanca y de las camas deshechas, cuyos sueños cocían a fuego lento, en el caos de los sentidos, en los momentos de inspiración. Una mujer cuyo abrigo estaba tejido con palabras estrechas que se pegaban al cuerpo, con frases cortas que apenas alcanzaban la rodilla de las preguntas. Siempre fui una niña delgada con grandes preguntas, rodeada de mujeres corpulentas llenas de respuestas obesas. Ellas permanecieron gallinas, se acostaban pronto, cacareaban mucho y picoteaban las migajas y los restos de los festines de amor que les servían al azar*[37].

Entre una sensualidad poética: *lo que este hombre tenía de hermoso, como todos aquellos cuyos sueños son la única riqueza, es que dejaba arriba de su grueso abrigo de silencio un botón abierto al sueño, al igual que una puerta entornada". […] "Un hombre mitad tinta mitad ola que me despojaba de mis preguntas, entre marea alta y marea baja, y me atraía hacia mi destino. Un hombre medio tímido medio seductor me trastornaba con una fiebre de besos*[38].

Entre fuertes críticas políticas a Argelia como su compatriota de lengua francesa, Assia Djebar, grita su rechazo al genocidio y a la pérdida brutal, salvaje, de sus conciudadanos y amigos intelectuales[39], y como tantos escritores e intelectuales argelinos con esa urgencia de narrar que fue la última defensa, la salvaguardia

[36] Ahlem Mosteghanemi, *Le chaos des sens*, cit., pp. 9-10 y 155-156.
[37] Idem., p. 107.
[38] Idem., pp. 33 y 245.
[39] *Le Blanc de l'Algérie*, París, Albin Michel, 1996.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCSIF

de la sinrazón[40]: *¿... en un país que, mientras multiplica los festivales de poesía, asesina a sus poetas? [...] ¿Cuál es pues ese país que, cuando nos bajamos para besar su suelo, nos sorprende por detrás con un cuchillo y nos degüella como vulgares corderos? Cadáver tras cadáver, lo tapizamos con hombres que tenían la estatura de nuestros sueños y la fuerza de nuestro orgullo*[41].

Y así, se va desarrollando un amor sin límites: ¿por Khaled Ben Toubal que se viste de negro, "color del miedo", o por su amigo el periodista Abdel-Haqq que se viste de blanco, "color de piedad", y que morirá asesinado por terroristas?: "No sabía que el amor se burlaba de mí, daba la misma contraseña a varios hombres"[42]. Khaled, el amante, tiene un brazo amputado y es pintor, como el héroe de la novela *La Mémoire de la chair*, y confiesa los mismos celos anteriormente sentidos por el poeta palestino Ziyad o Ziad. La heroína y narradora está casada con un importante militar que no gobierna en su corazón[43]:

> *Finalmente, los hombres que han nacido para reinar no reinan necesariamente en nuestras alcobas. Y los que nos deslumbran con uniforme no son los que nos deslumbran desnudos. El problema es que uno se da cuenta después. Ahí reside el genio militar, en la invención del uniforme concebido para asustarnos. Ahí anida el ingenio de los hombres de religión, en la invención de un traje de piedad en el que parecen más puros y más cerca de Dios que el común de los mortales. Ahí se manifiesta la inteligencia de los ricos, en el culto a las marcas y a los grandes modistos, cuyas creaciones les permiten desmarcarse de los demás y mantenerlos a distancia*[44].

Heroína enamorada de la búsqueda de la verdad a través de la Historia y de la memoria de su tierra, cuya obra, *Le Chaos des sens*, está puntuada por la riqueza de su cultura árabe, europea, universal, en el recuerdo y las citas de Roland Barthes, Denis Diderot, Marcel Proust, Auguste Rodin, Camille Claudel, Jorge Luis Borges, Sacha Guitry, Abu al-Qasim al-Chabbi, Charles-Joseph de Ligne, Charles Baudelaire, Picasso, André Gide, Friedrich Wilhelm Nietzsche, Khalil Hawi, Albert Camus o Yabra Ibrahim Yabra. Detrás de ese amor suyo por

BIBLIOTECA DIGITAL UCLM CIDICSE

[40] Leonor Merino: "Crónicas de violencia y esperanza", en *La mujer y el lenguaje de su cuerpo. Voces literarias del Magreb*, Madrid, CantArabia, 2011.

[41] Ahlem Mosteghanemi, *Le chaos des sens*, cit., pp. 32 y 317.

[42] Idem., p. 297.

[43] Ese mismo desequilibrio de relaciones entre hombre y mujer, bien sea sexual o no, se manifiesta en muchas obras de escritores y escritoras magrebíes de lengua francesa: Leonor Merino, *La mujer y el lenguaje de su cuerpo. Voces literarias del Magreb*, cit.

[44] Ahlem Mosteghanemi, *Le chaos des sens*, cit., pp. 84 y 85.

la poesía, por la cultura, por los autores clásicos árabes y franceses y por la historia de Argelia, está siempre presente el padre -su sombra-, incluso cuando no aparece en su escritura, tanta fue la influencia paterna recibida.

Ahlem Mosteghanemi, como su padre, se confunde con la historia de una Argelia contemporánea y también le sigue muy de cerca en sus pensamientos, no sólo para situarse como testimonio de una época sino para perpetuarle hasta el infinito. Al final de la dedicatoria de esta obra, señala: "A mi padre... una vez más". Y sus últimas páginas señalan, sin tapujos, la presencia paterna:

> *Un día, esta mujer escribió una novela en la que mató al hombre que amaba por encima de todo. Quería anticipar el dolor y así vencerlo. Evidentemente, ignoraba que trazaba su destino. Que regresaría precipitadamente a Argelia, como su héroe, por el avión de la tristeza, cargada con su manuscrito. Al mismo aduanero nervioso que registrara su bolso con la misma insistencia, no podría declarar que este texto y su memoria los acababa de enterrar... enterrando a su padre.*
>
> *Ante su tumba no lloró.*
>
> *En su cabeza, se atropellaban las preguntas. ¿Por qué había muerto ahora? ¿Por qué hoy? ¿Por qué cuatro meses después de Boudiaf? ¿Por qué dos semanas antes de la aparición del libro de su hija? Un libro que él había esperado durante varios años... tantos años transcurridos para enseñarle una ciudad que ella no conocía -Constantina- y para describirle un pasado cuyo fardo, que llevaba solo, le agotaba.*
>
> *¿Se había ido para dejar un sitio mayor en esta novela, como si la vida no pudiera abrazar a los dos?*
>
> *¿O porque era poeta y encontraba que su muerte embellecía la intriga?*
>
> *Al día siguiente, quiso ser la más bella para recogerse ante su tumba. Se vistió con elegancia con el fin de sobresalir entre las demás mujeres, como de costumbre, y para darle por última vez, como siempre, el placer de enorgullecerse.*
>
> *Ella le amaba por encima de todo. No quería, como algunos, llorarle algunas horas, luego olvidarle*[45].

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDHEM

La escritura de Mosteghanemi evoca también la nostalgia de una nación "que vive en nosotros, pero en la que no vivimos". Su obra expresa la pasión por Argelia y la decepción hacia una generación que, tal vez, no ha podido edificar una nación más fuerte después de 130 años de colonialismo. Lejos de todo discurso hipócrita, narra lo que vive sin rodeos, sin jugar con el sentido de las palabras, porque para ella escribir es desafiar, transgredir, chocar, hacer vibrar la lengua: "Muero antes de mi muerte/ en el país de grandes cementerios".

[45] Idem., pp. 313-314 y 315.

Sí, muere porque, precisamente, por ser escritora "debes callar... o suicidarte"[46], porque para "aquéllos para quienes escribes esperan que la gente les dé pan y medicamentos", por lo tanto, cómo van a tener "dinero para un libro". "Mientras, los otros están muertos... incluso los que están aún con vida están muertos… entonces, ¡cállate tristemente por ellos!". El abandono de sus hojas de escritura, sobre una tumba, es metáfora de la muerte de su creación y del silencio, ahogo del yo femenino.

A GUISA DE CONCLUSIÓN

Quien escribe tiene que poseer la valentía de descubrir, explorar, diferentes lugares de lenguaje que le son velados en demasía por el secreto de su oficio. Siendo la escritura la *iniciación* a un secreto ilegible, a una búsqueda onírica, a una alteración íntima. Mientras, el inconsciente vela esa vorágine y la luna riela en el tapiz celeste. Ahlem Mosteghanemi -ha quedado ya demostrado-, cual alas de albatros, se eleva en vuelo victorioso, atraviesa tierras, vadea confines, narrando historias, como un largo poema de sueños sin cumplir y de trágico devenir, llenas de relevancia y de significado para el mundo árabe. Al mismo tiempo, que su escritura ofrece la imagen de la mujer militante argelina, que se bate con quienes tratan de imponerle la ley del silencio.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSE

[46] Como huyen de su país los personajes de la escritora argelina, Malika Mokeddem en *L'interdite* (París, Grasset-Fasquelle, 1993). Dedicado: "A Tahar Djaout, a quien prohibieron vivir a causa de sus escritos. Al grupo AÏCHA, esas amigas argelinas que rechazan las prohibiciones".

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

UN MEMORÁNDUM SOBRE UNA CONVERSACIÓN ENTRE BUMEDIÁN Y NIXON (WASHINGTON, 1974)

A memorandum of a conversation between Boumedienne and Nixon (Washington, 1974)

FOUAD KEBDANI *[1]

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSLE

RESUMEN: Ofrecemos aquí, con algunos comentarios y notas, la traducción española del documento que recogió la conversación, mantenida en Washington en 1974, entre el presidente de Argelia Houari Boumedián (1965-1978) y el presidente de los Estados Unidos Richard Nixon (1913.1994).

PALABRAS CLAVE: Relaciones Argelia y Estados Unidos, 1974. Bumedián. Nixon.

ABSTRACT: We offer here, with some comments and notes, the Spanish translation of the document who picked up the conversation, held in Washington in 1974, between the President of Argelia Houari Boumedienne (1965-1978) and the President of the United States Richard Nixon (1913-1994).

KEY WORDS: Relations Algeria and United States, 1974. Boumediene. Nixon.

Empezaremos por presentar este documento, que fue desclasificado en 2004, y al que puede accederse a través de la página web: http://www.geraldrfordfoundation.org/memorandums-of-conversation/, junto con otros considerables documentos e informes conservados en el Archivo digitalizado

[1] * Doctor en Estudios Árabes e Islámicos por la Universidad Complutense. Madrid; Doctor asistente en la Universidad Dr. Moulay Tahar. Saida. Argelia

Tesis Doctoral, presentada en el año 2013, en el Departamento de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad Complutense de Madrid; fue dirigida por el Dr. Juan Martos Quesada.

de los memorandos del asesor de Seguridad Nacional, en la colección de "Conversaciones", en la Biblioteca Gerald R. Ford Presidencial Foundation. El documento que ahora nos ocupa contiene una transcripción en inglés de la conversación mantenida por los presidente Bumedián y Nixon, durante la visita que el primero efectuó a la Casa Blanca, el 11 de abril de 1974. No ha sido traducido hasta ahora al español, y me parece importante presentar, en este monográfico sobre Argelia de la revista HESPERIA, su texto y ofrecer algunos comentarios, apoyándome en el conjunto de informaciones y planteamientos que se encuentran en mi Tesis Doctoral: *Política exterior de Argelia durante el mandato del Presidente Houari Boumediène (1965-1978)*[1]. Esta interesantísima transcripción en inglés de dicha conversación es un testimonio, por sí solo muy elocuente, por la importancia de los personajes reunidos, por los temas tratados con el fondo vivo de unas relaciones complejas e intensas entre los Estados Unidos y Argelia. Ya he señalado que el original del memorándum está en inglés, en el fondo documental citado[2], al que he tenido acceso a través de la mencionada página web, que consulté repetidas veces durante los últimos meses del año 2012. El texto que así se encuentra es el que sirve de base a mi traducción al español, que ofrezco a continuación. Empiezo por ofrecer su contenido, porque es la referencia básica, que introduce y pone en juego situaciones y referencias políticas y diplomáticas, incluso reflejos de personalidad y protocolos de conversaciones oficiales, sobre algunas de las cuales presentaré después algunas indicaciones. Añado algunas notas aclaratorias al texto de mi traducción.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCSIF

El marco general de la situación de relaciones entre este episodio concreto de las relaciones entre Argelia y Estados Unidos se encuentra trazado en mi Tesis Doctoral *Política exterior de Argelia durante el mandato del Presidente Houari Boumediène (1965-1978)*, que he citado al principio de este artículo, en la cual las relaciones con los Estados Unidos ocupan uno de los capítulos, permitiendo establecer a través del conjunto las dimensiones comparativas de las relaciones internacionales llevadas a cabo durante los trece años de presidencia de Houari Bumedián[3], que, en la fecha del memorándum que ahora

[2] © 2010. The Gerald R. Ford Presidential Foundation. 303 Pearl St. NW. Grand Rapids, MI. http://www.geraldrfordfoundation.org/memorandums-of-conversation/. Opción: "Nixon administration". File scanned from the National Security Adviser's Memoranda of Conversation Collection at the Gerald R. Ford Presidential Library.

[3] Ha sido objeto de innumerables publicaciones, entre las cuales ofrecen interesantes marcos generales: Ania Francos y Jean-Pierre Séréni, *Un Algérien nommé Boumédiène*, París, Stock, 1976; Paul Balta et Claudine

nos ocupa, era Secretario General del Movimiento de Países No Alineados (cargo que ejerció entre 1973 y 1976), lo cual, además del conjunto de sus opciones y realizaciones políticas aureolaba su personalidad como líder del Tercer Mundo, y precisamente así señalado durante su viaje a Estados Unidos, para participar en 1974 en una Asamblea, por él convocada, sobre materias primas en la ONU. En el curso de este viaje, se entrevistó en Washington con el presidente estadounidense, Richard Nixon, que lo recibió en el despacho oval de La Casa Blanca, el jueves, 11 de abril 1974, a las 11:00 horas, según el documento que acabamos de traducir. Le acompañaba Adbelaziz Bouteflika, actual Presidente de Argelia, y entonces ministro de Asuntos Exteriores, además de Idris al-Jazairi, Consejero para asuntos económicos.

Las relaciones diplomáticas entre Estados Unidos y Argelia, como país independiente desde, se establecieron en los últimos meses de ese mismo año Históricamente, el presidente Kennedy había mantenido durante mucho tiempo la posición o la postura más favorable a la cuestión argelina, sobre todo en los años cincuenta[4], pero los intereses estratégicos marcarán enseguida otras posiciones, dados los diferentes sistemas políticos y económicos elegidos por cada país. Sin embargo, ambos procuraron acercamientos, en pro de sus respectivos intereses. Argelia empezaba su desarrollo, y buscaba apoyos en las potencias que disponían de tecnología moderna, entre ellos EEUU, a quien, por su parte, le interesaban los contactos argelinos con determinados países, los intereses económicos y los hidrocarburos[5]. Tras las diferencias posturas en el conflicto de Oriente Medio, ambos países rompieron sus relaciones diplomáticas en junio de 1967, a raíz de la guerra árabe-israelí. Cerrada la Embajada en Argel, siguieron funcionando los Consulados norteamericanos en Orán y Constantina, manteniéndose contactos bilaterales en reuniones internacionales. El Presidente Bumedián condenó la ocupación israelí de Palestina, culpando a los Estados Unidos por su apoyo a Israel. Los soviéticos, entretanto, hacían notar su influencia en Argelia, lo cual fue otro factor más de posicionamientos encontrados, como también lo fue el conflicto entre EEUU y Vietnam. Y Argelia, recién salido de una guerra de liberación, apoyaba a los pueblos del llamado 'Tercer Mundo' contra el imperialismo.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCEF

Roulleau, *La Stratégie de Boumédiène*, París, 1978; Juliette Minces, *L'Algérie de Boumediène*, París, 1978.

[4] Maxime de Person, "Kennedy et l´Algérie", *Recherches contemporaines*, 3 (1995-1996), 207-221.

[5] Pueden encontrarse referencias básicas en: https://history.state.gov/search?q=Algiers.

TRADUCCIÓN ESPAÑOLA SOBRE EL MEMORÁNDUM DE CONVERSACIÓN ENTRE BUMEDIÁN Y NIXON

Memorándum: La Casa Blanca. Washington Memorándum de la conversación.

PARTICIPANTES:

1- Houari Bumedián[6], presidente del Consejo de la Revolución de Argelia.
Adbelaziz Bouteflika[7], Ministro de Asuntos Exteriores e Idris al-Jazairi[8], Consejero para asuntos económicos.
2- Presidente Nixon[9].
Dr. Henry A. Kissinger[10], Secretario de Estado y Asistente del Presidente para Asuntos de la Seguridad Nacional.
General de División (Mayor General) Brent Scowcroft[11], Diputado, Asistente del Presidente para Asuntos de la Seguridad Nacional.
Camille Nowfel[12], OPL / LS, intérprete.

HORA Y FECHA: Jueves, 11 de abril 1974, 11:00 horas.
LUGAR: Oficina Oval, La Casa Blanca

Presidente (Nixon): Ví a Giscard[13] en París.

Bumedián: ¿Por qué a él?

Presidente: Fue en la recepción. La única reunión que tuve fue con Poher[14].

Bumedián: Todos están aquí, en este país[15].

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCSEF

[6] Mohamed Boukharouba, que adoptó el carismático nuevo nombre de Houari Boumédiène (1932-1978), fue el 4º Presidente de Argelia, entre 1965 y 1978.

[7] A. Buteflika (n. en 1937), en 1974 era Ministro de Asuntos Exteriores de Argelia (1963-1979, y presidió la Asamblea General de la ONU. Es presidente de la República de Argelia desde 1999.

[8] I. al-Jazairi, nieto del emir Abd el-Qadir al-Jazairi. Embajador de Argelia en varios países, como Suiza y Bélgica.

[9] R. Nixon (1913-1994). Fue el 37º Presidente de los Estados Unidos.

[10] H. Kissinger (n. en 1923). Entre 1969 y 1977 jugó un papel clave en la política exterior estadounidense.

[11] B. Scowcroft (n. en 1925), trabajaba desde 1969 en el *staff* del Consejero de Seguridad Nacional Henry Kissinger, y desde 1972 era asistente militar de Richard Nixon.

[12] C. Nowfel (n. en 1922), intérprete del Departamento de Estado..

[13] Valéry Giscard d'Estaing (n. en 1926), Presidente de la República Francesa desde 1974 a 1981.

[14] Alain Poher (1909-1996), presidente del Senado de Francia, entre 1968 y 1992, ejerciendo en dos ocasiones la Presidencia interina de la República francesa, en 1969 y en 1974.

[15] Debe referirse Boumedián a que todo ellos habían acudido, en esos días de 1974, a participar en una Asamblea en la ONU, que él había convocado, para tratar sobre las materias primas.

Presidente: Quiero desearles una cálida bienvenida. Como usted sabe, no tenemos relaciones diplomáticas, pero cuando miro alrededor del mundo, veo que tenemos mejores relaciones con usted que con algunos países con los cuales tenemos relaciones oficiales.

Bumedián: Han mejorado desde 1967[16].

Presidente: Desde 1967 he intentado mejorar las relaciones con los países que decidieron romperlas, ya sea de modo formal, como en el caso de Egipto, o informal, como Argelia. Damos la bienvenida a la oportunidad de mejorar nuestras relaciones, porque los destinos de nuestros pueblos están vinculados de muchas maneras.

Bumedián: Estamos de acuerdo en que nuestras relaciones son buenas, aunque no tengamos relaciones diplomáticas. Distinguimos entre lo que es permanente y lo que es formal y sujeto a circunstancias temporales. Nosotros no hemos roto relaciones debido a las relaciones Argelia y EEUU, pero nos encontramos en diferentes circunstancias. Hablé de esto con el Dr. Kissinger[17] y le dije con franqueza que muchos árabes le responsabilizan de lo que pasó en esa parte del mundo. Pero no hay ningún problema entre Argelia y Estados Unidos, y no lo habrá en el futuro. Esto es, en cuanto a las relaciones diplomáticas se refieren. Esperamos en que llegará un momento en que esta situación pueda ser positivamente resuelta. Si el Secretario Kissinger ha sido capaz de aportar las contradicciones en conjunto en torno a la mesa, puede que el inicio de negociaciones entre las partes podría ser la ocasión para reestablecer las relaciones entre nosotros En cuanto concierne a mi situación, en cuanto a mí y al pueblo argelino nos concierne, yo podría hacerlo mañana. Pero queremos permanecer con nuestros hermanos sirios por el momento

Presidente: El momento depende de usted, lo importante es que podemos hablar unos con otros.

Bumedián: Estamos a favor de un diálogo.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

[16] Aquí se inserta: "SECRETO NODIS"; la palabra 'Secreto' está tachada con bolígrafo, y la nota lleva un sello.

[17] Esa charla pudo haberse celebrado en diciembre de 1973, cuando Kissinger visitó Argel, camino de Oriente Medio. Pueden verse comentarios periodísticos, muy interesantes desde nuestra perspectiva en: http://hemeroteca.abcdesevilla.es/nav/Navigate.exe/hemeroteca/sevilla/abc.sevilla/1973/12/13/037.

Presidente: Pensamos que Argelia tiene un papel importante que desempeñar en una paz justa y un papel particular en la retirada entre Siria e Israel. Posiblemente usted puede hacer más si no tienes relaciones

Bumedián: En cuanto al problema de los prisioneros israelíes, no hablé con Assad.

Kissinger: Sin Bumedián, no habría ocurrido. Sé eso por Asad.

Presidente: De ahí, mi punto de vista. En su papel neutral, tiene usted un papel más importante con los sirios que nosotros, o tal vez de lo que tendría si usted tuviera relaciones con nosotros. Lo importante es darse cuenta de que, en términos de una paz permanente, tenemos un largo camino por recorrer. Tenemos que tener conversaciones con los israelíes y con sus vecinos. No le pido que tome ninguna posición contraria a sus principios. Pero sólo tenemos una paz justa en la mente, y en donde nuestras acciones sean coherentes con sus principios, agradeceríamos su ayuda.

Bumedián: Nuestra política puede resumirse en una frase: apoyamos lo que Egipto, Siria y Palestina pueden aceptar. No queremos ser más egipcios que los egipcios, ni más sirios que los sirios, o más palestinos que los palestinos. Hemos seguido este rumbo desde 1967, cuando pensamos que no era posible una solución. Pensamos que Estados Unidos estaba alineado con Israel.

Presidente: Lo fue. Hablando en este sentido, la política estadounidense estaba estrechamente vinculada con Israel. Nuestro fracaso no estaba en hablar y trabajar con los vecinos de Israel. Le dije a Israel que siendo amigos de Egipto, eso no quiere decir que no seamos amigos de Israel. Es mejor ser su amigo, que si sólo lo son los soviéticos.

Bumedián: Quiero que el presidente sea muy sincero, y yo también voy a serlo. ¿Qué es una solución justa y equitativa en su opinión?

Presidente: Tiene muchas piezas y debe ser una que ambos lados puedan aceptar. Es imposible volver al statu anterior, porque los vecinos de Israel no lo aceptan. No es realista que los vecinos de Israel insistan en cualquier acuerdo que pusiera en peligro la seguridad continua de Israel. En lo que a nosotros respecta, no estamos aquí como abogados de Israel; queremos ser mediadores entre Israel y sus vecinos -no exclusivamente, pero tenemos un

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEH

papel importante, porque somos los únicos que pueden influir en Israel. Siendo honesto y franco, no puedo trazar la línea en cuanto a cómo resolver los problemas de frontera o Jerusalén, pero estamos totalmente comprometidos, como le dije a Sadat, con una paz permanente. No estoy esquivando la pregunta, pero no quiero comprometerme a nada que no pueda cumplir. Pero con la diplomacia de Kissinger, estamos comprometidos a una solución. Como usted sabe, en lenguaje diplomático, decimos que vamos a encontrar una solución en conformidad con las Resoluciones 242 y 338. Ellas no muerden el cebo sobre la cuestión de quién tendrá qué pedazo de arena, pero vamos a trabajar en el espíritu de esas Resoluciones. La razón por la que estoy convencido de que podemos llegar a un acuerdo es que después de 1967 ambos lados se atrincheraron y no tuvieron ninguna comunicación. La posición americana era que no podemos mover a Israel, por lo tanto tendríamos estrictamente que suministrar armas y esperar que la guerra no se reanude. Esto fracasó el pasado mes de octubre. Sé que complacería a algunos si yo dijera que nosotros empujaríamos a Israel al mar -como dijo Nasser cuando le vi-- o que obligaríamos a Israel a aceptar cualquier demanda, pero no puedo ofrecer eso. Creo que debemos ser sinceros unos con otros en aras de la paz. Estamos comprometidos a una paz justa que ambas partes puedan aceptar y a rectificar las injusticias allí construidas, que son inaceptables para esa parte del mundo.

Bumedián: Nasser realmente no cree en eso. Por supuesto no podemos esperar a tener una solución total, sino a lo que se refiere en el lenguaje política árabe como una "solución mínima". Según mi información, esto incluye la retirada israelí de todos los territorios árabes y el reconocimiento de los derechos de los palestinos, y un tercer punto muy sensible - la cuestión de la ciudad de Jerusalén. Si este mínimo no puede aplicarse, tal vez podría haber una tregua, larga o corta, pero no una paz verdadera, porque no se resolvería la cuestión de Palestina. Como dije al Dr. Kissinger, ¿por qué no se pone directamente en contacto con los palestinos? Eso cerraría la puerta a las falsedades demagógicas y sería útil..

Kissinger: Hemos estado en contacto, dos veces.

Bumedián: A un nivel modesto.

Kissinger: Como ordenó el Presidente, pensamos que deberíamos conseguir primero la retirada Siria. Con todos los grupos palestinos, no estamos seguros de que podría garantizarse el secreto. Si esto se supiera, Israel podría

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOB

molestarse, lo cual sólo retrasaría la retirada. No obstante, a continuación, estamos preparados para pasar a un nivel superior.

Presidente: Vamos a dejar el Dr. Kissinger que se mueva paso a paso. Me doy cuenta de que eso no da una solución inmediata. Nuestro pueblo quiere soluciones instantáneas - las diferencias son tan grandes que deben eliminarse lentamente. Cada paso crea una dinámica que hace más alcanzable el siguiente paso. Sin embargo, algún paso es más difícil -los palestinos- con Jerusalén, la cuestión más dura de todas. Pero nos gustaría recibir sus puntos de vista sobre este problema. Cada paso crea impulso que hace más asequible el siguiente paso. Pero algún paso es más difícil --los palestinos-con Jerusalén, el más difícil de todos. Pero nos gustaría su opinión sobre este problema.

Bumedián: Hay una pregunta, señor presidente, y esto puede estar relacionado precisamente con Siria. En mi conversación con el presidente al-Asad, lo que había en su mente no era tanto una línea de demarcación, sino que los Altos del Golán sean devueltos a Siria.

Presidente: Yo he estado allí - No sé por qué nadie lo quiere. Ahora bien, si se tratara de territorio argelino valdría la pena tenerlo. Valoro mucho esta charla. Es importante no sólo respecto a las visiones del mundo, sino desde la perspectiva de las materias primas, los consumidores y los productores. Mi enfoque es el objetivo y el proceso. El objetivo es una paz que ambas partes deseen mantener, por lo que debe ser justa para ambos. Tras haberlo estudiado, constato, en lo que concierne a la República Popular China, la Unión Soviética y nuestros amigos que -siempre que hay diferencias, pueden ser archivadas. Empujaremos donde podamos ser útiles. Me siento alentado por los acontecimientos en el frente egipcio, en el frente sirio, y con su ayuda cuando usted considere que puede darla, creemos que podemos tener éxito.

Kissinger: Y públicamente nos disociado de las posiciones expresadas por los dirigentes israelíes sobre el Golán.

Bumedián: Ahora que estoy en Washington para reunirme con usted, tengo una pregunta: y usted la ha incitado antes de que yo pudiera - si es posible considerar si existe una política seria de Estados Unidos en cuanto a los fundamentos del problema. Hemos analizado las propuestas con China, Unión Soviética y las iniciativas del Medio Oriente. Desearía algo más claro sobre esto, y me gustaría saber sus ideas sobre una cuestión que tiene que ver

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCSEF

con mi país, un Estado no alineado tratando de consolidar su independencia. Me refiero a la iniciativa europea en relación con los árabes. ¿Cuál es su orientación sobre esta cuestión?

Presidente: Nuestra preocupación ante la iniciativa europea fue que pensamos que todos los consumidores deben consultarse acerca de un problema surgido por el petróleo. Nuestros aliados europeos tenían un enfoque diferente, y no estábamos de acuerdo. Sin embargo, nuestra política sobre los países no alineados es la siguiente: si ricos como Argelia o pobres como Egipto, creemos que cada uno debe seguir su camino. No nos oponemos a la no alineación, y vamos a tratar de ser lo más colaboradores posibles, no sólo en el suministro de un mercado, sino también en reciprocidad al ofrecer nuestra abundante asistencia técnica y otro tipo de asistencia cuando sea apropiado hacerlo. Sé que el Presidente ha expresado con franqueza sus puntos de vista sobre la nacionalización de los recursos. Respeto esa opinión. Todo lo que esperamos es un trato justo con las compañías americanas. Mientras los ojos del mundo han estado en nuestras relaciones con grandes poderes, yo tengo enorme interés enorme en la situación de los dos mil millones de personas en el Tercer Mundo. Sé que cada uno busca su propio destino. Los Estados Unidos no buscan ningún privilegio especial, sólo la justicia y la reciprocidad. Queremos que todo vaya bien.Yo sé que usted mira por el camino de la historia de 50 a 100 años, la paz se verá seriamente comprometida si las dos terceras partes de la población mundial viven por debajo del umbral de la pobreza. No se puede cambiar de la noche a la mañana, pero los Estados Unidos han sido generosos en el pasado y lo serán en el futuro. Contrariamente a otros, no tenemos designios sobre ustedes. Sé que somos un chivo expiatorio popular, y no nos oponemos a la retórica. Lo importante es saber que estamos por nuestros aliados, buscamos negociaciones con nuestros adversarios, y cooperamos con las naciones que se encuentran en su camino hacia adelante. Nosotros no estamos interesados solamente en China y la Unión Soviética porque sean grandes, o en América Latina porque está cerca. He estado en África y Asia. Esas personas están destinadas a jugar un papel grande en el mundo. Tenemos que establecer relaciones estrechas y de cooperación con estas personas.

Bumedián: No tenemos ningún problema pendiente con compañías americanas. La gente tiene miedo del poder de los Estados Unidos. Yo, por supuesto, no estoy hablando del pueblo argelino.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOCLE

Presidente: Nos reuniremos con usted de nuevo esta tarde de manera informal y tendremos la oportunidad de hablar aún más.

Bumedián: Siempre deberíamos ser racionales.

Presidente: Hablando de tener miedo a los Estados Unidos, cuando estuve en pequeños países comunistas, ninguno de ellos tenía miedo de nosotros.

Bumedián: También temen a la Unión Soviética. Temen que van a repartirse el mundo. Esta no es influencia China en mi discurso.

Kissinger: Sí, él ha estado en China.

Presidente: Podemos hablar de China esta noche.

Bumedián: Me encantará eso.

.....

El anterior documento lleva como anexo la siguiente nota: "Casa Blanca. Washington. 18 de Abril de 1974. Memorándum para: Henry A. Kissinger. De Charles W.B. Wardell ASUNTO: memorándum de archivo (expediente) del presidente: "Por favor, prepare un memorándum para el archivo del presidente en su encuentro con su excelencia, Huari Bumedián, Presidente del Consejo Revolucionario de Argelia el Jueves, 11 de abril 1974 en 11:00 a. m. Fecha de vencimiento: Cuarenta y ocho (48) horas siguientes a la recepción de la presente exposición (Memorándum).Gracias".

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

ALGUNOS COMENTARIOS SOBRE LOS CONTENIDOS DE ESTE MEMORÁNDUM

En primer lugar, aparece la cuestión palestina, que había llevado a la ruptura de relaciones diplomáticas entre Argelia y Estados Unidos desde 1967, situación que se mantenía en 1974, cuando Bumedián y Nixon se entrevistaron en Washington. El apoyo argelino a los palestinos era total y se expresaba con todas las manifestaciones políticas y económicas, llegando a la utilización estratégica del embargo petrolífero, después de la guerra árabo-israelí de octubre de 1973, seis meses antes de la entrevista Bumedián-Nixon

que aquí hemos traducido, en la cual el presidente de Argelia señala que Israel era un obstáculo para el establecimiento de buenas relaciones, y motivo de la ruptura de las relaciones diplomáticas[18]. El presidente argelino fue muy claro con el presidente norteamericano, distinguiendo entre solución mínima y una solución total: retirada israelí de los territorios árabes (por referencia a las fronteras de antes de 1967), además, el reconocimiento de los derechos de los palestinos y la cuestión de la ciudad de Jerusalén. El Estado israelí estaba apoyado por la Estados Unidos, Francia e Inglaterra. Bumedián quiso transmitir así un mensaje claro a su homólogo americano[19], y en esa línea, en un discurso a los argelinos, con la ocasión de la derrota de 1967, ya había expresado abiertamente que había una batalla pero que la guerra duraría más[20].

La situación crítica de las relaciones internacionales, debido a la guerra fría y a los conflictos derivados, no impidió encontrar intentos de acercamiento entre los dos países, porque había siempre intereses en común. Podemos captar como trasfondo de la conversación transcrita, por un lado, la necesidad de Argelia de lograr apoyo tecnológico y financiero de los Estados Unidos, y, por otro, el interés de éstos por Argelia. Las demandas estadounidenses de combustible estaban superando a la oferta, y el previsto proyecto El Paso-SONATRACH para la importación de gas argelino jugaría un papel importante en los siguientes veinte años[21]. También este proyecto presentaba importancia para Argelia, que procuró equilibrar sus alianzas con EE.UU. y Rusia. La competencia entre las potencias y entre las ideologías estaba en su apogeo, y ello obligó a los responsables argelinos a ser muy flexibles en su política. Además, los norteamericanos aseguraban no querer competir

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCSEF

[18] Philipp McMichael, *Development and Social Change: A Global Perspective*, Nueva York, Pine Forge Press, 3ª ed., 2004, pp. 121-122: "*A l'occasion de la session spéciale des Nations Unies sur les matières premières dont il est l'initiateur, le président Boumediène sera reçu le 11 avril 1974 à la Maison Blanche*".

[19] Bumedián habló de un conflicto arabo-israelí en general y rechazó cualquier forma de separar entre los frentes para que sea un conlicto sirio-israelí, egipto-israelí o palestino-israelí. "*Nixon had met with Boumedienne at the White House on April 11 and had offered a small private dinner for him in the evening. The talks had gone well, although Boumedienne pressed Nixon hard on the Syrian.Israeli disengagement and the Palestinians*", véase, William B. Quandt, *Decade of Decisions: American Policy Toward the Arab-Israeli Conflict, 1967-1976*, Universiy of California Press, 1977, p. 240.

[20] Sobre la declaración de Bumedián, vid.: http://www.youtube.com/watch?v=zt9IjitYkFo (consultada el 2/2/2011).

[21] Juan Martos y Fouad Kebdani, "El factor económico (SONATRACH) y la eficacia de la diplomacia argelina durante el mandato del Presidente Houari Boumediène (1965-1978)", *OUSSOUR Al Jadida*, 7-8 (1433-1434/2012-2013), 4-21.

con la posición histórica de Francia en Argelia. Tras algunos altibajos, las relaciones volvieron a mejorarse, culminando con esta visita del presidente Huari Bumedián a Washington, en 1974, y su reunión con el presidente Nixon[22].

[22] David Binders, "Algerian President Sees Nixon on Third-World Ties", *The New York Times*, 12/4/1974, p. 13.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

LA INNOVACIÓN EN LA ARTESANÍA ARGELINA: UNA APUESTA DE FUTURO

Innovation in Algerian Handicrafts. A Bet for the Future

MARGA CRESPO[1]*

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

RESUMEN: Relato de la experiencias de la consultoría INNOVARTE en Argelia como agente de desarrollo de la innovación en el sector de la artesanía, con especial acento en su colaboración con el equipo de expertos dirigidos por la Universidad Complutense de Madrid.

PALABRAS CLAVE: Artesanía, innovación, diseño, inteligencia de mercados, ferias.

ABSTRACT: Account of the experience of INNOVARTE Consultancy in Algeria as a development agent for innovation in the handicraft sector, focusing on its collaboration with the expert team directed by the Complutense University, Madrid.

KEY WORDS: Handicrafts, innovation, design, market intelligence, fairs.

La artesanía de Argelia, testimonio de la variedad y riqueza de las culturas que la han poblado desde tiempos remotos, puede agruparse en dos grandes categorías: la bereber o rural y la urbana o arabo andalusí, sin poder determinar el ojo experto cuál de las dos resulta más hermosa y fascinante. El saber hacer de los artesanos argelinos se pone de manifiesto en una gran variedad de oficios ancestrales que siguen vigentes en pleno siglo XXI: alfarería, cerámica, tejido, marroquinería, orfebrería y joyería, forja, ebanistería, vidrio, etc. A pesar de estas notables

[1] * Marga Crespo es socia promotora y directora de proyectos de la consultoría INNOVARTE, de Madrid, especializada en asistencia técnica el sector de la artesanía y de las entidades de la economía social y solidaria, en proyectos desarrollados en el marco de programas de cooperación internacional fundamentalmente en países de América Latina y el Magreb. www.innovarte.net.

fortalezas, el sector de la artesanía en general padece una serie de debilidades que dificultan su desarrollo, tales como la falta de valor agregado al producto, la escasa adecuación de los diseños a las tendencias del mercado, la escasez de marcas, el desconocimiento de los diferentes mercados por parte de los artesanos, la propia ignorancia sobre el gran valor de las artesanías tradicionales, sobre todo las de origen bereber, y la práctica ausencia de asociaciones y cooperativas.

Marga Crespo, directora de proyectos de la consultoría española INNOVARTE, fue invitada a participar en la mesa que tenía como tema central la "Innovación", en la que expuso la metodología y los resultados de los proyectos de innovación en la artesanía llevados a cabo en otros países. La innovación entendida no sólo en los productos – referida al diseño, la renovación y ampliación del catálogo y la mejora de la calidad-, sino también en la comercialización – a través de la búsqueda de nuevos segmentos de consumidores, nuevos canales de distribución y la expansión geográfica de mercados-, en el proceso –nuevas inversiones, actividades de T+I+D e información- y en la organización, por la vía de la cooperación con empresas y con agentes de la economía social y solidaria, además de la colaboración institucional. Marga Crespo, directora de proyectos de la consultoría española INNOVARTE, fue invitada a participar en la mesa que tenía como tema central la "Innovación", en la que expuso la metodología y los resultados de los proyectos de innovación en la artesanía llevados a cabo en otros países. La innovación entendida no sólo en los productos – referida al diseño, la renovación y ampliación del catálogo y la mejora de la calidad-, sino también en la comercialización – a través de la búsqueda de nuevos segmentos de consumidores, nuevos canales de distribución y la expansión geográfica de mercados-, en el proceso –nuevas inversiones, actividades de T+I+D e información- y en la organización, por la vía de la cooperación con empresas y con agentes de la economía social y solidaria, además de la colaboración institucional.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCLEE

En el año 2009, el Ministerio de Artesanía de Argelia organizó la Conferencia Nacional de Artesanía, presidida por el jefe del Estado y que contó con la participación del sector artesanal al completo, así como de los responsables de todos los Ministerios de la República. El objetivo de este gran evento fue marcar las orientaciones estratégicas y las perspectivas de desarrollo del sector en el horizonte 2020[2] (2), con una visión intersectorial y un enfoque integral

[2] Según las proyecciones del Ministerio de Artesanía realizadas en 2009, el sector de la artesanía puede aumentar notablemente sus capacidades de empleo, esperándose alcanzar los 960.359 puestos de trabajo

que hiciera posible transformar el potencial de desarrollo de la artesanía en realidad económica y generadora de empleo, convirtiéndose así en un factor de integración económica.

Poco después, en el marco de una acción de cooperación internacional, INNOVARTE tuvo la oportunidad de trabajar en Argelia en el proyecto "Acompañamiento a la puesta en marcha del Centro Nacional de Excelencia de Tipaza para la Cerámica" financiado por la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECID), con el que culmina la fructífera colaboración protagonizada por un magnífico grupo de expertos dirigidos por Consuelo del Canto, Profesora Titular de la Universidad Complutense de Madrid (UCM). Los sostenidos logros que este equipo había alcanzado desde el año 2002, hicieron posible que las instituciones argelinas dieran su apoyo a la construcción del Centro en la histórica ciudad de Tipaza, en la que se entrelazan la arqueología, la tradición popular y la creación contemporánea.

Según Consuelo del Canto, el origen está en la oportunidad que supuso la participación de Argelia en el proyecto Euromed-Heritage II[3], cuyo objetivo fue fortalecer las relaciones entre la U.E. y los socios mediterráneos en un esfuerzo por conservar su patrimonio material e inmaterial. Los actores contactados tenían identificados algunos de los problemas más importantes, sin embargo estos no habían tenido eco por no contar con una relación de

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

en 2020, lo que representa una tasa del 9,55 % de la mano de obra activa y una contribución al PIB de 334 billones de dinares.

[3] FILIERES INNOVANTES, SAVOIR-FAIRE LOCAUX ET PARTENARIAT EURO-MEDITERRANEEN. [ME8/AIDCO/2000/2095-03]. 2002-2005.

fuerza suficiente en el entorno social en el que desenvuelven su trabajo. Como ocurre muy frecuentemente, es una circunstancia externa: en primer lugar Euromed-Heritage II y posteriormente la Universidad Complutense, como ejecutora de un proyecto financiado por la AECI, lo que permite ganar crédito ante las autoridades argelinas, dejar de ir contracorriente y hacer valer el punto de vista de los actores de base.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEP

La toma de conciencia del contexto de la actividad cerámica en Argel, permitió avanzar en una propuesta: crear una asociación de ceramistas (AYADI) que respondiese a las verdaderas necesidades de la profesión. Nacida la asociación, y puesto en marcha el proyecto "Saber-hacer local y partenariado hispano-argelino en el Mediterráneo", comenzó el trabajo de formular el proyecto sobre cerámica que respondiese a las verdaderas necesidades y expectativas de este colectivo. En el caso de Argelia, la ausencia de asociacionismo y la poca costumbre de trabajar juntos dilata en el tiempo y hace mucho más largo el proceso de concepción y responsabilidad compartida de la idea-proyecto. El cotejo de la realidad argelina con la española fue el comienzo. Para ello se realizaron diferentes viajes de los miembros de AYADI a ferias y seminarios técnicos, al tiempo que ceramistas españoles junto con el equipo de la Universidad Complutense, visitaban in situ a los ceramistas en Argel.

Según el equipo de la UCM, los ceramistas de AYADI optan en un principio por el diseño orientado a la comercialización. Entienden que el gran estrangulamiento de su actividad es la falta de mercados. Priorizan la comercialización frente a la formación que en origen se identificó como una carencia importante. Es así como comienza el diseño de un proyecto que se llamará *"Valorización y salvaguarda del saber-hacer local ligado a la producción de cerámica argelina a través de la creación de una red de comercialización".* De la misma manera el equipo de la Universidad Complutense, ha de validar la propuesta a la AECID, como principal financiador de las actividades a desarrollar. Diferentes reuniones en Argel y Madrid, permiten finalmente el acuerdo para obtener la cofinanciación hispano-argelina. En esta etapa la colaboración entre los equipos español y argelino es especialmente intensa. Se implementa un interesantísimo y completo programa de cursos de "Formación a la carta" en la Escuela de Cerámica de Avilés a cargo de Jesús Castañón y Mindi Menéndez, en los talleres de Muel y San Mateo de Gállego, Zaragoza, por los maestros Javier Fanlo, Fernando Malo, Montse Mazas y Alfonso Soro y en Argelia, en las regiones de Mostaganem, Sidi Fredj, Biskra y Tamanrasset, por expertos ceramistas españoles y miembros de la asociación de ceramistas AYADI.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCSIF

Es, como hemos dicho, en la última etapa de la intervención del equipo de la UCM cuando INNOVARTE inicia su colaboración en la misión "Acompañamiento a la puesta en marcha del Centro Nacional de Excelencia de Tipaza para la Cerámica". La experiencia de INNOVARTE, como consultoría internacional especializada en asistencia técnica para el sector de la Artesanía y de las entidades de la economía Social y Solidaria, se considera útil para apoyar a las empresas argelinas, la mayor parte reacias al cambio, en la forzosa adaptación a las nuevas situaciones que el mercado y su entorno exigen. Esta iniciativa, coordinada por Antoine Casalonga y Ernesto García, ha contado además de la participación de nuestra consultoría, con el grupo de expertos compuesto por los buenos conocedores de la cerámica y alfarería argelina Fernando Malo, Alfonso Soro, Montserrat Mazas y Javier Fanlo, además de Jaume Coll (Museo Nacional de Cerámica González Martí, de Valencia), Emilio Criado (CSIC-ICV) y Alfonso d'Ors (Escuela de Cerámica de Moncloa) y los miembros de la Asociación Ayadi, de Argelia. Al término del proyecto, fueron definidos en detalle los servicios que el "Centro Nacional de Excelencia de Tipaza para la Cerámica" ofrecerá a la profesión, que se recogen en los siguientes apartados:

– Formación y Perfeccionamiento

– Investigación y Experimentación
– Certificación y Promoción

Las áreas concretas que INNOVARTE ha desarrollado para el Centro han sido:

– Inteligencia de mercados
– Diseño y desarrollo de productos
– Participación en ferias y exposiciones internacionales

La misión finalizó con la realización de diferentes actividades piloto, cuyo objetivo fue el de presentar a los agentes implicados los servicios que el futuro "Centro Nacional de Excelencia de Tipaza para la Cerámica" se propone ofrecer a la profesión, con un enfoque práctico y participativo. El encuentro pretendió conseguir mediante el debate y el intercambio de información entre todos los agentes implicados la definición de los contenidos del Centro y por consiguiente, la apropiación del proyecto por parte de los beneficiarios y entidades argelinas. Informado al detalle de la propuesta de INNOVARTE, el Ministerio de Artesanía propuso que la actividad piloto se llevase a cabo en el marco de la "16ª Feria Internacional de la Artesanía de Argel", evento en el que estuvieron presentes más de 250 expositores argelinos y de países como la India, Paquistán, Vietnam, Francia y España. Así, es como INNOVARTE se presenta ante los expositores con un atractivo seminario que tuvo como objetivo mejorar la capacitación de los artesanos en las tareas relacionadas con su asistencia a ferias, salones y exposiciones internacionales, eventos que representan una gran oportunidad para dar a conocer sus empresas y artículos, mejorando al mismo tiempo sus capacidades empresariales. Es el primer paso para la exportación y uno de los mejores medios para aumentar la competitividad de sus productos. Sin embargo, la desorientación y la falta de información, junto a las dificultades que tiene a menudo la empresa artesana a la hora de realizar los trámites y gestiones relativos a la preparación, asistencia y seguimiento a este tipo de eventos, no les permiten obtener todos los beneficios y la rentabilidad que este esfuerzo supone. El programa constó de los siguientes contenidos:

– Cómo preparar una Feria Internacional. Guía de buenas prácticas:
  • Preparación de la feria
  • Actividades durante la feria
  • Actividades post-feria
– Diseñando para mercados europeos

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDIESE

– Tendencias en la cerámica destinada a la producción de artículos de cocina y mesa
– Taller de creatividad: creación de nuevos productos orientados al turismo culto
– Cómo realizar su propio "Plan de Marketing"
– Estrategias comerciales para los *souvenirs*
– Oportunidades de negocio on-line

Las jornadas tuvieron un carácter eminentemente práctico. Marga Crespo llevó a cabo diferentes presentaciones sobre los temas a tratar y los participantes fueron invitados a realizar ejercicios tanto individuales como en pequeños grupos, seguidos por la puesta en común de conclusiones. Las técnicas empleadas sirvieron para estimular la creatividad de los artesanos, ayudándoles en el proceso de generación de ideas y creación de propuestas válidas. Además, se les proporcionó una útil información sobre: Salones Internacionales, Informes de resultados de las principales ferias internacionales, Convocatorias internacionales, y Directorio de empresas.

Por último, fuera de programa y a petición de los propios artesanos, Marga Crespo llevó a cabo, para más de 30 empresas artesanas argelinas presentes en la feria, un diagnóstico personalizado. Es una gran satisfacción para esta consultora afirmar que, en toda su larga carrera, no ha encontrado en ningún otro lugar del mundo un colectivo tan bien dispuesto y ávido de aprender: tuaregs del desierto, mujeres bereberes alfareras y tejedoras, jóvenes diseñadores y artesanos de vanguardia, mujeres modistas y sastres, cesteros, ceramistas y joyeros… el interés de los artesanos fue tal que el último día alrededor de 50 personas le pidieron celebrar una última sesión, una puesta en común de los resultados del diagnóstico…¡a las 7, 30 de la mañana!, ¡dos horas antes de abrir sus puertas la feria! Solo resta añadir que la artesanía como industria cultural y creativa es un sector prioritario especialmente en países en vías de desarrollo y emergentes. Preservar a través de la producción artesanal los valores culturales e históricos, propiciando la conservación y rescate de las técnicas de producción tradicional - claves de la diversidad cultural- y promover una cultura de respeto y sostenibilidad del medio ambiente, es el objetivo de las instituciones que velan por los intereses de este sector. Generar, a través de la alianza estratégica con el turismo, oportunidades de negocio y empleo para contribuir al desarrollo local es también el objetivo del Ministerio de Turismo y Artesanía de Argelia.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CEDCSEF

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

ENTREVISTA AL EXCMO, SR. MOHAMMED HANÈCHE. EMBAJADOR DE ARGELIA EN ESPAÑA

Interview with H.E. Mr. Mohammed Hanèche, Ambassador of Algeria in Spain

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

Ahmed Kaddour[1]

Pregunta: Desde que ingresara en la carrera diplomática, en 1977, ha ocupado puestos de diversa responsabilidad en destinos como Canadá, Omán y Alemania antes de su nombramiento como embajador argelino en España en el año 2005. Como máximo representante de un país en el extranjero, ¿cuál ha sido la situación más desafiante para usted?

Respuesta: Es difícil encontrar un desafío absoluto en la vida de un diplomático si consideramos que los desafíos son muchos y a veces cotidianos. Además, en la vocación del trabajo diplomático está el dedicarse en todas las circunstancias a la realización de los nobles objetivos que un diplomático tiene que tener en su hoja de ruta: el fomento de la amistad y de la cooperación entre el país del que procede y el país de acreditación.

P.: ¿Y la más emotiva?

R.: La situación más emotiva para mí fue la visita de Estado que realizaron a Argelia Sus Majestades los Reyes de España en 2007 y la acogida popular que le reservó el pueblo argelino en esa ocasión. Esa visita ha constituido un momento particularmente significativo en las relaciones argelino-españolas,

[1] Doctor en Filología Hispánica por la Universidad Complutense de Madrid.

sobre todo porque el Excmo. Señor Presidente, Abdelaziz Bouteflika y Su Majestad el Rey Don Juan Carlos aportaron cada uno por su parte, un toque humano y fraternal que contribuyó en definitiva al éxito de esa visita.

P.: La relación entre Argelia y Palestina, tanto en el plano político como de la ciudadanía, es notoria. Recientemente, el Congreso de los Diputados aprobó el reconocimiento de ésta como país independiente ¿cuál ha sido su papel como Decano de los Embajadores de los países Árabes en España?

R.: Ante todo hay que subrayar que España ha tenido siempre una posición adelantada y positiva en el concierto europeo sobre el tema de Palestina y de forma general sobre el tema de Oriente Próximo. Por lo tanto, era completamente natural y lógico que el Congreso de los Diputados de España adoptara recientemente una resolución promoviendo el reconocimiento de Palestina como un Estado independiente, dando así mandato al Gobierno español para proceder a su reconocimiento llegado el momento. Esa resolución representa, ciertamente, un paso importante a favor del pleno reconocimiento del Estado palestino y deseo fervientemente que el gobierno español pueda, a término, reconocer al Estado palestino. Sería una justa contribución de España a la consagración, en el terreno político y diplomático del concepto de los dos Estados viviendo uno al lado de otro, concepto político que, como todos sabemos, está en peligro hoy desgraciadamente y amenazado por una política israelí de colonización frenética.

En lo referente a los últimos avances sobre el tema de Palestina, creo que el mérito lo tiene ante todo el pueblo palestino por sus sacrificios y los de sus dirigentes, que no han escatimado ningún esfuerzo para hacer que progrese el proceso de paz. El papel de la comunidad internacional también es notable, particularmente el de España, aunque el camino para el establecimiento de un Estado palestino sigue aún sembrado de obstáculos. Respecto al Consejo de los Embajadores Árabes en España, evidentemente ha tenido que acompañar este movimiento con gestiones y acciones diplomáticas apoyando así, de forma eficaz, las preocupaciones y las solicitudes de las autoridades palestinas, que disponen, por otra parte, de un apoyo unánime por parte del mundo árabe.

P.: En el plano económico, la bajada del petróleo ha sido muy significativa en estos últimos meses, ¿afecta esto a la inversión española en Argelia y viceversa?

R.: La caída de los precios del petróleo ha sido particularmente brutal durante estos últimos meses, llegando hasta el 50%, y está claro que la

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDE

situación va a afectar negativamente no sólo a los países productores sino también a la industria petrolera mundial y, por tanto, a toda la economía internacional. Respecto a Argelia, las autoridades de mi país, instruidas por la experiencia de los años 80 y 90, anticiparon notablemente el impacto petrolero mediante la creación de un fondo de reservas susceptible de amortiguar las situaciones de crisis. La consecuencia es que el Gobierno argelino, en una reciente reunión destinada a examinar la situación de crisis generada por la caída de los precios, ha decidido mantener de manera general el nivel actual de las inversiones públicas, a la vez que hace un llamamiento a una mejor gestión de los recursos financieros del Estado. Concretamente, los proyectos de inversión, sobre todo en materia de infraestructuras, en los que participan las empresas españolas en Argelia, no recibirán un impacto negativo por la caída de los precios del petróleo. Igualmente, las inversiones argelinas en España no sufrirán por esta situación.

P.: Su país disfruta actualmente de una bonanza económica y una estabilidad política significativas, ¿en qué aéreas aconseja usted a los potenciales inversores españoles que movilicen sus activos?

R.: En primer lugar, deseo indicar que son más de 300 empresas españolas las que trabajan en Argelia, lo que indica por sí mismo la densidad de las relaciones económicas entre los dos países pero también el potencial, aun sin explorar, que encierran estas relaciones. En este contexto, estoy seguro que nuestros dos países tienen la posibilidad de hacer mucho más, particularmente en materia de cooperación económica e inversiones. En esta perspectiva, me parece que los sectores con más futuro para el desarrollo de la cooperación son los siguientes:

- El turismo y la construcción de infraestructuras turísticas.

- La agricultura y la agro-alimentación en general.

- La construcción de viviendas. Modernización de las plantas de fabricación de materiales de construcción.

- El sector de las infraestructuras (carreteras, autopistas, ferrocarril…).

- El desarrollo de las energías renovables.

- La promoción de las nuevas tecnologías de la información.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

Estas son evidentemente unas opciones nuevas con futuro que vienen a sumarse a los sectores clásicos de cooperación como son las energías fósiles, el sector de la construcción de viviendas o el de la desalación del agua de mar, tres sectores en los que España y Argelia están unidas por una cooperación densa y sólida. Quisiera añadir, respecto a la inversión en Argelia, que la esencial exigencia que pone Argelia a las empresas extranjeras que desean invertir en el mercado argelino es que puedan aportar su conocimiento y experiencia, es decir una capacidad técnica para garantizar un traspaso real de tecnología. Esto constituye un aspecto determinante. En cuanto a la financiación, la ley argelina sobre inversiones contempla que un inversor extranjero tiene la posibilidad de recaudar ante el sistema bancario argelino la financiación necesaria para llevar a cabo su proyecto de inversión en el mercado argelino. Esta ventaja comparativa que brinda Argelia a los inversores extranjeros es importante porque en definitiva todo lo que se exige a estos últimos se resume en la transferencia de tecnología del inversor.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCSIF

P.: Europa necesita cada vez más mano de obra joven para sostener el sistema del Estado de Bienestar, ¿cuál es la labor del Embajador para hacer de puente entre los países del sur y los de la Unión Europea en materia de inmigración?

R.: Sobre el tema de la inmigración, hay que saber que desde hace mucho tiempo, precisamente en el mes de septiembre de 1973, Argelia puso oficialmente término a lo que se ha dado en llamar el envío de contingentes de emigrantes trabajadores a Europa. La doctrina desarrollada desde entonces consiste en fomentar la fijación de las poblaciones locales mediante una política de desarrollo económico y social susceptible de garantizar la emancipación política, económica y social de todas las capas sociales. Naturalmente, una política así se pone en práctica en el marco del respeto de las libertades públicas y privadas del ciudadano y en el marco de la libertad de circulación reconocida al ciudadano. Por consiguiente el Estado argelino considera que el tema de la inmigración o del afincamiento de estos nacionales en el extranjero depende de una elección individual y que por tanto el papel de los poderes públicos consistirá en garantizar la protección de los nacionales en el extranjero como deber cardinal respecto a todos sus súbditos.

En lo que respecta precisamente al papel del Estado para proteger a los nacionales argelinos en el extranjero y sobre todo en Europa, Argelia ha firmado una serie de convenios tanto sobre la circulación de las personas como sobre la seguridad social, etc… con algunos países europeos donde

reside una comunidad argelina, precisamente para promover los derechos y los intereses de esa comunidad. En cuanto a la idea de ver Argelia desempeñar un papel entre el Norte y el Sur de Europa para fomentar la migración de los trabajadores en una perspectiva de vuelta a la sociedad de bienestar, puedo decir que Argelia hace tiempo que no se inscribe en esta lógica, a pesar de que promovamos una visión global y concertada entre los países del Norte y los del Sur para que la migración sea considerada no como una fatalidad de la historia o una fuente de conflictos entre países sino como un fenómeno social que conviene controlar para el diálogo y la concertación.

P.: Junto a Sudáfrica e Irlanda, Argelia es un antecedente en cómo gestionar conflictos internos y evitar así la fractura social. ¿Cree que es posible una "Reconciliación Nacional" en España?

R.: La reconciliación nacional interviene como regla general para culminar la solución de un conflicto interno de gran amplitud, conflicto político o militar que han dejado en general un profundo traumatismo o incluso una fractura en el seno de la sociedad. No creo, sin querer inmiscuirme en los asuntos internos del país que me honra con su hospitalidad, que la España de hoy, democrática y reconciliada con ella misma y abierta a Europa y al mundo, ofrezca la imagen de un país donde debamos preguntar por la reconciliación nacional.

P.: ¿Cree usted que además de la crisis económica que atraviesa España hay una crisis cultural?

R.: La crisis económica es un dato claro y evidente, pero no tanto cuando se habla de crisis cultural. No he percibido lo que usted llama una crisis cultural. Sin duda, creo que se refiere a los rápidos cambios culturales que experimenta la sociedad española y al imperativo de la adaptación En esta situación, debemos observar que en este principio de siglo, marcado por el desarrollo del movimiento de globalización, le corresponde al conjunto de sociedad contemporánea hacer unos esfuerzos para garantizar realmente la transición hacia un tercer milenio dominado por las nuevas tecnologías.

P.: ¿Cómo puede contribuir su embajada en el mantenimiento y recuperación de los vestigios histórico-culturales andalusíes en España?

R.: El trabajo de mantenimiento y de recuperación de los vestigios histórico-culturales andalusíes en España es ante todo responsabilidad exclusiva del

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEE

Estado español y éste cumple perfectamente con esa tarea. Por otra parte, existe una amplia cooperación entre los centros de estudios históricos árabes, y en particular argelinos, y los organismos españoles centrales y regionales de protección de los vestigios de la época andalusí.

P.: En comparación con otros destinos del norte de África, Argelia es una gran desconocida para el turismo español. Sin embargo, tiene un inestimable potencial, ya sea haciendo turismo cultural, descansando o perdiéndose en el inmenso desierto, ¿qué lugares o monumentos recomendaría visitar?

R.: Efectivamente, Argelia está lanzando unos programas de desarrollo turístico para promocionar sus numerosos lugares turísticos, ya sean en la costa mediterránea como en el desierto. Aunque las grandes ciudades del Norte del país son generalmente conocidas, usted me pide que recomiende algún lugar o monumento para visitar y no quiero dar la impresión de preferir un lugar a otro citando algunos sitios y obviando otros. Prefiero, con toda amistad, recomendarle un libro sobre el destino turístico Argelia que la Embajada publicará esta semana y en el que podrá elegir usted mismo los lugares, o hacer al menos un artículo sobre el turismo en Argelia y sus perspectivas.

P.: Como sabe, el español está lleno de arabismos, ¿nos puede decir si en el árabe argelino hay algún hispanismo?

R.: En efecto, existen muchos hispanismos en el dialecto argelino, muchos términos españoles que han sido integrados en el árabe. Algunos pequeños ejemplos que atestiguan el contacto entre los dos idiomas es que hasta ahora la pequeña moneda argelina se llama "duro" y aun se dice "no tengo un duro". Otro ejemplo: es corriente ver en verano a los niños jugando en la playa y al zambullirse en el agua gritan: "¡a la morisca!" ("a la desesperada").

P.: ¿Qué impresión le ha causado el nombramiento de S. M. el Rey Felipe VI? ¿Ha tenido la oportunidad de entrevistarse con él?

R.: La entronización de Su Majestad Felipe VI ha sido un acontecimiento político muy importante en España durante el año 2014. Ha simbolizado una transición generacional ordenada y llevada a cabo en la calma y la serenidad en el seno de un país democrático, donde la Casa Real ha desempeñado desde hace más de treinta años un papel de primer plano en el restablecimiento de la democracia, la estabilidad del país y su modernización política, económica

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOB

y social. He tenido la oportunidad de conversar en alguna ocasión con el Rey Felipe VI. He podido apreciar su modestia, su amplitud de miras, su excelente conocimiento de las relaciones y de los asuntos internacionales, su disponibilidad para con los países socios extranjeros de España y finalmente su voluntad de ampliar la apertura de España hacia el exterior. Los mensajes extremadamente positivos que Su Majestad el Rey dirigió hace unos días en la recepción al Cuerpo Diplomático acreditado en España, con motivo del Año Nuevo, revelan claramente su voluntad de afianzar aún más la acción de la diplomacia española en la búsqueda de un multilateralismo prometedor y eficaz, susceptible de contribuir a la solución de los conflictos internacionales. En este año emblemático en el que España accede al Consejo de Seguridad en calidad de miembro no permanente.

P.: Cuando deje la carrera diplomática, ¿en qué país le gustaría residir?

R.: Cuando llegue el momento de la jubilación, me gustaría poder reservar la energía que me quede para dar clases en una Universidad argelina o en alguna institución similar y así trasladar los frutos de mi modesta experiencia contribuyendo a garantizar el relevo con la nueva generación.

P.: Una última palabra para los lectores la Revista *Hesperia. Culturas del Mediterráneo*.

R.: No quiero terminar sin referirme a los recientes actos terroristas que han sacudido a la capital francesa para mencionar un tema importante. Estos ataques terroristas merecen la más firme condena y no tienen ninguna relación ni de cerca ni de lejos con el Islam, religión de paz, de tolerancia y de amor hacia el prójimo. Por consiguiente, si la lucha contra el terrorismo es legítima, conviene que sea llevada sin descanso. Es igualmente fundamental evitar cualquier amalgama o situación que puedan conducir a la estigmatización o señalar con el dedo a las comunidades musulmanas residentes en Europa. Por mi parte, estoy seguro que la sociedad española sabrá, como en el pasado, mostrarse fiel a sus valores de hospitalidad, de tolerancia y de solidaridad con las comunidades extranjeras que acoge en su territorio. En definitiva, el terrorismo es un fenómeno transnacional mundial que no conoce ni frontera ni religión.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCSEF

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

EL PROYECTO DE LA PLATAFORMA DIGITAL DEL ARCHIVO DE LA FRONTERA. UNA EXPERIENCIA EDUCATIVA BASADA EN EL EMPLEO DE FUENTES PRIMARIAS Y TIC'S

The Digital Project 'Archivo de la Frontera'. An educational experience based on the use of primary sources and TIC'S

Laura Massimino y Emilio Sola[1]*

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CCDCSE

RESUMEN: Descripción de los objetivos y contenidos de esta web (*www.archivodelafrontera.com*), de contenido histórico. Gran parte de su actividad se centra en la actividad de turco-berberisca en el Mediterráneo del siglo XVI.

PALABRAS CLAVE: Web histórica, ámbitos fronterizos, Mediterráneo, Edad Moderna.

ABSTRACT: On objectives and historical contents of this website (*www.archivodelafrontera.com*). Much of its activity focuses on Barbarians and Turks in the Mediterranean, in the 16th century.

KEY WORDS: Historical Web, border areas, Mediterranean, modern age.

El Archivo de la Frontera (*www.archivodelafrontera.com*) es un proyecto educativo y de divulgación científica que comenzó hace 12 años gracias al Dr. Emilio Sola y un grupo de estudiantes de Historia y Humanidades de la Universidad de Alcalá. Definimos "La Frontera" como una Comunidad Virtual

[1] * Universidad de Alcalá de Henares. Coordinadores del CEDCS y del Archivo de la Frontera.

Histórica y un Banco de Recursos o Contenidos. Una Comunidad Virtual es una agrupación de personas que, contando con unos intereses comunes sobre temas específicos, en este caso la Historia, colaboran e interaccionan en un espacio virtual concreto, como es la plataforma *www.archivodelafrontera.com* en Internet. Por lo tanto, es un lugar que permite la participación y el intercambio de información, ideas y experiencias, a la vez que superar las limitaciones geográficas y temporales en los trabajos o investigaciones colaborativas. La idea inicial del proyecto fue la construcción compartida del conocimiento mediante la creación de un **banco de contenidos digitales**, que permitiera la difusión del patrimonio histórico y el acceso a dicha información.

El objetivo de la Frontera es, en realidad, bastante simple: poner a disposición de estudiantes, profesores e investigadores materiales y documentos históricos que puedan contribuir a sus investigaciones y estudios. Investigaciones que posteriormente se publicarán en la plataforma convirtiéndose en un nuevo material o recurso de trabajo para otros investigadores, tejiendo una red de conocimiento cada vez más amplia y generando así esa construcción compartida que mencionaba. La plataforma cuenta con 4 secciones principales: Archivos, Clásicos Mínimos, Grandes Fuentes y Caleatus. Todas las publicaciones cuentan con ISBN y son de libre acceso, es decir que cualquier persona que navegue por el sitio web puede leer los documentos.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CEDICLE

Los archivos históricos: están divididos por áreas geográficas. Los textos presentados son **fuentes manuscritas o impresas**, completas o en fragmentos significativos, bien inéditas, procedentes de Archivos y Bibliotecas, o bien de grandes repertorios documentales impresos. Cada documento cuenta con:

una ficha técnica y cronológica, donde se especifica el archivo de procedencia, personajes principales, autor de la fuente, datación del documento y palabras clave.

– información sobre el autor del recurso.
– breve descripción sobre el contenido del documento.
– enlace al documento en PDF.

Los usuarios registrados tienen la opción de comentar los documentos y responder a otros comentarios publicados. Ello permite la interacción entre usuarios que estén trabajando temáticas similares mediante la aportación de información complementaria o consultas.

Clásicos Mínimos: Colecciones literarias de fragmentos textuales.

Grandes Fuentes: Presenta libros literarios extensos de época, impresos o manuscritos.

Galeatus: Investigaciones y artículos de estudiantes, en su gran mayoría, y por lo tanto perfectibles.

Al igual que en el caso de los Archivos, los documentos de estas tres secciones también cuentan con su ficha técnica y cronológica, resumen, enlace al documento y la opción de comentarios. Además el sitio *www.archivodelafrontera.com* cuenta con varias secciones que aportan información complementaria de carácter informativo:

– **E-Libros:** Son libros editados, publicados por capítulos, obviamente con el consentimiento del autor. En cada uno de ellos se muestra al usuario una introducción, el índice y los enlaces a cada uno de los capítulos publicados.
– **Bibliografía:** Se presentan reseñas, notas de lectura y bibliografías generales sobre temas específicos.
– **Congresos y Eventos:** Siempre relacionados con temas históricos. Si algunos de ustedes desea difundir una actividad de este tipo, pueden enviarnos la información y estaremos encantados de darles difusión.

Hasta aquí hemos visto el Archivo de la Frontera como fuente de acceso a información histórica y como una herramienta que nos permite la divulgación de diversos trabajos de investigación. Es decir, la idea inicial del proyecto. Sin embargo, con la inclusión de herramientas colaborativas y de comunicación, así como el registro de usuarios, la Frontera evolucionó hasta convertirse en una Comunidad Virtual. Para participar de la Comunidad Frontera el usuario debe completar un simple registro con sus datos. Un usuario registrado puede realizar distintas acciones desde su cuenta: Publicar comentarios en su perfil, así como ver el historial de las actividades que he tenido en la plataforma. También puede consultar la actividad de sus amigos, grupos y actividades marcadas como favoritas. Realizar menciones al estilo Twitter. Incluyendo @ delante del nombre de un usuario en cualquier comentario dentro del sitio Web, mencionamos directamente a ese usuario y el sistema le enviará una notificación con el enlace al comentario. Enviar mensajes privados a otros usuarios. Publicar imágenes en su álbum fotográfico.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEH

Las secciones principales de la Comunidad Frontera son:

– Actividad: Podemos ver toda la actividad en la Comunidad, y la participación de los distintos usuarios.
– Usuarios: Desde esta opción accedemos al directorio completo de usuarios registrados, donde podremos solicitar nuevas amistades con otros miembros de la Comunidad.
– Grupos: Listado completo de Grupos que forman la Comunidad Frontera. Como usuario registrado podemos **crear y participar** en ellos. Los grupos pueden ser ocultos, privados o públicos y permiten la creación de documentos colaborativos, comentarios y listas de distribución de la actividad del Grupo.

En resumen, a través del Archivo de la Frontera, los miembros de la Comunidad pueden:

– BUSCAR: Usuarios (Networking), documentos, información
– COMUNICAR/CONECTAR: Mail, menciones, actividad
– COLABORAR / PARTICIPAR: Grupos, comentarios
– PUBLICAR: Enviar documentos, archivos de trabajo compartido

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

EL ARCHIVO DE LA FRONTERA (ADF)Y EL MUNDO ÁRABE Y MUSULMÁN

En la plataforma digital del ADF (*www.archivodelafrontera.com*) tuvo especial importancia, desde el principio de su diseño, el mundo turco-berberisco moderno y el mundo musulmán en general, pues el Mediterráneo clásico del siglo XVI jugó un papel especial tanto en su planteamiento como en su desarrollo primero posterior. El Mediterráneo del siglo XVI aparecía como la frontera más íntima de Europa, básica en su propia formación como espacio político en el arranque de su expansión moderna y la formación de lo que se llamó mundo colonial, y de alguna manera en el espacio mediterráneo del enfrentamiento entre Habsburgos y Otomanos se pueden apreciar todas las líneas de fuerza operativas del posterior mundo colonial global liderado por los europeos. Y con una ventaja también muy apreciable: la proximidad de los escenarios mediterráneos de las grandes metrópolis políticas y económicas del momento – simplificando, Madrid, Roma, Estambul – hace que la documentación sobre ese espacio geográfico moderno sea de abrumadora abundancia, si se compara con los otros espacios globales coloniales que se comenzaban a abrir por todas partes.

Para ello contábamos también con un archivo de excepcional valor, que es el Archivo General de Simancas, que, con el tiempo, se fue convirtiendo en el principal fondo de contenidos para el proyecto digital del ADF (*www.archivodelafrontera.com*), sobre todo los legajos más voluminosos e informes dentro de la Sección de Estado que se conoce como "Costas de África", en la que no se había trabajado para inventariarla desde el siglo XIX, desde los inventarios mínimos de don Tomás González. Dos legajos de esa sección, el legajo 486 y 487 nos sirvieron para iniciar un modelo de abordaje a la documentación que llamamos "Juego del Legajo", y que hicimos pensando sobre todo en los investigadores que pudiéramos considerar hispanistas, o el hispanismo internacional sin más. Aquellos investigadores que precisaban el conocimiento de la lengua española para su trabajo, y para quienes la escritura manuscrita moderna – la paleografía – podía constituir un obstáculo difícil de salvar.

La experiencia docente e investigadora del Dr. Emilio Sola en la Universidad de Orán en Argelia, y las dificultades de los jóvenes doctorandos hispanistas para asuntos históricos, influyeron en el diseño de la plataforma y en el modelo de aproximación a la documentación de interés histórico y literario de los archivos españoles, del que el Archivo de Simancas se convertía en principal banco de contenidos a abordar. Luego se interesaron especialmente también historiadores e hispanistas turcos, por el perfil fronterizo de los principales contenidos documentales, así como italianos, franceses y alemanes y de otros países europeos y americanos, e incluso japoneses principalmente por una sección concreta para Extremo Oriente en donde se presentaron importantes documentos modernos sobre viajeros y misioneros hispanos en aquella área geográfica.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CEDCS-IEH

No obstante, el mundo turco-berberisco y el Magreb moderno siguen primando en los contenidos del *www.archivodelafrontercom* y entre las últimas aportaciones documentales reseñamos las relativas a las plazas de Orán y la Goleta de Túnez, en las que estamos ensayando una manera más rica de presentar esa documentación, con la imagen de los documentos transcritos y actualizados para que puedan servir de material óptimo con el objetivo de compaginar docencia e investigación; que es uno de los objetivos fundamentales del Archivo de la Frontera en la actualidad. He aquí recientes contenidos incorporados a la plataforma en este sentido: Bernardino de Mendoza en la Goleta: gestación del fracaso de la capitulación de paz con el rey de Túnez, en el marco del ascenso de Barbarroja en Berbería y en Estambul:

– *http://www.archivodelafrontera.com/archivos/bernardino-de-mendoza-en-la-goleta-la-gestacion-del-fracaso-de-la-capitulacion-de-paz-con-el-rey-de-tunez-en-el-marco-del-ascenso-de-barbarroja-en-berberia-y-en-estambul-epistolario-1535-1536/.*

El conde de Alcaudete en Orán: la gestación de una capitulación de paz con el rey de Tremecén, en el marco del ascenso de Barbarroua en Berbería y en Estambul:

– *http://www.archivodelafrontera.com/archivos/el-conde-de-alcaudete-en-oran-la-gestacion-de-una-capitulacion-de-paz-con-el-rey-de-tremecen-en-el-marco-del-ascenso-de-barbarroja-en-berberia-y-en-estambul/.*

Orán en 1534 y el licenciado Melgarejo. Introducción de Beatriz Alonso:

– *http://www.archivodelafrontera.com/archivos/oran-en-1534-y-el-licenciado-melgarejo-introduccion-de-beatriz-alonso/.*

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

NOTAS SOBRE LOS BEREBERES, EL AFRORROMÁNICO Y EL ROMANCE ANDALUSÍ

Notes on the Berbers, the Afroromanico varieties and the Andalusi Romance

FRANCISCO A. MARCOS MARÍN[1]*

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

RESUMEN: El cambio histórico lingüístico más importante del Mediterráneo Sur-Occidental entre 439 y 929 J.C. fue la sustitución del latín por el árabe como lengua de la administración y la cultura. Se puede tender a resumir la situación en fórmulas que, incluso cuando son exactas, ayudan a desviar la atención del proceso, para centrarla en el resultado, la pérdida del latín. Sin embargo, el latín hablado en 439 siguió su evolución en variantes o dialectos afrorrománicos, que no llegaron a constituirse en nuevas lenguas romances; pero que sin duda sirvieron para satisfacer las necesidades comunicativas de los hablantes de la región. Es de gran interés determinar durante cuánto tiempo se mantuvo esa situación. La continuidad del uso de las hablas afrorrománicas puede aclarar algunos aspectos de la conquista árabe y sus consecuencias lingüísticas.

PALABRAS CLAVE: andalusí, árabe, beréber, latín, románico.

ABSTRACT: The substitution of Arabic for Latin as the language of culture and administration was the most important linguistic historical change in the South and West Mediterranean between 439 and 929 A.D. In the study of the linguistic situation of Africa, there has been a tendency to reduce an intricate maze to formulae. Those formulae, even when they are accurate, contribute mostly to divert the attention from the process to center it on the results, the loss of Latin. But Latin, as it was spoken in 439, continued its evolution into Afro-romance variants or dialects, which did not become new Romance languages. Nevertheless, they were used by speakers as variants of their common language. How long that situation remained, and how stable it was, is of great interest. The continuity in their use of those Afro-romance

[1] * Catedrático. University of Texas at San Antonio.

forms of speech will help clarify some aspects of the Arabic conquest of al-Maghreb and al-Andalus and its linguistic consequences.

KEY WORDS: Andalusí, Arabic, Berber, Latin, Romance.

Cuando se analiza el conjunto de circunstancias que rodearon el cambio histórico lingüístico más notable del Mediterráneo Sur-Occidental (Magreb y al-Andalus) entre 439 y 929 J.C., la sustitución del latín por el árabe como lengua de la administración y la cultura, se puede tender a resumir la situación en fórmulas que, quizás porque no son completamente inexactas, ayudan a desviar la atención del proceso, para centrarla en el resultado. "Ce n'est donc pas dans l'événement fortuit que constitue la conquête vandale qu'il faut aller chercher la cause véritable de l'échec de Rome en Afrique. La raison profonde en est dans l'insuffisante assimilation du monde berbère". Así se expresaba, en síntesis, C. Courtois (1955: 6 y 359) y esa es la tendencia que se siguió durante muchos años, hasta que investigaciones más recientes han puesto de manifiesto que no fue así. Es cierto que, a diferencia de lo que ocurrió en el Mediterráneo europeo, en el africano el latín se perdió completamente. Ése es el resultado. Pero la latinidad africana había sido amplia y muy productiva. Se puede simbolizar su comienzo en el dramaturgo Terencio, el Africano (Publius Terentius Afer, 195/185–159 a.J.C.), e incluye desde literatos como Apuleyo (ap. 123-180) a emperadores como Septimio Severo (145-211), Papas como Víctor I (su papado tuvo lugar entre 181-191) o Padres de la Iglesia como Tertuliano (ca. 160 – ca. 220) y San Agustín (354-430), entre otros muchos nombres ilustres. Para tener en cuenta el calado lingüístico de Tertuliano, por ejemplo, considérese que es de quien Benedicto XVI, en la audiencia general del miércoles 30 de mayo de 2007, dijo que "inaugura la literatura cristiana en latín. Con él comienza una teología en este idioma". El proceso que condujo a la pérdida, puede decirse, merece al menos tanta consideración como su resultado. Las fechas indicadas, que sirven de marco cronológico cómodo y, como todos, inexacto en los detalles, abarcan desde el inicio de la conquista por los vándalos de la Mauretania y el África romanas (desde ahora África, por simplificar) hasta la autoproclamación del omeya Abderrahmán III como califa de Córdoba en 929. El marco geográfico abarca desde Libia hasta el Atlas, en el Sur de Marruecos, y al-Andalus.

Ese marco cronológico puede distribuirse en distintos períodos, con interesantes diferencias internas: reinos vándalos en África (439-533); período

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CODICE

bizantino (533-647); conquista árabe de África y al-Andalus (647-756); emirato omeya en al-Andalus (756-929). Un eje representativo podría situarse en 698, conquista árabe de Cartago y la huida de sus habitantes, hablantes de latín, a Sicilia e Hispania (Vallejo, 2012: 436). Consecuencia inmediata de esta conquista fue el aislamiento de *Septem* (Ceuta) del resto el imperio bizantino y su incorporación al reino visigodo integrada en un condado "juliano", "con cabeza en *Iulia Traducta*" (Vizcaíno, 2009: 130). Conviene destacarlo para tener claro que en Ceuta se hablaban variantes del latín en el momento de la conquista árabe. De hecho es necesario tener en cuenta que la latinidad africana no se puede dar como necesariamente abocada a su pérdida a partir del siglo III d. J.C., como se asume por la mayoría de los manuales de latín o de lingüística románica, sino que ese proceso fue, como testimonian los datos arqueológicos (Villaverde: 2001; Modéran: 2003; Bénabou: 2005), muchísimo más lento. De hecho se puede afirmar hoy que el siglo III, a pesar de la retirada de contingentes militares romanos y de cambios sociológicos, no supone una frontera cronológica del latín de las provincias de Mauretania y África. Los testimonios de que no se produjo una pérdida del latín son hoy muy abundantes.

Al entrar ya en el punto de vista de las lenguas lo que se puede preguntar es cuál es la situación lingüística del área de referencia en ese marco temporal. Los idiomas que hay que tener en cuenta son el beréber (Basset, 1952; Encyclopédie), el púnico (Adams, 1994, 1999), el latín (Adams, 2003, 2007; Väänänen, 1965; Petersmann, 1998; Mattiacci, 2014) y el árabe (Lewicki, 1958; Corriente, 2013), con sus correspondientes variantes. Las razones para limitar el influjo de germánico y griego son claras. Los restos del germánico en los vándalos se reducen a nombres propios y poco más (Wrede, 1886; Francovich Onesti, 2002, 2010 y en prensa), su lengua de contacto con la población era el latín y, en cuanto al griego, el imperio bizantino utilizaba el latín en el occidente del Mediterráneo no sólo para las relaciones con la población, sino para muchas de sus funciones administrativas, que incluyen parte de la redacción de la historia de la época (Diehl, 1896). Respecto al púnico, para el proceso que se estudia no tienen excesiva importancia su pervivencia en la época de San Agustín (puesta en duda por Courtois, 1950, a quien discute Saumagne, 1953) y el valor de los testimonios del Santo. Durante el proceso, el púnico despareció, sin alterar sustancialmente el destino de las tres lenguas que requieren consideración: beréber, latín y árabe. La hipótesis de que los bereberes, los *mauri* de los romanos, habrían tenido más facilidad para

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CCHS-CSIC

aprender el árabe, porque hablaban púnico, otra lengua semítica, tiene casi el mismo valor lingüístico que decir que habrían tenido esa facilidad porque el beréber era una lengua afro-asiática.

Los 490 años del período abarcado son, sin duda, mucho tiempo en la historia de las lenguas. Para tener una referencia piénsese que, en el caso de la Península Ibérica, se pasa en ese tiempo de un uso de la lengua latina bastante estable, tanto en los documentos reales o eclesiásticos como en las pizarras visigodas (Velázquez Soriano, 2004), a la presencia de elementos que permiten suponer que los dialectos románicos habían pasado ya a disponer de estructuras que los caracterizan como lenguas independientes (Menéndez Pidal, 1926). En otros términos: en 439 no se puede hablar de castellano, catalán o gallego (o sardo o toscano), en 929 probablemente sí (independientemente del nombre que se pueda dar a las variedades ibero-románicas). África no tuvo que ser una excepción: el latín hablado en 439 siguió su evolución en variantes o dialectos afrorrománicos, que no llegaron a constituirse en lenguas que hayan permanecido en uso como nuevas lenguas románicas; pero que sin duda sirvieron para satisfacer las necesidades comunicativas de los hablantes de la región. Es de gran interés determinar durante cuánto tiempo se mantuvo esa situación. La continuidad del uso de las hablas afrorrománicas puede aclarar algunos aspectos de la conquista árabe y sus consecuencias lingüísticas.

El punto de partida lingüístico tiene que ser, como lo ha sido tradicionalmente (Schuchardt, 1918; Wagner, 1936; Lewicki, 1958), la relación entre el latín y el beréber, el proceso de latinización de África que, según Courtois, fracasó. Antes de discutir este supuesto fracaso parece oportuno explicar cómo fue, por lo que sabemos, el proceso de latinización, bien vivo hasta el triunfo de los vándalos, al menos, puesto que San Agustín, muerto un año antes, es un claro testimonio del uso de la lengua latina y su estudio. Dos aspectos, al menos, deben precisarse al inicio. El primero concierne a la consideración de que los datos que se han manejado habitualmente han sido los datos léxicos, los préstamos del latín al beréber (Lüdtke, 1968; Rössler, 1962). El segundo aspecto atiende al hecho de que el beréber altera los préstamos de acuerdo con su morfología y que "chissà quanti termini latini si sono 'mimetizzati' nel corso dei secoli" (Brugnatelli, 1999: 326). Todos los autores coinciden en que las hablas bereberes continuaron recibiendo préstamos de lenguas románicas, especialmente del iberorromántico, como consecuencia de los movimientos de población entre al-Andalus y el Magreb. A los medievales y poco posteriores hay

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCLE

que añadir los recibidos como consecuencia de los procesos de colonización, del francés y el español principalmente, o por el intercambio continuo de las lenguas por los medios de comunicación, en la época contemporánea. Adams (2007, cap. VIII) estudió varios intercambios léxicos entre el latín y las lenguas africanas, en los dos sentidos, teniendo en cuenta sus coincidencias con Cerdeña e Hispania.

El latín como lengua de colonización se introdujo en África mediante el establecimiento de los seis mil itálicos reclutados por Gaius Tiberius Gracchus que constituyeron la Colonia Iunonia (o Lunonia), el 122 a.J.C., sobre las ruinas de Cartago, refundada por Julio César en 44 a.J.C. como Concordia Iulia Karthago, con tres mil colonos, y luego por Augusto, como Colonia Iulia. Julio César creó también otras colonias menores y esta tendencia se mantuvo posteriormente (Bullo, 2002; Corda, 2006). El cristianismo contribuyó a su refuerzo y consistencia. Los orígenes de la cristianización de África pueden remontarse (Dall'Arche, 1967: 37) a la predicación de Pentecostés de San Pedro en Jerusalén, en la que estaban presentes judíos de Libia y la Cirenaica (*Hechos de los Apóstoles,* 2, 10). Esta relación con la predicación a las comunidades judías se mantuvo, puesto que el cementerio antiguo de Gammarth, cerca de Cartago, contiene tumbas de ambas religiones, lo que prueba una buena relación mutua. La extensión de la presencia judía en Africa, desde Locus Iudaeorum Augusti (Reynolds & Ward-Perkins, 2009) en Libia, hasta Volubilis en el centro de Marruecos, puede comprobarse en el mapa que inicia el tomo XXVI de la *Encyclopédie Berbère.* Las persecuciones se produjeron con mucha posterioridad a las romanas. Tertuliano las documenta a partir de 180 y los datos que ofrece de los mártires prueban que el cristianismo estaba afianzado en todas las clases sociales, incluido el ejército (Cuoq, 1984).

En 439 desembarcaron los vándalos en África (Merrills & Miles, 2010), e inmediatamente se hicieron con el territorio, en el que trataron de imponer el arrianismo, secta antitrinitaria fundada por un africano, Arrio. La persecución arriana del vándalo Hunerico, rey desde el 25 de enero de 477 (Mesnage, 1915: 11-12, detalles en 14-15; De Vita, 2002) causó la reunión de los obispos cristianos católicos, trinitarios, en Cartago, convocada por decreto del 19 de mayo de 483 para febrero del año siguiente, que facilitó su expulsión, en crueles circunstancias. Se dispone así de datos que permiten conocer la situación de la comunidad católica. En 484 quedaban 574 obispos, de los aproximadamente 675 con los que se contaba en 430. Además, 106 obispos

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCLEF

no obedecieron la convocatoria, de la que sólo 18 consiguieron escapar. De los 164 obispos de la provincia Proconsular (entre los actuales Túnez y oeste de Libia) en 411, quedaban 54 en 484 y sólo tres en 487 (Mesnage, 1915: 17). Por crueles que fueran estos resultados para la Iglesia, desde el punto de vista lingüístico hay que recordar que se trataba de sustituir el cristianismo católico por el arrianismo y que la lengua de ambos grupos religiosos era la misma, el latín. Aunque los vándalos, arrianos, pudiesen usar la biblia gótica, pudieron disponer de evangelios bilingües gótico-latinos, como los códices *Carolinus* y *Gissensis* (Snædal, 2003; Falluomini, 1999, 2010; Francovich Onesti, 2010). La epigrafía testimonia también el uso del latín en las tumbas de obispos arrianos (Béjaoui, 2008: Fig. 9). La cristianización de África fue un factor coadyuvante decisivo en el proceso de latinización del territorio. La Iglesia de África "per qualche secolo fu la provincia più cristiana dell'Impero Romano" y se ha señalado acertadamente que, una vez dentro del mundo islámico, su fidelidad al latín y a Roma contribuyó a dejarla aislada de las iglesias orientales (Dall'Arche, 1967: VII-VIII y, para los datos relativos a la recuperación del cristianismo entre el triunfo de Bizancio y el de los árabes, 43-46). Los estudios más recientes dejan claro que la penetración del cristianismo y, con ella, al menos una cierta latinización, se extendió bastante más al sur de lo que se pensaba hasta Courtois y bastante más al oeste (Camps, 1985; Villaverde: 2001).

El año 533 el general bizantino Belisario desembarcó en Caput Vada (hoy Ras Kaboudia, en Chebba, Túnez) con diez mil infantes y entre cinco y seis mil jinetes, según Procopio. Pocos meses después, el reino vándalo había dejado de existir. Su sucesor, Solomón, consolidó los puntos fuertes de la costa y logró acuerdos con las tribus bereberes principales, en la zona oriental y también en la occidental, la Mauretania, donde *Septem* fue tomada a los visigodos (Diehl, 1896: 18, 36). Como, aunque parezca sorprendente, algún "historiador" ha confundido el término *ortodoxo* e interpretado que se refería a la iglesia cristiana oriental, tal como quedó constituida tras el cisma de Oriente y Occidente, procede recordar que ese cisma tuvo lugar varios siglos después, en 1054. Los bizantinos por lo tanto, con su ocupación, recompusieron la iglesia cristiana unida y reforzaron el latín como lengua habitual (Diehl, 1896: 39). Aunque las listas episcopales son incompletas, en el concilio de Cartago participaron 48 obispos de 525, el 534 lo hicieron 220 (Mesnage, 1915: 53). El año 552 África estaba "completamente pacificada" y se procedió a la invasión de Hispania y la ocupación de una parte del territorio, hasta 554 (Presedo:

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CUDIEF

2003, 37, 42; Vallejo: 2012). La ocupación bizantina de las dos orillas de lo que desde Diocleciano era la diócesis de Hispania (que incluía por tanto la Mauretania Tingitana) no supuso ningún riesgo para la lengua latina, que siguió siendo el vehículo comunicativo general. El 624 el rey visigodo Suintila recuperó los territorios de la Península y parte de la Tingitana.

La reconstrucción del latín africano y el afrorrománico ha sido uno de los sueños de los romanistas (Lorenzetti y Schirru, 2010: 303-305; Mattiacci, 2014), un sueño convertido en pesadilla por la acción del malo de la película, papel que ha correspondido a los primero llamados *moros* y luego *bereberes*. Sin embargo, a partir de 1979 (Modéran, 2003: 11), se abre un período de cambio total en la interpretación de la romanización y el papel de estos *mauri*. En este punto se une el trabajo de Bénabou (1976, reedición 2005), sobre la resistencia africana a la romanización, con la línea arqueológica iniciada en 1977 en la tesis de Claude Lepelley. Para llegar a él era necesario haber recorrido el camino de la nueva arqueología, la filología de los textos tardíos y la antropología, que llevaron a los historiadores a un replanteamiento completo contra el mito de las *civilizaciones inmóviles*, a las que, se suponía, habría pertenecido la beréber. No es éste el lugar de reproducir la brillante argumentación de Modéran (2003), sino de señalar los puntos definitorios.

El mejor conocimiento de la arqueología del África romana incluye datos mucho más completos sobre las estructuras urbanas y sus entornos (Lepelley, 1979, 1981) y sobre la conservación y extensión de la cultura romana durante el período vándalo, reflejada, por ejemplo, en las artes relacionadas con la arquitectura, como los mosaicos, las joyas y otros elementos decorativos o del ajuar doméstico (Villaverde, 2001; Liverani: 2005; Béjaoui, 2008; Tantillo y Bigi, 2010). La consecuencia más relevante aquí es que la romanización fue más extensa, intensa y duradera de lo que la historiografía tradicional había transmitido. La "insuficiente asimilación" del mundo beréber queda más que en duda. Metodológicamente, refuerza el convencimiento de que es conveniente combinar en la investigación filología y arqueología.

Los descubrimientos arqueológicos, en efecto, han tenido una influencia clara en el desarrollo de una nueva filología del latín africano. Desde el punto de vista teórico, en primer lugar, los lingüistas parten hoy de planteamientos que ya no se limitan a la división entre lenguas y dialectos o haces dialectales, ni a bilingüismo o diglosia. La teoría de la variación y la necesidad de tener

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CEDCED

en cuenta las variantes han dado a la terminología tradicional, que se puede seguir usando con provecho, nuevos sentidos. En cuanto a los textos, hay que tener en cuenta los escritos dentro de los registros cultos, como los literarios, históricos, teológicos o epigráficos, junto con cuantos reflejan lo que a veces parecen casi criollos del latín y otras lenguas africanas. La arqueología ha proporcionado un número amplio de textos de ese segundo tipo (Inscripciones); pero también cabe hacer nuevos análisis y mejores interpretaciones de los del primero. La importancia de los textos producidos en las fortificaciones militares se entiende dentro del concepto del ejército como un "organismo social" (Махлаюк, 2004: II.2.), lo que permite una variedad amplia de contenidos, desde listas de soldados o de pertrechos a cartas personales.

Correspondió a René Rebuffat (Marichal, 1979: 436) el descubrimiento, en las excavaciones de Golas, Tripolitania, de series sucesivas de *óstraca* (u *ostracones*) latinos, conocidos como los ostracones de Bu Njem. Están escritos generalmente sobre fragmentos de cerámica e incluso de revoque de muro: hasta ciento cuarenta y seis, entre 1967 y 1976. Nueve están fechados, entre 253 y 259 d. J.C., y el conjunto puede situarse entre 201 y 263. La mayoría son militares (Marichal, 1992) y, en total, incluyen informes, listas, sumarios, cartas (incluso un posible texto latino-púnico) y algunos contenidos de clasificación incierta. A juzgar por sus nombres, es plausible suponer que se trata de reclutas locales (Adams, 1994: 87), si bien de al menos dos de los centuriones conservamos los nombres en versos acrósticos (Adams, 1999: 109). Los errores de estos obligan a suponer que, si no los escribieron ellos mismos, su nivel lingüístico no era superior al de los autores. Ya Marichal (1992: 48) se preguntaba si el tipo de latín empleado en los ostracones, más que un *latín vulgar*, no podría reflejar algún tipo de *criollo* o *sabir*. Emplea el término *tiraillou (<tirailleur)*, vocablo usado para denominar a parte de las tropas francesas africanas. Este tipo de documentos se encuentra en otros lugares del Imperio, como las tablillas de madera escritas en tinta de una fortificación romana próxima al Muro de Adriano, en el norte de Inglaterra (Vindolanda), descubiertas a partir de 1973, o los más de diez mil ostracones descubiertos en el desierto oriental de Egipto, Mons Claudianus, en los años 1980 y 1990 (Bingen *et alii*, 1992, 1997; Cuvigny, 2000; Bülow-Jakobsen, 2009). Aunque no haya espacio ahora para insistir en ello, los poemas de Bu Njem confirman que en el latín africano se había perdido la cantidad como rasgo fonológico suprasegmental. Otros indicios apuntan a la equivalencia de

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

tonicidad y longitud en ciertas posiciones, lo que inmediatamente obliga a pensar en similar fenómeno en las jarchas y cejeles andalusíes. Recuérdese la pregunta de San Agustín: *Afrae aures de correptione uocalium uel productione non iudicant?* (*Doctr. christ.* 4. 10.24.) No son, por supuesto, los únicos fenómenos que permiten establecer una relación con el latín de Cerdeña o el de Hispania (Wagner, 1936; Lorenzetti y Schirru, 2010).

A estos materiales, relativamente tempranos, pueden añadirse otros hallazgos, en este caso de época vándala, que se unen y refuerzan la nueva perspectiva, como se dijo, más extensa e intensa, de los datos arqueológicos. Se trata de un texto descubierto mucho antes de los anteriores, en 1928, las actas de venta denominadas *Tablillas Albertini* (Väänänen, 1965). Además de su interés jurídico, manifiesto, por ejemplo, en los llamados "cultivos Mancianos" , supuestamente referidos a una ley Manciana que regulaba las obligaciones de los aparceros (López Barja y Lomas, 2004: 295), las cuarenta y cinco *Tabillas* son un claro testimonio de la continuidad del latín entre 493-496, aproximadamente. Estas actas de venta siguen, como es habitual, un modelo, lo que permite diferenciar entre las fórmulas establecidas para estos documentos y las aportaciones personales de los escribas, cuyo nivel lingüístico, a juzgar por los datos, era variable. Uno de ellos, por ejemplo, Saturninus (*Acta* XXVIII) es un *presbyter*. A las tablillas se pueden unir los ostracones argelinos de región de Bir Trouch (Bonnal y Février,1966-67).

La continuidad del uso del latín, hasta el siglo XII, es manifiesta en la epigrafía (Le Blant, 1890; Duval, 1973; Kaegi, 2010), aunque a veces haya que tener en cuenta otras posibles influencias por movimientos de población entre al-Andalus y África. En cuanto al uso literario, Modéran (2003) ha revalorizado la importancia de la *Johannida*, puesta en relación con dos textos de Procopio, su *Historia de los Vándalos* y, especialmente, el capítulo sobre África de su libro sobre las *Edificaciones*. Un *grammaticus* africano, Flavius Cresconius Corippus, escribió este texto en 549, en honor de Juan Troglita, vencedor de los moros en la guerra que se desarrolló entre 533 y 548. Manuela Vendrell (1979), en su estudio del ms. BNE Lat. 10029 documentó la relación de Corippo con Toledo y las relaciones con los autores afrorrománicos en el reino visigodo a partir de Leovigildo. Modéran propuso en 1986 una nueva interpretación de este poema narrativo, que desarrolló en 2003 (5, n. 11, 16-17), tras señalar su dependencia de la traducción y estudio todavía en gran parte inéditos de Vincent Zarini (1997).

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CEDCLE

Modéran (2003: 17-19) y otros autores (Talbi, 1971; Hannoum, 1999) han insistido en la importancia de las fuentes árabes y las leyendas recogidas en ellas, como la *Kahina*, princesa mora de Túnez que se opuso a la conquista musulmana, a fines del siglo VII, con grandes éxitos iniciales. Estas narraciones, transmitidas oralmente en un principio, fueron recogidas finalmente por los historiadores árabes, quienes indican una primera fuente escrita del siglo IX (Hannoum, 1999: 668). Este texto, frente a la interpretación judaica tradicional, pudiera tener una lectura cristiana. Se ha considerado a Ibn Jaldún como la fuente árabe más importante, a pesar de su carácter tardío, sin descuidar otras fuentes, cada vez mejor conocidas y aprovechadas (Camps, 1984: esp. 191-192) y de nuevo ha correspondido a Modéran (2001) devolver a más justos términos las interpretaciones tradicionales.

Llega el momento de reflexionar sobre la cuestión antropológica y metodológica. Los datos anteriores y la amplísima bibliografía de referencia rompen el mito de la insuficiente romanización de África. Es, explícitamente, el punto de partida de Modéran (2003:3): Courtois en realidad resumió la idea generalmente aceptada entonces, el beréber era el responsable, por su oposición a la "romanidad". Para ello es preciso resumir las tres razones que llevaron a esa conclusión y rechazarlas, con criterios tanto antropológicos como epistemológicos. En primer lugar se situaría el desinterés de los investigadores por la época post-Constantino, asimilada a un período de decadencia (Villaverde, 2001: 27; Matiacci, 2014: 92-93). La documentación sobre la época, en segundo lugar, en latín, griego o árabe, no permitió disponer de textos bien editados e interpretados hasta muy tarde. Con todo, la tercera razón era la más importante: las *evidencias* negativas sobre los bereberes: (1) su *barbarie* y perfidia, (2) la *permanencia beréber*, su inmutabilidad a lo largo de tres mil años, (3) el *Iugurta eterno*, "raza indomable y nunca sometida", (4) desde Courtois, el paradigma repetido sin más análisis, el de los dos tipos de moros que, según él, tuvieron el papel decisivo en el fin de la romanización: los montañeses del interior y los nómadas camelleros que culminaron en el siglo VI la migración que habían iniciado tres siglos antes y (5) *l'esprit de soff*, "una tendencia irresistible a la desunión" (*ibid.*: 9). Una vez que se desmontó el entramado ficticio sobre el que se sostenía la supuesta desaparición de la latinidad de África, antes de los árabes, se pudo proceder a un cambio radical de la explicación. A continuación (*ibid.:* 12-14), desarrolla Modéran su razonamiento en varios puntos, que se inician con la pregunta por la *identidad* de los personajes y continúa con otras interrogantes: ¿cómo se distinguía

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CCHS CSIC

a un moro de un romano?, ¿cómo eran y cómo cambiaban su cultura y su organización política y social?, ¿cómo percibían los moros su identidad y su situación?, ¿cómo los percibían los sucesivos ocupantes? A partir del siglo IV, momento de apogeo de la romanización, con el apoyo del cristianismo, la situación tuvo que cambiar. Mauretania y África oriental se opusieron cada vez de manera más precisa y surgieron núcleos moros más o menos independientes con distintas relaciones con el poder bizantino y entre sí. En esta compleja situación se produjo la llegada de los árabes.

La conquista árabe de África se prolonga, el año 711, a la Península Ibérica, tras una posible incursión de un moro de la Tingitana, Ṭarīf, el año anterior, limitada a Algeciras. Fierro (2011: 167-168) resume claramente el proceso, en dos incursiones. En el año 92/711 la primera, de Ṭāriq b. Ziyād, y en el año 93/712 la segunda, de Mūsà b. Nuṣayr. Respecto a las cifras, entiende que la de doce mil hombres se referiría al "total de las tropas que acabaron cruzando el Estrecho tras el paso de una primera vanguardia al mando de Ṭāriq". Hay consenso en la condición de bereberes "recientemente islamizados y sin duda escasamente arabizados" (Fierro, *ibid.;* Chalmeta, 1994: 119-168; Clarke, 2011, 2012; Kaegi, 2010; Manzano, 2006:166-86). La historiografía árabe y andalusí sobre la conquista (Viguera, 2011) ha prestado muy escasa atención a estos bereberes (Chalmeta, 1994: 166-7), mientras que ha sido amplia y es bien conocida la prestada a los árabes (Terés, 1957). Siraj (1995) ha contribuido a la notable mejora del conocimiento de lo que la historiografía árabe ha transmitido como imagen de la Mauretania Tingitana. Junto con las aportaciones de Villaverde (2001), Bénabou (1976) y Modéran (2003), permite disponer hoy de una base de conocimientos que hace más que aconsejable la revisión de todo el período.

La tesis etnológica tradicional, de contingentes de árabes y una mayoría de bereberes más o menos arabizados, se puede complementar razonablemente con la hipótesis del contacto de las variantes afrorrománicas y las iberorrománicas, como medio de comunicación que facilitó la conquista. Las hablas afrorrománicas y el latín seguían en uso en África, no puede cabernos duda de ello. En ciudades como Septem (Ceuta) nunca se había dejado de hablar latín y esto debía ser habitual en los núcleos urbanos, en los que se mantenía la romanización, incluso en el extremo occidental (Villaverde, 2001). Todos los datos recogidos anteriormente, de tipo arqueológico, filológico y antropológico, indican que la romanización era mucho más intensa y duradera

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDE.SEE

de lo que Courtois y sus predecesores y seguidores habían supuesto y que los moros no la habían destruido. El latín en el Norte de África seguiría todavía durante siglos su lento proceso de desuso y al final, arrinconado entre el árabe magrebí y las hablas bereberes, terminaría por perderse, tras dejar huellas todavía por estudiar. En el estadio evolutivo presumible en el siglo VIII, la diferencia entre estas variedades del latín y las del norte del Estrecho no podía ser tan grande que impidiera la intercomprensión. Cabe por ello preguntarse cuál es el papel de las hablas afrorrománicas, como lenguas en contacto, en el proceso de evolución de las hablas iberorrománicas y, especialmente, del romance andalusí, mal llamado mozárabe, puesto que no se trata de una lengua de un grupo religioso y cultural, sino de una amplia base de la población andalusí (Marcos Marín: 1998). Los contactos entre el beréber y el árabe andalusí han merecido de momento sólo un estudio incompleto, no exento de controversias sobre detalles (Lüdtke, 1968; Corriente: 2013; Ferrando, 1997; Noll: 2006), además de lo derivado de las condiciones inherentes al carácter propio del arabismo español (Marín: 2014). Aunque científicamente parece innecesario, quizás sociológicamente, en los años en que este texto se escribe, convenga aclarar que la hipótesis de interacción afrorrománica e iberorrománica propuesta no tiene nada que ver con teorías infundadas que niegan o limitan el carácter árabe y musulmán de la conquista de al-Andalus.

Las relaciones entre el iberorrománico y el Magreb se han visto de Norte a Sur y no a la inversa. Martínez Ruiz (1978) siguió la línea de Schuchardt, aunque sin poder conocer el trabajo de Wagner (1936) que, al parecer, no se encuentra en ninguna biblioteca catalogada electrónicamente de España, posiblemente por la fecha de su aparición y los tristes acontecimientos bélicos del momento. Para él las vías de transmisión de latinismos al mozárabe siguieron el camino de las emigraciones de mozárabes a África, que documenta cuidadosamente, así como una amplia variedad de términos que, a la luz de muchos de sus problemas etimológicos, valdría la pena estudiar como afrorromanismos en vez de iberorromanismos. Pero a esos hablantes afrorrománicos, moros, que llegaron en gran número a la Península Ibérica a partir del 711 no se los pudo tragar la tierra. Por razones lingüísticas evidentes, sus hablas entraron en contacto con el iberorrománico y algún papel tuvieron que representar en su evolución, particularmente la del romance andalusí, pero no sólo de éste.

En conjunción con un estudio lingüístico, difícil, pero cada vez más necesario, sobre los posibles contactos entre el afrorrománico y el iberorrománico, la

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEH

arqueología, en este caso en combinación con la toponimia, proporciona nuevos datos que apuntan en esta dirección y que, por tanto, vale la pena resumir. En un estudio que culmina una serie de trabajos previos sobre la repoblación del Valle del Duero, Zozaya (2005: 19) señaló explícitamente que los moros que se iban estableciendo en al-Andalus "no hablaban, en su mayoría, árabe. Hablarían sus dialectos beréberes, y, desde luego, su latín". No le corresponde explicar qué caracterizaría a este latín afrorrománico; pero afirma (*ibid.)* que "podrían comunicar perfectamente con los nativos de este lado del Estrecho". Hay que esperar a un trabajo posterior (Zozaya, 2014), dedicado a La Bureba, para poner en relación la toponimia con los afrorromanos. La región, en el límite con el País Vasco, tuvo un claro interés estratégico, que refuerza su interés para el estudio de determinados patrones toponímicos que Zozaya (2014: 872) enfoca desde la perspectiva del árabe y de la traducción al latín, pues "estos topónimos corresponden, casi seguramente, a sustantivos árabes traducidos al latín por los soldados beréberes" que se fueron instalando en la región. Más tarde el proceso se invierte, pues, al producirse la reconquista cristiana, o bien los campesinos musulmanes fueron sustituidos por otros o bien se convirtieron y se quedaron en sus tierras. La lentitud con la que se producen los procesos de adaptación se asocia (*Ibid.:* 873) con los doce años que tardó el árabe en imponerse en las monedas o la pausada transformación de la cerámica o la talla a bisel.

Los cuatro elementos toponímicos que forman el patrón básico son (*ibid.:* 875): *quinta* y derivados, *aguilar* y derivados, *castro* y derivados y *villa* y derivados. Con ciertas discrepancias con otros lugares, el patrón produce, en estos 900 km^2 (*ibid.*: 882), dieciséis *Quintana* y derivados, once *Villa*, dos *Qubb*, una *atalaya*, tres *Aguilares,* un *Castrum*, y dos *Burdj*. El caso, raro para esta extensión, de *Alcocero* (patrón *Castrum)* es característico de una posesión real, por lo que todo ello coincide en mostrar un sistema de distribución organizado y centralizado. Se trataría de un asentamiento de bereberes con una doble finalidad, reforzar la frontera norte, frente a los vascones, y abrir espacios de reubicación para norteafricanos desplazados a su vez de sus zonas originales por la presión de la conquista. Un examen léxico histórico más detenido del término *moro* y derivados podría contribuir a aclarar nuevos aspectos de esta interacción, poco o nada explorada hasta ahora desde el punto de vista lingüístico románico.

La combinación de historia, lingüística, arqueología y antropología abre caminos prometedores. Se debe a un grupo entusiasta liderado por Bénabou y

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CSIC-IFF

Modéran, principalmente, el cambio en la orientación y el inicio de una fase de estudios interdisciplinares. Todo ello, siempre, en una línea de máxima consideración y respeto a los trabajos de quienes precedieron, porque sin sus aportaciones, que incluyen sus posibles errores, hubiera resultado imposible seguir avanzando. En todo caso, Bénabou limita su trabajo cronológicamente, hasta finales del siglo III, mientras que Modéran, que llega hasta la conquista musulmana, lo limita geográficamente, a la parte oriental del territorio. De esta manera quedan abiertos los interrogantes que afectan precisamente a la zona más próxima a Hispania. Villaverde y Siraj han contribuido de manera intensa a rellenar ese vacío. La conquista árabe tiene implicaciones históricas, ciertamente, o lingüísticas, además de su significado religioso; pero también afecta a la concepción misma de España y de la evolución política de la Península Ibérica. Sobre todo ello se han pronunciado, con explicaciones a veces enfrentadas, respetables autores. Así tal vez sea oportuno recordar una frase de Étienne Baluze en una carta al marqués de Mondéjar, que recuerda otro gran investigador francés (Morel-Fatio, 1899: 4), cuya transcripción respetamos: *Qui suas horas collocare vult in refellendis aliorum scriptis, non debet vulgarium scriptorum lucubrationes insectari, sed cum summis contenderé.*

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CUDICSIF

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Adams, James Noel (1994): «Latin and Punic in contact? The case of the Bu Njem ostraca», *The Journal of Roman Studies,* 84, 87-112.

Adams, J.N. (1999): «The poets of Bu Njem: language, culture and the centurionate», *The Journal of Roman Studies,* 89, 109–134.

Adams, J.N. (2003): *The Regional Diversification of Latin 200 BC – AD 600,* Cambridge University Press, Cambridge – New York etc.

Adams, J.N. (2007): *Bilingualism and the Latin Language,* Cambridge University Press, Cambridge – New York.

Basset, André (1952): *Handbook of African Languages, Part I. La langue berbère,* Oxford University Press, London, New York and Toronto.

Béjaoui, Fathi (2008): «Les Vandales en Afrique: Témoignages archéologiques. Les récents découvertes en Tunisie », en Berndt y Steinacher, 197-212.

Bénabou, Marcel (1976): *La résistance africaine à la romanisation,* François Maspero, Paris. [2a. ed. 2005, La Découverte, Paris].

Berndt, Guido M. y Roland Steinacher eds. (2008): *Das Reich der Vandalen und seine (Vor-) Geschichten,* Institut für Mittelalterforschung der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.

Bingen, Jean; Adam Bülow-Jacobsen; Walter E.H. Cockle; Hélène Cuvigny; Lene Rubinstein; Wilfried van Rengen (1992): *Mons Claudianus, Ostraca Graeca et Latina I (O.Claud.1-190)*, Documents de fouilles de l'IFAO XXIX, Cairo.

Bingen, J.; A. Bülow-Jacobsen; W. E.H. Cockle; H. Cuvigny; F. Kayser; W. van Rengen (1997): *Mons Claudianus, Ostraca graeca et latina II, O.Claud. 191 à 416*, Institut Français d'Archéologie Orientale, Documents de fouilles de l'IFAO 32, Cairo.

Bonnal J.-P. y P.-A. Février (1966-1967) «Ostraka de la région de Bir Trouch», *Bulletin de l'Archéologie Algérienne*, 2, 239-249.

Brugnatelli, Vermondo (1999): «I prestiti latini in berbero: un bilancio», *Afroasiatica Tergestina: papers from the 9th Italian Meeting of Afro-Asiatic (Hamito-Semitic) Linguistics, Trieste, April 23-24, 1998*, Marcello Lamberti & Livia Tonelli, eds., Unipress, Padova, 325-332.

Bullo, Silvia (2002): *Provincia Africa: le città e il territorio dalla caduta di Cartagine a Nerone*, "L'Erma" di Bretschneider, Roma.

Bülow-Jacobsen, Adam (2009) : *Mons Claudianus. Ostraca Graeca et Latina IV. The Quarry-Texts (O.Claud. 632-896)* Institut français d'archéologie orientale (DFIFAO XXXXVII), Cairo.

Camps, Gabriel (1984): «Rex gentium Maurorum et Romanorum. Recherches sur les royaumes de Maurétanie des VIe et VIIe siècles», *Antiquités africaines*, 20, 183-218.

Chalmeta, Pedro (1994): *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Mapfre, Madrid.

Clarke, Nicola (2011): «Medieval Arabic accounts of the conquest of Cordoba: Creating a narrative for a provincial capital», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 74, 41-57.

Clarke, N. (2012): *The Muslim Conquest of Iberia: Medieval Arabic Narratives*, Routledge, New York.

Corda, Antonio M. (2006): «Massa, Fundus, Saltus. Osservazioni sull'organizzazione del territorio in Nordafrica dalla conquista romana al tempo di Gregorio Magno», *Per longa maris intervalla:Gregorio Magno e l'Occidente Mediterraneo fra tardoantico e altomedioevo*. Cagliari, 17-18 dicembre 2004, vol. 1, Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna Cagliari, 1-22.

Corriente, Federico (2013): *A Descriptive and Comparative Grammar of Andalusi Arabic*, Institute of Islamic Studies of the University of Zaragoza – Brill, Leiden – Boston.

Courtois, Christian (1950): «Saint Augustin et le problème de la survivance du punique », *Revue Africaine*, Alger, 94, 259-282.

Courtois, C. (1955): *Les Vandales et l'Afrique*, Arts et Métiers Graphiques, Paris.

Cuoq, Joseph (1984): *L'Église d'Afrique du Nord du IIe au XIIe siècle*, Le Centurion, Paris. [*Vid. et.* la reseña de Vincent Lagardère en *Bulletin Critique des Annales Islamologiques*, 4, 1987, 137-139].

Cuvigny, Hélène (2000): *Mons Claudianus. Ostraca Graeca et Latina III. Les reçus pour avances à la familia (O.Claud. 417 à 631)*, Institut français d'archéologie orientale (DFIFAO XXXVIII), Cairo.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

Dall'Arche, Mario O.F.M. (1967): *Scomparsa del Cristianesimo ed espansione dell'islam nell'Africa* settentrionale, Fiamma Nova, Roma.

de Vita, Victor (2002): *Histoire de la persecution Vandale en Afrique. La passion des sept martyrs. Registre des provinces et cités d'Afrique*. Textes établies, traduits et commentés par Serge Lancel, Les Belles Lettres, Paris.

Diehl, Charles (1896): *L'Afrique byzantine : histoire de la domination byzantine en Afrique (533-709)*, Ernest Leroux, Paris.

Duval, Noël (1973): «Les recherches d'épigraphie chrétienne en Afrique du Nord (1962-1972)», *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité,* 85-1, 335-344.

Encyclopédie Berbère http://encyclopedieberbere.revues.org/ [21 de septiembre de 2014].

Falluomini, Carla (1999) : *Der sogenannte Codex Carolinus von Wolfenbüttel (Codex Guelferbytanus 64 Weissenburgensis)*. Mit besonderer Berücksichtigung der gotisch-lateinischen Blätter (255, 256, 277, 280). Harrassowitz Verlag in Kommission, Wiesbaden. [Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, Band 13].

Falluomini, C. (2010): «Il codice gotico-latino di Gießen e la Chiesa vandalica», en Piras, 341-358.

Ferrando, Ignacio (1997): «G.S. Colin y los berberismos del árabe andalusí», *Estudios de dialectología norteafricana y andalusí,* 2, 105-145.

Fierro, María Isabel (2011): «Los que vinieron a Al-Andalus», *Zona arqueológica,* 15/1, *711, Arqueología e historia entre dos mundos,* 165-176.

Francovich Onesti, Nicoletta (2002): *I Vandali. Lingua e storia,* Carocci, Roma.

Francovich Onesti, N. (2010): «Le testimonianze linguistiche dei Vandali nel *regnum Africae* fra cultura latina ed eredità germaniche», en Piras, 359-384.

Francovich Onesti, N. (en prensa): «Tracing the language of the Vandals», *The Vandals and the Sueves*, G. Ausenda, S. Barnish , A. Rodolfi, eds., Woodbridge, San Marino.

Hannoum, Abdelmajid (1999): «Historiographie et légende au Maghreb : la Kâhina ou la production d'une mémoire», *Annales. Histoire, Sciences Sociales,* 54/3, 667-686.

Inscripciones http://handley-inscriptions.webs.com/northafrica.htm [20 de septiembre de 2014].

Kaegi, Walter E. (2010): *Muslim Expansion and Byzantine Collapse in North Africa*, University Press, Cambridge.

Le Blant, Edmond (1890): *L'épigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique Romaine,* Ernest Leroux, Paris.

Lepelley, Claude (1979): *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire, tome I: La permanence d'une civilisation municipale,* Institut des études augustiniennes, collection des études augustiniennes, Paris.

Lepelley, C. (1981): *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire, tome II: Notices d'histoire municipale,* Institut des études augustiniennes, collection des études augustiniennes, Paris.

Lewicki, Tadeusz (1958): «Une langue romane oubliée de l'Afrique du Nord. Observations d'un arabisant », *Rocznik Orientalisticzny.* XVII, 415-480.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSE

Liverani, M. ed. (2005): *The Archaeology of Libyan Sahara*, II, *Aghram Nadharif. The Barkat Oasis (Sha'abiya of Ghat, Libyan Sahara) in Garamantian Times*, All'Insegna del Giglio, Firenze.

López Barja de Quiroga, Pedro y Francisco Javier Lomas Salmonte (2004): *Historia de Roma*, Akal, Madrid.

Lorenzetti, Luca y Giancarlo Schirru (2010): "Un indizio della conservazione di /k/ dinanzi a vocale anteriore nell'epigrafia cristiana di Tripolitania", en Tantillo y Bigi (2010), 303-311. [Bibliografía en la conjunta del volumen: 503-536].

Lüdtke, Helmut (1968): «El beréber y la lingüística románica», *XI Congreso internacional de lingüística y filología románicas*, II, CSIC, Madrid, 467-471. Discusión, 472.

Махлаюк, Александр Валентинович (2004): Традиции, ментальность и идеология римской императорской армии, tesis doctoral en ciencias históricas de la Universidad de Nizhni Novgorod. http://www.dissercat.com/content/traditsii-mentalnost-i-ideologiya-rimskoi-imperatorskoi-armii [21 de septiembre de 2014].

Manzano Moreno, Eduardo (2006): *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de al-Andalus*, Crítica, Barcelona.

Marcos Marín, Francisco (1998): «Romance andalusí y mozárabe: dos términos no sinónimos», *Estudios de Lingüística y Filología Españolas. Homenaje a Germán Colón*, Gredos, Madrid, 335-341.

Marichal, Robert (1979) : «Les ostraca de Bu Njem», *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 123/ 3, 436-452.

Marichal, R. (1992): *Les Ostraca de Bu Njem*, (*Libya Antiqua*, supplément VII), Grande Jamahira Arabe, Libyenne, Tripoli.

Marín, Manuela (2014): «Reflexiones sobre el arabismo español: tradiciones, renovaciones y secuestros», *Hamsa. Journal of Judaic and Islamic Studies 1*, 1-17.

Martínez Ruiz, Juan (1978): «Latinidad norteafricana contingente a la hispánica», *XIV Congresso internazionale di lingüística e filología romanza, atti, Napoli, 15-20 aprile 1974*, ed. Alberto Varvaro, G. Macchiaroli, Napoli - John Benjamins, Amsterdam, II, 51-60.

Mattiacci, Silvia (2014): «Apuleius and *Africitas*», *Apuleius and Africa*, Benjamin Todd Lee, Ellen Finkelpearl and Luca Graverini, eds. Routledge, N. York, 87-111.

Menéndez Pidal, Ramón (1926): *Orígenes del Español. Estado lingüístico de la Península Ibérica hasta el siglo XI*, Espasa Calpe, Madrid. 2ª ed. corregida y adicionada, 1929. 3ª ed. muy corregida y adicionada, 1950.

Merrills, Andrew H. & Richard Miles (2010): *The Vandals*, Wiley-Blackwell, Chichester.

Mesnage, Père J. (1915): *Le Christianisme en Afrique. Déclin et extinction*, Adolphe Jourdan, Alger, Auguste Picard, Paris.

Modéran, Yves (2001), «Mythe et histoire aux derniers temps de l'Afrique antique: à propos d'un texte d'Ibn Khaldûn », *Revue historique*, t. CCCIII/2, 315-341.

Modéran, Yves (2003), *Les Maures et l'Afrique romaine (IVe – VIIe siècle)*, Publications de l'École française de Rome, Roma.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCSEF

Morel-Fatio, Alfredo (1899): «Cartas eruditas del Marqués de Mondéjar y de Étienne Baluze (1679-1690)», *Estudios de erudición española. Homenaje a Menéndez y Pelayo en el año vigésimo de su profesorado*, I, Victoriano Suárez, Madrid, 1-39.

Noll, Volker (2006): «La aglutinación del artículo árabe *al* en el léxico español», *Cosmos Léxico*, XIV, 35-49.

Petersmann, Hubert (1998): «Gab es ein afrikanisches Latein? Neue Sichten eines alten Problems der lateinischen Sprachwissenschaft,» *Estudios de lingüística latina. Actas del IX Coloquio Internacional de Lingüística Latina*, Benjamín García-Hernández, ed., Ediciones Clásicas, Madrid, 125–136.

Piras, Antonio ed. (2010), *Lingua et ingenium. Studi su Fulgenzio di Ruspe e il suo contesto*, Nuove Grafiche Puddu, Sandhi, Cagliari.

Presedo Velo, Francisco J. (2003): *La España bizantina*, Universidad, Sevilla.

Procopio di Cesarea (1977): *Le Guerre. Persiana, Vandalica, Gotica*, ed. M. Craveri, Einaudi, Torino.

Procopius (1914): *With an English Translation by H. B. Dewing in Six Volumes*, William Heinemann, London; The Macmillan Co., New York.

Reynolds, Joyce Marie & John B. Ward-Perkins (2009): *Inscriptions of Roman Tripolitania*, enhanced electronic reissue by Gabriel Bodard and Charlotte Roueché, http://inslib.kcl.ac.uk/irt2009/ [21 de septiembre de 2014].

Rössler, Otto (1962): «Die lateinischen Reliktwörter im Berberischen und die Frage des Vokalsystems der afrikanischen Latinität», *Beiträge zur Namenforschung*, 13, 258-262. Saumagne, Charles (1953): «La survivance du punique en Afrique aux Ve et Ve siècles après J.C», *Karthago*, IV, 169-178.

Schuhardt, Hugo (1918): *Die romanischen Lehnwörter im Berberischen*, Alfred Hölder para la kaiserliche Akademie der Wissenschaften, Wien.

Siraj, Ahmed (1995): *L'image de la Tingitane. L'Historiographie arabe médiévale et l'Antiquité nord-africaine*. École Française, Rome.

Snædal, Magnús (2003): «The Gothic Text of Codex Gissensis», en Christian T. Petersen, ed., *Gotica minora*, II. *Scripta nova & vetera*. Syllabus, Frankfurt.

Talbi, Mohammed (1971): «Un nouveau fragment de l'Histoire de l'Occident musulman (62-196, 682-812). L'épopée d'Al-Kahina», *Les Cahiers de Tunisie*, 19, 19-52.

Tantillo, Ignazio y Francesca Bigi (2010): *Leptis Magna. Una città e le sue iscrizioni in epoca tardoromana*, Bonatti, Università degli studi di Cassino.

Terés, Elías (1957): «Linajes árabes en al-Andalus según la Yamhara de Ibn Hazm», *Al-Andalus*, XXII, 55-112 y 337-376.

Väänänen, Veikko (1965): *Étude sur le texte et la langue des Tablettes Albertini*, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki.

Vallejo Girvés, Margarita (2012): *Hispania y Bizancio: Una relación desconocida*, Akal, Madrid.

Velázquez Soriano, Isabel (2004): *Las pizarras visigodas. (Entre el latín y su disgregación. La lengua hablada en Hispania, siglos VI-VIII)*, Real Academia Española, Madrid, Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, Burgos.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEH

Vendrell Peñaranda, Manuela (1979): «Estudio del códice de Azagra, Biblioteca Nacional ms. 10029», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos,* 82, 655-705.

Viguera Molins, María Jesús (2011): «La conquista según las fuentes textuales árabes », *Zona arqueológica*, 15/1, *711, Arqueología e historia entre dos mundos,* 123-134.

Villaverde Vega, Noé (2001): *Tingitana en la antigüedad tardía, siglos III-VII: autoctonía y romanidad en el extremo occidente mediterráneo*, Real Academia de la Historia, Madrid.

Vindolanda *Tablets Online* http://vindolanda.csad.ox.ac.uk/ [19 de septiembre de 2014].

Vizcaíno Sánchez, Jaime (2009): *La presencia bizantina en* Hispania *(siglos VI-VII). La documentación arqueológica*, Universidad, Murcia.

Wagner, Max Leopold (1936): *Restos de latinidad en el norte de África,* Biblioteca da Universidade, Coimbra.

Wrede, Ferdinand (1886): *Über die Sprache der Vandalen. Ein Beitrag zur germanischen Namen- und Dialektforschung,* Karl J. Trübner, Strassburg, Trübner & Comp., London.

Zarini, Vincent (1997): *Berbères ou barbares? Recherches sur le livre second de la Johannide de Coripp*e, A.D.R.A, Nancy - De Boccard, Paris.

Zozaya, Juan (2005): «Toponímia (*sic) árabe* en el valle del Duero», *Muçulmanos e Cristãos entre o Tejo e o Douro (Sécs. VIII a XIII). Actas dos Seminários realizados em Palmela, 14 e 15 de Fevereiro de 2003, Porto, 4 e 5 de Abril de 2003*, Mario Jorge Barroca & Isabel Cristina F. Fernandes, eds., Câmara Municipal de Palmela - Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 17 - 42.

Zozaya, J. (2014): «La Bureba ¿frontera islámica mediante colonización agraria?», *IX Estudios de Frontera. Economía, Derecho y Sociedad en la Frontera. Homenaje a Emilio Molina López,* Francisco Toro Ceballos y José Rodríguez Molina, coords., Diputación Provincial de Jaén, Jaén.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOCSE

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

¿CÓMO SALVÓ EL ISLAM A LOS JUDÍOS?

How Islam saved the Jews

DAVID J. WASSERSTEIN*[1]

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

RESUMEN: La llegada del Islam, en el siglo VII, salvó a los judíos, proporcionándoles un nuevo contexto, en el cual, no solo sobrevivieron sino que prosperaron, sentando además las bases para el posterior florecimiento cultural judío, también en la Cristiandad, desarrollándose a través de la época medieval hasta el mundo moderno.

PALABRAS CLAVE: Judíos, Islam, relaciones, florecimiento cultural y económico.

ABSTRACT: The coming of Islam, in the 7th century, saved the Jews, providing a new context in which they not only survived but flourished, laying foundations for subsequent Jewish cultural prosperity, also in Christendom, through the medieval period into the modern world.

KEY WORDS: Jews, Islam, relationships, cultural and economic flowering.

El islam salvó a los judíos. En el mundo actual, ésta es ciertamente una impopular e incómoda reivindicación. Pero es una verdad histórica. El argumento para ello es doble. En primer lugar, en el 570 d. C., cuando el profeta Muhammad nació, los judíos y el judaísmo estaban en su camino hacia el olvido. Y en segundo lugar, la venida del islam los rescató, proporcionándoles un nuevo contexto, en el cual, no solo sobrevivieron sino que prosperaron, sentando además las bases para el posterior florecimiento cultural judío, también en

[1] D. J. Wasserstein es profesor "Eugene Greener Jr." de Estudios Judíos en Vanderbilt University (Nashville, Tennessee). Imparte las "Jordan Lectures in Comparative Religion" en la School of Oriental and African Studies (Londres). Este artículo, presenta una adaptación de estas conferencias. La traducción del original inglés ha sido realizada por Tawfiq Ibrahim.

la cristiandad, desarrollándose a través de la época medieval hasta el mundo moderno.

Llegado el siglo cuarto, el cristianismo se había convertido en la religión dominante del imperio romano. Un resultado trascendental de este éxito fue su virulento antagonismo hacia las creencias religiosas rivales, incluyendo el judaísmo, lo cual indujo a muchos miembros de esas religiones a la conversión, a veces por la fuerza, al cristianismo. La mayoría de los testimonios de la existencia judía en el imperio romano, a partir de ese momento, son los relatos de esas conversiones.

Esta grande e irreversible reducción numérica a través de la conversión fue acompañada, entre el cuarto y el séptimo siglo, por una gradual, implacable y muy eficaz erosión en derechos, posición social y económica, así como de la vida cultural y religiosa de los judíos por todo el imperio romano. Esto se logró, en parte, por medios legislativos. Una larga serie de leyes privó a los judíos de sus derechos como ciudadanos, impidiéndoles el cumplimiento de sus obligaciones religiosas y excluyéndoles, por judíos, de la sociedad en general.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CSIC/CSIC/EF

A lo anterior hay que añadir el factor de los siglos de lucha militar y política de Bizancio con Persia. Siendo un componente muy minoritario en el mundo cristiano, los judíos no debieron haber resultado muy afectados por esta contienda, pero en realidad les afectó de manera trascendental, porque el imperio persa en ese momento incluía Babilonia, actual Iraq. Babilonia era el hogar de la mayor concentración mundial de judíos. Y también era el principal centro de su vida intelectual. El Talmud, la más importante obra de creatividad cultural judía en más de tres mil años -aparte de la Biblia- nació en Babilonia. La lucha entre Persia y Bizancio, entonces, propició un alejamiento, cada vez mayor, entre los judíos que estaban bajo Bizancio y el imperio cristiano, y entre los judíos que estaban bajo el dominio persa.

A todo esto se suma que los judíos, bajo el dominio cristiano, parecen haber perdido el conocimiento cultural de sus propios idiomas: hebreo y arameo, y adoptaron el uso del latín o del griego o bien otras lenguas locales; y esto, a su vez, debe haber significado que también perdieron el acceso a las obras literarias capitales de la cultura judía de la Biblia, la Mishná, la poesía, el Midrash, incluso la liturgia. La pérdida de la fuerza unificadora representada

por la lengua, y además de la literatura con ella relacionada, fue un gran paso hacia la asimilación y la desaparición. En estas circunstancias, el contacto con el lugar donde la vida cultural judía siguió prosperando, Babilonia, se vio truncado por el conflicto con Persia. La vida judía, en el mundo cristiano de la Antigüedad tardía, era sólo una pálida sombra de lo que había sido tres o cuatro siglos antes. Estaba condenada a desaparecer.

Sin la llegada del islam, el conflicto con Persia habría continuado. Y la separación entre el judaísmo occidental, el de la cristiandad, y el judaísmo babilónico, el de Mesopotamia, se habría intensificado. Los judíos en occidente habrían desaparecido paulatinamente. Y los judíos en el oriente se habrían convertido en otro culto oriental más. Que todo esto, de hecho, no ocurriese fue debido a un extraordinario y totalmente inesperado acontecimiento histórico: el surgimiento del islam.

Las conquistas islámicas desde el siglo VII cambiaron el mundo, y lo hicieron de manera espectacular y profunda, con un efecto permanente para los judíos. Pasado un siglo de la muerte del profeta Mahoma, en 632, los ejércitos musulmanes habían conquistado casi toda el área donde los judíos vivían, desde la Península Ibérica hasta la frontera oriental de Irán y más allá, a través del Norte de África y el Oriente Medio. Casi todos los judíos del mundo, entonces, eran gobernados por el islam. Esta nueva situación transforma la existencia judía. Su suerte cambió en sus aspectos legales, demográficos, sociales, religiosos, políticos, geográficos, económicos, lingüísticos y culturales, y en todos ellos para mejor. En primer lugar, políticamente: en casi todas las regiones que anteriormente fueron cristianas, ahora vivían judíos formando parte del mismo ámbito político, tanto en Babilonia como en Córdoba y Basora, y además se hallaban dentro de la misma esfera cultural. La antigua frontera entre el centro vital de Babilonia y los judíos de la cuenca del Mediterráneo fue eliminada para siempre.

El cambio político trajo consigo un cambio en el estatus legal de los judíos: aunque no es siempre evidente, a partir de lo que sucedió durante la conquista musulmana una cosa resulta clara: el resultado de las conquistas hizo de los judíos, por lo general, ciudadanos de segunda clase. Esto no debe ser malinterpretado: ser ciudadanos de segunda clase era mejor que no tener ciudadanía alguna. Para la mayoría de estos judíos la ciudadanía de segunda clase representó un avance importante. En la España visigoda, por ejemplo,

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEE

poco antes de la conquista musulmana, en el año 711, los judíos se habían visto esclavizados y sus hijos secuestrados para ser convertidos forzosamente al cristianismo. En las sociedades islámicas que se desarrollaron, la clásica y la medieval, ser judío significaba pertenecer a una categoría definida en virtud de la ley, gozar de ciertos derechos y protecciones, junto con diversas obligaciones. Estos derechos y protecciones no eran tan amplios o tan generosos como las que disfrutaron los musulmanes, y las obligaciones fueron mayores, pero en los primeros siglos, los musulmanes eran una minoría, y, en la práctica, las diferencias no fueron grandes.

Junto con la casi igualdad legal llegó la igualdad social y económica. Los judíos en su vida cotidiana o en su actividad económica no trabajaron bajo ninguna política de forzoso aislamiento. Las sociedades del Islam eran, en efecto, sociedades abiertas. En términos religiosos, también, los judíos gozaban prácticamente de plena libertad. No podrían construir muchas nuevas sinagogas, en teoría, y no podrían hacer demasiado pública la profesión de su fe, pero no había realmente importantes restricciones en la práctica de su religión. Junto con su fuero de autonomía jurídica, también pudieron disfrutar de la representación formal, a través de sus líderes propios, ante las autoridades del Estado. Si la realidad puntual no era a menudo tan color de rosa como la que hemos pintado, sí lo era en términos generales.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCLEE

La unidad política del nuevo imperio islámico no duró, pero se creó un vasto mundo de civilización islámica, similar a la anterior civilización cristiana a la que reemplazó. Dentro de esta gran área, los judíos vivieron y disfrutaron ampliamente de similar condición y derechos en todas sus partes. Podían moverse, mantener contactos y desarrollar su identidad como judíos. Una nueva gran expansión del comercio, desde el siglo IX en adelante, puso a los judíos, y también a los musulmanes de la Península Ibérica, en contacto con otros judíos y musulmanes, incluso hasta los de la lejana India.

Todo esto fue estimulado por una evolución adicional e intensa, pues gran número de personas en el nuevo mundo del islam adoptó el lenguaje de los árabes musulmanes. El árabe, poco a poco, se convirtió en el principal idioma de este vasto territorio, excluyendo en la práctica a casi todo el resto: griego y siríaco, arameo y copto, y también al latín. Todos estos entraron en declive, sustituidos por el árabe. Incluso el persa, que entró también en un largo retiro, para volver a aparecer más tarde, fuertemente influenciado por el árabe.

Los judíos adoptaron el árabe muy rápidamente. A principios del siglo X, sólo 300 años después de la conquista, Sa'adya Gaon hizo su traducción de la Biblia al árabe. La traducción de la Biblia, enorme tarea, no se hubiera llevado a cabo a menos que hubiese necesidad de ello. Alrededor del año 900, los judíos habían abandonado otros idiomas y adoptado el árabe. El cambio de idioma, a su vez, puso a los judíos en contacto directo con los amplios acontecimientos culturales que tenían lugar en sus sociedades. El resultado, desde el siglo X es un impresionante emparejamiento de dos culturas. Los judíos del mundo islámico elaboraron íntegramente una nueva cultura, diferenciándose de su cultura anterior al islam en lenguaje, formas culturales, influencias y usos. En lugar de estar absorbidos principalmente por la religión, la nueva cultura judía del mundo islámico, al igual que la de sus convecinos, mezcla lo religioso y lo secular en un alto grado. El contraste, tanto con el pasado como con el mundo cultural de la época medieval de la Europa cristiana, resulta enorme.

Al igual que sus vecinos, estos judíos escribieron en parte en árabe, pero además en una variante judía de esa lengua. El uso de la lengua árabe les acercaría a los árabes; al mismo tiempo, el uso de una determinada forma judía de esa misma lengua mantiene las barreras entre el judío y el musulmán. Los temas sobre los cuales los judíos escribieron y las formas literarias en que los plasmaron eran en gran parte nuevos, tomados de los musulmanes y desarrollados, en conjunto, con sus paralelos arabo-islámicos. En ese tiempo, también, el hebreo resurgió como idioma de la alta literatura, en paralelo al uso entre los musulmanes del árabe clásico para fines similares: la poesía y la prosa artística, escritura profana de todo tipo, en hebreo y en judeo-árabe, alcanzando algunas de ellas gran calidad. Muchas de las mejores poesías escritas en hebreo, desde la época de la Biblia, proceden de ese período. Sa'adya Gaon, Salomón Ibn Gabirol, Ibn Ezra (Moisés y Abraham), Maimónides, Yehuda Halevi, Yehudah al-Harizi, Samuel ha-Nagid, y muchos más: todos estos nombres son bien conocidos hoy en día y se ubican en la primera fila de la labor literaria y cultural judaica.

¿Dónde produjeron estos judíos todo esto? ¿Cuándo, tanto judíos como sus vecinos, pudieron lograr lo que muchos –propagandistas o no– han llamado la 'simbiosis' o la 'convivencia' entre los judíos y los musulmanes? Los judíos lo hicieron en un número de centros de importancia. El más destacable, entre ellos, fue al-Andalus –la "España musulmana"-, donde se produjo una verdadera Edad de Oro judía, en paralelo con los logros culturales de los musulmanes de allí. El caso "hispano" ilustra un modelo más general.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

Lo ocurrido en la "España musulmana", donde el gran movimiento de prosperidad cultural de los judíos marchó en paralelo al de los musulmanes, es ejemplo de un modelo más amplio en el islam árabe. En Bagdad entre los siglos IX y XII, en Qayrawán entre los siglos IX y XI, en El Cairo entre los siglos X y XII, y en otros lugares… el ascenso y caída de los centros culturales de los judíos tienden a ser un reflejo del ascenso y caída de la actividad cultural musulmana en esos mismos lugares. Esto no es casualidad, ni resultado tampoco de un particular mecenazgo generoso por parte de los gobernantes musulmanes, sino producto de un número de factores más profundos en las características sociales y culturales, legales y económicas, lingüísticas y políticas, que en su conjunto permitieron, y de hecho animaron, a los judíos del mundo islámico a crear un novedoso ámbito cultural propio dentro de la alta civilización de la época.

Esto no duraría para siempre; el período de la exitosa simbiosis cultural entre el judío y el árabe musulmán en la Edad Media llega hasta alrededor de 1300. En realidad, su decadencia había empezado antes incluso, con la disminución relativa de la importancia y vitalidad de la cultura árabe, tanto en relación con Europa occidental como respecto a otras formas culturales dentro del propio islam, como la persa y la turca.

La prosperidad cultural judía en la Edad Media se articula, en gran parte, en función de la de los musulmanes de cultura árabe (también, hasta cierto punto, en lo que atañe a lo político): cuando prospera la cultura árabe-musulmana también prospera la cultura de los judíos; cuando la cultura árabe-musulmana entra en declive, también lo hace la de los judíos. En el caso de los judíos, sin embargo, el capital cultural, así creado, también sirvió como la semilla-base para su crecimiento, en otro lugar, en la España cristiana y en el mundo cristiano en general. El mundo islámico ya no fue la única fuente de inspiración para el posterior renacimiento cultural judío en la Europa cristiana, aunque fuera, sin duda, un factor primordial. Su importancia no debe ser subestimada.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEH

INTRODUCCIÓN AL ANÁLISIS DE LA CIUDAD EN LA SOCIEDAD ISLÁMICA EN AL-ANDALUS

An Introduction to the study of the city in the Islamic Society of al-Andalus

CHRISTOPHER COURAULT*[1]

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

RESUMEN: Se plantean análisis sobre el concepto de la ciudad en las sociedades islámicas, en general, y en concreto sobre las ciudades de al-Andalus.

PALABRAS CLAVE: Urbanismo, ciudad islámica, al-Andalus.

ABSTRACT: Analysis on the concept of the city in Islamic societies, in general, and in particular on the city in al-Andalus.

KEY WORDS: Urbanism, Islamic City, al–Andalus.

SOBRE LAS PROBLEMÁTICAS DEL CONCEPTO URBANO

La historia de los hombres se escribe a través de la historia de las ciudades. Existe para los historiadores y arqueólogos una voluntad de definir el mundo urbano, o por lo menos acercarse a su entendimiento. Sea cual fuese su tamaño y su importancia, la ciudad se percibe a menudo como un espacio de desarrollo, sofisticación e intercambio; cada una representa un núcleo peculiar que la distingue del mundo rural. Poco a poco, el territorio se ha constituido de una armadura compleja realizada a base de dichos núcleos más o menos densos.

[1] * Universidad de Córdoba. (PAI HUM-882).

El término de ciudad plantea en sí problemáticas[2]. Sólo podemos constatar que no existe una verdadera definición, debido, sin lugar a duda, a los distintos puntos de vista que permiten abarcar este concepto (geográfico, sociológico, histórico, arqueológico etc.)[3]. Tal vez esos motivos le dan un carácter formal y estereotipado[4]. Cuanto más adelantamos en la historia, más compleja se hace la imagen de la ciudad, pero, antes de todo, hemos de entender la perspectiva histórica como el fundamento principal de cualquier explicación[5]. En otros términos, la ciudad se asemeja a un agrupamiento de sus aspectos abstractos, aunque también es la proyección del hombre al interior del espacio real. Detrás de la palabra ciudad se esconde toda la acumulación de las experiencias históricas, y las formas urbanas son nada más que el producto de la historia[6]. Cuando nos interesamos por un periodo histórico más concreto, no se trata en absoluto de fijar nuestra mirada sobre una cronología concreta y describir la imagen a través de una serie de adjetivos, que terminan por ser irracional en el tiempo; más bien, sería necesario interpretar esa visión como un resultado "finiquitado" después de haber sido objeto de profundas transformaciones morfológicas, teniendo como principal vector el Hombre ; en otras palabras, el análisis depende del origen de las dinámicas.

Las investigaciones que se llevan a cabo sobre la Antigüedad Tardía han permitido concienciarnos sobre el hecho de que los centros urbanos no han evolucionado dentro de una perspectiva lineal, dando lugar a una pluralidad del paisaje. Si adoptamos una visión general sobre el mundo urbano en Europa alrededor del año 1000, esta diversidad se acentúa, por lo que parece ambicioso realizar una síntesis de los fenómenos relacionados con aquel espacio[7]. Sobre

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

[2] Fernando Chueca Goitia, *Breve historia del urbanismo*, Salamanca, 2005, p. 7-8.

[3] Chiara Frugoni, "Una ciudad en Imágenes, ciudad imaginaba", en *Representaciones de la sociedad en la Historia: de la autocomplacencia a la utopía*, Universidad de Valladolid, 1991, 63-82, p.65: «En la Edad Media suscitaba la idea de Ciudad en su lenta y constante evolución, coincidente con la evolución propia del vivir asociado». Citemos, en el cuadro islámico y precisamente sobre Córdoba, que Mazzoli-Guintard ha reforzado en el conjunto de sus estudios al ser humano como motor de las transformaciones y otros cambios.

[4] Marcel Roncayolo, "Mythes et réalités urbaines à travers le Grand Larousse", en Claude Nicolet, Robert Ilbert, Jean-Charles Depaule, *Mégalopoles méditerranéennes Géographie urbaine et rétroperspective, Actes du colloque organisé par l'Ecole Française de Rome et la Maison de la Méditerranéene des Sciences de l'Homme (Rome, 8-11 mai 1996)*, París, 41-52, p.41.

[5] Marcel Roncayolo, *La ciudad*, Barcelona, 1988, p.9.

[6] *Ibid*., p.10.

[7] Fernando Chueca Goitia, cit. 1, p.7; André Raymond, "The spatial organization of the City", en Salma Khadra Jayyusi, Renata Holod, Attilio Petruccioli, André Raymond, *The City in the Islamic World*, 2008, p.47-70, p.51: «*The "Muslim" is characterized above all by what it lacks: the regularity, regulation, and civic spirit of the city of Antiquity; the comunal institutions of the medieval city*.».

ese tema, Pirenne expresa una cierta admiración sobre susodicha variedad, calificándola de extraordinaria[8]. Según él, las ciudades medievales tienen una fisionomía y un carácter propio, por consiguiente, son tan diversificadas como los hombres[9].

En el mundo mediterráneo, la ciudad es el denominador común de las sociedades, por lo que, al abarcar su estudio, es normal encontrar puntos comunes en el interior de un repertorio urbanístico. La historiografía ha fomentado una percepción mecánica en el análisis, tras constituir tipologías sobre la morfología de los espacios y otras clasificaciones (técnicas edilicias, relaciones, dinámicas etc.)[10], lo que hace posible la descripción y comprensión de la evolución urbana. Al aplicar esa metodología, los resultados se asemejan a marcos esquemáticos; de ahí nace una problemática tal como hizo hincapié Pirenne: la dificultad de conformar los casos particulares[11]. Las ciudades islámicas son la ilustración adecuada: la obra de Torres Balbás[12] fue –y sigue siendo- la referencia principal al establecer una tipología: *ciudades hispanomusulmanas*, *ciudades yermas*, *ciudades de nueva fundación*, y más recientemente, Mazzoli-Guintard[13] : *ciudad espolón*, *ciudad acrópolis o ciudad "clásica" de al-Andalus*, *ciudad de colina*, *ciudad en llano con cinturón de agua*, *ciudad puente*. No obstante, las recientes investigaciones, tanto históricas como arqueológicas, tienen tendencia a estudiar las ciudades de modo más individual, puesto que cada una de ellas es única y sigue una evolución distinta, a pesar de compartir una misma idiosincrasia. Focalizarse sobre los componentes y las estructuras de la sociedad que dan un dinamismo a la ciudad permitiría un mejor entendimiento, aunque no la definiría completamente, puesto que la ciudad nunca entra en una fase terminal de desarrollo.

Por lo tanto, definir la ciudad parece aún precipitado; no obstante, podemos participar en la comprensión de su evolución mediante la investigación de las murallas urbanas. Al estudiar la ciudad mediterránea islámica, deseamos recordar que la ciudad es el resultado de una dialéctica de los espacios, detrás

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCLEF

[8] Henry Pirenne, *Las ciudades de la Edad Media*, Madrid, 1983, p .89.
[9] Jacques Herrs, *La ville au Moyen-âge en Occident, Paysages, pouvoir et conflit*, París, 2010.
[10] Henry Pirenne, cit. 7, p.89; Marcel Roncayolo, cit. 4,
[11] Henry Pirenne, *ibid*.
[12] Leopoldo Torres Balbás, *Ciudades Hispanomusulmanas*, Madrid, 1985.
[13] Christine Mazzoli Guintard, *Ciudades de Al-Andalus: España y Portugal en la época musulmana (siglos VIII-XV)*, Granada, 2000.

de la cual se esconde la lingüística de los hombres. La Península Ibérica alberga dos esquemas de la ciudad mediterránea: las ciudades islámicas y las ciudades cristianas; la fisionomía de cada una evolucionará en paralelo, pero bajo pronósticos distintos. La ocupación islámica durante más de ocho siglos tiene un impacto en profundidad sobre el territorio, ya que dicha ocupación formará parte del panorama de la constitución del paisaje urbano europeo actual.

LA *URBS* EN SU MOMENTO ISLÁMICO: UN ARTE URBANÍSTICO ANTIGUO PARA LA DIGNIDAD DEL ISLAM

Le façonnement de la ciudad islámica en la historiografía se ha realizado dentro de un contexto cultural, en el cual se ha expresado un espíritu antagónico. Esta mirada ha dejado una huella que ha enmarcado, durante décadas, el pensamiento y la metodología por adoptar; estos solían basarse sobre criterios comparativos entre una sociedad occidental y oriental en un contexto colonialista. No obstante, a la imagen de Valdés Fernández, el sentimiento de escepticismo predomina al intentar definir el urbanismo islámico, puesto que, según él, por mucho que poseamos un buen conocimiento de la ciudad actual, y, de modo más amplio, de los dos últimos siglos, carecemos de numerosos elementos de comprensión por si deseamos volver atrás en el tiempo. El ejemplo sobre la dimensión de las calles es el perfecto reflejo de la necesidad de relacionar uno o varios mecanismos para explicar el funcionamiento de un sistema de valores y estructuras, desde un punto de vista crítico. Aunque este proceso metodológico no alcanza toda la objetividad de una metodología científica, se han podido establecer las bases de una reflexión. Sin embargo, no merece la pena volver sobre estos aspectos, ya que han sido muy discutidos en numerosos debates y recientes revisiones bibliográficas. Todos ellos ponen en relieve la evolución de las mentalidades, al abarcar la ciudad islámica a través los ojos de personas ajenas a la religión musulmana.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

Comprender y explicar una ciudad islámica para alguien que no pertenece al islam plantea un número considerable de problemáticas. Inconscientemente, siempre habrá una parte de subjetividad, esta consiste en una interferencia cultural: el conflicto nace de la mirada exterior. Referirse a una ciudad islámica o musulmana implica conceptos y nociones complejas, lo que hace poco probable encontrar una cierta unanimidad en la densa bibliografía existente;

mencionar adjetivos podría condicionar la percepción de la ciudad islámica. Hubo diversos debates muy reñidos sobre la repercusión de términos relacionada al concepto de ciudad. J. Cl. Garcin[14] ha llevado un foco de atención sobre esta problemática, que fue abordada antes por Lapidus[15], pero va más lejos, porque rechaza expresiones tal como "islámico", puesto que ese término incorpora una doctrina vinculada al Islam. De acuerdo con el autor, la expansión del Islam no se relaciona de modo sistemático a la ciudad, ni a poblaciones sedentarias. En lo que respecta a "ciudad musulmana" o "ciudad del dominio musulmán" (preferencia de Cl. Cahen), estas expresiones aluden a un centro urbano dominado por los musulmanes[16]; de ahí que exista una problemática para encontrar una correlación entre modelo y tipo urbano[17]. Igualmente, los términos "árabe" y "*arabité*" están puestos en entredicho[18]. Al respecto, Acién Almansa[19] rechaza la existencia de la ciudad islámica para referirse sólo a la ciudad oriental, de ahí la preferencia de Garcin por evocar un *moment islamique*[20]. La asociación del Islam a un territorio plantea un problema entre una noción puramente geográfica y otra religiosa[21], lo que nos obliga a adoptar matices en las expresiones que se emplean[22].

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCSIF

[14] Jean-Claude Garcin, "Problématiques urbaines", en Jean-Claude Garcin (dir.), *Etats, sociétés et cultures du monde musulman médiéval Xe-XVe s. Tome III*, Paris, 2000, 93-109, p. 97-98.

[15] Ira M. Lapidus, A history of Islamic Societies, 2002.

[16] Jean-Claude Garcin, "Le moment islamique (VIIe-XVIIIe siècles)", en Claude Nicolet, Robert Ilbert, Jean-Charles Depaule, *Mégalopoles méditerranéennes Géographie urbaine et rétroperspective, Actes du colloque organisé par l'Ecole Française de Rome et la Maison de la Méditerranéene des Sciences de l'Homme (Rome, 8-11 mai 1996)*, Paris, p. 90-103, p.90; Jean-Claude Garcin, cit. 13, p. 98.

[17] Sylvie Denoix, "Unique modèle ou type divers? A structure des villes du monde arabo-musulman à l'époque médiévale", en Claude Nicolet, Robert Ilbert, Jean-Charles Depaule (dirs.), *Mégalopoles méditerranéennes Géographie urbaine et rétroperspective, Actes du colloque organisé par l'Ecole Française de Rome et la Maison de la Méditerranéene des Sciences de l'Homme (Rome, 8-11 mai 1996)*, Paris, 2000, p. 912-937.

[18] Roland-Pierre Gayraud, "L'espace des mégapoles du monde musulman médiéval", en Claude Nicolet, Robert Ilbert, Jean-Charles Depaule (dirs.), *Mégalopoles méditerranéennes Géographie urbaine et rétroperspective, Actes du colloque organisé par l'Ecole Française de Rome et la Maison de la Méditerranéene des Sciences de l'Homme (Rome, 8-11 mai 1996)*, Paris, p.820-828, p. 820 «*Si l'arabité est un fait indéniable lié à un acte fondateur –celui d'une révélation religieuse- on sait qu'il recouvre par ailleurs une réalité géopolitique qui dépasse le domaine arabe proprement dit*».

[19] Manuel Acién Almansa, "La formación del tejido urbano en al-Andalus", en Jean Passini (coord.), *La ciudad medieval de la casa al tejido*, Cuenca, 2001, 11-32, note 38.

[20] Jean-Claude Garcin, cit. 15, p. 90.

[21] Hichem Djaït, *L'europe et l'islamisation*, Paris, 1974, p.7.

[22] Christine Mazzoli-Guintard, "Damasco, Fustat-El Cairo, Qayrawan y Córdoba", en María Jesús Viguera Molins, Concepción Castillo (coords.), *El esplendor de los Omeyas cordobeses. La civilización musulmana de Europa Occidental, Exposición en Madinat al Zahra, 3 de mayo a 30 de septiembre de 2001*, Granada, 2001, 82-95, p.137: «(…) *los estudios más recientes hacen hincapié en la diversidad de las situaciones urbanas, de tal manera que la historiografía, hoy día, ha renunciado definitivamente a la expresión de "ciudad islámica", en favor de "ciudades del mundo urbano*.».

Centrar la atención sobre las ciudades en el territorio al-Andalus, también conocidas como ciudades hispanomusulmanas[23], es, ante todo, entrar en el complejo análisis de la ciudad islámica / musulmana / en un momento islámico, en el cual destacan dos interrogaciones relacionadas entre sí: ¿Qué es una ciudad…. ? y ¿Cuál es su génesis ? Los trabajos de Torres Balbás constituyen la base de toda investigación sobre el territorio al-Andalus; tal como revela Mazzoli-Guintard, siguen constituyendo una gran fuente de influencia[24]. Estepa Diez pone de relieve el peligro que tiene el estudio del mundo urbano islámico, que posee un protagonismo especial e incomparable con las sociedades cristianas[25]. Emplear el término ciudad islámica implicaría asociar la idea de redefinición conceptual del espacio, lo que es, sin lugar a duda, la característica visual más importante, tanto en Oriente como en Occidente. De igual modo, en las ciudades de nueva fundación, como las heredadas de la antigüedad, hablamos de una dialéctica espacial polinuclear que define la ciudad islámica, determinándola por la traducción de *madīna*. En este caso, se refiere a un núcleo rodeado de un recinto amurallado; por otro lado, el alcázar, también con su propia cerca, se puede percibir como la ciudad dentro de la ciudad. En lo que concierne los arrabales, estos podrían calificarse como la ciudad fuera de la ciudad, con tal de que sigamos una cierta lógica, ya que De Epalza los considera con un carácter totalmente urbano[26] ; a partir del siglo X, también debemos tener en cuenta la aparición de las ciudades palatinas. En ese panorama, similar a una nebulosa de núcleos urbanos, se hallan murallas o fortificaciones: ¿Elementos de disociación o componentes urbanísticos de unión? Los nombres atribuidos a los espacios que percibimos parecen comprensibles gracias a la sencillez que acompaña su explicación; en realidad, definen una característica estereotipada que haría falta modificar para devolver a dichas nociones un grado de complejidad, en adecuación con sus funciones en el espacio.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEH

Gracias a las recientes investigaciones, la definición del paisaje urbano se hace cada vez menos abstracto: el ámbito jurídico, la localización de la mezquita

[23] Leopoldo Torres Balbás, cit. 11; Basilio Pavón, *Ciudades Hispano-musulmanas*, Madrid.

[24] Christine Mazzoli-Guintard, "La ville d'al-Andalus: de la tradition orientaliste à un système urbain ?", *Le Moyen-Âge, revue d'histoire et de philologie*, nº3-4, 1997, p.485-505, p.487-491.

[25] Carlos Estepa Diez, "Islam y Cristiandad. ¿Una o dos sociedades?", en J. I. de la Iglesia Duarte (Coord.), *Cristiandad e Islam en la Edad Media Hispana, XVIII Semana de estudios medievales, Nájera, del 30 de julio al 3 de agosto de 2007*, Logroño, 2008, p.13-29, p.15.

[26] Mikel de Epalza, "Espacios y sus funciones en la ciudad árabe", en *La ciudad islámica Ponencias y comunicaciones*, Zaragoza, 1991, 9-30, p.10.

aljama, los socos asociados a una economía artesanal, los baños árabes, las calles etc. La constitución de una nueva plataforma artificial ha sido fomentada por numerosos factores que materializan una mentalidad musulmana capaz de organizar un espacio, tanto por el Estado como por la población, con el objetivo de responder a necesidades personales y comunitarias. En otras palabras, las funciones urbanas y el espacio urbano son dos niveles que se sitúan entre la conceptualización antropológica y la materialización arqueológica[27].

La relación entre individuos y la sociedad define el lenguaje de la ciudad que va más allá de los criterios físicos. Cuando somos conscientes de esta secuencia, es obvio que no existe un modelo urbano concreto[28], y que la ciudad durante su etapa islámica es una ciudad sin rostro[29], o, al contrario, con un millar de caras. La identidad de ese espacio se traduce por la polimorfogénesis[30], aunque esta diversidad no se opone en absoluto a la idea de rasgos comunes[31] en lo que atañe la morfología de las ciudades[32]. En este sentido, es ese conjunto que permite reconocer en el mundo arabo-musulmán una misma cultura. Dicho sistema acaba por hacer más ambiguo lo que es la ciudad islámica, que sería a la vez orden y desorden[33]. La expresión «moment islamique», introducida por Garcin, permitiría adoptar una visión más global y entender las variaciones de los centros urbanos, sin instalarse en una perspectiva circular: génesis-crecimiento-apogeo-decadencia.

La afirmación de ese tipo de ciudades en al-Andalus se conforma al final del siglo IX y, sobre todo, en el X (a nuestro de ver se trata de una fecha que sigue siendo todavía simbólica), lo que plantea una serie de interrogaciones : ¿Los siglos anteriores deben ser considerados como un proceso de islamización ? ¿Posee la ciudad un carácter más islamizado en ese período histórico ?

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CEDCIEE

[27] *Ibid*., p.9.

[28] Jean-Claude Garcin, cit. 15, p.90.

[29] Hichem Djaït, cit.20.

[30] Javier García y Bellido y García, "Principios y reglas morfogenéticas de la ciudad islámica", en *Qurtuba: Estudios andalusíes*, 2, 1997, p.59-86.

[31] Sylvie Denoix. cit. 16, p.913. Esta investigadora propone centrarse más sobre los rasgos comunes vehiculados con las instituciones que sobre los aspectos físicos.

[32] Claudio Gómez, Santiago Macías, Susana Torres "Las ciudades de Garb Al-Ándalus: Campo arqueológico de Mértola", *Al-Andalus, País de ciudades*, Actas del congreso en Oropesa (Toledo), 12-14 de marzo de 2005, Toledo, 2008, p.115-132, p.116 «*El problema de la ortogonalidad en los trazados urbanos no debe ser abordado en función de tratarse de una ciudad cristina o musulmana, sino en función de su mayor o menor dependencia de un poder autoritario y de la capacidad e interés de este en ordenar o imponer determinados programas urbanísticos o constructivos*».

[33] Sylvie Denoix, cit. 16, p.913.

¿ Debemos comprender el momento de afirmación de la ciudad islámica como una definición más sofisticada? La islamización de los espacios urbanos en los siglos IX y X está más que confirmada por la arqueología y las fuentes literarias, lo que dificulta distinguir una ciudad al-andalus de una ciudad islámica del mediterráneo oriental, a no ser que se enuncie la idiosincrasia de aquellas. El tema de la génesis fue igualmente fuente de reflexión; antes de la invasión del territorio a partir del 711, las ciudades son ya el resultado de una sucesión de cambios iniciados en la época imperial, con el advenimiento del cristianismo. El islam también desempeña ese papel de impulsión tanto a nivel individual como urbanístico[34]. El islam es el punto de referencia de una cohesión humana, por lo menos en los primeros siglos, lo que permitió reunir al inicio grupos heterogéneos. Los musulmanes que se instalan en la Península Ibérica son el principio de una dinámica oriental o árabe-musulmana que repercute sobre la ciudad, aunque ésta no adopta esa imagen, ya que su pasado reciente está demasiado enraizado. En otros términos, significa que existe una dinámica musulmana en las ciudades antiguas, lo que implica un *décalage* visual desde los primeros instantes de la génesis, algo que la arqueología no puede identificar con toda precisión. En este trecho cronológico no hay una adecuación inmediata; la repercusión de tal sinergia es un fenómeno paulatino que revaloriza el concepto de una ciudad moldeable a lo largo de las evoluciones, sea cual fuese su índole.

La modificación de la planificación urbana no parece ser una prioridad. En este sentido, la historiografía consideraba que las ciudades sufrieron un cierto eclipse durante los primeros siglos de "islamización", antes de volver a encontrar una dinámica más vigorosa bajo la consolidación del califato. El resultado dará lugar a un paisaje urbano muy diferente, razón por la cual Acién Almansa[35] entiende que las ciudades de al-Andalus que se estructuran entre los siglos IX y X no tienen nada en común con las anteriores, por mucho que se trate de un mismo espacio físico. Por ello, según él, es posible considerar el conjunto de ciudades como si formasen parte de un nuevo ciclo de fundación.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDIOCSIF

[34] Hichem Djaït, cit. 20, p.7-8 : « *une unité politique, culturelle, religieuse, économique, ne vaudrait que pour un court laps de temps (800-850). En réalité, l'Islam n'a presque jamais réussi à faire coïncider au même degré d'intensité les diverses instances constitutives de son unité.* (…). *À l'apogée des cohésions comme culture, foi, communauté -du Xe au XIIe siècle-, l'Islam s'émettiait politiquement, connaissant une résurgence de plus en plus marquée des traditions locales*».

[35] Manuel Acién Almansa, "El origen de la ciudad en Al-Ándalus", en *Al-Ándalus. País de Ciudades: actas del Congreso celebrado en Oropesa (Toledo), del 12 al 14 de marzo de 2005*, Toledo, 2007, 15-22, p.17

En ese contexto, la aplicación del concepto de ciudad islámica se hace en detrimento de la ciudad antigua, si bien esta última debe "desaparecer" para que la ciudad musulmana pueda existir.

Fernández Uriel[36] sigue la orientación defendida por Arce, frente a la visión de Glick, quien consideraba que las ciudades romanas de la Península fueron amortajadas a la llegada de los musulmanes al inicio del VIII. En la Extremadura actual, Valdés Fernández[37] identifica tres grupos que resumen la evolución de las ciudades en al-Andalus : 1- Las ciudades de fundación preislámica ; 2- Las ciudades con un pasado romano, pero reutilizadas como pequeños pueblos o campos de ruina ; 3- Las ciudades de nueva fundación. Este esquema también es recogido por Mazzoli-Guintard[38], quien afirma que las ciudades que conocieron un grado de desarrollo suelen tener un pasado histórico consecuente, y hubo que esperar el final del siglo IX para que aparecieran nuevos núcleos urbanos[39]. No es nada sorprendente que la ocupación emane de la necesidad primordial de controlar los accesos estratégicos, centros de poder y de religión etc.

Es frecuente catalogar el mundo musulmán como una civilización urbana[40], un hecho indisociable entre ambos componentes. Tal como ha sido descrito, las ciudades islámicas en el Mediterráneo siguen un doble proceso que vincula continuidad y transformación. Pinon ve en este esquema una normalidad en la evolución urbana por estar presente en todo el Mediterráneo ; es por ello que no admite este fenómeno como una característica propia a la cultura islámica. Para ilustrarlo, cita como ejemplo la transformación de los espacios amurallados en *mudun*, un proceso que responde a un cambio de percepción

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDACSIF

[36] Pilar Fernández Uriel, "Fin, mutación o pervivencia del mundo antiguo. Desde la perspectiva de un Historiador de la Antigüedad", en *Al-Ăndalus espaço de mudança. Balanço de 25 anos de historia e arqueologia medievais. Homenagem a Juan Zozaya Stabel-Hansen. Seminario internacional, Mértola 16, 17 e 18 de maio de 2005*, Mértola, 2006, 13-20, p. 17-18.

[37] Fernando Valdés Fernández, "Las ciudades del Occidente peninsular y los esquemas urbanos de al-Andalus", en Julio Navarro Palazón, *La ciudad en el Occidente islámico medieval. Nuevas aportaciones de la arqueología y la relectura de las fuentes. Preactas, 1era sesion La Madina andalusí (Homenaje al prof. André Bazzana), Granada 8, 9 y 10 de noviembre de 2004*, sin fecha, sin página.

[38] Christine Mazzoli-Guintard, "L'apport des textes arabes à la géométrie urbaine des premiers temps de l'Islam andalusí", en *Miscelánea de Estudios* Árabes *y Hebraicos, sección* Árabe-*Islam*, vol 47, Universidad de Granada, 1998, 233-250, p.234.

39 *Ibid*.

[40] Louis Gardet, *La cité musulmane, vie sociale et politique*, Paris, 1981, p. 310; Oleg Grabar, "Ciudades y ciudadanos", en Lewis Bernard, *El mundo del Islam. Gente, Cultura, Fe*, 1995.

del espacio urbano que se ha impuesto desde el final de la antigüedad, en regiones ahora bajo el dominio de una cultura distinta[41]. No obstante, detrás de todo esto, se esconde una gran experiencia histórica dedicada a la recuperación de las ciudades en el espacio mediterráneo. Se trata de una calidad fundamental de la ciudad bajo el control ideológico islámico, ante una planificación *ex nihilo* de nuevos centros urbanos; es decir, una capacidad de restablecer normas y constituir un nuevo modelo a partir de lo que ya existe.

A nuestro modo de ver, la primera etapa en la definición de la ciudad islámica se encuentra en lo que consideramos un "arte de recuperación", de hecho, este arte exige una capacidad de configurar un territorio ya ocupado dentro de una nueva concepción del espacio. En efecto, la dificultad es mayor, si bien sería necesario tener en cuenta un proceso de asimilación, una flexibilidad en el control y la organización. Estos aspectos son menos agudos cuando una ciudad se ve planificada desde el inicio de su creación, ya que los espacios son vírgenes de cualquier construcción. En otros términos, sería factible trasladar lo ocurrido en Oriento Medio y norte de África a la Península Ibérica[42]; en este sentido, cabría adoptar una cierta metodología, tal como lo subraya Gutiérrez Lloret[43], porque la realidad urbana de las ciudades en el momento de la conquista musulmana de al-Andalus puede hacerse únicamente a partir de la *civitas,* durante la Antigüedad Tardía, y no desde la *madīna*, que aún está por "construir". La arqueología es un factor fiable para comprender tal proceso de recuperación, demostrando una continuidad del trazado antiguo para los siglo VIII y IX. En Zaragoza, por ejemplo, el trazado viario es relativamente similar, reutilizándose el mismo recinto fortificado[44], al igual que las murallas de numerosas ciudades que fueron recuperadas para delimitar físicamente la *madī na*.

Las ciudades heredadas constituyen un pilar en la identidad árabo-musulmana:

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CDICHE

[41] Pierre Pinon, "La transición desde la ciudad antigua a la ciudad medieval permanencia y transformación de los tejidos urbanos en el mediterráneo oriental", en Jean Passini, *La ciudad medieval: de la casa al tejido urbano, actas del primer curso de historia y urbanismo medieval organizado por la Universidad de Castilla la Mancha*, Universidad de Castilla la Mancha, 2001, 179-213.

[42] Pilar Galve Izquierdo, "Nuevas aportaciones de la arqueología a la ciudad islámica de Zaragoza", *Simposio internacional sobre la ciudad islámica: ponencias y comunicaciones, 1988*, Zaragoza, 1991, p.377-388, p.378 ; Fernando Chueca Goitia, *La ciudad islámica*, Madrid, 1993, p.8.

[43] Sonia Gutiérrez Lloret, "De la *civitas* a la *madīna*: destrucción y formación de la ciudad en el sureste de Al-Andalus. El debate arqueológico", *IV Congreso de Arqueología Medieval Española "Sociedades en transición", Actas I Ponencias, Alicante, del 4 al 9 de Octubre de 1993*, Alicante, 1993, 13-35, p.22.

[44] Galve Izquierdo, cit. 41, p.380; Acién Almansa, "El origen de la ciudad en Al-Ándalus", op. cit., p.19.

Damasco fue la capital del primer califato[45] y *Qurṭuba* será su prolongación[46]. Damasco y *Qurṭuba* tienen varios puntos en común, lo que no es nada casual, ya que ambas ciudades permiten la unión entre el mundo mediterráneo oriental y occidental bajo los omeyas. Se forma, así, un único territorio en la conciencia popular[47]. El aspecto externo de esas dos ciudades presenta similitudes en sus principales rasgos: en el caso de Córdoba, recordemos que se trata de un cuadrilátero irregular de unos 1400 x 700 metros[48], mientras que Damasco presenta un trazado más rectangular, de unos 1500 x 750 metros, abiertos por siete puertas. La conexión entre los puntos extremos de Oriente y Occidente pasa por otros aspectos, como la adopción del mālikismo como un vínculo sagrado y legítimo importante entre al-Andalus y Medina[49].

El ámbito literario ha puesto en valor la herencia que se ha legado a la Península Ibérica ; citamos los trabajos de Mazzoli-Guintard que se basan sobre autores árabes y, más precisamente, sobre los escritos de al-Ḥiyamrī, con el objetivo de ceñir mejor un legado urbanístico consecuente que aún no conocemos en profundidad[50]. Al-Ḥiyamrī parece ser el que más informaciones nos facilita sobre el panorama que encontraron los musulmanes, precisando en ocasiones los vestigios en pie, tal como es el caso de Sevilla[51]. No duda mencionar el autor cuáles son las ciudades de fundación antiguas (Mérida o Málaga, entre otras[52]). La descripción de esa herencia ha ido más allá de una mera explicación física, para dejar sitio a una narración más fantástica dónde las riquezas

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CEDCSEF

[45] Sylvie Denoix, cit.16, p.914.

[46] Nezar Al Sayyad, *Cities and Caliphs: On the Genesis of Arab Muslim Urbanism*, New-York, 1991, p.113-114 «*Damascus an Cordova and the decisions that shaped their form were representative of the struggle between forces seeking to glorify Islam and those simply seeking to enforce its ideals, capital cities such as Baghdad and Cairo were simply products of a single individual's will. The forms of such cities, which we try to study here by concentrating on the Arab chronicles, were mainly a reflection of an imperial authority that had little to with Islamic urban ideals*.».

[47] Christine Mazzoli-Guintard, cit. 21, p.82; María Jesus Viguera Molins, "Al-Andalus y Oriente: crónica de una historia compartida", en Fátima Roldán Castro, *Al-Andalus y Oriente Medio: pasado y presente de una herencia común*, Sevilla, 2006, 35-62, p.44; Teresa Garulo, "La referencia inevitable: al-Andalus y Oriente en la conciencia literaria de los andalusíes", en Fátima Roldán Castro (ed.), *Al-Andalus y Oriente Medio: pasado y presente de una herencia común*, Sevilla, 2006, p. 121-152.

[48] Christine Mazzoli-Guintard, *ibid*., p.93.

[49] Maribel Fierro, "Cosmovisión (religión y cultura) en el Islam andalusí (siglo VIII-XIII)", en J. I. de la Iglesia Duarte (Coord.), *Cristiandad e Islam en la Edad Media Hispana, XVIII Semana de estudios medievales, Nájera, del 30 de julio al 3 de agosto de 2007*, Logroño, 2008, p.31-79, p.56.

[50] Christine Mazzoli-Guintard, cit. 21, p.83.

[51] Christine Mazzoli-Guintard, cit. 37, p. 236-237, Al-Ḥiyamrī, *La péninsule ibérique*, p.27: «*on trouve à Séville des vestiges antiques en grand nombre ainsi que de majestueux portiques qui prouvent 'existence de temples dans la ville*».

[52] *Ibid*.

afluyen[53].No hay ruptura en la constitución de la ciudad islámica, la aparición de las mezquitas, zocos etc. Son todos ellos signos urbanos de una sociedad que se afirma en el tiempo. Determinar a partir de qué momento la ciudad islámica cambia de rostro entre los primeros instantes de la "islamización" y su afirmación en los siglos IX y X es complejo, puesto que, nos enfrentamos a procesos de evolución urbana paulatina, que son de difícil identificación desde la arqueología.

[53] *Ibid*.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

LITERATURA TRADICIONAL JUDEO-ESPAÑOLA EN EL NORTE DE MARRUECOS

Traditional Judeo-Spanish literature in northern Morocco

María Ángeles García Collado*[1]

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

RESUMEN: Este estudio presenta la situación de recopilación de la literatura tradicional Judeo-Española que los sefardíes conservaban en el Norte de Marruecos (Tetuán, Larache, etc.) en época contemporánea, y las recopilaciones realizadas por modernos estudiosos, como Arcadio Larrea Palacín.

PALABRAS CLAVE: Poemas, narrativa, Tradición oral, Sefardíes, Norte de Marruecos.

ABSTRACT: This study presents the situation of collecting traditional literature Judeo-Spanish that the Sephardic Jews were in northern Morocco (Tétouan, Larache, and others) in contemporary times, and the compilations made by modern scholars, as Arcadio Larrea Palacín.

KEY WORD: Poems, narrative, oral tradition, Sephardic, northern Morocco.

Para salvar del olvido antiguos cuentos y romances de tradición oral, en los años 50 del siglo pasado se realizaron importantes estudios de campo en el norte de Marruecos. Investigadores de la talla de D. Manuel Alvar recogieron uno a uno muchos romances, canciones y endechas de la viva voz de habitantes de ciudades como Tetuán o Larache, personas muchas de ellas ancianas y casi centenarias. Fruto de sus estudios sobre el judeo-español, hoy podemos leer las páginas de Manuel Alvar dedicadas a la *haketía* –inspiradas en los estudios

[1] Instituto Cervantes de Tetuán.

dialectales de José Benoniel (1926)– que son imprescindibles para conocer la lengua de los sefardíes. Esta lengua, el judeo-español, era un crisol de hablas o *koiné* resultante de judíos de diferente origen peninsular llegados a Marruecos tras su expulsión de España y Portugal. Así lo recuerda Manuel Alvar en su *Manual de dialectología española,* que cita el testimonio de Pedro Antonio de Alarcón en su *Diario de un testigo en la guerra de África (1859-1860)*, donde el escritor deja constancia de la sorpresa que le causó el "particular acento" de los habitantes que le abrían las puertas de la ciudad de Tetuán[2], hablantes de sefardí.

Atraído como Alvar por la riqueza cultural de la diáspora en Marruecos, el musicólogo y etnólogo Arcadio Larrea Palacín visitó Tetuán a mediados del siglo XX para recoger testimonios de las baladas judeo-españolas de los labios de los propios sefardíes. El apego de los sefardíes a la tradición permitió que tanto su lengua como su patrimonio oral hayan pervivido durante siglos, alcanzando personalidad propia en el norte de Marruecos al entreverarse de rasgos de la cultura local. Es por ello que Larrea Palacín, excelente conocedor de la historia del flamenco, realizó una serie de valiosas investigaciones sobre los cuentos, romances y canciones populares de origen hispánico en Marruecos bajo la óptica de un experto en el estudio del folklore, la música y la cultura tradicional. Sin duda, Larrea Palacín perteneció a la generación de investigadores que con mayor vitalidad han promovido el conocimiento del judeo-español hasta nuestros días, todos ellos bajo la estela de D. Ramón Menéndez Pidal que tras la Segunda Guerra mundial impulsó desde su Cátedra Seminario la investigación del romancero sefardí como bien nos recuerda Paloma Díaz Más en un estudio sobre las recopilaciones manuscritas modernas[3]. La fidelidad a su cultura ha hecho posible que los sefardíes hayan mantenido en Marruecos sus señas de identidad, además de muchas de sus características socio-culturales durante siglos (desde el derecho de familia hasta tradiciones propias de las antiguas comunidades judías de España). Es un hecho bien conocido que los hispano-judíos llegaron a ser prácticamente hegemónicos dentro de la comunidad hebrea, fundamentalmente en Tetuán. Valga la ocasión para recordar y elogiar a otro de sus mejores conocedores,

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOB

[2] Agradezco a Almudena Quintana, bibliotecaria de la Biblioteca Vicente Aleixandre del Instituto Cervantes de Tetuán, su inestimable ayuda para escribir estas líneas.

[3] Paloma DÍAZ MAS (2005), "Cómo hemos llegado a conocer el romancero sefardí", *Acta Poética* 26 (1-2), primavera-otoño, 259.

el hispanista estadounidense Samuel G. Armistead, experto medievalista y excelente investigador del Romancero judeoespañol y morisco en el norte de Marruecos[4].

Son muchas las personas que hoy en día continúan visitando la ciudad de Tetuán para adentrarse en los entresijos de la historia de los judíos en Marruecos, siguiendo la estela de sus símbolos y letreros todavía aferrados a fachadas en las estrechas calles de la Medina antigua, o asistiendo a los actos culturales que cada año se organizan por una u otra institución cultural. No obstante, estas breves páginas no quieren sino traer a nuestra memoria a un gran investigador de la literatura judeo-española, el musicólogo y etnólogo navarro Arcadio Larrea Palacín. Ello nos ha parecido oportuno porque, sin lugar a dudas, Larrea Palacín perteneció a una nómina de eruditos difícil de reemplazar en la actualidad, ya que ha cambiado no sólo la metodología de la investigación etnológica y trabajos de campo, sino los objetos de estudio y sensibilidad social hacia algunos hechos históricos y culturales. Los anaqueles de la biblioteca Vicente Aleixandre del Instituto Cervantes de Tetuán conservan un importante fondo antiguo, un verdadero tesoro donde se conservan buena parte de los principales y más significativos títulos de Larrea Palacín sobre la literatura judeo-española en Marruecos. Este singular y valioso grupo de obras para conocer la tradición oral moderna son la base de las siguientes líneas.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOSEF

LARREA PALACÍN Y LA LITERATURA DE TRADICIÓN ORAL

Las semblanzas de Arcadio Larrea Palacín (1907-1985) lo definen como un investigador muy fecundo y polígrafo, atraído por la historia cultural, las tradiciones y el pulso de la creatividad e ingenio popular en su sentido más amplio[5]. Nacido en Echávarri (Navarra), obtuvo un notable reconocimiento en su época, siendo Académico de la Lengua y miembro de las principales Sociedades Españolas de Etnografía y Folklore, la Asociación Menéndez y Pelayo, la Société des Africanistes, etc., así como correspondiente de las Reales Academia Española de Bellas Artes de San Fernando, de Buenas Letras de

[4] Samuel ARMISTEAD (1977), *Romances judeo-españoles de Tánger* (1977), Madrid: Cátedra Seminario Menéndez Pidal; *El romancero judeo-español en el Archivo Menéndez-Pidal* (1978), Madrid: Cátedra Seminario Menéndez Pidal.

[5] Javier LACASTA, Carlos GONZÁLEZ SANZ, Álvaro DE LA TORRE, "Arcadio de Larrea, *in memoriam*", http://antropologiaaragonesa.org/pdf/temas/5.01_Arcadio.pdf

Barcelona e Hispanoamericana de Cádiz. Fue autor de destacados estudios y monografías, participó en importantes congresos y reuniones científicas internacionales, colaboró en prensa y destacadas revistas especializadas, tanto nacionales como extranjeras, y relevantes obras de referencia. Por su rigor y alcance documental, sus investigaciones sobre el flamenco y su relación con la música tradicional le proporcionaron gran reconocimiento, siendo objeto de un importante homenaje publicado por el Ministerio de Cultura[6].

Muchos romances hispánicos y cuentos de la tradición oral se conservan hoy en día gracias a la meticulosa labor de documentación realizada por Larrea Palacín, que comprendió la conveniencia de reunir en colecciones los materiales obtenidos de sus encuestas y trabajos de campo realizados en el Norte de Marruecos principalmente en las décadas de los años 40 y 50 del siglo pasado. Destacan, tanto por su valor de conjunto como por la riqueza y originalidad de algunas versiones y variantes romancísticas, sus colecciones *Romances de Tetuán*[7] y, sobre todo, su *Cancionero judío del Norte de Marruecos*[8]. Asimismo, queremos destacar entre estas obras dedicadas a la transmisión tradicional sus colecciones de canciones sefardíes, de las cuales reseñamos aquí sus *Canciones rituales hispano-judías*[9], las *Canciones del África occidental española*[10] y las *Canciones juglarescas de Ifni*[11], que son cancioneros con un peso y sello propio por reunir versiones arcaicas representativas de la tradición peninsular sefardí, muchas escuchadas de la boca de informantes tan señeros como Alicia Bendayan –que también fue encuestada por Manuel Alvar-[12]. A pesar de la asistematicidad de clasificación, podemos afirmar que las colecciones recopiladas por Larrea Palacín a lo largo de sus investigaciones en Aragón, Andalucía y el Norte de Marruecos le señalan como un estudioso

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOSE

[6] Cristina ARGENTA (1986), *Homenaje a Arcadio de Larrea Palacín*, Madrid: Ministerio de Cultura.

[7] Arcadio LARREA PALACÍN (1952), *Romances de Tetuán*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2 vols.

[8] Arcadio LARREA PALACÍN (1954), *Cancionero judío del Norte de Marruecos*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 3 vols.

[9] Arcadio LARREA PALACÍN (1954), *Canciones rituales hispano-judías. Celebraciones familiares de tránsito y ciclo festivo anual recogidas y transcritas por Arcadio de Larrea Palacín*, Madrid: CSIC/Instituto de Estudios Africanos.

[10] Arcadio LARREA PALACÍN (1957), *Canciones del África occidental española*, Madrid: CSIC/Instituto de Estudios Africanos.

[11] Arcadio LARREA PALACÍN (1956-1957) *Canciones juglarescas de Ifni. Cancionero del África Occidental Española*, Madrid: CSIC/Instituto de Estudios Africanos.

[12] Susana WEICH SHAHAK (1995), "Los romances de Alicia Bendayan, muestra del tesoro sefardí de Tetuán", *Revista de Folklore*, tomo 15b, nº 179.

incansable, prolífico e insustituible. Su interés por temáticas de etnología histórica peninsular le llevó también a dedicar esfuerzos en el estudio de la historia de la esclavitud en el sur de Europa[13].

LA NARRATIVA TRADICIONAL DE LOS JUDÍOS DEL NORTE DE MARRUECOS

El interés por rescatar de la memoria cuentos y leyendas antiguos llevó a Larrea Palacín a realizar un sostenido trabajo de exploración y búsqueda de versiones a lo largo de su vida, labor enmarcada en su dedicación al entonces existente Centro de Estudios de Etnología Peninsular vinculado al CSIC. Animado por los buenos resultados obtenidos en sus investigaciones en el campo del Romancero, a mediados del siglo XX, Larrea Palacín se dedicó a recoger narraciones de los hebreos tetuaníes y las reunió en una colección titulada *Cuentos populares de los judíos del Norte de Marruecos*[14]. Como expone el propio Larrea Palacín en la introducción a esta colección, entre las razones que cabía destacar para realizar ese trabajo se señalaba la antigüedad de las versiones, su valor como testimonio de la estrecha convivencia entre las comunidades judía, árabe y cristiana, su representatividad de la cultura de la diáspora sefardí (costumbres y vida cotidiana), así como el interés filológico de la "jaketía" (tal y como se transcribe el término por el autor).

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCLES

Qué duda cabe que, a través de la narrativa popular recogida en Tetuán en los años 50, Larrea Palacín quería seguir la pista de los cuentos orientales

[13] Arcadio LARREA PALACÍN (1952), *Los negros de la provincia de Huelva*, Archivo del Instituto de Estudios Africanos, nº 20.

[14] Arcadio LARREA PALACÍN (1953), *Cuentos populares de los judíos de Marruecos*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2 vols.

traídos siglos atrás por árabes y judíos a la Península Ibérica, transmitidos y transformados por una tradición oral centenaria que llevaba de nuevo al norte de África aquellos antiguos relatos llegados de la India. Además de la temática religiosa y moral de los judíos (las leyes, las Sagradas Escrituras y Antiguo Testamento, sobresaliendo las cualidades del rey Salomón), estos cuentos o "consexas" –consejos, como así los designaban los propios hablantes aludiendo a su carácter moral o edificante- nos hablan de la vida doméstica de las familias hebreas, de su ideología y sensibilidad.

Señala Larrea Palacín a este respecto que fueron dos las principales dificultades con las que se topó en su trabajo: por una parte, el temor al sacrilegio o profanación que supondría para los hablantes hebreos tratar temas religiosos con interlocutores que podrían no comprender el mensaje sagrado. Por otra parte, Larrea Palacín subrayó que los sefardíes manifestaban su temor a contar leyendas sobre los milagros acaecidos en las persecuciones al pueblo judío a lo largo de su historia. Ambas dificultades, la inefabilidad del mensaje sagrado y el secular temor a la persecución, no le impidieron recoger muchas versiones de cuentos en las que el tema religioso es desarrollado ampliamente a través la fantasía popular.

Estos cuentos populares fueron recogidos con motivo de celebraciones de fiesta, de duelo, y "sabbá" en la Sinagoga donde se contaban narraciones de la Ley sagrada. Comenta Larrea Palacín que también tomó versiones de boca de niños pero, quienes principalmente fueron su fuente de relatos de tradición oral, fueron las mujeres ya de cierta edad. En estos cuentos se puede apreciar la riqueza léxica de la *haketía* –arcaísmos, arabismos, judaísmos- cuyos términos transcribió Larrea Palacín siguiendo unas pautas fonéticas y ortográficas que hizo explícitas en la citada introducción a la colección (palabras que se repiten mucho en estos cuentos como "hajam", "haján" o "jaján" –el conocedor de la Ley–, "Yesibá" –lugar para la enseñanza de la Ley donde se reúnen los sabios o "hajamín"-, "Kippur" –día del Perdón-, "Cuscusú" –manjar marroquí-, "mehilá" –pergamino donde está escrita la Sagrada Escritura-, "medabat" –limosna–, "somahuero" –por almuédano o almuecín–, "tevilá" –baño ritual de purificación–, "cherifa" –descendiente de Mahoma–, "tefilá" –rezo en la sinagoga–, "ganaede" –el paraíso–, "halonto" –de *Halom tob*, buen sueño–, "mitelot" –gracia–, y un largo etcétera de palabras hebreas que aportan singularidad y significación propia a estas versiones. Hay bastantes cuentos dedicados al conocimiento de la Ley -como los titulados "El hajam y el rey",

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

"La hija del Jaján", "El Haján, sus hijos y su mujer", o "El falso haján" entre otros- y la sabiduría de Salomón –"El fuego apartado (consexa de Salomón)", "Los tres consejos de Salomón" –.

Entre las particularidades lingüísticas de estos cuentos, señalemos que Larrea Palacín incluso recurrió a la traducción al español de algunas expresiones referidas a fiestas sefardíes, como llamar "Pascua de la torta" a la fiesta del *Pesah* o *Pésaj*, conmemoración de la liberación de los judíos del cautiverio de Egipto y popularmente también conocida como "Fiesta de la galleta" por la costumbre de consumir esos días pan ácimo. En el cuento "El castigo de la ambiciosa" se alude al esfuerzo económico que esta fiesta suponía a las familias hebreas:

> *"Esto eran dos hermanos, uno pobre y otro rico. El pobre tenía siete hijas y el rico tenía siete hijos: y ya faltaban tres días para la Pascua del Pesah y el pobre no tenía nada; ni dinero para comprarlo, ni nada. Y de desesperado que estaba cogió una cortita de pan, una cebolla y un libro, y se echó a andar, andar, andar, andar, y llegó a un bosque, y como estaba muy cansado se puso en la sombra de un árbol a meldar. Y estando meldando pasó Liyau Agnavi…"* ("El castigo de la ambiciosa")

También es interesante la presencia hebrea de nombres propios como "Eliyan Agnabi" –Profeta Elías–, y formas populares sefardíes de llamar a los seres fantásticos, "affri" –ogro–, "imagola" –duende–, "Pappu" –el coco–.

Además de las temáticas citadas (religión, preceptos y *Torá* o *Torah*, vida cotidiana) destaca en estas versiones el tema de la envidia, que aparece desarrollado en bastantes cuentos relacionado al de la vergüenza. Afirma Larrea Palacín que el sentimiento de vergüenza entre los judíos responde a un concepto bastante amplio, que comprende desde el pecado hasta la simple falta de educación o de buenas maneras (de esta forma, en estos cuentos muchas veces se tacha de "vergonzosa" una determinada actitud o la omisión de algo). Por otra parte, hemos de señalar que hay cuentos dedicados en exclusiva a los ritos sagrados, aunque Larrea Palacín señala que en algunas versiones se designa como "bautizo", incluso "comunión", a la circuncisión ("bautizar" por cincuncidar). Es muy curioso, por los tintes modernos de su configuración narrativa, el cuento "El incircunciso" en el cual las mujeres hebreas son convocadas a llevar a sus hijos al palacio del rey para comprobar si están circuncidados y así determinar su origen; por temor, una hebrea cambia su hijo con una española para salvar la vida del niño. Otro cuento singular por

BIBLIOTECA DIGITAL DEL IDEF/CSIC

su humor irónico es "Mezodito", en el cual un niño tonto corta la cabeza del mohecín porque no le dejaba dormir cuando cantaba la llamada a la oración: *"Enfrente de la casa de Mezodito era donde se ponía el somadero a cantar, y no dejaba a Mezodito de dormir; pero una noche se levantó el bobo y le cortó la cabeza y la echó en un pozo. Pasaron tres días y la gente, como no escuchaba de cantar al somadero, empezó a extrañarse y empezaron a decir que Mezodito lo había matado…"* ("Mezodito")

Estos cuentos sefardíes recopilados por Larrea Palacín se incorporan en su conjunto a una antigua narrativa de tradición oral, transmitidos por el saber popular de generación en generación durante siglos. En ellos podemos constatar la presencia de tipos y motivos que aparecen en los cuentos, leyendas, baladas y romances de todo el mundo, tal y como determinaron los grandes especialistas Aarne y Thompson[15]. Larrea Palacín, seguidor de este método de investigación histórico-geográfico, supo también dar relevancia a la verdadera herencia y encanto que nos transmiten hasta hoy en día estas versiones y variantes sefardíes: la del encuentro de tres culturas que han convivido en el Norte de Marruecos en la memoria de los antiguos hebreos.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCLEE

[15] Antti AARNE y Stith THOMPSON (1961), *The Types of the Folktale: Classification and Bibliography*, Helsinki: Academia Scientiarium Fennica [Trad. F. PEÑALOSA, *Los tipos del cuento folklórico. Una clasificación*, Helsinki: Academia Scientiarium Fennica, 1995].

PLAIDOYER POUR UNE DYNAMIQUE DE L'INTERCULTUREL HISPANO-MAROCAIN: RAPPROCHEMENT HISTORIQUE, ENJEUX *GÉOPOLITIQUES ET DEVENIR COMMUN*

En pro de una dinámica intercultural hispano-marroquí: ajustes geopolíticos y trayectoria común

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CEDCS EF

ABDALLAH BUCARRUMAN*[1]

RÉSUMÉ: De l'Atlantique au Pacifique; c'est désormais, pour nous, l'espace euro-méditerranéen qui est un lieu propice à une réflexion poussée soulevant des sérieuses interrogations quant à son devenir; un devenir essoufflé par la mondialisation et les mutations socio-économiques. Aussi bien pour l'Espagne que pour le Maroc, les enjeux géostratégiques demeurent énormes. Le maintien d'un équilibre pacifique de la région ne se réalisera que par une approche globale et multidisciplinaire intégrant toutes composantes nationales mais aussi une logique d'évolution historique commune où l'interculturel prend une place prépondérante. En scrutant ensemble le legs culturel authentique arabo-judéo-andalou, on éviterait ainsi une vision fragmentée d'une Méditerranée déjà affaiblie et une dégénérescence accélérée aggravant les déséquilibres. Les différentes manifestations culturelles, artistiques et scientifiques pourraient-elles, à elles seules, jouer un rôle prépondérant dans cet équilibre géopolitique et géostratégique permettre ainsi au Dialogue des Cultures et à l'Alliance des Civilisations d'atteindre leurs véritables objectifs?

MOTS CLÉS: Relaciones, Maroc, Espagne, legado cultural.

RESUMEN: Del Atlántico al Pacífico,

PALABRAS CLAVE:

[1] Université Hassan II. Casablanca.

Ce qui nous réunit aujourd'hui au royaume chérifien, c'est bien la mémoire que nous avons en commun, cette mémoire qui nous tenaille et nous maintient en veille vigilant. La vertu essentielle de cette rencontre, notre rencontre, sera de mettre en lumière le fait que, malgré la tension existante au niveau des rapports entre une population en al-Andalus extrêmement hétérogène (arabes, berbères, juifs, chrétiens, mozarabes, slaves,…), leurs cultures respectives se sont enrichies mutuellement, notamment pour affirmer une véritable dynamique d'ouverture et d'interaction fructueuse des civilisations islamo-judéo-chrétienne. Je me permets d'utiliser ici une approche quelque peu synchronique et diachronique pour, à la fois, me baser sur les empreintes ineffaçables, léguées dans la pensée andalouse de l'époque et les répercussions aujourd'hui ; d'autant que nos ancêtres andalous avaient déjà posé le socle de l'interculturel, seulement les voies de son exploitation étant multiples et parfois complexes, ce qui a retardé, sans doute, sa dynamique.

Pour structurer donc cette communication, j'ai pris un exemple du côté *Interaction* et un autre de l'*innovation*. Pour l'interaction je citerai la culture juive d'Espagne médiévale et, pour le second, la mobilisation des *think tanks*, ces fameux centres de réflexion dont les américains s'en vantent tellement, mais qui commencent à prendre de l'ampleur chez nous. Tantôt ils opèrent dans un cercle académique, tantôt dans un champ strictement politique. Comme chacun sait qu'aujourd'hui l'interculturel s'incruste dans tous les domaines de la vie sociale et économique du pays, même dans le monde entrepreneurial puisqu'on s'est rendu compte, au bout du compte, que le marketing interculturel joue un rôle prépondérant dans la vie des affaires; mais cela est un autre volet qui mérite toute une attention de nos jours.

A priori, l'on se demande, en réalité, qui sont ces Andalous à qui on rend hommage aujourd'hui et quels qualificatifs portent-ils ? A en croire Ibn Ghâlib dans son *Farhat al-anfous*, il nous lègue le portrait suivant, portrait qui a été également repris et transmis par Henri Pérèz dans son *La Poésie andalouse en arabe classique au XIème siècle*: «Les Andalous sont arabes *par l'ascendance généalogique, par l'élévation de leurs pensées, l'éloquence de leur langue et l'exquisité de leur âme, par leur impatience à endurer l'injustice, leur incapacité à supporter l'oppression ; par la libéralité avec laquelle ils donnent ce qu'ils détiennent, par leur penchant à s'affranchir de toute modestie et à écarter toute pensée vile*»[2]. En les

[2] BENAÎSSA Abdallah alias BUCARRUMAN, «*Le thème de l'Amour d'après Tawq al-hamâma (Le Collier de la Colombe) d'Ibn Hazm de Cordoue. Etude historico-littéraire dans Al-Andalus de l'Age d'Or,* thèse de IIIème cycle

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOCSEF

comparant avec les gens d'Orient, les Andalous ressemblaient aux Hindous, Bagdadiens, Grecs, Chinois et Turcs:

«Hindous *par le souci extrême qu'ils accordent aux sciences, l'amour qu'ils leur portent et le zèle à les connaître avec exactitude et à les bien rapporter ;* Bagdadiens *dans leur politesse, leur propreté, le raffinement de leurs mœurs, leur esprit éveillé, leur subtilité de pensée, la beauté dans leurs points de vue, la générosité de leur caractère, la douceur de leur idées, le tranchant de leurs pensées et la pénétration de leurs cogitations ;* Grecs *par leur talent à découvrir les eaux, le soin qu'ils apportent à cultiver toute sorte de plantes, le choix qu'ils font des différentes espèces de fruits, l'habileté à traiter les arbres, à embellir les jardins de variété de légumes et fleurs…*[3].

Et d'après Ibn Hazm, il ajoute en dressant le portrait des gens de Al-Andalus (*Ahl Andalus*) en disant que «*Les Andalous sont* chinois *par le fini (itqân) de leurs industries pratiques et la précision (ihkâm) des métiers d'art figuré,* turcs *par la pratique de la guerre, le maniement des armes et la prévision des munitions*»[4].

Bien entendu, il y a toute une littérature qui définit le caractère de l'Andalou, basée beaucoup plus sur une rhétorique recherchée que sur une approche sociologique à proprement parler. Et d'après tous ces constats, serions-nous aujourd'hui à la hauteur de ces caractères altruistes du profil psychologique de l'Andalou? Serions-nous capable d'être aussi « éclectiques », au même titre qu'*Ahl Al-Andalus* ? L'histoire future nous le dira, tant il est vrai que malgré l'ère de la société de savoir et de la connaissance où nous vivons, et les révolutions technologiques de la mondialisation qui l'affecte, il nous serait difficile de leur ressembler. Mais je crois que s'il y a quelque chose qui nous lie à eux c'est bien l'épicurisme: il s'agit cette recherche constante des plaisirs de la vie, dans toute sa dimension philosophique puisque nous vivons non seulement dans une société technologique et digitale mais également de loisirs et de divertissements.

Je voudrais revenir un peu sur le processus de l'arabisation, car il était indissociable avec celui de l'islamisation. La plupart des autochtones se sont assimilés à la langue arabe sans pour autant être islamisés, avec parfois des

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CSIC-CCHS-EEA

sous la direction de Louis Cardaillac, Université Paul Valéry de Montpellier (France), soutenue le 22 janvier 1996, p. 43.

[3] Op. cit., p. 43.

[4] Ibidem.

conversions forcées. Ce dernier aspect était spécialement lié au tempérament des dignitaires de l'époque. Je dis bien « assimilés » et non pas « acculturés » car, les juifs de l'époque rédigeaient leurs ouvrages, dans leur grande majorité, en langue arabe savante, cette langue qui fut adoptée, j'allais dire, presque spontanément par la communauté intellectuelle juive, et même mozarabe. Et d'après les témoignages recueillis de l'époque, cette langue leur offrait des possibilités linguistiques très fluides quant à l'expression d'une pensée littéraire, philosophique ou scientifique. Mais l'usage de la langue arabe n'était pas un signe de conversion, loin s'en faut, mais un choix intellectuel, d'autant que leurs écrits traitaient essentiellement de la liturgie juive dans leur dimension religieuse et talmudique. Même en poésie, l'inspiration des thèmes procédait ou bien de la Torah, ou bien du fameux *Cantique des cantiques*, le livre de l'Amour par excellence, attribué à Salomon. Quant à la métrique et à la versification usées, elles ressemblaient étrangement à celles des Arabes de l'époque.

D'après le rabbin, poète, philosophe et linguiste andalou, Moïse Ibn Ezra (1055-après 1135) qui évoque le concept de spontanéité de la langue arabe utilisée par la communauté intellectuelle juive d'Al-Andalus, offrant des possibilités linguistiques particulièrement fluides quant à l'expression d'une pensée littéraire, philosophique ou scientifique. En voici le témoignage : «*Aucune langue n'a été plus utilisée que l'arabe pour la rédaction et la traduction d'écrits scientifiques, tant anciens que modernes. Cela est dû à la richesse de cette langue et à l'excellence de ses figures de rhétorique*»[5]. Nous avons également le témoignage du rabbin andalou, poète, théologien et philosophe Ibn Gabirol alias Avicebron (1020-vers 1058): «*Les juifs d'Espagne ne connaissent guère la langue hébraïque: la moitié parle le roman (al-roumiyya), l'autre, l'arabe*»[6].

Avec l'arabisation, les Juifs d'Espagne vécurent un certain changement structurel et virent leur champ d'application de l'hébreu se restreindre. Pour B. Lewis, «*l'hébreu fut supplanté par l'arabe qui devient la langue de la science et de la philosophie, de l'administration et du commerce, et même de la théologie juive lorsque, sous influence musulmane, celle-ci commença à se développer*». Mais l'exemple le plus typique fut le médecin, théologien talmudiste et philosophe

[5] Moïse Ibn Ezra, *Kitâb al-Mouhâdara*, éd. M. Aboumalham, Madrid, 1986, I, p. 42.

[6] Propos recueilli par E. Lévi-Provençal dans son *Histoire de l'Espagne musulmane*, éd. G. P. Maisonneuve & Larose, Paris, 1967, I, p. 81.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSH

juif Ben Maïmon dit Maïmonide, alias Maimonide -dit RAMBAM- (1135/1138-1204). Son ouvrage «*Le Guide des Egarés*» en est une parfaite illustration. Considéré comme le père de la spiritualité su Judaïsme au Moyen Age, il choisit de le rédiger en arabe et dans lequel il démontre l'unicité de Dieu avec une approche théologique très similaire des musulmans mais il livre également des consignes aux Israélites en temps de crise identitaire, d'errance ou d'exil. Rédigé, à l'origine, en arabe à la fin des années 1180 et traduit à deux reprises à l'hébreu, ensuite au latin. L'ironie de l'Histoire est que ce même ouvrage est aujourd'hui traduit à l'hébreu moderne et considéré une référence clé pour les Israélites. Au même qu'Averroès, ce savant juif allait subir les foudres des commentateurs du Talmud pour son influence aristotélicienne, empruntée chez le premier. Saint Thomas d'Aquin allait faire de même mais les critiques, à son encontre, étaient à faible degré.

L'on sait que les cultures arabe et juive connurent deux temps de splendeur culturel, deux périodes différentes mais bien rapprochées l'une de l'autre. La première, aux Xème et XIème siècles, suivie d'une période des troubles sociopolitiques et la deuxième, aux XIIème et XIIIème siècles. Le dénominateur commun était bel et bien la langue arabe, en tant que composante philologique et linguistique et ce, dans toute son expression et sa splendeur artistique et stylistique. Comment alors une langue peut tellement rapprocher deux peuples au point où l'on n'hésiterait de rédiger un ouvrage liturgique pour les Judéo-espagnols en langue arabe savante, à savoir, l'exemple précité « *Le Guide des Egarés* » -et bien d'autres- et qui constitue une référence pour les israélites, d'autant cet ouvrage est traduit actuellement en hébreu moderne..

Je voudrais, à présent, revenir sur le polygraphe Ibn Hazm, puisque considéré, à juste titre, comme le premier anthropologue religieux puisqu'il nous a légué un ouvrage critique sur le dogme de la Torah et la croyance juive. De son côté, Ibn Naghrîlla aurait rédigé auparavant un pamphlet à l'adresse du dogme de l'islam. Et même si les polémiques étaient vives entre ce penseur juif et Ibn Hazm, -vu le contexte sociopolitique- il n'en demeure pas moins que les échanges étaient particulièrement fructueux de part et d'autre : ils avaient stimulé la pensée et relancé les débats sur le devenir culturel des sociétés, celle d'Al-Andalus en priorité. Ils avaient réinventé un nouveau concept de polémique judéo-musulmane : celui qui deviendra de nos jours l'anthropologie religieuse, qui était à la base de « l'anthropologie culturelle », et plus récemment, lancée par le défunt Mohamed Arkoun «l'anthropologie historique». Les liens donc entre le passé et le présent

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEH

restent patents et se présentent comme une suite logique de l'évolution de la pensée, des savoirs et des connaissances sous différentes variantes.

Concernant l'innovation maintenant, la grande nouveauté aujourd'hui est l'apparition des *think tanks* marocains qui ont émergés depuis les années 90. Ces laboratoires d'idées ou centres de réflexion et d'analyse, à priori indépendants, qui s'intéressent davantage aux politiques publiques, et pour des raisons liées aux tensions internationales, se penchent également sur les questions liées à l'interculturel, en passant par le Dialogue des cultures et des civilisations. Certains sont ancrés dans le milieu universitaire et d'autres accusent une relative faiblesse des *think tanks* universitaires. A cet égard, il faut rajouter également que certains cercles pionniers des *think tanks* ont été créés pour accompagner la démocratisation au Maroc et l'ouverture du débat public. C'est cette ouverture qui a contribué à l'élan interculturel dans le royaume chérifien. Ils placent le rôle de la culture et de la civilisation dans les relations internationales et de stimuler davantage la diplomatie culturelle non seulement entre les deux rives de la Méditerranée mais à l'échelle mondiale. Ci-après, les *think tanks* des plus actifs au Maroc :

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOCLE

– *Le Centre marocain Interdisciplinaire des Etudes Stratégiques et Internationales*
– *Le CERSS (Centre d'études et de recherches en sciences sociales)*
– *L'Institut royal des études stratégiques*
– *Le Cercle d'Analyse Politique (CAP)*
– *Fondation Abderrahim Bouabid pour les sciences et la culture*
– *IMRI (Institut Marocain des Relations Internationales)*
– *CMC (Centre marocain de Conjoncture)*
– *Magreb Attaqafât (Maroc Cultures)*
– *Fondation Anna Lindh (Fondation Euro-méditerranéenne)*
– *Institut AMADEUS qui se positionne comme un laboratoire d'idées, un espace de réflexion et un créateur de débats par excellence.*
– *Festival de la Musique Sacrée de Fès*
– *Festival de la Culture Soufie*
– *Esprit de Fès*
– *Maroc Cultures*
– *Andalousies Atlantiques*
– *Rencontre Averroès*
– *Programme Mutamid*
– *Centre International d'Etudes Andalouses*
– *IEHL (Institut d'Etudes Hispano-lusophones)*

Par ailleurs, l'on sait qu'en Espagne, il existe la *Fondation des Trois Cultures* et la Fondation *El Legado Andalusí* qui sont des *think tank* assez actifs sur le

sol ibérique, avec lesquels il faudrait davantage raffermir les liens bilatéraux. Dans le cadre de l'action sur le terrain, il est à constater la faible densité de l'enseignement supérieur au Maroc et il faudrait donc que les universitaires s'adonnent davantage au Dialogue des Cultures pour que celui-ci ne soit pas l'apanage d'une poignée des gens qui essayent de déterminer l'avenir des nations. Par ailleurs, l'on pourrait souligner l'émergence de quelques formations en Master sur l'interculturel au Maroc. Le but étant non seulement de former des professionnels dans le domaine mais également, et surtout, de faire accepter la diversité culturelle comme prélude au dialogue entre les civilisations, en interpelant la société civile mondiale, ses enjeux et significations par la recherche constante des valeurs communes, gage d'une alliance mondiale plus juste et plus équilibrée. Les *think tinks* précités s'inscrivent dans les réseaux méditerranéens en cherchant à « promouvoir la coopération Maghreb-Union européenne » et en organisant des événements de grande visibilité internationale. Pragmatique, ils développent des activités de «consultant», tout en consolidant le partage de l'image de marque du Maroc.

De nos jours, il y a suffisamment de projets sociétaux (Union pour la Méditerranée, la Régionalisation Avancée, la Réforme constitutionnelle, la Bonne gouvernance) où l'interculturel doit être le catalyseur commun pour promouvoir et favoriser toutes ces politiques prospères dans le but non seulement d'affermir l'image du Maroc mais aussi et surtout, de placer celui-ci au rang des pays en voie de développement. La stratégie et le management de l'interculturel doit impérativement accompagner, à bon port, donc toutes ces bonnes volontés et entreprises humaines.

Sur le plan géostratégique, si l'on prenne l'exemple de la plateforme portuaire de Tanger-Med, qui se trouve face à l'Espagne, ce projet monumental promet des horizons prospères au niveau commercial et économique et constituera le leadership dans la Méditerranée dans les années à venir. Cette même réalité socio-économique nous impose à converger, avec nos voisins espagnols, les visions culturelles qui caractérisent historiquement nos deux rives de la Méditerranée. Pour ce faire, l'on doit multiplier les conventions multilatérales avec les différentes industries culturelles, les sociétés de savoir et de connaissance en incluant ainsi les universités et les centres de recherche, et les rendre efficientes et viables, à moyen et non pas à long terme, pour ne pas les abandonner dans les placards. Car il est question de timing et les retards accusés dans ce domaine favorisent l'avancement des politiques adverses.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDIOSIF

L'interculturel hispano-marocain devrait donc se projeter comme un bloc monolithique et solide pour faire la chasse aux vieux démons, à la culture médiatique hostile qui sème la zizanie et affecte les intérêts des uns et des autres au plus haut niveau et favoriser un terrain propice à l'entente et à la réelle coopération entre les deux rives de la Méditerranée.

Un autre élément de taille qui ne doit pas être mis à la marge: c'est celui du rôle de la femme dans nos sociétés. Aujourd'hui donc, plus que jamais, le management ou le développement de l'interculturel passe également par la participation massive de la femme dans la société. On la voit dans l'évènementiel, dans les rencontres internationales, dans la société civile, fruit d'efforts séculaires mais aussi d'acharnement culturel. Le fameux Averroès avait bel et bien insisté sur l'exégèse que doit accomplir la société toute entière pour affronter les défis de l'avenir et impliquer la femme en tant que composante essentielle de ladite société. On retrouve une citation, rare en son genre, du penseur Ibn Rushd alias Averroès sur la condition de la femme andalouse qui devrait être, pour lui, dans une position sociale avant-gardiste. Il nous dit textuellement: «*Notre état social ne laisse pas aux femmes la possibilité de donner leur mesure. Elles paraissent destinées uniquement à donner naissance à des enfants et à les nourrir. Cet état de servitude a détruit chez elles la faculté pour les grandes choses. Voilà pourquoi on ne voit pas chez nous de femmes vouées pour des vertus morales. Leur vie se déroule comme celle des plantes*».

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICE

Nous, marocains, nous sommes aujourd'hui en plein débat avec notre propre société pour reformer l'avenir: ce que je pourrais appeler, à l'instar de l'académicien Unamuno qui avait inventé un terme : *intrahistoira*, un concept qui sort de l'oubli de la mémoire collective, se référant à la vie silencieuse des véritables protagonistes de l'Histoire. Le concept aujourd'hui pour nous les marocains est «*intrapolitique*», une vision endogène et horizontale de nos principes politiques sur tous les plans: une façon, à nous, de reconstituer les dysfonctionnements de notre système politique, en choisissant la voie de la démocratisation. C'est pourquoi la société marocaine doit être en débat pour affronter les défis de demain. Avec nos voisins espagnols, les voies d'entente sont déjà tracées et l n'y a donc qu'à les exploiter en toute intelligence.

Mais le Maroc a également choisi celle de l'Amérique Latine, mondialisation oblige, sachant que dans ce continent, l'héritage arabo-andalou y est patent. Et pour manifester cette volonté d'ouverture, il y a dressé à Coquimbo un Centre

Internationale Mohamed VI, unique en son genre dans le monde, pour l'échange interculturel entre les peuples et les Nations latino-américaines. Par cet échange, le Maroc entend faire passer sa voix, celle de la coopération et l'amitié et asseoir ainsi son image diplomatique-culturelle outre-Atlantique. En Espagne, il y a désormais une politique arabe globale avec une priorité pour l'Afrique du nord, le Maroc en tête. La recherche dans le domaine de la culture arabe est donc bien implantée et nous nous en réjouissons. Et nous nous serions davantage réjouit si nous nous impliquerions à leurs côtés. Ainsi, nous lèverions ensemble les voiles de la discorde et nous avancerions vers des horizons prometteurs.

Concernant maintenant les enjeux géostratégiques et géopolitiques de l'interculturel, je dirais que dans une option logique de la pensée directe de ceux qui ont caractérisé et marqué indéniablement la civilisation d'Al-Andalus : Averroès, Maimonide et Saint Thomas d'Aquin -pour ne citer que ce trio qui avait façonné et immortalisé une pensée au fil des temps-, l'espace commun sur lequel pourrait œuvrer la conscience humaine aujourd'hui est un appel à une meilleure coordination et à une rationalisation du champ de toutes ces initiatives qui se développent aujourd'hui dans le monde, de même que le rôle déterminant que peuvent jouer les *think tanks*.

Lors des conférences internationales pour l'éducation et le dialogue interculturel ou le dialogue des civilisations, nous marocains, avions toujours plaidé pour une autre réponse aux défis de la globalisation culturelle imprudemment laissée en déshérence par une gouvernance mondiale trop longtemps déterminée par la seule globalisation des marchés et la dérégulation économique. Au Maroc, dois-je souligner le rôle accompli par la Fondation Anna Lindh pour la consolidation de l'interculturel, même dans sa dimension politique, afin qu'elle ait tout son sens et son impact sur l'échiquier international. Le but recherché n'est autre que d'éviter, coûte que coûte, les clivages idéologiques et asseoir un véritable dialogue interculturel entre les civilisations, notamment dans le monde euro-méditerranéen, basé sur la richesse commune, l'échange des savoirs et des connaissances et la tolérance dans la différence et la diversité culturelle des uns et des autres. C'est une nécessité impérieuse que de mettre en place aujourd'hui, peut-être plus que jamais, les mécanismes, les stratégies et l'action d'un dialogue interculturel ibérique-chérifien. Et dans une grande échelle, des organismes et institutions doivent adhérer à ce genre d'initiatives les Ministères des Affaires Etrangères, l'Unesco, l'OCI, l'ALESCO, le Haut-Commissariat des Nations Unies pour l'Alliance des Civilisations et bien d'autres.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEE

Et pour aménager davantage le domaine de l'interculturel, les universitaires marocains se sont mis à pied d'œuvre et enseignent aujourd'hui le management de l'interculturel et en font une spécialité aux masters et doctorats. Je peux citer celui de Fez: Langue, Communication et Interculturel (en espagnol); à l'université de Tétouan «*Culture Hispanique et Communication*», dispensé en espagnol et «*Histoire et Civilisation d'Al-Andalus* » en arabe; à la Faculté des Sciences Juridiques, Economiques et Sociales de Tanger «Relations euro-méditerranéennes: dimensions maroco-espagnoles», en espagnol et français. Du côté espagnol, il y a des formations similaires et plus nombreuses. Outre les formations ayant trait à la culture arabe et islamologique, les universités ibériques dispensent des enseignements sémitiques. Il faut reconnaitre que les Espagnols sont en avance par rapport à nous pour tout ce qui est du rachat de la culture juive en Espagne, notamment celle qui est rédigée spécialement en langue arabe, sans oublier la partie hébraïque et araméenne, à proprement parler.

Le débat critique autour des relations bilatérales entre l'Espagne et le Maroc ne date pas d'hier : il a toujours constitué un fer de lance pour les intellectuels espagnols tels José Ortega y Gasset ou l'académicien Miguel de Unamuno. Néanmoins, le rôle clé et crucial de l'interculturel reste incontournable pour mieux consolider lesdites relations aussi bien aujourd'hui que demain. Les promoteurs du Dialogue existaient donc déjà au Moyen Age, cela ne datait pas d'aujourd'hui, il suffit tout simplement de reprendre la torche que nos érudits d'antan ont légué. Ibn Hazm dans son Epître Morale *(Kitab al-akhlâq wa siyar)*, dresse une panoplie de comportements musulmans et non musulmans, a l'époque. Il nous invite à réfléchir sur nos comportements et nous mène vers une élégance du style de vie. En tout cas, une chose est sûre et c'est que tous ces Hommes de Lettres et de Sciences d'Al-Andalus avaient le mérite de structurer culturellement leur siècle, et ce, malgré tous les clivages philosophiques ou idéologiques. Avions-nous aujourd'hui les mêmes moyens moraux et intellectuels pour structurer le nôtre ? J'ose croire que oui sinon on n'en serait pas ici aujourd'hui. Il ne s'agit nullement de confronter la culture islamique et la pensée cartésienne mais que notre société soit en débat, en établissant horizontalement un dialogue *intra-culturel* et verticalement un dialogue *interculturel*.

Alors que le Maroc s'engage dans des chantiers et des réformes tous azimuts en ces périodes des chamboulements socio-politiques que traversent les sociétés arabes depuis le Mashreq jusqu'au Maghreb, il est temps de prendre

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

le taureau par les cornes et avancer dans la voie de développement. Et à ce sujet, le roi défunt du Maroc, Hassan II (1926-1999) disait il n'y pas longtemps que, dans une rhétorique propre à lui que Le Maroc est un pays dont les racines sont profondément ancrées dans la Péninsule du désert mais il respire grâce aux feuillages de l'Europe. Tant il est vrai que nous sommes et resterons viscéralement enclins à collaborer avec l'Europe jusqu'à la fibre culturelle historique qui nous unit. Cette Europe qui est aujourd'hui notre principale partenaire commercial et économique où les destinations sont les affluentes dans les deux sens. Des biens continueront à circuler et des hommes et des femmes continueront à voyager : tantôt pour des raisons personnelles, tantôt pour des raisons initiatiques, à l'instar d'un Ibn Batouta, d'un Marco Polo ou d'un Magellan. Ce même roi a rajouté, dans une Déclaration en 1966, un adage à caractère visionnaire, qui a tant circulé sur le Facebook, en soulignant qu'*il viendra un jour où l'instabilité politique du Maghreb créera des révoltes populaires; j'ai réformé ma constitution pour avoir la stabilité populaire, politique économique et sociale. Je mène ma barque pour que le Prince Héritier puisse la diriger facilement contre vents et marées. Mes sujets resteront toujours attachés à la monarchie*.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOCSH

Son fils, le roi actuel du Maroc *Sidi Muhammad VI* entend, à son tour, parachever la mission confiée pour faire du Maroc, un Maroc socio économiquement et culturellement développé. Conscient du pari engagé Dans une allocution volontariste du roi, datant du 9 mars 2011 sur les réformes de la Constitution, il essaye de surmonter les erreurs du passé du système constitutionnel en s'engageant dans un processus de développement :

> «Si *Nous avons pleinement conscience de l'ampleur des défis à relever, de la légitimité des aspirations et de la nécessité de préserver les acquis et de corriger les dysfonctionnements, il n'en demeure pas moins que Notre engagement est ferme de donner une forte impulsion à la dynamique réformatrice profonde qui est en cours, et dont le dispositif constitutionnel démocratique constitue le socle et la quintessence… En lançant aujourd'hui le chantier de la réforme constitutionnelle, nous franchissons une étape majeure dans le processus de consolidation de notre modèle de démocratie et de développement. C'est une étape que Nous entendons renforcer en poursuivant la réforme globale engagée dans les domaines politique, économique, social, culturel et de développement*».

Il est donc temps pour nous Marocains, de mettre la pendule à l'heure car nous accusons beaucoup de retard en matière de coopération culturelle, sans laquelle le développement socioéconomique connaitrait un suivi parallèle difficile. Et la démarche volontariste du Maroc devrait converger, en principe,

avec la culture de l'Alliance des Civilisations et un exécutif ancré dans les valeurs de l'ouverture et de la richesse du dialogue interculturel et interreligieux.

En guise de conclusion, je voudrais citer deux modestes ouvrages qui en disent beaucoup sur le sujet, le premier: *Kitâb fi fadl al-Andalus wa-dikr rijâlihâ* (Epître sur les mérites des gens d'Al-Andalus) d'Ibn Hazm et l'autre de Ibn Sâ'id, *Kitâb al tabaqât al-koubrâ*. Qu'on retienne la leçon car de leur lecture, il se dégage non seulement une vision éclectique du savoir et une profonde sagesse spirituelle mais aussi et surtout une approche du monde qui avait propulsé les Andalous vers une élévation de l'âme capable de construire une Alliance des civilisations malgré les divergences confessionnelles et communautaires, de même que les clivages politico-idéologique: un concept de partage des valeurs communes en faisant briser les tabous, faire tomber les stéréotypes et chasser les vieux démons, principaux responsables des conflits politiques et mésentente entre les peuples, bloquant toute initiative du management et d'optimisation de l'interculturel. Al-Andalus, j'allais dire, n'est pas seulement le Paradis perdu ou l'utopie, comme on l'a laissé entendre depuis longtemps, mais celui d'un idéal qui pourrait être retrouvé, si l'on pourrait scruter sérieusement ses multiples voies initiatiques, spirituels, artistiques, philosophiques, et surtout, humanistiques et «universalistes». De nos jours, et pour ce qui est de l'intérêt vital de l'Etat du Maroc, ce pays doit intensifier les rapports trilatéraux, et avec l'Espagne et avec l'Amérique Latine, sans oublier, pour autant, le Portugal et le Brésil, les deux pays lusophones, car il y a tout un legs historico-culturel et un héritage arabo-judéo-andalou partagés entre les trois continents après 1492. Ce n'est plus le temps de se dire ce que l'Occident doit aux Arabes d'Espagne mais plutôt ce que nous devrions désormais, nous tous et ensemble, aux générations futures.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSE

SOBRE LA RELACIÓN DE SARAJEVO CON LA CIUDAD DE KONYA

On conections betwen Sarajevo and Konya

FEJZULLAH HADZIBAJRIC*[1]

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

RESUMEN: La relación de Sarajevo con la ciudad de Konya tiene la misma duración que la existencia de la capital bosnia como ciudad. Las primeras fuentes escritas sobre la fundación de Sarajevo están indirectamente relacionadas con Konya, o mejor dicho con Mawlana Yelaluddin Rumi.

PALABRAS CLAVE: Historia de Sarajevo (Bosnia Herzegovina), monumentos, siglos XV a XX, Konya (Turquía).

ABSTRACT: The relationship of Sarajevo with the city of Konya has the same duration as the existence of the Bosnian capital as a city. The first sources written about the Foundation of Sarajevo are indirectly related to Konya, or rather with Mawlana Yelaluddin Rumi.

KEY WORDS: History of Sarajevo (Bosnia and Herzegovina), monuments, characters, 15th to 20th centuries, Konya (Turkey).

PRESENTACIÓN: EL AUTOR DEL TEXTO

Ofrecemos aquí un testimonio considerable, como son estos apuntes del muy destacado pensador bosnio Hayyi Sheij Fejzullah Hadzibajric (Sarajevo, 1913-1990), en que plantea la relación entre su ciudad natal de Sarajevo con la ciudad de Konya, en Turquía, a través no sólo de las huellas históricas que existen, sino por los contenidos espirituales que las conectan, para nuestro

[1] * Notable historiador y destacada personalidad religiosa bosnia. Introducción y traducción española por Dragan Becirovic.

autor, sobre todo, en torno al misticismo y al respeto por el célebre místico Mawlana Yelaluddin Rumi (Balj, 1207-Konya, 1273), cuyo mausoleo en esta ciudad de la Anatolia turca es objeto de peregrinaciones, e importante referencia religiosa. Recuérdese que Konya, en aquella época, estaba gobernada por la dinastía de los turcos selyuquíes. El Hayy Hadzibajric, tras estudios religiosos y técnicos, ejerció como profesor de religión hasta 1943, cuando empezó a trabajar en la Jefatura de la Comunidad islámica, y se licenció en la Facultad de Filosofía y Letras (Departamento de Filología Oriental), en 1955. Trabajó en la Biblioteca de Gazi Husref bey y luego como bibliotecario en la Universidad de Sarajevo, hasta su jubilación en 1972. Muy interesado en las enseñanzas de la obra mística de Masnawi de Rumi, sigue las clases del máximo dirigente de los musulmanes bosnios Reisu-l-ulema dzemaludin Causevic y del maestro espiritual Mujaga Merhemic. La espiritualidad del Sheij Hadzibajric se manifiesta en sus escritos, como su libro *Ilmihal. Praktisk islam* (Bosnien-Hercegovinas Islamiska riksförb. i Sverige, 2013).

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCSEF

EL TEXTO DE FEJZULLAH HADZIBAJRIC

El dirigente militar otomano Isabeg Isakovic se construyó un palacio en la diócesis Vrhbosna y muy cerca de él, una *tekke* (edificio de las cofradías religiosas), con los espacios previstos para los viajeros al lado de la presa en el río Miljacka, a la altura de Bendbasa. Así Sarajevo recibió su nombre, dos años antes de la llegada del Sultán Mehmed II *el Vencedor* conquistando las regiones limítrofes con Serbia (1463). En las actas de la fundación de su legado que comprende los arriba citados edificios, la fecha es con anterioridad de un año a 1462, con la llegada oficial del poder otomano a la región. El citado documento representa la más antigua huella oficial de la soberanía otomana en la actual Bosnia-Herzegovina. El legado de Isabey consistía en tres casas, un establo, un terreno tapiado y del resto de los bienes necesarios para el funcionamiento. Los edificios fueron trazados para el uso de los viajeros, de los religiosos y de la población local. El edificio de la *Tekke* de Bendbasa estaba formal y espiritualmente relacionado con su homólogo en Konya, donde está enterrado Yelaluddin Rumi, en cuyas enseñanzas se basa la existencia de la orden mística de los Mawlawis. Los miembros de dicha cofradía están administrativa y formalmente sometidos a la dirección de Konya.

Según suele reconocerse, Konya es de origen frigio, y más tarde fue griega, y ya desde el siglo III perteneció al Imperio Romano, luego a Bizancio. Desde 1077 pasó a estar bajo dominio selyuki; después de la victoria de Malazgrito, el sultán Alp Arsanl ordenó al copríncipe Suleiman Shah que lo conquistara, y éste destruyó Konya, y después estableció su jefatura militar en la ciudad en 1080. Durante la guerra con las potencias europeas de la época, salió de su soberanía para volver a estar bajo ella en 1097, quedándose en su poder hasta 1308, cuando lo conquistaron las tropas de Karaman Ogullari. En 1211 Konya era la capital selyuki, cuando en ella vivía Mawlana Yelaluddin Rumi (1207-1273). Karaman la gobernó hasta la llegada del sultán otomano Mehmed II El Vencedor. Su hijo Mustafá fue nombrado gobernador, siendo su heredero el príncipe Yem. Konya fue la capital regional hasta la caída del Imperio.

Hasta 1912 los sultanes otomanos fueron antes gobernadores de la provincia de Konya. Sultán Selim en 1512 nombró para este puesto a un funcionario de menor rango, y, para compensar el escándalo producido por una degradación de esa envergadura, Selim I construyó el complejo de edificios que albergaban la tumba de Rumi. Volviendo de Iraq besó ese venerado mausoleo. Junto al edificio, un hijo suyo construyó la mezquita. Desde 1636, la época de Murat, fue el segundo sultán que visitó su tumba.

El ferrocarril llegó a Konya en 1896 y su Facultad de Derecho fue inaugurada en 1910. Hoy día, la ciudad con su millón de habitantes representa un importante centro económico. Konya es capital de una provincia que abarca 47.720 kilómetros cuadrados, subdividida en 17 comarcas. En tiempos del sultán Mehmed II el Vencedor, cuando nació Sarajevo, Konya tenía 44 mezquitas, 147 oratotios (*mesyids*), 42 escuelas coránicas para niños, 5 bibliotecas, 2 iglesias, 314 tiendas, 2 besistáns, 7 posadas, 7 baños públicos, 81 fuentes públicas y una población de cerca 60.000 habitantes. Comparada con Sarajevo, Konya en los últimos 500 años perdió importancia. Por sus monumentos, es la cuarta ciudad en Turquía, detrás de Estambul, Bursa y Edren, pero como conservadora de la cultura selyukí es la primera. Sus más importantes monumentos de aquella época son: la mezquita de Alauddin. de 1220, construida según el proyecto del maestro Mehmed en el plazo de un año, siendo famosa por la cerámica de su interior, su cúpula y el edificio funerario anexo. Otro edificio histórico es la *madrasa*, del año 1252; además, nos encontramos con las tumbas de Yelaluddin Rumi y Shems Tibrizi, excepcionales por su singularidad y belleza. De la época de Karaman, la ciudad ostenta los siguientes monumentos: la

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CDICSIF

Madrasa de Has-bey, la cúpula del Tayy, la tumba de Pir Huesin y el Baño de Meram, al igual que el de Kazerun.

En la época otomana fueron construidos los siguientes monumentos: la Mezquita del sultán Selim con dos minaretes, las mezquitas de Sererefeddin y de Murat IV. También fue restaurada la reverenciada tumba de Mawlana Yelaluddin Rumi, acerca de lo cual, dicen los documentos: "El gran visir selyuki Perwane Muinuddin mostró su decisión de construir el edificio de la tumba de Mawlana Yelauddin Rumi; cuando ése murió fue enterrado al lado de su padre. Otro gran visir Emir Kaiser sugirió a su hijo, Sultán Veled, que completara dicho edificio funerario. Veled le preguntó cuánto dinero tenía y cómo lo había conseguido, y, después de quedar satisfecho con sus respuestas, Veled expresó su conformidad. Cuando la viuda del visir Pervane supo esto, también contribuyó con su rica aportación, y entonces empezaron las obras de la construcción. Cuando el edificio fue abierto, se nombró su guardián y la persona responsable de su mantenimiento. Con el dinero sobrante se sostuvo la actividad de la madrasa, por iniciativa de Sultán Veled y de su sucesor Chelebi Husamuddin.

Hemos señalado que rehízo por completo el edificio que alberga la tumba de Mawlana Rumi, en 1512, habiendo sido construida más de doscientos años antes. En la biografía del maestro espiritual se dice: El visir selyukí Perwane Muiuddin tiene la buena intención de construir un mausoleo para su padre, el Sultán de los sabios, a lo cual Yelaluddin contestó que no había mejor edificio que el firmamento celeste. Al morir Yelaluddin, fue enterrado al lado de su padre. El visir selyukí Emir Kaiser vino a visitar al hijo del maestro, Sultan Veled. y le propuso construir el mausoleo de su padre. Ése le preguntó cuánto costaría y de qué dinero disponía y dónde lo había conseguido, satisfecho con la respuesta dio su autorización. Al oír la noticia, la viuda de Perwané dio una rica aportación. Se inició la construcción, siendo el arquitecto Bedruddin Tibrizi; todo el proyecto finalizó rápidamente. De inmediato fue nombrado el guarda del edificio. También fueron distribuidos los pagos a los empleados de la escuela. De ese primer edificio hoy no queda nada, excepto de una reproducción del techo. Munayyim Basa Ahmed ha escrito en su "Historia", en lengua árabe que el soberano de Konya, Alauddin, hizo el voto de construir de mármol la fortaleza defensiva del Mar Egeo y el tejado del mausoleo de Mawlana Yelaluddin Rumi, y lo cumplió. Se trajo mármol verde. No obstante, Rumi pensaba que el mejor techo era el firmamento celeste. Las caligrafías y

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSE

magníficos adornos fueron obra del artista Halepí Abudurrahman Mawlawi. Fue reconstruido por el maestro Mahmut, en 1839, y el interior por Nakshidede.

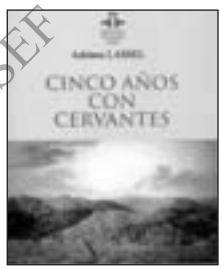
En época selyukí el cuerpo no fue tocado. Yacía en el ataúd, con adornos en madera de nogal, cubierto por una tela en la que estaba escrita la aleya 253 de la azora II del Corán. En la construcción funeraria al lado de la tumba de Rumi se encuentra la de su hijo Sultán Veled, fallecido en 1310. A la derecha están las lápidas de la esposa y la hija de Rumi, y la de su fiel compañero Celebi Husamuddin, que escribía mientras el maestro le dictaba el texto. Cada lápida está cubierta con materiales de valor. No obstante, las autoridades del nuevo régimen han convertido este complejo espiritual arquitectónico, junto con la *madrasa*, en museo, en 1927. El imán hayyi Safet Zecevic, en 1966, visitó Konya, y luego escribió un artículo en el "Boletín Oficial de la Comunidad Islámica", presentando sus experiencias al respecto, que fueron leídas en el Encuentro anual en honor de Rumi "Sebi Arus". El museo de Rumi ocupa la superficie de 6.500 metros cuadrados. El espacio que alberga la tumba se llama *tilavet* ("habitación"), donde se recita el Corán interrumpidamente día y noche.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDOB

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

RESEÑAS
REVIEWS

CINCO AÑOS CON CERVANTES
ADRIANA LASSEL
RAFAR communication. Patrocinado por: Instituto Cervantes de Argel, Embajada de España en Argelia, AECID Oficina Técnica de Cooperación y CEPSA.
Argel, 2012; 168 pp.



BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

Cinco años con Cervantes es una de las escasas publicaciones realizadas en Argelia sobre los años vividos en Argel por Miguel de Cervantes. Publicado en el año 2012, primero en español, luego traducido en lengua francesa (*Cinq années avec Cervantes*, editado por Editions Dalimen, Argel, en 2012), el libro de Adriana Lassel, nos desvela este lapso de tiempo vivido por el joven cautivo en la capital argelina, regentada por el Imperio Otomano. El libro, narrado en forma de novela, se compone de una presentación de la Directora del Instituto Cervantes de Argel, Raquel Romero Guillemas, un prefacio de la propia autora, ocho capítulos, intercalados algunos por fotos de Argel de aquella época, y de un glosario de términos árabes y de algunas palabras que la autora ha estimado necesario explicar. El cautiverio de Cervantes en Argel, que se inició en 1575, cuando fue hecho prisionero a los 28 años por el corsario de origen albanés Arnaute Mami, junto a su hermano Rodrigo y otros españoles que se dirigían en la galera Sol de Nápoles a Barcelona, y que terminó, tras varias tentativas fracasadas de huida, en octubre de 1580 cuando por fin fue rescatado, está presente en la memoria y en los escritos de Cervantes (*La Galatea; Los tratos de Argel; Los baños de Argel; El gallardo español; La gran sultana; El Quitjote...*).

Adriana Lassel explica en el prefacio su deseo, tras treinta años dedicados al estudio sobre Cervantes, de dar vida "a la existencia que el joven cautivo llevaría en Argel", valiéndose de la ficción, basada en documentos y testimonios, para acercarse a la verdad histórica. En efecto, en los ocho capítulos que

componen el libro, Adriana Lassel intenta dar respuesta a todas las incógnitas que los estudios de investigación no le daban sobre el día a día del cautiverio de Cervantes como, por ejemplo, "saber cuándo abandonó el traje de soldado que llevaba cuando cayó cautivo. Saber cómo solucionó el problema de la falta de dinero, necesario para alimentarse o para sobornar al guardián del baño...", conocer sus íntimos pensamientos, sus relaciones amorosas durante esos cinco años. Ella procede así a la creación de unos acontecimientos verosímiles que vienen a colmar el vacío en torno a la vida de su personaje. De esta manera no sólo nos lo acerca, haciéndolo real, sino que nos permite acompañarle en sus andaduras a través de la ciudad donde podía circular libremente de día. Y así, de la mano del cautivo español vamos descubriendo rincones de la ciudad argelina, costumbres de su gente, el trato que tenía con los demás cautivos y la amistad que cultivaba con algunos moros, la estructura de la élite turca y la alta consideración que tenían los mandatarios de entonces por un cautivo de su estirpe. Nos permite ver reflejadas en el joven Cervantes, tal y como lo confirman sus compañeros, las cualidades morales y de honradez que más tarde se plasmarán en el Quijote.

Además de introducirnos en un capítulo de la historia común entre la Regencia turca y España cuando los otomanos se proponían liberar Argelia de la ocupación española, la novela *Cinco años con Cervantes* nos permite conocer a varios tipos de españoles cautivos, desde sencillos prisioneros venidos de varias zonas de España a frailes, hidalgos, personas cultas y personas de procedencia noble como el propio Cervantes cuyos padres tuvieron que vender sus bienes para pagar el alto rescate que pedía su amo. Por otra parte, con su novela Adriana Lassel ha encontrado un excelente pretexto para situarnos en una época histórica en la que Argel estaba en pleno apogeo económico, político y cultural, un verdadero conglomerado de personas venidas de todas partes de Europa, como dice en su prefacio: "En aquel tiempo todo el Mediterráneo se volcó en Argel. La población de la ciudad se triplicó y la pequeña medina se convirtió, en unas pocas décadas, en un importante y poderoso puerto. Era el siglo XVI". Y empieza su libro describiéndola: "En la ribera sur mediterránea, al extremo de una gran bahía y mirando hacia el este se levanta blanca y soberbia, la ciudad de Argel (...) En medio del verdor de las colinas cercanas, la ciudad parecía una blanca mancha que se dejaba caer desde lo alto hacia el mar..."; y más adelante, acompañando a Cervantes en sus recorridos por la ciudad, describe la arquitectura de sus casas, la belleza de las mansiones, el bullicio de los mercados, el atuendo de sus habitantes y siempre, al fondo, el mar, vía de escape del cautivo.

Souad Hadj Ali Mouhoub

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDCSEF

EL RITUAL DE LA BOQALA. POESÍA ORAL FEMENINA ARGELINA

Ed. al cuidado de Souad Hadj-Ali Mouhoub. Proyecto de la Asociación Presencia Argelina, patrocinado por la Asociación de Damas Diplomáticas Árabes
Cantarabia, Madrid, 2011 (reimpr. 2012); 100 pp.

La *Būqalā* (o *Boqala*) es rito y juego, oscilando entre ambos según circunstancias o planteamientos. Conlleva unos textos propios, en general breves y rimados (entre 4 y 11 versos), relacionados con seculares prácticas adivinatorias mediterráneas, más o menos folklorizadas a lo largo de los siglos. Todavía pueden documentarse en Argelia, algo en Túnez, Turquía y Grecia (y aquí también entre cristianos ortodoxos). Es interesante su desarrollo en algunas grandes ciudades argelinas (pero no en Tremecén), apagándose el género durante el primer cuarto del siglo XX, hasta que fue revitalizado a través del famoso impulso de unos programas radiofónicos hacia 1975, convertido ya en un entretenimiento 'de salón', relativamente generalizado, y siempre altamente identitario. Por todo esto, y claro está, la *Boqala* es mucho más que un rito y un juego, porque sus poesías pertenecen al valiosísimo acervo de las literaturas tradicionales, de composición y transmisión oral, en este caso establecidas y mantenidas por las mujeres, con textos recitados durante generaciones o a veces repentizados dentro del estilo, que por tanto expresan sus vivencias, pensamientos y anhelos, sociedad y mentalidades.

Es un valioso privilegio que la *Boqala* y sus textos hayan llegado hasta nuestros días, como excepcionales testimonios sobre algunos atisbos de pasados protagonismos sociales y culturales femeninos, y es una suerte que ahora los tengamos en esta excelente versión española de 80 boqalas, acompañadas por sus originales en árabe argelino, que ha editado la excelente escritora que es Souad Hadj-Ali Mouhoub. El libro lleva sendos prólogos de Fatma Benlamri Chaou, Presidenta de la Asociación Presencia Argelina, y de Mouna Hanèche, Presidenta de la Asociación de Damas Diplomáticas Árabes, y una introducción de la Asociación Presencia Argelina, con una de las más detalladas explicaciones que he leído sobre el rito, indicando que "esta muestar del amplio repertorio existente" ha sido recopilada por Menouba Mouhoub Hadj Amar, por Hadjira Mouhoub y por Djamila Menace Abdi ("recitadora durante las distintas sesiones organizadas en Madrid por la Asociación para difundir este particular acervo cultural argelino").

Entre los 80 'boqalas' ahora presentados, algunos evocan los tradicionales ritos y

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

palabras de aquellas ancestrales "pitonisas" magrebíes (pág. 12): *Augurio, el que augura / El que abre los siete candados. / Danos unos presagios / De la buena gente*. Y otros muchos comparten ambiente y expresiones con las tradicionales 'cantigas de amigo' de la lírica galaico-portuguesa, o de las jarchas andalusíes, con expresiones de amor en que la enamorada, precisamente, se dirige a su madre, como en la boqala de la pág. 23: *Ay madre, madre, / cómo he envejecido. / Toda mi juventud / aquí esperando. / Cuántas cosas pasaron / Y yo deseando / que vengas por fin*. Souad Hadj-Ali Mouhoub capta muy bien los paralelismos entre la *boqala* y la copla, y en sus traducciones modélicas y muy fieles, al superar la mera literalidad, a veces 'perfila' sus versiones de las primeras acercándolas al patrón de las segundas: *Salí en plena noche / rogando al Señor / que haga que me junte / contigo, mi amor* (pág. 58).Poderosa lírica tradicional, concentrada por la fuerza de anónimas transmisiones seculares, enriquecida por las voces colectivas, que, en definitiva, vienen a mostrar la comunidad de sentimientos y acciones humanas, y de sus expresiones culturales. Las Ilustraciones de Idriss Mouhoub son muy representativas.

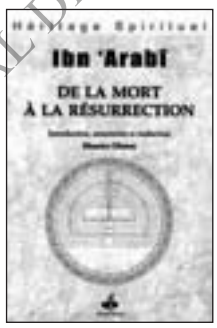
María Jesús Viguera Molins

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEH

DE LA MORT À LA RÉSURRECTION. CHAPITRES 61 À 65 DES OVERTURES ESPIRITUELLES MEKKOISES. INTRODUCTION

Por Ibn ´Arabi. Traduction et notes par Maurice Gloton

Albouraq, París, 2009, 254 pp.



IBN 'ARABÎ – TIME AND COSMOLOGY

Por Mohamed Haj Yousef

Routledge, Londres-Nueva York, 2008; 223 pp.

El número de estudios, traducciones y ediciones de la obra del sufí murciano Muḥyīddīn Ibn 'Arabī no ha dejado de crecer en los últimos años. El interés que despierta entre los investigadores internacionales prueba la vitalidad de su doctrina y lo inagotable de su pensamiento. Ejemplo de ello son los dos libros que nos ocupan. El primero se suma a las muchas aportaciones realizadas por M. Gloton al terreno del Sufismo en general y a la figura de Ibn 'Arabī en particular. En *De la mort à la Résurrection,* Gloton ofrece la

traducción al francés de los capítulos 61 a 65 -todos ellos de temática escatológica- de los 560 que conforman las *Futūḥāt*. Para ello, el autor se ha basado en diversas ediciones del texto original: edición crítica de Osman Yahya (1972-1977), Beirut (1999), El Cairo 1329 h. (1911 d. C.) y 1293 h. (1876 d. C.). Los capítulos traducidos en este libro son los siguientes: 61-"Sobre el conocimiento del infierno (*ŷahannam*)", 62-"Los grados de los habitantes del Fuego [infernal] (*nār)*", 63-"Sobre la permanencia de los seres humanos en el intermundo escatológico (*barzaj*)", 64-"Sobre el conocimiento de la resurrección, sus moradas y las modalidades de restitución (*ba't*) y 65-"Sobre el jardín paradisíaco, sus moradas, sus grados y todo lo relacionado con él". Las traducciones -rigurosas y apoyadas en un importante aparato crítico- vienen precedidas por una introducción en la que se expone a grandes rasgos la vida de Ibn 'Arabī, la escatología coránica y la estructura cosmológica característica del pensamiento de este autor. Como corolario a la introducción, Gloton incluye la traducción de fragmentos de los extensos capítulos 198 y 371 de las *Futūḥāt*, los cuales tratan sobre la doctrina del "hálito del Omnicompasivo" y los grados ontológicos y cósmicos de la Creación, respectivamente.

En este libro tienen cabida algunos de los más complejos conceptos de la metafísica del Maestro, que aparecen inevitablemente unidos al tema de la vida de ultratumba. Nos referimos al *barzaj* en tanto que intermundo y ámbito de la Imaginación y su relación con el Cuerno que sonará antes de la resurrección, o a la denominada "respiración del Omnicompasivo" (*nafas al-Raḥmān)* y su función creadora. Cada capítulo está dividido en subepígrafes que no se encuentran en el texto árabe original de las *Futūḥāt* pero que fueron añadidos por Osman Yahya en su edición, lo que facilita la localización de un determinado pasaje o término. La obra está rematada con un índice de aleyas y otro onomástico y de términos técnicos. Uno de los aspectos más destacables de este libro es el uso frecuente de tablas, cuadros y figuras -algunas extraídas de las *Futūḥāt* y otras elaboradas por él mismo- que muestran de manera sinóptica los niveles cósmicos, los grados del paraíso y el infierno, las correspondencias esotéricas entre letras, constelaciones zodiacales, mansiones lunares y otros elementos de la imaginería cósmica akbarí. La estructura del libro y su enfoque clarificador hacen de esta obra una verdadera guía para conocer la escatología en Ibn 'Arabī e incluso, en algunos momentos, como herramienta exegética para comprender -desde una perspectiva sufí, obviamente- algunas alusiones escatológicas presentes en el Corán y la Sunna.

Radicalmente novedosa es la aproximación que hace Mohamed Haj Yousef a las doctrinas cosmológicas del místico murciano. Partiendo de su formación como físico, Haj Yousef centra su investigación en el concepto de tiempo propuesto en diversas obras de Ibn 'Arabī y lo compara con las teorías de la física moderna, sin perder de vista en ningún momento los planteamientos coránicos acerca del tiempo y la Creación. Los capítulos de *Futūḥāt* relacionados directamente con el tiempo son el 59, el 291 y el 390. Pero el autor se ha basado no sólo en ellos, sino en otros

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEH

muchos fragmentos de la magna obra del sufí, además de otros tratados como el *Kitāb ayyām al-šaʾn, Inšāʾ al-dawāʾir, al-Tadbīrāt al-ilāhīya, ʻUqlat al-mustawfiz, Fuṣūṣ al-ḥikam*, etc.

Los capítulos están estructurados del siguiente modo: el primero presenta un resumen de los modelos cosmológicos de los filósofos griegos que fueron incorporados al pensamiento islámico, así como las diferentes concepciones filosóficas y científicas del tiempo. El segundo introduce la visión general de Ibn ʻArabī acerca del tiempo y del concepto de "día". Para el sufí, "el tiempo es producto de la imaginación humana" (p. xvi); ni al tiempo ni al movimiento le otorga el murciano una existencia plena sino relativa. El tiempo, aunque relativo, es uno de los cuatro constituyentes de la existencia junto a las nociones de espacio, la mónada/sustancia y la forma. Este tiempo es cíclico, discreto -es decir, no es continuo sino que está fragmentado en "momentos" separados- y no homogéneo. El tercer capítulo trata sobre la semana divina de la Creación, considerada por Ibn ʻArabī como el primitivo ciclo de tiempo. La Creación fue hecha en seis días pero mostrada en el día séptimo, es decir la existencia del universo y nuestra propia existencia, aunque se mida con un tiempo creado por convención, transcurre en un eterno domingo. No sólo la estructura de los días y las noches, que aparecen entrelazadas en una intrincada red, sino la relación que mantienen esos días de la creación u "ocupación divina" (*šaʾn*) con nuestros días terrenales, muestra una extrema complejidad. El proceso creativo de la semana divina se repite continuamente a cada instante. La creación desaparece y es creada con una nueva forma a cada momento.

Para Ibn ʻArabī, la doctrina de la creación continua es la verdadera explicación de lo que nosotros percibimos como movimiento o paso del tiempo. El cuarto capítulo trata sobre los diferentes tipos de días: los días "que circulan", los días "extraídos de las noches anteriores" y los días "entrelazados". La creación continua es tratada a fondo en el quinto capítulo y es la idea que articula la relación entre la multiplicidad aparente del cosmos y la unidad que subyace a todo. El sexto trata sobre lo que el autor denomina "mónada" (que recibe diferentes nombres en la cosmología akbarí: *ŷawhar fard, ʻunṣur aʻẓam, insān kāmil*, etc.) como modelo básico del universo. La idea de que toda la creación es única está basada en la exégesis que Ibn ʻArabī hace de la aleya 55:29, "Cada día Él está ocupado en una cosa". El séptimo capítulo trata sobre la mónada y sus implicaciones en la física moderna. Este último capítulo es sin duda el más destacable por las sorprendentes e innovadoras conclusiones que propone. Para Haj Yousef el concepto de tiempo y de unidad de lo creado, tal y como lo entiende el murciano, ofrece una solución a la paradoja EPR (Einstein-Podolsky-Rosen) que ponía de manifiesto la irreconciliabilidad de la mecánica cuántica y la teoría de la relatividad. Tras contrastar experimentos con discusiones teóricas, se llegó a la conclusión en los años 30 de que "el tiempo parecía detenerse entre cada par de partículas entrelazadas y éstas interactúan simultáneamente a pesar de la larga distancia entre ellas" (p. 175). Por el momento, la ciencia no ofrece explicación a ese fenómeno, mientras que a la luz de la

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEH

doctrina akbarí de la creación continua sí tendría sentido. Dicha doctrina ofrece también una reinterpretación de las clásicas paradojas de Parménides y Zenón que proponían que el movimiento no era algo real. Otras cuestiones científicas como el comportamiento de los fotones, la existencia de hiperdimensiones o la teoría de cuerdas, tienen también cabida en este libro -y parangón con doctrinas akbaríes- el cual, en determinados pasajes, puede resultar difícil de seguir, sobre todo para lectores no familiarizados con determinadas teorías científicas. Diecinueve figuras y seis tablas constituyen el apoyo gráfico de una obra altamente especulativa. Esta obra, no sólo constituye el primer estudio monográfico sobre el tiempo en Ibn ʻArabī, sino que plantea un acercamiento a sus teorías completamente distinto al que tradicionalmente se había seguido, tendiendo un puente entre las matemáticas y la física por un lado, y la mística por otro.

Gracia López Anguita

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

SABER Y PODER EN AL-ANDALUS. IBN AL-JAṬĪB (S. XIV). ESTUDIOS EN CONMEMORACIÓN DEL 700 ANIVERSARIO DEL NACIMIENTO DE IBN AL-JAṬĪB (LOJA, 1313-FEZ, 1375)

Estudios editados por María Dolores Rodríguez Gómez, Antonio Peláez Rovira y Bárbara Boloix Gallardo
Ediciones El Almendro-Biblioteca Viva de al-Andalus (Fundación Paradigma Córdoba)
Córdoba, 2014. XIII+249 pp.

Este libro presenta los resultados del Congreso Internacional "Ibn al-Jaṭīb (s. XIV): Saber y poder en al-Andalus" (Granada, 15-17 de diciembre de 2011)", fruto de la sólida trayectoria y actividad del Grupo de Investigación "Ciudades andaluzas bajo el Islam" de la Universidad de Granada (http://www.cabei.es/), dirigido por Celia del Moral. Sin duda los estudios que se han dedicado al polígrafo lojeño son muy numerosos, pero es tal la amplitud de su obra, en extensión y en profundidad, que aún da y dará mucho de sí. Lo demuestra este elegante volumen que reúne contribuciones novedosas sobre el Ibn al-Jaṭīb cronista, biógrafo, político, jurisconsulto, competente entendido en temas médicos y en sufismo y, por supuesto, el literato. *Saber y poder en al-Andalus* contiene doce estudios repartidos en cinco áreas temáticas: 1. Ibn al-Jaṭīb, cronista y biógrafo del reino nazarí; 2. Intelectualidad, política y ciencias jurídicas en Ibn al-Jaṭīb; 3. Ibn al-Jaṭīb como teórico de la ciencia médica; 4. De lo humano y lo divino: Ibn al-Jaṭīb y el sufismo; y 5. Aportaciones literarias de Ibn al-Jaṭīb.

Tras la presentación de los editores, *Saber y poder en al-Andalus* se abre con el primer

grupo de contribuciones sobre el Ibn al-Jaṭīb cronista y biógrafo del reino nazarí. En este apartado se incluyen los trabajos de Fernando Velázquez Basanta ("La *Imāṭa*, una desconocida obra de Ibn al-Jaṭīb") y Ahmad Bourhalla ("El *Markaz al-Iḥāṭa*, un resumen inexplorado de la gran obra de Ibn al-Jaṭīb"). Velázquez Basanta, profundo conocedor de la obra del dos veces ministro, presenta y describe el contenido de la *Imāṭa* (*Kitāb al-Imāṭa ʿan waŷh al-Iḥāṭa fī-mā amkana min ta'rīj Garnāṭa*) de Ibn al-Jaṭīb, que forma parte de la *Iḥāṭa* y es una Historia de la ciudad de Granada y no una Historia del Reino Nazarí. Ahmad Bourhalla aporta datos muy relevantes sobre el *Markaz al-Iḥāṭa* de Muḥammad al-Bištakī (n. 748/1347-1348), un resumen de la *Iḥāṭa* de Ibn al-Jaṭīb que, como acertadamente indica Bourhalla, es la prueba más evidente de que la *Iḥāṭa* tal y como la conocemos es una obra incompleta.

El segundo grupo de trabajos tratan sobre la dimensión intelectual, política y jurídica de Ibn al-Jaṭīb y sus autores son Ahmad Chafic Damaj ("Ibn al-Jaṭīb: el intelectual"), Antonio Peláez Rovira ("La participación de Ibn al-Jaṭīb en la política económica exterior del Reino Nazarí") y Francisco Vidal Castro ("Sobre la faceta jurídica de Ibn al-Jaṭīb y la reprobación de al-Wanšarīsī a Ibn al-Jaṭīb por sus críticas a los notarios"). La frase "Otra de las cuestiones que llaman la atención a cualquiera que se introduzca en el universo jatibiano son los motivos que le impulsaba a escribir" (p. 32), que en mi opinión no puede ser más atinada y vertebra todo el volumen, es de Aḥmad Chafic Damaj y forma parte de su interesantísimo trabajo sobre el Ibn al-Jaṭīb consciente de ser un intelectual de talla y la nunca fácil relación entre el intelectual y el poder absoluto. Por su parte, el original y sugerente trabajo de Peláez Rovira ofrece el planteamiento y análisis de varios elementos relativos a la participación activa de Ibn al-Jaṭīb en la política económica del Reino Nazarí. Vidal Castro nos introduce con la elegante precisión a la que nos tiene acostumbrados en la poco conocida faceta jurídica de Ibn al-Jaṭīb a través de la descripción de las únicas (tres) obras de esta temática que escribió el lojeño, deteniéndose especialmente en la *Mutlà l-ṭarīqa fī damm al-watīqa* (obra satírica contra los notarios) y en el prólogo que al-Wanšarīsī (834-914/1430-1508) dedicó a la misma.

El tercer grupo de trabajos está dedicado a la faceta médica de Ibn al-Jaṭīb y son sus autores Camilo Álvarez de Morales ("Ibn al-Jaṭīb y la medicina mágica") y María de la Concepción Vázquez de Benito ("La obra médica de al-Jaṭīb: el reflujo de la escolástica"). Álvarez de Morales nos ofrece una interesante reflexión sobre el conocimiento mágico y astrológico en la teoría y la práctica médica en Ibn al-Jaṭīb, tan presente en la faceta médica jatibiana y tan de acuerdo con la cosmología pre-moderna donde lo sublunar está sometido a la influencia de los planetas. La contribución de Vázquez de Benito, la gran editora y traductora de la obra médica de Ibn al-Jaṭīb, sitúa la obra médica del lojeño en su correspondiente lugar como resultado del reflujo escolástico que alcanza a llegar a la Granada nazarí.

El cuarto apartado temático del volumen se centra en la relación de Ibn al-Jaṭīb con

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEH

el sufismo e incluye los trabajos de Bárbara Boloix Gallardo ("*Ṭarīqas* y sufíes en la obra de Ibn al-Jaṭīb. El «almizcle» de la escala social nazarí") y Manuela Cortés García ("Sobre los conceptos de Armonía, *al-dikr* y *al-samāʿ* aplicados a la práctica musical por al-Jaṭīb en *Rawḍat al-taʿrīf*"). Boloix Gallardo demuestra que la obra de Ibn al-Jaṭīb es esencial para saber cómo estaba organizada y qué lugar ocupaba la comunidad sufí en Granada. Su trabajo termina con un estimulante fin abierto. Sin duda Boloix Gallardo con su buen hacer continuará ofreciéndonos imprescindibles trabajos sobre esta cuestión. La contribución de Manuela Cortés García, la gran especialista en música andalusí, está dedicada a los textos de música de Ibn al-Jaṭīb de los cuales su obra perdida, *Risālat al-Mūsīqà*, es a juicio de Cortés García eslabón fundamental para conocer el saber musical de Ibn al-Jaṭīb. El estudio aborda el concepto de Armonía en su *Kitāb Rawḍat al-taʿrīf bi-l-ḥubb al-šarīf*.

El quinto y último bloque de trabajos se dedica al Ibn al-Jaṭīb literato, con las contribuciones de Celia del Moral ("Un monumento literario a la memoria de Ibn al-Jaṭīb: el *Nafḥ al-ṭīb* de al-Maqqarī"), Saleh Eazah al-Zahrani ("La supuesta poesía epigráfica de Ibn al-Jaṭīb en la Alhambra") y Laila M. Jreis Navarro ("La *riḥla* jatibiana a través de la *Nufāḍat al-ŷirāb* de Ibn al-Jaṭīb"). La contribución de Celia del Moral destaca por su meticulosa descripción y muy acertados comentarios acerca de la fuente imprescindible para conocer el universo jatibiano y para el estudio de la literatura andalusí que es *Nafḥ al-ṭīb min guṣn al-Andalus al-ratīb wa dikr wazīri-ha Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb* de al-Maqqarī. Saleh Eazah al-Zahrani ofrece un detallado estudio en el que plantea una serie de hipótesis sobre los versos que Ibn al-Jaṭīb probablemente compuso en tiempos de Yūsuf I destinados a los muros de la Alhambra de los cuales sólo dos parece que fueron inscritos. De nuevo una cuestión abierta acerca del insigne polígrafo y, más aún, acerca de la historia del proceso constructivo del palacio de los nazaríes. Este último bloque de trabajos concluye con la excelente síntesis de Jreis Navarro sobre el contexto histórico del exilio del visir Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb y sus viajes a partir de la información que extrae de su *Nufāḍat al-ŷirāb fī ʿulālat al-igtirāb*. La edición y maquetación del volumen está muy cuidada. Se echa de menos un resumen en inglés del contenido que podría facilitar la difusión y aprovechamiento de estas imprescindibles contribuciones, habida cuenta de las dificultades para leer y citar bibliografía en español que parecen tener, en general, los investigadores de escuela anglosajona. Para terminar, recordemos el volumen *Ibn al-Jaṭīb y su tiempo* (Granada, 2012), coordinado por Celia del Moral y Fernando Velázquez Basanta, indispensable para el conocimiento de la figura, la obra y la trascendencia de Ibn al-Jaṭīb, y complementario al volumen reseñado.

Maravillas Aguiar Aguilar

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSH

LOS NATURALES DEL REINO DE GRANADA EXPULSADOS DE BAENA (1609-1610)

Estudio preliminar y edición por Jesús L. Serrano Reyes; transcripción del documento por María Luisa Vílchez Rodríguez

Diputación de Córdoba-Ediciones y Publicaciones / Ayuntamiento de Baena / Fundación Centro de Documentación Juan Alfonso de Baena, 2014. 460 págs.

El título "Los naturales del reino de Granada expulsados de Baena (1609-1610)"sorprende y merece aclaraciones. ¿Quiénes son estos naturales del reino de Granada? Esta expresión designa a los moriscos que habían sido expulsados del reino de Granada en 1569-1570 o a sus descendientes. El término se aplicó a todos ellos, fuera cual fuera su lugar de instalación en Andalucía occidental, en Extremadura, en Castilla la Nueva o en Castilla la vieja. Es interesante que los autores del libro, Jesús L. Serrano y María Luisa Vílchez Rodríguez hayan rescatado esta fórmula (naturales del reino de Granada) muy frecuente en la documentación, pero caso olvidada por la bibliografía. De hecho, los naturales del reino de Granada simplemente (o granadinos) constituían a la hora de la expulsión de todos los territorios de España (1609-1614) al lado de los valencianos, de los aragoneses llamados también tagarinos y de los moriscos antiguos (o mudéjares antiguos) afincados en tierras de la Corona de Castilla antes de su conversión al cristianismo a principios del siglo XVI, el grupo más nutrido de moriscos. La palabra naturales del reino de Granada o granadinos nos hace también entender por qué perduró tanto, en el siglo XVII, fuera de España en los países de acogida de los exiliados, en Europa occidental (Francia, Italia) o en el Norte de África.

Por otra parte en el título del libro figura la fecha precisa de 1606-1610. De hecho, si la empresa de expulsión de todos los moriscos de España duró más de cinco años, la fase andaluza fue corta, menos de tres meses –salvo pocas excepciones– entre la fecha de publicación del bando de expulsión (9 de diciembre de 1609) y la ejecución del bando terminada, en el caso de Baena, durante el mes de febrero de 1610.

Este libro examina pues la suerte de los moriscos de la ciudad de Baena. Todos granadinos, son, según los cálculos de Jesús L. Serrano casi 300 personas, lo que representa entre el 3 y el 4% de la población total de la ciudad. El estudio de este colectivo está realizado a partir de un copioso expediente de 113 folios que está enteramente transcrito por María Luisa Vílchez Rodríguez y cuyo facsímil figura en la parte final del libro. El lector puede así doblemente constatar que se trata

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

de un documento de una calidad excepcional, custodiado en el Archivo Histórico Municipal de Baena, que permite reconstruir el proceso completo de la expulsión al nivel local. Pocas veces se puede seguir, como aquí, la progresión, a menudo caótica, que conduce a la reunión de todos los moriscos de un pueblo para emprender el camino del exilio. De este proceso podemos principalmente subrayar la constitución de un censo de los moriscos previo al bando de expulsión. Como si la probabilidad de ella rodeaba y rendía necesaria unas cuentas precisas. Y luego constatar, a la vez, las diferencias internas a la comunidad morisca en cuanto a recursos económicos y los mecanismos de ayuda de los más ricos en favor de los más pobres. Merece señalar también que ninguno de los moriscos de Baena parece haber vuelto del exilio. No es más que un ejemplo aislado, pero hay que tenerlo en cuenta cuando la historiografía reciente tiende a enfatizar el número de los que volvieron. En este campo, la prudencia es necesaria.

Hay, a la inversa, silencios del expediente que plantean problemas. El mayor de todos es el relativo a la esclavitud. Sabemos que muchos moriscos, mayormente mujeres, naturales del reino de Granada habían sido esclavizados en 1569 o 1570. No podemos descartar que todos los esclavos moriscos instalados posteriormente en Baena hayan muerto o hayan sido rescatados antes de 1609. Sin embargo es extraño que ninguno de los amenazados por la expulsión haya aludido al estatuto de su madre o haya intentado ponerse al servicio de un cristiano viejo para escapar, como lo precisaba el bando de expulsión, al exilio.

Bernard Vincent

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CEDCS-EEHAR

GOUVERNER EN TERRE D'ISLAM, X^E-XV^E SIÈCLE

Christine Mazzoli-Guintard, con la colaboración de Almudena Ariza Armada

Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2014; 382 pp.

Es la obra más reciente de Christine Mazzoli-Guintard, reputada medievalista, profesora de la Universidad de Nantes desde 1993 y miembro de la sección científica de la Casa de Velázquez. Especializada en la historia urbana de Al-Andalus, de entre sus publicaciones pueden destacarse *Villes d'Al-Andalus*, *Vivre à Cordoue au Moyen Âge*, *Solidarités citadines au Moyen Âge* y *Madrid, petite ville de l'Islam médiéval*, todas ellas publicadas por PUR en

los años 1996, 2000, 2003 y 2009, respectivamente. Colabora en este libro, con la redacción del capítulo VIII, "La circulation de l'image du pouvoir: la monnaie", Almudena Ariza Armada, especialista en numismática islámica, profesora de New York University en Madrid y autora de *De Barcelona a Orán. Las emisiones monetales a nombre de los califas ḥammūdíes de al-Andalus* (2015) que actualiza parte de su tesis doctoral, *Premio Extraordinario de Doctorado* de la Universidad Complutense de Madrid.

Tal y como se indica en la misma introducción, este manual está dividido en tres partes: "Gobernar el Estado, dirigir el Imperio", "Gobernar en la ciudad, gobernar la ciudad", "Gobernar la almas, imponerse a los gobernados", que intentan abracar los diversos aspectos relacionados con el gobierno en el Islam huyendo de los esquemas espacio temporales tradicionales que tienden a fraccionar el mundo islámico en Oriente y Occidente. En la primera de ellas, "Gobernar el Estado, dirigir el Imperio", Mazzoli-Guintard aborda cuestiones generales de la historia política del islam, a través de un recorrido general por la historia del mundo islámico desde el siglo X hasta el XV (capítulo I). Analiza también aspectos relativos a la figura del soberano y su entorno más próximo, explicando cómo funcionaban las relaciones interpersonales en las más altas cúpulas del poder, sin dejar de lado las cuestiones relativas al harén del gobernante, sus esposas y concubinas. Así, aborda los diferentes títulos y sobrenombres honoríficos que portaron los diversos dirigentes, los procesos de investidura, los derechos y deberes del soberano y sus atributos de poder (capítulo II). Centrándose ya en las cuestiones relativas a la administración, desarrolla el tercer capítulo: instituciones, formas y recursos del Estado.

"Gobernar en la ciudad, gobernar la ciudad", aborda el papel de la medina como centro del poder soberano. En el capítulo cuarto, primero de esta segunda parte, se centra en una de las formas más características de la legitimación del poder en el mundo islámico: la construcción de edificios representativos y el arte arquitectónico, que medirían por su magnificencia la del califa o emir que las mandara erigir. Así mismo, analiza los diferentes espacios urbanos y elementos urbanísticos, que irán evolucionando hacia una mayor desvinculación del centro de poder con la ciudad en sí. Bajo el título de "Los fastos de la vida principesca" (capítulo V), Mazzoli-Guintard presenta las distintas artes suntuarias que exaltaban la grandeza del soberano: cerámica, metales, tejidos preciosos, marfiles, cristales, maderas y libros, objetos de lujo que rodeaban y distinguían a los gobernantes. Todo ello sin dejar de lado el ceremonial y los divertimentos de la corte. El último capítulo de esta segunda parte está dedicado al funcionamiento interno de las ciudades, desde el papel desempeñado por las autoridades políticas en la gestión urbana, hasta el aprovisionamiento de agua de la capital.

La tercera y última parte, "Gobernar las almas, imponerse a los gobernados", aborda diversos aspectos de la ideología del Poder en el mundo islámico medieval. Desde los diferentes programas ideológicos desarrollados por diferentes poderes del islam, la cues-

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEH

tión del *djihad* y el arte del buen gobierno (capítulo VII), hasta la gestión por parte del Estado de las normas y prácticas religiosas, la ortodoxia impuesta, y las minorías protegidas (capítulo IX). Entre medias se aborda la cuestión de la circulación de la imagen del poder a través de la moneda y su evolución a través del espacio y el tiempo, tema que no suele incluirse en los manuales al uso y que, sin embrago, es una de las formas más relevantes de transmisión ideológica y legitimación de un monarca (capítulo VIII). Para finalizar, la obra aporta, a modo de apéndices, un listado cronológico de los gobernantes de las distintas dinastías del Islam entre los siglos X y XV, y toda una serie de ilustraciones de los planos de distintas ciudades y edificios mencionados a lo largo del libro, contenido de mucha ayuda para su correcta visualización y, por tanto, comprensión.

Si bien es cierto que, tal y como justifica la autora en la introducción, los temas tratados tienen un mayor enfoque en el occidente que en el oriente islámico, la estructuración tangencial de las temáticas abordadas en el libro permite que las clásicas divisiones entre el Islam oriental y occidental queden difuminadas, pudiendo hacerse un análisis de conjunto que facilita la comprensión de las dinámicas de su historia. Además, al quedar todos los epígrafes de cada uno de los capítulos reflejados en el índice, resulta especialmente sencillo ubicar rápidamente lo que se está buscando. Esto, sumado a una bibliografía asociada a cada capítulo, y no conjunta a todo el libro, agiliza el acceso a las referencias más especializadas sobre cada tema de manera muy práctica. Así mismo, la redacción es muy clara, y la lectura simple de abordar desde casi cualquier punto del manual, sin que sea necesario haber leído los apartados anteriores al que se quiere consultar. Por tanto, no sólo cumple todos los requisitos deseables en un buen manual sino también los específicos indicados por la autora: ser útil al conjunto de los estudiantes universitarios franceses y, especialmente, a los que se están preparando las oposiciones estatales a raíz de las cuales surgió la redacción de este libro. Sin embargo, no lo será únicamente para ellos, sino para cualquier lector interesado que quiera acercarse por primera vez a la historia del Islam medieval.

Natalia Malvar

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEH

SERGIO CASTELLANO TEIXEIRA (1922-1949), EL PRIMER ARABISTA CANARIO

Fernando de Ágreda Burillo, Maravillas Aguiar Aguilar y José Antonio González Marrero

Cantarabia, Madrid, 2014; 105 pp., 9 ilustr.

La serie 'Cuadernos de Almenara' ha dedicado su vol. 18 a presentar los datos biográficos fundamentales y la prometedora carrera como arabista que emprendió, inmediatamente tras la Guerra Civil, Sergio Castellano Teixeira, que desde su ciudad natal de Las Palmas de Gran Canaria (donde nació en 1922) vino a Madrid, para matricularse en la llamada Universidad Central, en 1940, y licenciarse en Filología Semítica, en la especialidad de árabe, en su Facultad de Filosofía y Letras, reinstalada entonces en la calle San Bernardo, pues en la, desde 1927, proyectada Ciudad Universitaria de Madrid ('de Moncloa'), cuya Facultad de Filosofía y Letras había sido inaugurada a principios de 1933, no pudo reutilizarse sino a partir de 1943, pues el conjunto, primera línea del frente, quedó arrasado durante la Guerra Civil, no sólo en terrenos y edificios, sino en todas las dimensiones que un conflicto así arrastraba a comienzos de los 40 y seguiría arrastrando durante la larga terrible posguerra. Ese marco espacial es relativamente importante para ubicar las andanzas universitarias de Sergio Castellano, pero mucho más lo fueron las consecuencias intelectuales, que transformaron la historia ilusionada de *La Facultad de Filosofía y Letras de Madrid en la Segunda República. Arquitectura y Universidad durante los años 30*[1], aunque el grupo de profesores arabistas siguió encabezado en los años 40 por la presencia simbólica de Miguel Asín (m. en 1944), por Ángel González Palencia (m. 1949) y por Emilio García Gómez (m. 1995), que en el Curso 40-41 enseñó "Lengua Árabe I" al curso de 'Comunes', con numerosos matriculados, y entre ellos Sergio Castellano y María Jesús Molins Marquesán, los únicos que eligieron luego la especialidad de Semíticas, aunque Sergio pasó meses de 1942 en Las Palmas, para cuidar su tuberculosis, que causó su muerte en marzo de 1949.

Castellano Teixeira se licenció en Filología Semítica (1945), y destacó entre los próximos discípulos de García Gómez. Los tres autores de este libro han tenido la admirable capacidad y acierto de reunir documentos inéditos, materiales gráficos, y escritos del propio

[1] *Catálogo de la Exposición*, coord. Santiago López-Ríos y Juan Antonio González-Cárceles, Madrid, Sociedad Estatal Conmemoraciones Culturales, 2008: libro imprescindible para situar a aquellas generaciones pioneras.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

Castellano, algunos de ellos incluidos en este libro, y que de manera muy elocuente nos transmiten sus inquietudes, afanes, intereses, y prometedores logros: beca en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (1946), profesor Adjunto de Árabe (1947)… comenzaba a cumplir un empeño que él mismo describe muy bien en una memoria de dos folios (1944), incluida en este libro (pp.26-27): "¿Qué linaje de influencias han determinado mi vocación universitaria", interesantísima para comprenderle y para comprender el horizonte compartido de intereses característicos de los Beni Codera, todavía en auge. Inició su tesis doctoral, dirigido por García Gómez, y en este sentido resulta novedad espléndida lo que este libro también cuenta (pp. 41-42): en "El Fondo Sergio Castellano Teixeira", conservado en la Biblioteca Tomás Navarro Tomás del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC (Madrid) están "sucesivas versiones de la traducción del volumen III del Muqtabis de Ibn Hayyan" que Castellano realizaba para su Tesis; y 4 trabajos inéditos, más. Con la muerte de Sergio Castellano (1949), los arabistas de la Universidad de Madrid perdimos a un miembro muy prometedor de la generación que, desde los años 60…, ya fueron nuestros maestros directos, nacidos entre 1915 y 1929. No sabemos cómo hubiera evolucionado, pero sus brillantes comienzos le sitúan en la línea estudiosa que cumplieron otros discípulos de García Gómez, como Elías Terés Sádaba (1915-1983), Soledad Gibert Fenech (m. 2007), Fernando de la Granja (1928-1999), Joaquín Vallvé Bermejo (1929–2011)… Bienvenido sea este libro, que tanto nos enseña, con materiales nuevos.

María Jesús Viguera Molins

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEH

HISTORIA MÍNIMA DE LA LITERATURA ESPAÑOLA

José-Carlos Mainer

Madrid, Turner-El Colegio de México, 2014, 273 pp.

Una serie editorial surgida no hace mucho es la presente de "Historia mínima de...", que aparece por obra de un sello español y otro mexicano, y que presta atención en su temática a asuntos españoles, de Occidente en general, e hispanoamericanos. El presente volumen es una Historia de las letras castellanas en abreviatura, y que se debe a un prestigioso especialista en esas letras bellas: José-Carlos Mainer, de obra amplia que debe respetarse en su conjunto. El

autor es especialista sobre todo en la literatura española del siglo XX, pero plantea ahora un panorama desde la segunda mitad avanzada del siglo XII hasta nuestros días; no hace mucho ha escrito otro que se centra en -digamos- el primer tercio del siglo XX.

Queremos dar noticia de la existencia de esta serie y del presente texto, en el que incluso el especialista encuentra formulaciones novedosas y agudas. Algunos comentarios que podemos hacer, desde nuestra personal sensibilidad filológica, que difieren de un profesor a otro, son: a) Se apunta certeramente a los intereses que subyacen en la épica y en la clerecía: "La creación de aquella épica medieval estaba ligada a las rutas de peregrinación y la lucrativa exhibición de reliquias de héroes y santos en los monasterios, a la vez que obedecían a la labor profesional de escritores vinculados a los cenobios, quienes a menudo trabajaron sobre documentos reales o apócrifos"; b) De acuerdo con la investigación reciente (Alberto Montaner, etc.), el *Cantar del Cid* -que personalmente denominamos "Poema del Cid" con tres cantares- "debió de ser escrito hacia 1200"; c) Nuestro autor recoge la propuesta de Manuel Alvar de que debe titularse "Libro de la infancia y muerte de Jesús" un conocido texto medieval; nosotros nos sumamos a Menéndez Pelayo, quien propuso el rótulo de *Leyenda del bueno y del mal ladrón*: efectivamente la temática de la obra es la de Dimas y Gestas, aunque el argumento trate de la infancia y muerte del Niño; d) Mainer se hace eco implícita y oportunamente de la fecha que creemos propuso Lapesa por vez primera, de que "la extensa Fazienda de Ultra Mar" es de "hacia 1220". Su editor Lazar y con él Fernando Lázaro Carreter creían el texto más temprano.

e) Nuestro estudioso parece aceptar -no sin dudas- con Américo Castro y sus seguidores (entre ellos el propio Lapesa) que "al triunfo definitivo del castellano sobre el latín quizá no fueron ajenos los consejeros hebreos del monarca". Otros autores creen que no hace falta apelar al influjo hebraico, sino que la secularización de la cultura y la idea de España (J. A. Maravall) mantenida por el rey Alfonso X, bastan en lo fundamental para explicar el empleo del vernáculo; f) J.-C. Mainer expone cómo "el siglo XV español [...] resultó ser un tiempo de febril actividad literaria", con un censo de "setecientos poetas líricos" (versificadores, más bien), quienes concibieron la poesía en tanto una "pericia técnica", una llamada "ciencia".

g) *La Celestina* "busca no tanto retratar una realidad cuanto jugar con sus representaciones verbales": estamos ante una aguda interpretación que adoptamos como nuestra en adelante, aunque creemos que la obra tampoco se halla desprovista de una "intención última", sea la propuesta por Maravall (aquí aludida de manera implícita, y de la que se discrepa), sea otra.

h) Juiciosamente se apunta cómo "en buena medida la hostilidad de los "cristianos viejos" a los "nuevos" fue un episodio de una latente lucha de clases"; ciertamente hay algo de lucha de estamentos en el conflicto de los cristianos nuevos: por ej. las Comunidades se han presentado en tanto un movimiento antiseñorial más que anticonverso (según creen otros), etc.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEH

i) Mainer hace uso -como muchos autores- del adjetivo 'lopesco'; más minoritariamente y desde Menéndez Pidal, se emplea asimismo el de 'lopeveguesco'; j) También agudamente señala nuestro autor cómo el pícaro literario cometía de manera principal un delito que no era tanto el robo como "la ficción de una honra que no tenía": de modo muy claro se ve esto en el "Guzmán"; k) Andando los tiempos, resulta bien adecuado el párrafo breve -todo en esta *Historia* ha de ser muy breve- que se dedica a Juan Meléndez Valdés; l) En Pío Baroja distingue el crítico dos épocas, una más juvenil "de comezón iconoclasta apasionada", y otra desde final de la década de los veinte "más nostálgica, hipocondríaca y escéptica": podemos añadir cómo bastantes veces repite don Pío que el hombre es un ser cruel, y que no debe extrañar por tanto que haya personas ingeniosas, con algún talento, etc., pero que sí extraña que haya seres que viven en la bondad. A su vez en las *Memorias de un hombre de acción* "evocó los años románticos [...] que siempre le parecieron mejores que los que le tocó vivir": ciertamente el novelista exalta a los héroes, la energía vital romántica, y menosprecia los años en los que él fue contemporáneo del cubismo, de la Primera Guerra Mundial (por motivos obvios), etc. De Pío Baroja cabría decir quizá que era un hombre muy siglo XIX y nada siglo XX.

m) Hay un pasaje que ahora suele mencionarse de la *Vida en claro* de José Moreno Villa, en el que el malagueño exalta el tiempo de la Edad de Plata; Mainer también lo tiene presente.

n) Al llegar a la "larga posguerra", el crítico recuerda que la llamada "nueva España" de Franco "execró el legado ilustrado del XVIII, el liberal del XIX y el progresismo del XX"; en efecto el franquismo avaloró unas glorias del pasado e Imperiales (los Reyes Católicos, Felipe II), y denostó el afrancesamiento del Setecientos -la historiografía hasta subrayaba la existencia de una Ilustración cristiana-, y el liberalismo del Ochocientos: la menor edad de Isabel II está considerada como el momento más bajo de la centuria, pues los años treinta del XIX resultan los del fin definitivo del Antiguo Régimen. Por supuesto la ILE, la JAE, etc., fueron rechazadas: si vale un caso concreto Rafael Lapesa hubo de ir a Norteamérica a fin de los años cuarenta e inicios de los cincuenta, para escapar de la enemiga del rector Pío Zabala; ñ) Permítasenos que el volumen "Las armas y las letras" de A. Trapiello no nos parezca tan valorable como señala nuestro autor: recordamos de memoria en este momento el trato que da a Jorge Guillén, un poeta difícil, extenso, y que hay que leer despacio; en "Los nietos del Cid" -si se nos permite añadir- las páginas sobre Menéndez Pidal tampoco –creemos honradamente- que resulten afortunadas; o) Digamos finalmente en tanto sugerencia, que al nombre de los novelistas y ensayistas actuales ha de sumarse el de Luciano G[onzález] Egido: Fernando Lázaro Carreter lo tiene como de gran "energía narrativa", opinión en que tenemos entendido le acompañó en su día Mario Vargas Llosa; José Luis Abellán asimismo lo estima en tanto ensayista. José-Carlos Mainer es un estudioso incansable, de obra bien cumplida; aunque ningún filólogo coincide en todo con otro, es de los autores que han de tenerse presentes.

Francisco Abad Nebot

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEH

HISTORIA MÍNIMA DE ESPAÑA

Juan Pablo Fusi

Madrid, Turner-El Colegio de México, 2012, 304 pp.

J. P. Fusi es un conocido historiador tanto de la llamada historia universal contemporánea como de la historia de España del mismo período; en esta serie de "Historia mínima de…", ha publicado un relato interpretativo de los tiempos españoles a lo largo de lo que Antonio Domínguez Ortiz denominó sus tres milenios. Recogemos algunos de sus enunciados y hacemos alguna glosa, para dar idea del planteamiento: 1. El autor manifiesta escribir con tres "convicciones insobornables": a saber: "1) que la historia de España muestra ante todo la complejidad y diversidad de la experiencia histórica española; 2) que la historia española es un proceso abierto, evolución no lineal, continuidad y cambio en el tiempo; 3) que la historia de España no estuvo nunca predeterminada, y nada de lo que sucedió en ella tuvo que ocurrir necesaria e inevitablemente". Estos postulados se hallan objetivamente en el polo opuesto de lo ideado por Américo Castro, quien -según le señalaba Jaume Vicens- desatendió muchas geografías y cronologías del pasado; además don Américo no creía desde 1492 en un proceso abierto, sino en un proceso congelado tras la expulsión de los judíos y del Islam.

2. "España se formó en la Edad Media, […] fue un proceso largo, discontinuo, azaroso y complejo". Y más adelante: "España nació […] entre los siglos XI y XIII, los siglos en los que el avance reconquistador cristiano […] fue casi definitivo". Esto se halla bien aceptado desde el propio A. Castro –o antes-, etc.; 3. No obstante, "el que a partir del año 711 la Península hubiese formado parte de manera permanente del mundo del Islam fue una posibilidad real"; 4. "El califato de Córdoba fue un gran momento de la historia. Su desintegración […] rompió el equilibrio militar peninsular a favor de los reinos cristianos. […] Fue la desmembración del estado cordobés lo que posibilitó el avance cristiano"; 5. De acuerdo con lo que hemos dicho en el párrafo 2., "la reconquista real duró dos siglos"; 6. Asimismo de acuerdo con bastantes autores y en discrepancia implícita con A. Castro, "los reinos cristianos españoles de los siglos XIII-XV eran, sencillamente, una variable de la cristiandad europea occidental"; 7. La unión de 1479, en que Fernando II empieza a reinar en Aragón, fue "puramente dinástica, no una unión nacional".

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

8. Desde los tiempos y conquistas de Carlos V y Felipe II, desde hacia 1580, "la monarquía hispánica se constituyó como el primer imperio verdaderamente universal en la historia"; 9. A partir de 1566 contamos con la rebelión de los Países Bajos; podemos añadir lo que hemos escrito alguna vez, que se trata de una guerra con Holanda de 80 años (hasta 1648), de la que el pueblo español no tiene conciencia: no se le ha enseñado en los grados medios de la enseñanza quizá; 10. Debe verse por ej., la certera síntesis acerca de Olivares (pp. 114 y ss.); 11. "La España imperial fue probablemente la plenitud española en la historia"; 12. Andando los tiempos, la triple crisis de 1808 resultó "una de las más graves de toda la historia española", y fue crisis de gobierno, de Estado, y nacional. La exposición de los siglos contemporáneos que tiene hecha Juan Pablo Fusi en otras obras anteriores es conocida; por eso sólo añadiremos: 13. Se destaca ahora el "espléndido resurgimiento" de "una cultura liberal, no una cultura católica", en el tiempo de las generaciones del 98, del 14 y del 27 –así las denomina el autor, de acuerdo con designaciones ya bien establecidas-. Por nuestra parte creemos que ese resurgimiento de la cultura viene de antes, de los tiempos de Giner y Galdós, Ramón y Cajal, Clarín, etc.; 14. España ha sido "un país en buena medida trágico (Guerra Civil, dictadura de Franco), en el XX)". Y 15. "La historia de España no es –quede claro- ni una historia única ni una historia excepcional", a diferencia del casticismo propuesto por A. Castro. Estamos ante un libro de saberes bien asimilados, bien escritos y aguda y oportunamente traídos a colación. Estamos ante un contemporaneísta de importancia, que no por eso ha dejado de atender a los "tres milenios de España" (Domínguez Ortiz).

Francisco Abad Nebot

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

Próximo número

HESPERIA CULTURAS DEL MEDITERRÁNEO

Monográfico

EMIRATOS ÁRABES UNIDOS

El número 20 de nuestra revista estará consagrado a los Emiratos Árabes Unidos. De nuevo, procuraremos ofrecer una selección de temas que representen el interesante conjunto de cuestiones históricas, sociales y culturales de este Estado (*Dawlat al-Imarat al-ʿArabiyya*), relacionado con nuestro entorno mediterráneo por contactos que tienen sus raíces en la expansión árabe, desde el siglo VIII, y llegan hasta la actualidad, con las implicaciones además de unas relaciones económicas, cada vez más intensas. Atenderemos sobre todo a acontecimientos históricos compartidos, manifestaciones artísticas y literarias, y alguna evaluación de la situación económica.

De nuevo, recurriremos a combinar análisis internos y externos, ofreciendo interpretaciones o testimonios básicamente de árabes y de españoles.

Hesperia. Culturas del Mediterráneo va completando así la serie de países, con una selección de temas que representen el interesante conjunto de cuestiones históricas, sociales, y culturales de cada uno de ellos.

Además, las habituales secciones:

Entrevista

Actualidad

Reseñas

BIBLIOTECA DIGITAL DEL ODICSEF

20

HESPERIA CULTURAS
DEL MEDITERRÁNEO

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN / *ORDER FORM*

IMPORTE SUSCRIPCIÓN ANUAL /
ONE YEAR SUBSCRIPTION

	Euros
1 vol. España* / *Spain, 1 issue**	15,00
1 vol. resto del Mundo*/ *Overseas, 1 issue**	18,00

ENVIAR A: / *SEND TO:*

SAFEL

Domicilio Social: c/ San José, 2
Oficinas: c/ Huertas, 47 bis (Edificio Cervantes)
28014 Madrid
Tels.: 91 429 81 63/91 429 95 34 • Fax: 91 420 39 48
pedidos@safel.net
www.safeldistribucion.es

DIRECCIÓN DE ENVÍO / *MAILING ADDRESS*

Nombre y apellidos / *Name and surname* .....
Empresa o Institución / *Institution* .....
Dirección / *Address* .....
.....
C. P. / *Zip code* ..... Población / *City* ..... NIF / CIF .....
Provincia / *County / State* ..... País / *Country* .....
Teléfono / *Phone* ..... Fax ..... E-mail .....

FORMA DE PAGO / *PAYMENT*

☐ Cheque número / *Check number* .....
.....
A nombre de / *Payable to:* Safel Distribución, S. L.

☐ Ingreso en cuenta a favor de: / *Deposit*
Safel Distribución, S. L.
IBAN: ES97 0182 4000 61 0200062909

☐ Recibo domiciliado / *Pay by direct debit*

TITULAR / *HOLDER* .....
BANCO / *BANK* .....
AGENCIA / *BRANCH* .....

CÓDIGO CUENTA CLIENTE / *CCC*

Entidad / *Bank*	Oficina / *Branch*	D. C.	Número de cuenta / *Account number*

FECHA / *DATE* .....

FIRMA / *SIGNATURE* .....

* Volumen suelto. No incluidos gastos de envío. / *1 issue. Shipping will be charged.*

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEH

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

ISSN 1698879-5