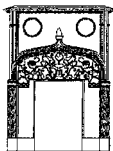


HESPERIA CULTURAS DEL MEDITERRÁNEO



Biblioteca Viva de al-Andalus.
Fundación Paradigma Córdoba



COMITÉ DE HONOR

José Carrillo Menéndez
Daniel Peña Sánchez de Rivera
Víctor García de la Concha
M.^a del Mar Villafranca Jiménez

Rector de la Universidad Complutense de Madrid
Rector de la Universidad Carlos III de Madrid
Director del Instituto Cervantes
Directora del Patronato de la Alhambra y Generalife

EDITOR

José Luis Pardo Armesto

DIRECTORA

M.^a Jesús Viguera Molins

SECRETARIO

Francisco Franco Sánchez

COORDINADORA GENERAL

Carmen Calvo Durán

COMITÉ CIENTÍFICO

José Ignacio Wert Ortega
Bernardino León

Isidoro Reguera
Fernando Velasco
Agustín Velloso de Santisteban

Mohamed Chakor
Emilio Galindo
Silvia Nora Arroñada
Mostafa Ammadi

Ministro de Educación, Cultura y Deporte
Enviado Especial de la UE para los países de la ribera sur del Mediterráneo
Catedrático de Filosofía de la Universidad de Extremadura
Profesor Titular de Filosofía Moral. Universidad Rey Juan Carlos
Profesor Titular de Educación Comparada y Educación y Desarrollo de la UNED
Escritor y periodista
Centro de Investigación Hispano-Árabe e Islamo-Cristiana
Profesora del Instituto de Historia de España (Buenos Aires)
Profesor de la Universidad de Casablanca (Marruecos)

CONSEJO DE REDACCIÓN

Inmaculada Delgado Cobos
Manuel Gala Muñoz

Juan Pedro Monferrer Sala
Pedro Marfil Ruiz
Juan Martos Quesada
Juan Antonio Chavarría
Enrique Ojeda
M.^a. Carmen Hidalgo Brinquis
Juan Pérez Cubillo

Universidad Complutense de Madrid
Ex - rector Universidad de Alcalá.
Profesor Emérito Fundamentos de Economía e Historia Económica
Universidad de Córdoba
Universidad de Córdoba
Universidad Complutense de Madrid
Universidad Complutense de Madrid
Embajador de España en El Salvador
Instituto del Patrimonio Cultural de España
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
safel@safel.net

IMPRIME

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

ISSN:

1698-8795

Depósito Legal:

M-51335-2004

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 / MONOGRAPHS

Españoles en el Oranesado (1830-1920). Emigrantes
españoles en el oeste argelino

*The Spanish in Oran's region (1830-1920): Spanish migrants in the west
of Algeria*

DJAMEL LATROCH 12

Mouloud Kassem (1927-1990), personalidad política y
cultural esencial de la Argelia del s. XX

*Mouloud Kassem (1927-1990), an essential personality in the Algerian
policy and culture, in the 20th century*

FRANCISCO FRANCO-SÁNCHEZ y FOUAD KEBDANI 27

Argelia, viaje por los hispanismos y sus metáforas

Algeria: a journey through hispanisms and its metaphors

AHMED KADDOUR 47

Literatura argelina en lengua francesa. Panorama general

French Written Algerian Literature. General Overview

ADELAIDA PORRAS MEDRANO 65

La narrativa argelina actual y el compromiso integrador de
Waisini al-A'rach

The current Algerian narrative and integrator of Wasini al – A'rach

IGNACIO GUTIÉRREZ DE TERÁN GÓMEZ BENITA 89

Argelia, 50 años después (1962-2012): ¿por qué no ha habido
una "primavera árabe"?

RAFAEL BUSTOS GARCÍA DE CASTRO 105

La herencia en el Código Argelino de Estatuto personal, en relación con los códigos de otros países árabes CARIDAD RUIZ-ALMODÓVAR.	121
---	-----

ENTREVISTA / INTERVIEW

Entrevista a Eduardo López Busquets, Director General de Casa Árabe <i>Interview to Eduardo López Busquets, General Director of Casa Árabe</i> M ^a JESÚS VIGUERA MOLINS.	145
---	-----

ACTUALIDAD / CURRENT AFFAIRS

Islam y ciudadanía MARCEL A. BOISARD.	155
L'ímage de l'Homme Parfait selon les mystiques musulmans ABDELLAH EL MOUSSAOUI	161
Breve estudio del manuscrito 1404 de El Escorial <i>A brief study on El Escorial Ms 1404</i> NURIA TORRES SANTO DOMINGO	175
Poder y legitimidad. Signos y símbolos en las monedas medievales de la Península Ibérica ALMUDENA ARIZA ARMADA.	181
Sobre novela histórica portuguesa (I) CÉSAR LASSO ARIÑO	200
Paz y paz. Que en el silencio hay maravilla. Veinte poemas escritos desde el desierto de Dubai a Abu Dhabi MARUSELA PÉREZ MÁXIMO.	215
Andanzas tetuanés JUAN PÉREZ CUBILLO.	233

Mahmud Ali Makki (1929-2013). Testimonio de amistad y
cariño

FERNANDO DE ÁGRED A BURILLO. 237

RESEÑAS / REVIEWS

Viaje a la Argelia 243

Las Relaciones Hispano-Argelinas 244

Abd el-Kader, un spirituel dans la modernité 246

Estudios de crítica textual 248

Pensar el pasado 250

El Protectorado español 252

Presentación

Equipo editorial *Monográfico Argelia (I)*

Hesperia. Culturas del Mediterráneo presenta ahora su volumen 18, pidiendo benevolencia por un cierto retraso en su aparición anual, por cuestiones derivadas de esta crisis económica que, de forma casi inevitable, afectan también a la cultura. No es lo mismo publicar revistas con plantillas reducidas, y con presupuestos menguados. Por eso, es aún mayor el mérito de editoriales que mantienen sus compromisos, como esta Editorial Ibersaf que ha seguido adelante con nuestra revista.

El **Monográfico** de este volumen 18 está dedicado a ARGELIA, en bienvenida hora: entre los países árabes, los monográficos de *Hesperia. Culturas del Mediterráneo*, han recorrido, con este orden de aparición, estos ocho: Iraq, Marruecos, Egipto, Palestina, Arabia Saudí, Túnez, Yemen y Qatar, además de dedicar también monográficos a otros siete países, algunos de ellos islámicos. La elección de estos países, sucesivamente convocados por la revista, ha seguido motivos objetivos y subjetivos, a veces porque sonaban más, 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 de alguien o el acuerdo de todo el equipo editorial... y ARGELIA siempre contaba y cuenta con todas estas papeletas, y aquí está su sección, que además, como viene ocurriendo en los últimos años, se extenderá en dos volúmenes, éste 18 y el próximo 19, *in sha' Allah*.

La continua presencia de Argelia en nuestra historia y también en nuestra actualidad es evidente, y llena de notables y múltiples facetas, muchas originadas y canalizadas por el Mediterráneo. Quien esto escribe, no podrá olvidar la lección histórica de su primer viaje a Argel, para participar en la Comisión de examen de una Tesis de Licenciatura sobre textos literarios españoles¹ acerca de *Los bombardeos de Argel en 1783 y 1784*, presentada por

¹ Reunidos por G. Guastavino, *Los bombardeos de Argel en 1783 y 1784 y su repercusión literaria*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1950.

PRESENTACIÓN

Tassadit Yacine² y dirigida por quien fue generoso nexo intelectual entre nuestros dos países, Mikel de Epalza, presentada en la Universidad de Argel, en 1974. Episodios de nuestra historia común hispano-argelina, a veces tan conflictivos, resultaban allí científicamente analizados por una universitaria argelina, y este tipo de estudios sobre cuántos siglos y cuántas relaciones de todo tipo compartimos lleva al profesor Djamel Latroch, en este volumen 18 de *Hesperia*, tratando sobre la emigración española al Oranesado, a señalar el papel central que las cuestiones argelinas ocupan en la historiografía española del período contemporáneo.

Lo publicado sobre nuestros dos países es amplio, e intenso, como estos dos monográficos sobre Argelia confirmarán, y mostrarlo en su realidad, así, fue uno de los empeños del Dr. Epalza³, a cuya memoria dedicamos este volumen. Su amistad con aquel gran ministro, Mouloud Kassem, procuró también relaciones y participación española en aquellos magnos Congresos sobre el Pensamiento Islámico por él organizados, como destacan Francisco Franco Sánchez y Fouad Kebdani, en su amplia presentación de aquella "personalidad política y cultural esencial de la Argelia del s. XX". Testimonios fundamentales de contactos contienen los hispanismos en Argelia, que Ahmed Kaddour representa en el marco "metafórico" de sus implicaciones culturales y sociales.

Estado independiente desde 1962, ARGELIA disfruta de una economía en ascenso, sostenida por las potentes exportaciones de hidrocarburos (cuyos ingresos alcanzan el 45% del PIB). Es el país más grande de África, y su capital, Argel, está considerada como el más importante puerto norteafricano. Ha superado crisis político-religiosas, de fondo económico, y afrontado retos sociales. Dos artículos de este monográfico de *Hesperia* nos permiten acceder a análisis y situaciones sobre algunas situaciones políticas y sociales, profundamente planteadas por Caridad Ruiz de Almodóvar, tratando sobre la herencia en el Código Argelino, y por Rafael Bustos, en su recorrido sobre los desarrollos argelinos de estos últimos cincuenta años.

Todas sus etapas y contenidos las han reflejado y siguen reflejando con llamativa intensidad sus escritores, además de una producción cinematográfica

² La Dra. Yacine, antropóloga reconocida, ahora enseña en l'EHESS de París.

³ Como muestra, por poner sólo un ejemplo, su libro: *Écrits relatifs à l'histoire de l'Espagne publiées en Algérie de 1962 à 1973*, Argel, Bibliothèque Nationale, 1976.

PRESENTACIÓN

muy significativa y valorada, como suele ocurrir con los reflejos artísticos en períodos cruciales. La vitalidad admirable de esta literatura queda patente en el artículo de Adelaida Porras, sobre literatura argelina de expresión francesa, con exposiciones muy completas, y en el de Ignacio Gutiérrez de Terán, sobre narrativa actual y “el compromiso integrador de Wasini al-A'rach”, que, como suele ocurrir con las varias posibilidades de transcripción, también resulta: Waciny Laâredj, una de cuyas novelas está dedicada, precisamente, a “Don Quijote en Argel”: sí, Cervantes es otra reminiscencia-puente que no podía estar del todo ausente tratando de Argelia y España.

Este volumen 18 *Hesperia. Culturas del Mediterráneo*, ofrece también sus otras habituales secciones: **Entrevista**, en este número a Eduardo López Busquets, actual Director General de Casa Árabe, que entre otras experiencias se refiere a su misión diplomática y vivencias en Argel “dos años, justo al inicio de este siglo XXI”, Y, además de los artículos de la sección de **Actualidad**, entre las **Reseñas**, hay varias sobre cuestiones argelinas, entre ellas sobre el impresionante héroe espiritual y político argelino que fue el emir Abd al-Qadir (Abd el-Kader), que desde su siglo XIX ha mantenido su testimonio brillante, también sobre la apertura al Otro y el diálogo entre culturas, a lo cual tanto nos conforta e interesa contribuir.

ESPAÑOLES EN EL ORANESADO (1830-1920). EMIGRANTES ESPAÑOLES EN EL OESTE ARGELINO

*The Spanish in Oran's region (1830-1920): Spanish
migrants in the west of Algeria*

DJAMEL LATROCH*

RESUMEN: Recorrido panorámico sobre la emigración en el Oranesado. Se trata de abordarlo en su conjunto y dar algunas cifras de los emigrantes en Argelia. Evocando algunos puntos de contacto y de mestizaje cultural que han dejado los emigrantes en la vida cotidiana y en las costumbres de los argelinos de Orán.

PALABRAS CLAVE: Orán, España, emigrantes, siglo XIX.

ABSTRACT: Panoramic view on the emigration in the Oran region. It is addressing the issue as a whole and gives some figures of emigrants in Algeria. Evoking some points of contact and cultural mixing have left emigrants in the life and customs.

KEY WORDS: Oran, Spain, emigration, XIX century.

PLANTEAMIENTO GENERAL

Por muchas las consideraciones y motivos, la emigración española a Argelia posee una nueva página en la historiografía del Contemporaneismo español del siglo XIX. Singular corriente de emigrantes, económicos en su mayoría, continuada, duradera y la más antigua, extendida a toda la geografía argelina y con énfasis en la Argelia Occidental, limítrofe con Marruecos, fueron objeto de numerosos estudios y publicaciones desde los años 70 del siglo pasado.

* Investigador, diplomado por la Universidad Complutense de Madrid, Departamento de Historia Contemporánea. Miembro fundador del Seminario Interno de Investigación del Dep. H^a. Contemporánea, UCM.

Temática ignorada –y muchas veces olvidada- por los historiadores españoles y argelinos hasta 1975, donde el destacadísimo profesor Juan Bautista Vilar, ha abierto una nueva –reciente- tendencia histórica sobre la emigración, con sus dimensiones económicas y políticas desde mediados del siglo XIX hasta los años setenta del pasado siglo. Entre otras corrientes emigratorias hacia países latinoamericanos y europeos de cierto desarrollo económico y social, Argelia fue destino emigratorio preferido por los españoles, pues el 40 % van hacia Argelia. Cuando los franceses tomaron la ciudad de Argel en 1830, se inició un ciclo migratorio europeo –de modo particular español-, con características especiales por ser una emigración espontánea y poco controlada por las autoridades francesas y españolas. La emigración de tipo económico fue mayoritaria, en su conjunto, aunque existen otros motivos, desde 1835 hasta 1936, fecha del inicio de la Guerra Civil española, que la modificó en política, calculada entre 12.000 y 15.000 personas¹. Cabe señalar que los progresos de la colonización francesa fueron favorecidos por los colonos franceses “de la metrópoli” y a un número elevado de españoles, italianos, malteses y otras nacionalidades europeas.

ORÁN: CIUDAD DE ESPAÑOLES POR EXCELENCIA

Hasta 1881, Argelia fue el primer destino de españoles, en busca de trabajo y bienestar económico y social; entonces, los trágicos sucesos de Saida redujeron considerablemente, por primera vez, el número de españoles, y Argelia dejó de ser su destino preferido, sustituido por los países latinoamericanos. Poco después de aquellos sucesos, el número de españoles vuelve a tener importancia en las entradas y salidas sobre todo en los puertos de Orán y Alicante. De unas 303 censados en 1830, en la región de Orán, y tan sólo siete años después, el número de españoles asciende a 1.655 frente a 1.182 franceses; y ya en 1838 había en Orán 2.073 españoles frente a 1.396 franceses. En ese año de 1833, los españoles en Argelia sumaban 1.291, y en 1836, superaban los 4.592, frente a 3.478 y 5.485 de franceses respectivamente.

¹ Disponemos de una excelente obra sobre la emigración de carácter político: Vilar, Juan Bautista, *La España del exilio: las emigraciones políticas españolas en los siglos XIX y XX*. Madrid, Síntesis, 2006.

Hasta 1860, hubo líneas directas de transporte marítimo con escalas en puertos españoles y, en 1869, se inauguró la línea marítima Orán – Cartagena, por la Compañía General de Transportes Fluviales y Marítimos, que tanto representó para los flujos migratorios de Argelia¹. No sólo hombres emigraron a Argelia, pues, a partir de 1880, también las mujeres, trabajando como cocineras o cuidando a los niños de las clases más acomodadas. Trabajo que les proporcionaba algo de dinero y resultaba más fácil que los duros empleos masculinos. El desequilibrio hombres/mujeres fue evidente hasta bien entrado el siglo XX; los franceses lo manifiestan en sus declaraciones oficiales: “la colonie espagnole présente ce caractère tout particulier d’être composée de plus de femmes que d’hommes.... et pour ce groupe, la proportion s’est trouvée renversée; pour 100 femmes espagnoles, il n’y que 93 espagnols”². Por otro lado, el número de emigrantes de carácter político, esencialmente mujeres, fue también de suma importancia en el siglo XIX y principios del XX, según Alicia A. Vigil³.

Alicante, Murcia, Valencia, Cartagena fueron salidas de emigrantes hacia Argelia⁴, hacia lugares de acogida como Orán, Mostaganem y Tremecén. El Oranesado -l’Oranie- fue la región preferida por los españoles para asentarse, sobre todo desde 1860, y el elemento español sobrepasará claramente al francés. Efectivamente, en Orán, en 1886, había 54.318 españoles del sexo masculino y 37.572 del femenino, frente a 48.089 de franceses y 31.572 de francesas. “De même la ville d’Oran avec ses annexes, sur une population totale de 40 000

1 Bonmati Antón, José Fermín, *La emigración alicantina a Argelia (siglo XIX y primer tercio del S. XX)*. Alicante, Universidad, 1988.

2 Démontés, V., *Le peuplement algérien: essai de démographie algérienne*. Argel, Imp. Algérienne, 1906, p 67

3 Altied Vigil, Alicia: “Mujeres españolas emigradas y exiliadas. Siglos XIX y XX”, *Anales de Historia Contemporánea*, 24 (2008), 61. Vilar, J. Bautista; Egea Bruno, Pedro María; Vilar, M^a. José (eds.), *La mujer en los Movimientos migratorios contemporáneos. De las migraciones y exilios a la inmigración actual en España y Región de Murcia*, Universidad de Murcia (Dept^o. de Historia Moderna y Contemporánea), Murcia, 2008; Bachoud, André: “Exilios y migraciones en Argelia. Las difíciles relaciones entre Francia y España”, en E. Lemus (ed.), *Los exilios en la España contemporánea*, Ayer, 47 (2002), 81-102.

4 Véanse publicaciones del profesor Juan Bautista Vilar, entre ellas: “Emigraciones murcianas a Argelia en el siglo XIX: su impacto demográfico, social y económico sobre la provincia de origen”, *Cuadernos de Historia*, X (1979), 35-358; “Los alicantinos en la Argelia francesa (1830-1914)”, *Historia Contemporánea*, Universidad de Alicante, 1982, 127- 161; “Alicante en el tráfico español con Argelia (1830-1833)”, *Revista del Instituto de Estudios Alicantinos*, 1978, 75-90; “Cartagena en las emigraciones españolas al África francesa”. *Auraq*, IX (1988), 125-149; “Emigrantes lorquinos a la Argelia Francesa”, *II ciclo de temas lorquinos*, Murcia, 1982; Murcia: *de la emigración a la inmigración*, Murcia, Centro de Estudios Históricos e Investigaciones Locales Región de Murcia 2002; “Emigración almeriense a Argelia del Siglo XIX, sus repercusiones políticas, sociales y económicas sobre la provincia de origen”, *Actas del I Congreso sobre la Historia de Andalucía (Edad Contemporánea)*, II, Córdoba, 1976, pp. 241-254.

âmes, ne compte plus que 10 000 français, tandis que les étrangers, c'est à dire les espagnoles, sont au nombre de plus de 18 000" ... "dans cette province, les français ne sont déjà plus en majorité, on n'en compte plus que 37 111, de sorte que les espagnoles du nombre de 37 678 le sont déjà dépassés", según Paul Blanc⁵, que también observa cómo los franceses -al principio- no consideraron la emigración un fenómeno inquietante para el futuro de la colonización de Argelia, sino más bien un factor que ayudaba a establecer las bases económicas y políticas de la colonización, hasta que, en 1850, se establecieron unas series de leyes para frenar y controlar los flujos migratorios de los españoles. Hay que mencionar que, a partir de 1841, se había creado en Francia una comisión central de colonización y emigración, cuyo fin era captar nuevos emigrantes para Argelia. Los preferidos fueron suizos y alemanes, gentes tranquilas y de confianza, religiosos y que respetan las leyes⁶, a diferencia de los emigrantes españoles o italianos, a quienes siempre se les manifestó rechazo. En 1849 se promulgó la ley de 24 de diciembre; otra, en 7 de enero de 1862, y otras dos (1873 y 1874), antes de la famosa ley de naturalización automática de 1889, que otorgó a la comunidad judía privilegios extraordinarios. En conjunto, estas leyes frenaban y obstaculizaban la emigración de origen mediterráneo.

Francia requería emigrantes de larga duración, especialmente norteeuropeos, germanos y belgas. No cabe duda alguna, las autoridades francesas procuraron captar 10.000 familias de esas procedencias, a partir de 1841, mediante la propaganda y los estatutos de las Agencias de Emigración. Sin embargo, ninguna ventaja se ofreció a la emigración mediterránea en suelo argelino -española en primer lugar, italiana y maltesa por último-, aunque en 1866 esta llega al 39,5 % del total de los emigrantes europeos; al 42 % en 1876 y, en 1886, el 47 %. Es de señalar que no sólo la legislación francesa que pone frenos a la emigración, sino que también lo hacen las autoridades españolas. En efecto, el Ministerio de la Gobernación, mediante un Real Decreto del 8 de mayo de 1888, se manifiesta claramente a favor de las leyes francesas, promulgando unas exigentes condiciones para salir al extranjero, requiriendo a todo español tener permiso del Gobernador de la provincia donde se embarcan, y además

5 Paul Blanc, M., *La population de l'Algérie en 1872*. Conférence du 12 avril 1873 à Alger, Imp. Algérie Française, pp. 9-10.

6 Di Costanzo, Maurice, *L'émigration allemande en Algérie au XIX siècle (1830-1890)*, Aix en Provence, 1985, p. 32 y ss., citado por E. Temine, «La migration européenne en Algérie au XIX siècle: migration organisée ou migration tolérée », *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 43 (1987), p. 34.

acreditar hallarse libre de toda responsabilidad criminal o de quintas. Para informar sobre la concesión del permiso de embarque (un pase oficial de viaje), se creó en cada provincia del litoral y fronteras, incluso en las Baleares y Canarias, una Junta presidida por el Gobernador de la Provincia y un secretario representado por el Jefe de la Sección de Fomento, debiendo constar el visto bueno del delegado del Gobernador Militar y del Fiscal de la Audiencia de lo Criminal, más el acuerdo del Comisario regio de Agricultura, y, por último, de un Diputado provincial designado por el Presidente de la Diputación⁷. Hasta 1902, todo español mayor de 21 años, libre del servicio militar y sin estar sujeto a procedimientos criminales, tenía derecho a salir de España con destino al extranjero. Las leyes anteriores a la Real Orden del 7 de enero de 1902 no fueron respetadas ni por los emigrantes ni por las autoridades competentes, por ello se decreta esta nueva ley de enero de 1902, controlando la emigración, garantizando el cumplimiento del servicio militar⁸, y dificultando la falsificación de los pasaportes.

Por presiones de la Asociación de Navieros y Consignatarios de Barcelona, la Liga Marítima Española, y mediante repetidas quejas elevadas al Gobierno a través de las juntas provinciales de Barcelona, Coruña y Vigo, se decretó esa Ley de 1902, y un año más tarde la Real Orden de 8 de abril de 1903⁹, que deroga las anteriores y fija el sentido del anterior decreto. Reduce notablemente la documentación requerida para viajar al extranjero, permitiendo la salida de masas de emigrantes, y favoreciendo la aparición de los llamados *agentes de emigración*, que facilitaban los trámites administrativos a quienes no cumplían los requisitos, o, simplemente, realizaban embarcos clandestinos, en muchos casos sustituyendo los documentos de identidad para salvar los controles de las autoridades gubernativas. Ante esta situación -"inmoral e ilícita, ejercida por los que, desligados de todo sentimiento humanitario, ven sólo en su semejante el precio de un pasaje y el importe de una prima, favoreciendo para ello la infracción de las leyes y explotando la sencillez, la crueldad y la miseria con

7 Sobre esta ley: Vincenti, Eduardo, *Estudio sobre la emigración. Guías especiales para América y Argelia*. Madrid, Imprenta Hijos de M.G Hernández, 1908, pp. 47-57.

8 El 7 de octubre de 1902, se decretó una Real Orden con las reglas vigentes sobre los documentos que deben presentar los emigrantes que no hayan cumplido con el servicio militar. Quienes emigren, entre 15 y 20 años de edad, debían depositar 1.500 pesetas.

9 La novedad de esta Ley es la supresión del pasaporte y del permiso especial de la autoridad gubernativa.

falsas promesas de provechos jamás logrados”¹⁰-, se decreta otra Real Orden (4 de noviembre de 1904), para poner fin a las *-malas-* prácticas de los agentes de emigración y, al mismo tiempo, invitando a toda persona, víctima de engaño, a denunciarlo. Por otro lado, se intensifican los controles de pasajeros y embarcaciones, para evitar la presencia de agentes de emigración procedentes de otros lugares. En definitiva, es una ley cuyo fin es castigar a toda persona que incumpla las leyes de emigración y, al mismo tiempo, intentar organizarla. Esta serie de leyes, parece, no hacen sino provocar otros problemas, como el aumento de la emigración clandestina al oeste argelino y, lo más grave, que las autoridades españolas pierdan el control de las salidas de emigrantes. Además, las *Agencias de Emigración* y la publicidad para captar a más emigrantes hacia Argelia ayudaron a difundir toda una “cultura” de la emigración.

La emigración en si era una cuestión de Estado, y todas las leyes desde 1883 a 1907 constituyen el marco jurídico y administrativo del fenómeno migratorio español. Sin duda, organizarla y controlarla era una prioridad de la autoridad gubernativa; por ello y ante el aumento de emigrantes, se emitió el Real Decreto de 18 de julio de 1881, que establece *una comisión especial encargada de estudiar los medios de contener en lo posible la emigración por medios del desarrollo del trabajo*¹¹. En 16 agosto de ese mismo año, se decretó otra Ley, con petición a los Gobernadores de las Provincias del litoral de estadísticas y datos sobre la emigración, y también sobre las *Agencias de Emigración*¹². Pero la Ley de Emigración de 21 de diciembre de 1907, con 6 capítulos y más de 60 artículos, organiza la salida de los emigrantes y, al mismo tiempo, prohíbe la labor de las *Agencias de Emigración*¹³ (Art. 10), creando un *Consejo Superior de Emigración* y un *Negociado de Emigración*, dependientes del Ministerio de la Gobernación (Art. 8), y creando también la *Caja de Emigración*, para financiar y administrar todo lo relativo a esta cuestión (Art.30).

10 *Real Orden de 4 de Noviembre de 1904, sobre persecución de la emigración clandestina o falseada por suplantación de las personas.* (Sánchez Guerra). Cfr. Vincenti, *op. cit.*, pp. 64-65.

11 Memoria presentada al Excmo. S. Ministro de Fomento. Actas, Dictámenes, Interrogatorios y Documentos, Madrid, El Correo, 1882.

12 El Real Decreto de 13 de febrero de 1903 pone de manifiesto la obligación de publicar las estadísticas de emigración, desde 1896 hasta 1900, y luego anualmente. En este sentido, todas las estadísticas publicadas por los órganos oficiales españoles son insuficientes y no reflejan la realidad exacta del número de los emigrantes.

13 Este negociado existió desde 1882 de forma legal, y mucho antes de forma ilegal, creado como consecuencia de la demanda creciente de emigrantes. La Ley del 6 de mayo 1882 crea el negociado en el Instituto Geográfico y una Sección para el estudio del problema en la Dirección de Agricultura. “Son estudios técnico-administrativos propios para ser conocidos por los hombres de ciencia, pero que no interesan a los emigrantes”. (Gaceta del 6 de Mayo).

EMIGRANTES ESPAÑOLES EN EL ORANESADO

En Argelia, el régimen migratorio y las condiciones de entrada de españoles se caracterizaron por una serie de exigencias tanto políticas como administrativas. Después de 1885, los españoles pueden estar en suelo argelino si cumplen unas condiciones de carácter político: poseer pasaporte o cédula con el visto bueno del Cónsul de Francia en España; sin embargo, las autoridades francesas se reservan el derecho de rechazar el desembarco de españoles expulsados del territorio con anterioridad, o de los llamados anarquistas; además, quienes vienen a trabajar tienen que presentar una cantidad de dinero en metálico suficiente para alimentarse tres días, no sobrepasar los sesenta años y estar en buena condición física. A partir de 1891, las autoridades francesas decretaron leyes y exigencias -administrativas y sanitarias-, por las cuales los españoles deben presentar documentos de identificación al desembarcar. La Ley de 8 de agosto de 1893 y los Decretos de 1895 y 1907 obligan a cada español a poseer un certificado de nacionalidad española y otro de libertad de quintas, más una declaración de domicilio¹⁴. Pero estas exigencias, cuyo fin era frenar la emigración, apenas sirvieron, pues las estadísticas, tanto españolas como francesas, referentes a las entradas y salidas de españoles dejan constancia de la importantísima cifra que pasan anualmente por puertos argelinos, sobre todo por el de Orán, receptor de casi la totalidad de españoles que deseaban establecerse en la región del Oranesado¹⁵.

En 1882, entraron en Argelia 19.626 personas; quienes salieron se calculan en 23.679; un año después, entraron 19.696 y salieron 18.643. Sobre estas cifras se desconoce la procedencia de entrantes y salientes¹⁶. En 1884, el elemento español llegó a superar los 31.000 habitantes en Orán y Argel, frente a 50.000 franceses. Desde 1855, los españoles en todo el Oranesado sobrepasaban claramente a los franceses y demás comunidades extranjeras, y, justamente ese año, los residentes en Orán superan a los franceses en casi 4.000 almas, siendo

14 *Journal Officiel du 11 Février 1894*. Cfr: E. Vincenti, *op.cit.* p.329.

15 Las cifras que manejamos no reflejan con exactitud el verdadero número de españoles en Argelia, pues numerosos emigrantes entraban clandestinamente. Precisamente, el tema de las estadísticas y la falta de números exactos, nos pone siempre en duda sobre los emigrantes españoles en Argelia, pero confiamos en los diferentes trabajos de investigadores como Juan Bautista Vilar, M^a José Vilar, José Fermín Bonmati Anton, Gerard Crespo, Jean-Jaques Jordi. y el autor del presente texto, que han hecho esfuerzos en establecer estadísticas del migratorio español en Argelia de los Siglos XIX y XX. Véase: Vilar, J. B.; Vilar, M^a José, *La emigración española al Norte de África (1830-1999)*. Madrid, Arco Libros, 1999.

16 Vincenti, *op. cit.*, p. 331.

los españoles 10.800, frente a 6.700 de residentes franceses¹⁷ y “entre 1848 et 1850, les espagnols représentent toujours les deux tiers des Européens de la zone Sud”¹⁸. Se calcula que en 1851 había un total de 20.872 en el Oranesado, del total de 41.558 en toda Argelia, y en el censo de 1896 se calcula que había 75.285 españoles frente a 39.805 de origen francés. Ahora bien, tanto las entradas como las salidas de españoles por el puerto de Orán representan casi la mitad de las entradas y salidas en toda Argelia, pues, en 1892, el movimiento de pasajeros fue de 72.522, de los cuales salieron –por ese puerto– un total de 9.581 frente a 13.716 entradas de españoles, a través de 3.572 entradas y salidas de diferentes embarcaciones¹⁹, cifra que no abarca la navegación no registrada por las autoridades del puerto, con embarcaciones clandestinas no declaradas²⁰.

De los 16 consulados repartidos por toda la geografía argelina, había 9 en el Oranesado. En cierto modo, esto reflejada la numerosa comunidad española en esta región. Cada cinco años, el número de españoles en toda Argelia aumenta de 20.000 a 30.000 almas, hasta 1891, que no sobrepasa los 6.000-7.000, a consecuencia de las leyes de 1889 y 1891. Salen de Almería, Alicante, Murcia, Granada, Valencia, Huelva y otros lugares. Son trabajadores y sobrios, agricultores en su mayoría, albañiles y obreros, pobres y analfabetos, y se instalan en el Oranesado, donde la cercanía geográfica, el bajo coste del viaje y sobre todo la certeza de encontrarse con amigos y familiares, además de lograr trabajo nada más llegar, les motivan a instalarse. Trabajan como agricultores en los pueblos junto a los argelinos, y en las ciudades son comerciantes e industriales, abren sus propios negocios, sus cafés, tienen el monopolio de algunas pequeñas industrias²¹. En definitiva, es una emigración de a pie, espontánea, golondrina al principio y luego permanente. Es una emigración de masas, de bajo coste y resiste el clima norteafricano –a diferencia de los alemanes y

17 Flores Morales, Ángel: *Españoles en Argelia*. Temas Españoles, n.º. 58, Madrid, 1953, pp. 17-18. Aunque estas cifras no coinciden con otras publicadas por nuestra parte ni por otros investigadores, pero las citamos que el lector tenga constancia de la inexactitud de las cifras que manejamos.

18 Crespo, Gérard; Jordi, Jean-Jacques: *Les espagnols dans l'Algérie (1830-1914): histoire d'une migration*. Ed. Atlantique, 1991, p. 20.

19 Bouty, J., “Mouvement des ports de Départements d'Oran”, *Bulletin de la Société de Géographie et d'Archéologie de la Province d'Oran*, Oran, 1893.

20 No es mi propósito ahora entrar con profundidad en las estadísticas de los españoles en Argelia, sin embargo, es conveniente tener conocimiento aproximativo sobre sus números. Aunque las autoridades francesas conocían la clandestinidad de muchas embarcaciones, transportando emigrantes, lo toleraba para ganar más mano de obra española, capaz de trabajar en duras condiciones.

21 Démontés, V., *Le peuple algérien, essai de démographie algérienne*. Argel, Imp. Algérienne, 1906, p. 58.

otros europeos no mediterráneos, además es muy poco deseada y sin ningún derecho a una instalación duradera, que sólo responde a las necesidades económicas y políticas de la gran empresa colonial francesa.

El elemento español en Orán se distingue como característica principal de la ciudad, con coexistencia de diferentes comunidades extranjeras, tanto árabes y musulmanas como europeas o africanas. El español, el árabe y el francés son las lenguas que se hablan con frecuencia y en cada rincón, incluso ya pasados unos años de la colonización, el español predomina en las calles y en los barrios donde viven alicantinos y valencianos, hasta el punto de que el francés -la lengua de Molière- se reserva a los formularios e impresos administrativos. El ambiente de la ciudad presenta un dinamismo tanto económico y social como cultural²². Bastaba caminar por una calle de Orán para captar ese ambiente: "à se promener dans les rues, on pourrait se croire dans quelque ville de l'Andalousie, car les femmes y ont les cheveux Noirs, les deux en escarboucle et souvent le costume des sévillanes"²³, "on retrouve partout des maisons construites a la mode espagnoles, et les enfants des provinces de Valence et de Murcie, qui forme encore aujourd'hui le gros de la population"²⁴.

Sin lugar a dudas, los procedentes del Sur español nunca perdieron ni su lengua ni sus señas de identidad. El valenciano y el español fueron dos lenguas, junto al árabe y el francés, que componían el aspecto del dinamismo cultural de la ciudad. Basta fijarse en los rótulos de las tiendas, en las cafeterías y en la gente para entender la realidad social de Orán y su región. El mundo de las relaciones sociales entre emigrantes españoles y las demás comunidades árabes o extranjeras estaba condicionado por motivos tanto políticos como de carácter costumbrista. En primer lugar, entre franceses y españoles había un recelo continuo, pues los franceses les consideraban de segundo rango, como a los árabes²⁵. Además, la relación amistosa y cordial fue la característica entre españoles y argelinos, que así componen una unidad social frente a los

22 Latroch, Djamel, "Argelia vista por españoles del Siglo XIX (1845-1895): estructura social y poblacional", en I. Terki-Hassaïne, E. Sola Castaño, A. Diez Torres y M. Casado Arboniés (eds), *Las Campañas de Orán: 1509-2009*, Alcalá de Henares, Universidad, 2012, pp. 289-309.

23 Claparède, Arthur de, *En Algérie*. París, Librairie Fischbacher, 1896, p. 174.

24 Kohn-Abrest, E.: *En Algérie, trois mois de vacances*. París Librairie CH. Delagrave, 1884, p. 65.

25 Temine, Emile, "La migration européenne en Algérie: migration organisée ou migration tolérée", *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 43 (1987), p.40.

franceses, ya que los dos son considerados como categorías inferiores²⁶: “la colonia española está en excelentes relaciones con los indígenas, con los cuales ha comerciado y sigue comerciando tranquilamente”²⁷. En Orán podía verse, y a menudo: “passer l’espagnol avec ses grègues blanche et sa couverture de grosse laine rouge et la manola toujours gaie, vive, bruyante, mais qui, bonne d’enfant ou ménagère, a échanger en partie son costume national contre la crinoline”²⁸.

Ahora bien, los españoles de Orán aunque trabajadores y sobrios, calificados por los franceses como emigrantes “de moralités douteuses, de voleurs, déserteurs, individus qui cherchent à échapper de la justice a leurs pays”²⁹, nunca se beneficiaron -salvo muy escasas excepciones- de concesiones de tierras, como tuvieron las demás comunidades europeas, suizos o alemanes; vivían en condiciones precarias, ganaban menos que otros haciendo el mismo trabajo; y aun así, la renumeración era mucho más alta que la lograda en sus tierras natales. Desde esa mirada “superior” de los franceses, los emigrantes españoles siempre habían vivido mal, por no decir en muy mala condición, y en todos los aspectos. El temor permanente de los franceses hacia el colectivo español, sobre todo en el Oranesado, siempre fue evidente, por la cercanía y relación amistosa con los argelinos y, a la vez, por el predominio demográfico español, como se manifestó, ya entrado el siglo XX, por políticos en Madrid y, en Orán, a través de la prensa, los franceses hablan con prejuicios muy negativos de esos emigrantes españoles establecidos en Orán y alrededores que: “deviennent, au bout de quelques années, non pas français, mais algériens. La colonie [Argelia] est pour eux la véritable patrie, ainsi pour leurs enfants”³⁰, y este francés molesto de esta presencia señala a continuación el peligro que constituye su unidad con los argelinos para el futuro social de Orán, desde el punto de vista político y de seguridad: “on se demandait si tout les étrangers arrivent dans une pénible condition, no constituerait pas un ambras au point de vue social et un danger au point de vue politique, la sureté publique paraissait a beaucoup mise

26 Latroch, Djamel, *Argelia vista por los viajeros españoles del Siglo XIX, sociedad y sociabilidad argelinas*. DEA, José U. Martínez Carreras y Juan Carlos Pereira (Dirs), Universidad Complutense de Madrid, 2004. (no publicado).

27 Buen, Odón de, *De Kristiania a Tuggurt: impresiones de un viaje por Noruega, Suecia, Finlandia, Rusia, Alemania, Holanda, Inglaterra, Francia, Mónaco, Argelia y Desierto del Sahara*. Madrid, 1887, p.384.

28 Andry, E, *l’Algérie: promenade historique et topographique*, Imp. Librairie de Lefort, ¿1845? p. 120.

29 Temine, *op.cit.*, p. 39.

30 Kohn-Abrest, *op.cit.*, pp. 56-66.

sérieusement en péril ... en suite que deviendrait la domination de la France entre monde hostile des arabes et les émigrants espagnols, qui apportait leur langue, leurs gout et leurs tendances politiques?”.

Esta inquietud y el miedo continuo habían sido el origen de la política discriminatoria francesa sobre este colectivo emigrante. Por otra parte, -ya entrado el S. XX- el deseo de las autoridades españolas fue tratar amistosamente todos los problemas de los emigrantes peninsulares, con el fin de salvaguardar las -buenas- relaciones con la República Francesa. Pero el mal estado de la vida de los emigrantes, la no inserción de españoles en la vida política -salvo excepciones-, la falta de escuelas españolas, el tema de las expulsiones, el rechazo a curar a los españoles en los hospitales y la beneficencia son, entre otras, las reivindicaciones de Miguel Villanueva para tratar de la situación de los emigrantes en Argelia, con mención muy particular del Oranesado³¹. La disparidad de intereses entre franceses y españoles sobre el futuro de la colonización, la rivalidad política, la situación política interna española y el desinterés oficial español fueron causas directas de la negatividad y el rechazo continuo al colectivo español en tierras argelinas. Basta fijarse en las memorias y despachos de los cónsules españoles y repasar la política local de los prefectos franceses para darse cuenta del grado de rechazo a los españoles, que fueron, a la vez, víctimas e instrumento de la colonización francesa en Argelia.

LA HERENCIA SOCIAL Y CULTURAL DE LA EMIGRACIÓN

Aunque han pasado muchos años desde la salida de los emigrantes españoles de Argelia, la herencia cultural y social que dejaron, sigue visible. Su género de vida cambió bastante la forma de vivir y, en general, la cultura de los argelinos, sobre todo en la región de Orán. Los hábitos, la lengua y el dialecto del Oranesado muestran la profunda caracterización de la emigración española. La existencia de términos de origen español en el habla oranesa ha gozado de una atención investigadora por parte de los hispanistas argelinos³². Por otra

31 Vilar, J.B., *op.cit.*, p. 90; *id.*, “Incidencia de la presencia española en Argelia sobre las relaciones hispano-francesas y sobre la cuestión marroquí (1902-1912)”, *Awraq*, XXIII (2006).

32 Muchos trabajos han sido realizados a nivel de tesinas y tesis doctorales, como los de Moussaoui Meriem, la mayoría presentados en la Universidad de Orán. Véase Moussaoui Meriem, “El hispanismo en el Oranesado: incidencia lexical o legado cultural”, *Insaniyat, Revue du Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle d’Oran*, 23 (2005); *id.* “El hispanismo en Argelia (Mestizaje, contigüidad e interacción)”. Encuentro Internacional Alcalá-Orán, 1509-2009: ‘Las Campañas de Orán’. Alcalá de Henares, Madrid, 2009.

parte, los emigrantes españoles, a lo largo de su presencia en Argelia, contribuyeron positivamente al desarrollo económico de España, a la reducción de conflictividad social y a la modernización urbana, sobre todo en la parte sur de España³³. La emigración dejó una huella profunda en la sociedad oranesa, marcándola con un sello de identidad particular. La gastronomía, la música y el gusto mediterráneos son algunos aspectos culturales de esta región. El “*patuet*” era el habla de los valencianos y catalanes en Orán, como consecuencia de la mezcla de lenguas y dialectos, y fruto de la coexistencia de diferentes idiomas y etnias; actualmente, el habla oranesa está llena de préstamos de origen español y, como es obvio, forma parte de la fisionomía cultural del territorio circundante de Orán³⁴. El acercamiento del colectivo español a los argelinos, la relación amistosa sin incidencias graves –salvo algunas excepciones– contribuyó positivamente a adquirir hábitos y aceptar la cultura del otro.

Además, la llegada de élites y la aparición de la prensa escrita fundamentalmente en español, y en menor medida en valenciano, dejaron un legado cultural para Argelia. Entre 1880 y 1930 hubo 29 publicaciones de prensa en castellano y valenciano, con una importantísima huella de información que atestigua una etapa de la presencia de emigrantes en el Oranesado³⁵. Por otra parte, la producción literaria fue muy escasa, casi nula; *Orosman y Zora o pérdida de Argel (novuela histórica de 1830)* apareció en Valencia, en 1844, cuyo autor, que recurre a llamarse J.G.B., narra la historia de la hija de un cadí argelino enamorado del joven Orosman. Pedro Escamilla, por su parte, publicó *Las matanzas de Orán*, en 1881. *La cueva de Cervantes en Argel*, de Antonio Rotondo y Nicolau se publicó en Madrid, en 1895, centrada en la ciudad de Argel, ciudad de promisión y muy bien conocida por los pescadores valencianos y los contrabandistas de tabaco, en la obra del valenciano Vicente Blasco Ibáñez, fue escenario de la actividad comercial y relaciones sociales entre valencianos y argelinos, en *La flor de mayo*, que nos acerca a la realidad social de la Argelia

33 Vilar, J.B., *Murcia, de la emigración a la inmigración*. Murcia, Fundación Centro de Estudios Históricos e Investigaciones Locales Región de Murcia, 2002.

34 Existen, al respecto, destacados trabajos de hispanistas argelinos, como la reciente y excelente tesis doctoral de Kaddour, Ahmed, *Contribución al estudio de los hispanismos en el oeste de Argelia: corpus léxico; análisis fonético, morfológico y semántico*, dir. Francisco Javier Herrero Ruiz de Loizaga, Madrid, UCM, 2012; Id., *Los hispanismos en el oeste de Argelia: cambios formales y deslizamientos semánticos*, Madrid, Publicia, 2013.

35 Vilar, Juan Bautista, “La presse espagnole en Algérie: (1880-1931)”, en Daniel Henri Pageaux (ed.), *Espagne et Algérie au XXe siècle, contacts culturels et création littéraire*, 52-65. Lesbaum, Charles, “Notes sur el Correo Espagnol d’Oran, en *Mélanges offerts à Charles-Vicent Aubrun*, Paris, Éd. Hispanique, 1975.

del momento y de la vida social de los argelinos¹. Si los franceses prefieren conllevar matrimonio con las extranjeras, y principalmente con las españolas²; los argelinos también prefieren a las españolas, aunque carezcamos de cifras exactas. Los nombres y apellidos de origen español de algunas familias en Orán aún siguen presentes como signo de identidad del origen de la familia o simplemente el origen de un matrimonio mixto³.

COLOFÓN

La vida cultural de la Argelia Occidental, actualmente, nos ofrece un mosaico entrelazado de las dos culturas y de las dos religiones, y si los españoles tuvieran, mediante sus obras teatrales y fiestas típicas, una vida cultural muy llamativa; en el Oranesado, estas tierras siguen teniendo ese mismo dinamismo cultural y teatral. Las publicaciones periodísticas en Orán ponen de manifiesto su importantísima producción literaria –desgraciadamente, muy poco conocida en esta región⁴. Parece que la Historia se repite, de un país de emigración a uno de inmigración es, con certeza, el calificativo con que podemos denominar a España. Sin embargo, Argelia ha sido siempre un país ligado a la emigración. Los motivos son casi siempre los mismos; económicos, políticos y sociales. Veamos a continuación algunos cuadros sobre demografía de esta emigración:

1 Blasco Ibáñez, Vicente, *La flor de mayo*, Valencia, Prometeo, 1895; 2ª ed., 1923, y reediciones en 2000 y 2011. Su adaptación cinematográfica, dirigida por José Antonio Escrivá, se estrenó en 2008.

2 Demontès, *op.cit.*, pp. 228-237.

3 Entre 1830 y 1877 se celebraron 23.217 matrimonios entre franceses, 14.568 entre extranjeros. Los matrimonios entre franceses y extranjeros se calculan en 6.881; y el total de todos los matrimonios en este periodo se cifra en 44.816.

4 En el Archivo de la Wilaya de Orán se conservan ejemplares de la prensa española en esta región, unos en mal estado, otros incompletos, pero nos dan una idea bastante clara sobre las manifestaciones culturales y las actuaciones teatrales, entre 1882 y 1931; el más completo es el famoso periódico *El Correo Español*. Existen también otras publicaciones periodísticas, incompletas: *La Vida Española*, *La Voz de España*, *El Pueblo Español*, *El Eco Español*, *La Crónica Española*, *El Noticiero*.

Espanoles y otras comunidades europeas en Argelia

Año	Espanoles	Franceses	Italianos	Malteses	Otros europeos
1833	1 291	3 478	1 122	1 213	708
1836	4 592	5 485	1 845	1 802	837
1841	9 784	16 677	3 258	3 795	3 896
1845	25 335	46 339	7 738	8 047	7 862
1851	41 558	66 050	7 555	7 307	8 813
1856	42 218	92 750	9 472	7 114	9 244
1861	48 145	112 229	11 815	9 378	11 179
1866	58 510	122 119	16 655	10 627	10 079
1872	70 366	129 601	18 351	11 512	14 287
1876	92 510	145 727	25 759	14 220	23 246
1881	114 320	195 418	33 693	15 402	26 529
1886	144 530	219 071	44 315	15 533	13 008
1891	151 859	267 672	39 161	14 677	12 604
1896	157 560	318 137	35 539	13 968	10 784
1901	155 265	364 257	38 791	¿?	25 531

Fuente: V. Démontes, *le peuple algérien, essai de la démographie algérienne*, Paris, 1906, pp. 52-53.

Españoles y franceses en Orán

<i>Año</i>	<i>Españoles</i>	<i>Franceses</i>
1833	266	340
1834	455	477
1835	743	7 29
1836	1 148	980
1837	1 602	1 211
1838	2 139	1 396
1839	2 446	1 432
1840	2 316	1 602
1841	3 347	1 865
1845	7 795	5 695
1846	10 218	8 260
1847	11 737	11 297
1848	13 585	16 974
1849	15 562	15 959
1850	20 164	19 757
1851	20 412	21 535
1854	17 802	22 894
1855	20 346	26 150
1856	19 841	26 821
1857	21 342	29 277
1861	24 835	32 055
1866	28 455	35 697
1872	37 658	37 111
1876	55 877	56 486
1882	68 383	70 575

Fuente: J.B.Vilar, «Immigration et présence espagnole en Afrique du Nord (S.XIX et XX siècle)»,

MOULOUD KASSEM (1927-1990), PERSONALIDAD POLÍTICA Y CULTURAL ESENCIAL DE LA ARGELIA DEL S. XX

*Mouloud Kassem (1927-1990), an essential personality
in the Algerian policy and culture, in the 20th century*

FRANCISCO FRANCO-SÁNCHEZ *

FOUAD KEBDANI **

RESUMEN: Biografía, pensamiento y obras de Mouloud Kassem (1927-1990), político y pensador argelino a quien se puede atribuir el haber creado con sus escritos la esencia ideológica del nacionalismo de Argelia tras su independencia. Sus obras son el eje principal de la historia oficial y de la identidad de la Argelia contemporánea.

PALABRAS CLAVE: Mouloud Kassem, Argelia, FLN, Historia contemporánea argelina, pensamiento contemporáneo argelino.

ABSTRACT: Biography, thinking and works of Mouloud Kassem (1927-1990), politician and Algerian thinker. In his writings he created the ideological essence of the Algerian nationalism after the independence. His works are the main basis of the official history and the identity of contemporary Algeria.

KEY WORDS: Mouloud Kassem, Algeria, FLN, contemporary Algerian History, contemporary Algerian thought.

INTRODUCCIÓN¹

La historia contemporánea de Argelia abunda en personalidades notorias, algunas imponentes, incluso. El 5 de julio de 1962, la República Argelina accede a su independencia, fecha que constituye un gozne en su historia, y a partir de

* Catedrático de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante

** Doctor en Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad Complutense de Madrid.

¹ Deseo manifestar mi gratitud a Mourad Kacimi, doctorando argelino de la Universidad de Alicante, por la ayuda prestada para la comprensión de ciertos pasajes y circunstancias de la reciente historia argelina.

entonces una parte mayoritaria de la sociedad argelina deja de vivir una realidad que no sentían como propia. Dejan de ser una provincia (que no territorio colonial) de Francia, lo cual le confería una consideración especial por parte del estado francés, y dejan de vivir inmersos dentro de una cultura francesa y cristiana, e islámica de forma subsidiaria, en ocasiones hasta vergonzante. Entonces se plasma y adquiere forma definitiva una afirmación idiosincrática, comenzó a definir bastante tiempo antes. Desde 1962 cuaja y se convierte en oficial una idea nacionalista que se venía fraguando desde que el emir 'Abd al-Qādir al-Ḥassanī² (1808-1883) plantara cara a la primera invasión francesa³, pagando su rebeldía con el exilio. En esta autoafirmación, en esta construcción de la nación argelina, los nuevos gobernantes consideraron esencial iniciar una deriva social y cultural hacia una re-culturización en los ámbitos del islam y de la arabización de la sociedad. Las circunstancias de la vida política acabaron situando a un personaje de una enorme talla cultural como piloto de este magno proyecto político-cultural: nos referimos a Mouloud Kassem Nait Belkassem (1927-1990), personaje polifacético que puso su vasta inteligencia al servicio de este propósito. Para ello emprendió y llevó a cabo una serie de iniciativas de enorme interés.

De su magnetismo personal, su política cultural y de la relevancia de sus *Séminaires de la Pensée Islamique* nos habló nuestro maestro Míkel de Epalza; y gracias a él tuve ocasión de participar en el congreso organizado en Argel en su homenaje, con motivo de los 15 años de su muerte.⁴ Creemos que la revisión de la aportación de M. Kassem a la revitalización cultural de Argelia bien merecen un estudio de síntesis, que ponga de relevancia sus líneas prioritarias y las actividades surgidas,

2 Nació en Mascara, Argelia en 1808 y murió en Damasco en 1883. Hay una inmensa bibliografía sobre el emir Abdelkáder, como político, como místico, como articulador de la primera ideología argelina, etc., pero recomendamos la más reciente obra de Yahyà Bu 'Aziz: *Al-Amīr 'Abd al-Qādir rā'id al-kifāh al-ḡazā'irī. Sīratu-hu l-dā'iya wa-ḡihādu-hu*, Tremecén, ed. Naṣr Ibn Jaldūn, 2002, 214 pp.

3 La toma de Argel por los franceses fue el 5 de julio 1830. A partir de este momento fueron conquistando el resto del país, hasta convertirlo, en esta primera etapa, en un protectorado de Francia.

4 Reseña por Francisco Franco-Sánchez: «Congreso-Homenaje a Mouloud Kassem (Multaqā Waṭanī li-takrīm al-munādil wa-l-mufakkir al-marḡūm Mūlūd Qāsīm Nayt Bilqāsīm)», Argel, 27-29 de marzo de 2005», *Awraq*, XXII (2001-2005 [2006]), 491-494. En sus actas se publicó el trabajo de Francisco Franco Sánchez; Míkel de Epalza: «Le docteur Mouloud Kacem et l'histoire algero-espagnole de l'époque islamique», *Al-Multaqā l-Waṭanī li-takrīm al-mufakkir al-marḡūm al-Ustād Mūlūd Qāsīm Nayt Bilqāsīm, ayyām 17, 18, 19 safar 1426 H./ 27, 28, 29 mars 2005 M.*, Argel, al-Maḡlis al-Islāmī al-A'lā, II, 2006, traducido en parte y ampliado por F. Franco-Sánchez: «Mouloud Kassem y los estudios sobre historia argelina y española de época islámica», *Anales de Historia Contemporánea*, 23 (2007), 221-240: *Monográfico sobre las relaciones de España con el Magreb, siglos XIX y XX*. J. B. Vilar, M. Hernando de Larramendi, M. J. Vilar (eds.).

pero también el pensamiento profundo de M. Kassem, plasmado en sus muchos escritos en los lugares y con los motivos más diversos, y desparramado en sus muchos libros y escritos. Este es el objetivo prioritario del presente trabajo.

MOULOUD KASSEM (1927-1990), UN ESTUDIOSO COMPROMETIDO CON LA TRADICIÓN ISLÁMICA Y CON LA LIBERTAD DE SU PAÍS. BIOGRAFÍA OFICIAL

Si obligado es comenzar con una biografía del personaje, es curioso cómo hay bastante escrito al respecto, casi todo en árabe, aunque poco variado en fuentes y datos, pues historiadores y escritores diversos han reproducido unos de otros los mismos datos y anécdotas. De ese modo, hallamos una visión oficial –y oficialista– de su vida, a la que creemos que él contribuyó, pues publicó su currículum, así como pinceladas biográficas en sus obras. En segundo lugar, nos ha llamado la atención el que la mayor parte de las noticias que poseemos sobre él proceden de testigos que le conocieron. Son relatos orales de sus compañeros y amigos que, cual hadices luego plasmados en entrevistas, han ido formando su periplo vital por escrito. Es una biografía oficial y uniforme en cuanto a su presentación, que recogemos seguidamente. Con ello indicamos que carecemos de noticias que nos presenten el personaje desde otras facetas diferentes a la de esta biografía que hemos llamado “oficial”. Desconocemos la existencia de críticas escritas o de sombras en su biografía, lo cual también se ha de poner de relevancia.

SUS ORÍGENES FAMILIARES

Su nombre de Mouloud, proviene de que su fecha de nacimiento coincidió con el mes de *rabi' al-awwal* y, en su pueblo de origen, a todos los varones nacidos en ese mes se les llamaba Mouloud (en árabe Mülūd). Kassem (Qāsim) es un segundo nombre, añadido por él en el Registro Civil en 1946, cuando se incorporó a la organización política *Ḥarakat al-Intiṣār bi-l-Ḥurriyāt al-Dimukrātīya* (Mouvement Triomphe des Libertés Démocratiques). Su apellido fue Nait Belkassem (Nāyt Bilqāsim). Nació en enero de 1927 en la pedanía de Bla'qāl del municipio de Āqbū, región de Bugía (Bi'yāya). Su padre era Muḥammad Sa'īd y su madre Ḥafṣa Bāymūṭ. Fue el mayor de tres hermanos, siendo los otros dos 'Alī y 'Abd Allāh, a quien cuidó y tutorizó. Su familia era modesta y de escasa formación cultural. También era conocida por su rechazo a los colonizadores franceses, pues antepasados familiares habían participado en la rebelión de

los hermanos al-Muqrānī y al-Ḥaddād, en 1871; tras acabar Francia con esta rebelión, su familia fue sometida a castigo por parte de la autoridad francesa: debieron pagar una gran multa, so pena de ser encarcelados o expulsados del país. Su familia quedó muy empobrecida, como el resto de la población.

Perdieron hombres, tierras, dinero. En consecuencia, vivieron al margen de la clase media francesa en Argelia. La mayoría de las familias argelinas fueron entrando, de un modo u otro, al servicio de los colonizadores franceses, lo cual les llevaba a dos opciones: seguir al servicio de los franceses en Argelia, o emigrar a la metrópoli para mejorar su condición económica. La región la Kabilia, y especialmente Bla'qāl, su pueblo, fue ejemplo de temprana inmigración, tras la derrota de la anterior revuelta. Las precarias condiciones económicas familiares llevaron a su padre, Muḥammad Sa'īd, a emigrar, dejando detrás su familia bajo la responsabilidad de una mujer que debía trabajar duro para mantener a sus tres hijos.

FORMACIÓN ACADÉMICA

Recibió su educación en varias escuelas de pueblo. Se fue estableciendo su formación en varias etapas, que forjaron cultura y su personalidad. Con 4-5 años se incorporó a la escuela coránica de su pueblo, como hacían todos los hijos de los argelinos. Allí, con muy escasos medios aprendían los principios de la lectura y de la escritura en árabe y memorizaban algo del Corán. Destacan sus biógrafos que era constante en su asistencia a la escuela coránica y que llegó a memorizar una cuarta parte del Corán.⁵ A los 6 años era obligatorio para todos los niños asistir a la escuela francesa, so pena de pagar los padres una multa.⁶ Entonces, Mouloud acudía a la escuela coránica de madrugada y, a las 7:45 h., se dirigía a la escuela francesa. Con ello, desde muy joven comenzó a tener una doble formación: la enseñanza árabe tradicional, de modo voluntario, y la francesa oficial y obligatoria. Ésta era la costumbre en la Argelia del momento, especialmente en la Kabilia. El alumno Mouloud Kassem mostró gran capacidad de aprendizaje en las dos escuelas, y alcanzó los primeros puestos de la clase. Su abuelo decía: «Este niño lee mucho. Temo por él».

⁵ Estos datos familiares están en una entrevista mantenida con su hermano, en Ismā'īl Tāḥī: *Mūlūd Qāsim Nāyt Bilqāsim. Niḍālu-hu l-siyāsī wa-nazarātu-hu li-l-hawāya al-ḡazā'irīya 1927-1992*, Memoria de Máster en Historia (inérita), Universidad Yāmi'a Mantūrī de Constantina, Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Departamento de Historia y Arqueología, 2006-2007, espec. 11-12.

⁶ Charles Robert Ageron: *Histoire de l'Algérie Contemporaine*, París, P.U.F., 1964, p. 57.

Demuestra su inteligencia su continua curiosidad. Él mismo afirmó: «Estudiaba en la escuela francesa, donde nos enseñaban que Argelia es una parte importante de Francia y nuestros abuelos eran los galos. De niños nos preguntábamos por esto». Sabía que los libros franceses estaban llenos de estas historias; eran libros hechos con medios modernos y métodos educativos actuales; en aquél momento ensalzaban la cultura francesa y menospreciaban la cultura argelina en cuanto a la lengua, la historia, las tradiciones y las costumbres y a la dignidad de los nativos formados en la escuela. Esta política cultural estaba enfocada a que los argelinos perdieran sus raíces culturales y su idiosincrasia. M. Kassem cuenta cómo tuvo un serio encontronazo con un profesor suyo: «En una clase se levantó el profesor francés, dibujó dos personajes en la pizarra, un hombre bien parecido, bien peinado y bien vestido, con las manos en los bolsillos; el otro personaje, un beduino, con mal aspecto y mal vestido, llevaba en la mano un cayado. Dijo el profesor a los alumnos señalando la imagen del hombre bien vestido: “Éste es Cristo”, y a la imagen desaliñada: “Éste es Mahoma”. Todos los alumnos se quedaron callados, pero M. Kassem dijo: “Yo estoy con este beduino” y le preguntó el profesor: “¿Por qué?”. Y le respondió Mouloud: “Tiene comida, sus seguidores no tendrán hambre y como lleva este cayado sus compañeros no temen a nadie”». Al acabar la clase, fue llevado Mouloud a la gendarmería para ser interrogado.⁷

Cuando concluyó sus estudios primarios, insistió Mouloud en continuar estudiando fuera del pueblo. Para continuar sus estudios coránicos su padre le permitió ir a la *zāwiya* de Yaḥyà al-‘Idālī, que estaba situada en el pueblo de Tamqarra.⁸ Allí le llevó personalmente su padre, quedándose el niño interno. Con ello amplió sus conocimientos, puesto que en dos años y medio consiguió memorizar todo el Corán. Estudió gramática y otras obras que se estudiaban en estas instituciones en la época. Por falta de medios, la zagüía no podía hacerse cargo del gran número de estudiantes que acudían de fuera, y Mouloud tuvo que volver a su casa. Su amor al estudio perduró, de modo que su padre hubo de mandarlo a otra ciudad para terminar su formación. Como

7 Muḥammad al-Šāliḥ al-Šādiq: *Al-Ustād Mūlūd Qāsim Nāyt Bilqāsim. Jawāṭir wa-dikrayāt wa-mawāqif wa-šahādāt*, Constantina, 2004, p. 42. I. Tāhī, *op. cit.*, p. 13.

8 Muḥammad al-Šaḡir Bil‘alām: «Taḥdīd al-mu‘assasāt al-dīniya wa-tarqīyatu-hā (al-takwīn wa-l-ta‘līm)», en *Al-Ustād Mūlūd Qāsim Nāyt Bilqāsim. Al-Mufakkir al-mawsū‘ī l-waṭānī l-tā‘ir. 1927-1992*, Constantina, ed. Yāmi‘at al-Amīr ‘Abd al-Qādir li-l-‘Ulūm al-Islāmīya, 1428/2007, p. 62.

la capacidad económica de la familia no permitía pagar el transporte diario para ir y venir, le encontraron alojamiento en casa de un amigo de su padre.

Al conseguir Mouloud Kassem la base en ciencias de la religión y memorización del Corán, en 1944, marcha a una escuela de educación árabe en la localidad de Banū 'Abbās, donde estudia gramática árabe, metodología del discurso, y *fiqh* o derecho islámico. Según reconocía el propio personaje, esta etapa fue la que más contribuyó a formar su personalidad, y no es exagerado afirmar que en ella se formaron las bases de su pensamiento islámico y nacionalista. Terminó su formación en esta escuela bajo la tutela de la *Ŷam'īyat al-'Ulamā' al-Muslimīn al-Ŷazā'iriyyīn*, lleno de nuevas ideas y marcado por la línea de su fundador, Ibn Bādīs. Siempre mencionaba estas ideas, fundando sus argumentos en sus discursos y dichos, justificando su defensa de la nación argelina, como hiciera Ibn Bādīs. Profundiza en la historia de Argelia, planteando las grandes preguntas: ¿Es un estado?, ¿tenía personalidad histórica, realmente un pasado y glorias? Todas estas preguntas le llevaron a profundizar en la historia de Argelia.

Con su título no tenía muchas posibilidades de acceder a un trabajo más allá de ser un profesor de Corán en una zagüía, de modo que decidió continuar su formación, y consiguió acceder a la *Ŷami' al-Zaytūna* de Túnez. Muchos argelinos continuaban su formación en esta centenaria institución de enseñanza, que era la mezquita *Zaytūna* de Túnez. Refiere el propio Mouloud Kassem cómo una noche atravesó la frontera hacia Túnez, en un mulo, por caminos poco conocidos, transitados por contrabandistas, y sin ninguna documentación, corriendo auténtico peligro, pues había policía francesa en la frontera. Era el único modo de escapar al control de esta policía, que no toleraba el paso de argelinos a Túnez. Logró llegar a Túnez en enero de 1946. En Túnez aprendió las ciencias allí impartidas: *šarī'*, *adab* o literatura, elocuencia o *balāga*, entre otras. Los testimonios de sus contemporáneos, como el Dr. Abū l-Qāsim Sa'd Allāh y el Prof. Muḥammad al-Šāliḥ al-Šadīq lo describen como muy activo, lector incansable, asiduo de la biblioteca al-Tamīnī de Túnez, al día de todas las novedades de la prensa.⁹ No exageran al decir que era de los pocos estudiantes que leían los periódicos políticos.

9 I. Tāhī, *op. cit.*, pp. 14-15.

Su admiración hacia algunos periódicos le llevó a publicar o escribir desde edad temprana sobre temas políticos. Uno de estos periódicos era *Al-Magrib al-'Arabī*, "el Magreb Árabe", representante entonces de la organización "Movimiento del Triunfo de las Libertades Democráticas" (*Ḥarakat al-Intiṣār bi-l-Ḥurriyāt al-Dimukrātīya*) a la que pertenecía M. Kassem. Allí, estando en primero de bachillerato, publicó un artículo titulado "Natīyat al-ṣabr wa-l-kifaḥ" (El resultado de la paciencia y de la lucha), en que condenó el colonialismo, describiendo el sufrimiento de los argelinos, y las humillaciones a la religión y la lengua árabe. Asistía a las tertulias de literatura, poesía y discursos que se celebraban en la universidad cada jueves. Eran unos 300 estudiantes que competían en elaborar los mejores discursos sobre temas literarios, de moral, literatura y, a veces, política, tema que interesaba especialmente a M. Kassem. El motor que le impulsó al estudio, responsabilidad y trabajo duro fue la situación de su gente y país. Según su compañero Muḥammad al-Ṣāliḥ, Mouloud Kassem halló un libro interesante de historia y quiso comprarlo; no tenía dinero y no logró un préstamo de sus amigos, y vendió su abrigo para comprarlo. En 1949 acabó sus estudios equivalentes al bachillerato en Túnez. Esto le abrió las puertas para continuar sus estudios en Egipto, pues no fue admitido en la Sorbona de París.

En febrero de 1950 llegó Mouloud Kassem a El Cairo para ampliar sus estudios. Viajó de París a El Cairo, gracias a la Laḡna Taḥrīr li-l-Magrib 'Arabī, 'Comité para la Liberación del Magreb Árabe', que orientaba a los alumnos magrebíes. Al-Ṣādīlī Makkī, representante de ese comité hasta 1952, le aconsejó ir a Iraq para estudiar y ser piloto de avión, pero un conflicto político entre Egipto e Iraq impidió este proyecto. En Egipto se matriculó en la Universidad Rey Fouad (luego Universidad de El Cairo), en el Departamento de Filosofía. Estudió con famosos profesores de la época, como Zakī Naḡīb Maḥmūd o 'Abd al-Wāḥid Wāfī, y parece que le influyó mucho el gran filósofo egipcio 'Uṭmān Amīn, de quien aprendió su dedicación a la lengua árabe, y la necesidad de abrirse a lenguas y culturas extranjeras. Mouloud lo reconoce, así: "debemos a nuestro gran profesor el entendimiento del concepto de *al-āniya*, señalado por Ibn Sīnā (Avicena), y por nuestro profesor, que ha estudiado la filosofía de Descartes. Siempre nos recordaba que este concepto lo tomó Descartes de Ibn Sīnā. En nuestra organización teníamos la necesidad de mostrar nuestra personalidad, recordar las glorias de nuestros antepasados y separarnos de la

identidad francesa. De ahí nuestra preocupación por la fundamentación filosófica, hasta recuperar nuestra independencia".¹⁰

El Dr. 'Uṭmān Amīn le orientó hacia los grandes filósofos, como al-Farābī, Ibn Sīnā (Avicena) Ibn Rušd (Averroes), así como de los pensadores contemporáneos, tales como al-Afgānī, Muḥammad 'Abduh, al-Kawākibī, Rašīd Riḍā y de Muḥammad Iqbāl. Estos últimos defendían el espíritu de la revolución y la libertad, con lo cual se identificaba Mouloud Kassem. Concluyó su licenciatura en Filosofía con una excelente nota, siendo el primero de su promoción, y el único argelino en el Departamento de Filosofía, junto a egipcios y libaneses. Al acabar, fue a la Sorbona, y, en el Departamento de Filosofía y Estudios Orientales, matriculó su tema de investigación sobre "La libertad según los mutazilíes", que dejó inconcluso, pues, en 1954, al iniciarse la revolución en Argelia, marchó a Praga para continuar sus actividades políticas. No le convenció la filosofía marxista, posiblemente por sus postulados anti-religiosos. En 1957, vivió en Bonn, en cuya Universidad matriculó su investigación: "La libertad según Kant", pero los acontecimientos en Europa y las novedades en Argelia le empujaron a dejar los estudios, para participar en la independencia del país.

TRAYECTORIA POLÍTICA

Su trayectoria política estuvo marcada, en resumen, por las siguientes fases y cargos¹¹:

- Desde septiembre 1946: miembro del Ḥizb al-Ša'b al-Ŷazā'irī ("partido del Pueblo"), en Túnez, y durante sus vacaciones en Argelia.
- En Túnez, de 1947 a 1949: miembro del Comité Federal de los Estudiantes Argelinos.
- De 1948 a 1950, en París: miembro del Comité Federal de la Ḥarakat al-Intiṣār bi-l-Ḥurriyat al-Dimukrāṭīya ("Movimiento del Triunfo de la Libertad Democrática").
- En El Cairo, de 1950-1954, en El Cairo: sigue su participación en Ḥizb al-Ša'b al-Ŷazā'irī ("Partido del pueblo argelino").
- Se afilia al Front de Libération National (FLN), en diciembre de 1954, y continúa durante sus estancias en París (1956), luego en Praga (1956-1957), y en Bonn (1957-1958).

¹⁰ I. Tāhī, *op. cit.*, pp. 17, 18 n. 2. Mūlūd Qāsim Nāyt Bilqāsim, «Māta 'Uṭmān Amīn faylasūf al-Ŷawāniya wa-mufannid al-jawāyāt», *Al-Aṣāla*, 60-61 (agosto-septiembre, 1978), 5-6.

¹¹ Muḥammad al-Šāliḥ al-Šādiq: *A'lām min al-Magrib al-'arabī. Al-Ŷuz' al-tāliṭ*, Argel, 2007, III, 3, 1036-1038; *Al-Ustād ...*, *op. cit.*, pp. 16-17.

- 1958-1961: Vicepresidente de la Delegación Permanente en Bonn del Comité de Enlace con el FLN. Con el Gobierno Provisional de Argelia, de 1958 a 1961, se encargó de las relaciones con Alemania, Austria y Holanda.
- Enviado a Ginebra, encargado por Sa'd Dahla de realizar estudios históricos sobre el desierto de Argelia, para la delegación que negociaba en Evian, desde abril a diciembre de 1961. Se trataba de argumentar contra los deseos de Francia, que negaba la pertenencia del desierto a Argelia, con la finalidad de separarlo de ella.
- Diciembre 1961-septiembre 1962: Vicepresidente de la Delegación Permanente del Gobierno Provisional en Estocolmo, encargado de la representación diplomática en Suecia, Finlandia, Noruega, y Dinamarca.
- Con la independencia oficial de Argelia (julio 1962): Jefe de Gabinete del Secretario General Muḥammad Jayḍar. Encargado de los asuntos diplomáticos en el Ministerio de Asuntos Exteriores, por orden de la Oficina Política.
- Ministerio de Asuntos Exteriores: Presidente del Departamento de los Países Árabes (marzo-septiembre 1964); Director de Asuntos Políticos y ministro delegado (septiembre 1964-abril 1966).
- Consejero político y diplomático en la Presidencia, delegado del Ministerio de Asuntos Exteriores, por orden de la Presidencia del Gobierno (abril 1966-junio 1970).
- Ministro de la Enseñanza Fundamental y Asuntos Religiosos (Wizārat al-Ta'lim al-Aṣlī wa-l-Šu'ūn al-Dīniya), junio de 1970-1977.
- Tras ser eliminado ese ministerio, en 1977, permaneció como Ministro Delegado de la Presidencia, encargado del Ministerio de Asuntos Religiosos (Wizārat al-Šu'ūn al-Dīniya) (1977-1979).
- Miembro del Comité Central del FLN, como consejero de la Presidencia (1979-1983).
- Miembro del Comité Central y de la Delegación Permanente, encargado del Consejo Superior para la Lengua del Estado (al-Ma'ylis al-A'lā li-l-Lugat al-Waṭāniyya), en 1984.
- Miembro de la organización civil permanente en el FLN.
- Fallece en 1990, con 63 años. Estuvo encarcelado dos veces, por motivos políticos: de junio a noviembre, en 1947 y luego en Bonn, de abril hasta julio de 1961. Fue miembro permanente de la organización civil del FLN.

SU TRABAJO EN EL MINISTERIO DE ASUNTOS RELIGIOSOS

El Presidente de la República Houari Bumedián le nombró Ministro de los Awqāf, para llevar el control y renovar el sistema de los bienes habices. Bumedián sabía que era una persona idónea para el cargo, ya que se conocieron como estudiantes en El Cairo¹². Mouloud puso condiciones para aceptar el

¹² M. al-Šagīr Bil'alām: «Ta'yīdīd ...», *op. cit.*, p. 63.

cargo: La primera, cambiar el nombre de ese Ministerio por el de “la Enseñanza Fundamental y Asuntos Religiosos” (Wizārat al-Ta’līm al-Aṣlī wa-l-Šu’ūn al-Dīniya). Para él, la enseñanza era básica para construir la nación. El presidente Boumedien le indicó que a algunos no les iba a gustar el cambio, respondiéndole Mouloud que: «Tú aceptas y yo contesto a quienes no estén de acuerdo. ¿Qué interés tienen los asuntos religiosos sin enseñanza?». ¹³ Otra decisión importante fue prohibir hablar en lengua extranjera –esto es, en francés– en cualquier revista, boletín o comunicación del ministerio. El Ministro no firmaba ningún documento escrito en lengua extranjera. Cada comunicación que llegaba en idioma extranjero al Ministerio se devolvía automáticamente a su remitente. El sentido de esta medida era porque para él, la lengua árabe era el símbolo de la nación, afirmando que «gracias al idioma, el pueblo estará unido o perdido». ¹⁴ Esta decisión suya causó gran revuelo en el país, pero la mantuvo, dispuesto a persistir, aunque le costara el cargo.

Su proyecto estaba fundado sobre tres puntos: 1, el sector religioso; 2, la universidad islámica, y 3, la enseñanza fundamental. Se planteó el conceder un salario a los imames de las mezquitas, pues no solo rezaban unos minutos, sino que tenían otras obligaciones, como la enseñanza del Corán, el hadiz y otras ciencias islámicas. Se articuló un sistema de oposiciones, con la norma, muy discutida, de que solo se podían presentar los menores de 35 años. Para confirmar el nivel, el Ministerio organizó cursos de formación de los imames, contratando a profesores, en su mayor parte de la universidad cairota de al-Azhar. Los candidatos a imán hubieron de pasar una estricta oposición, estableciéndose además varios niveles: Imán excelente (con salario de profesor de bachillerato), imán predicador (con salario de profesor de secundaria), imán de las cinco oraciones (con salario de profesor de primaria), y el muecín, nombrado como ayudante en el sector de la educación nacional. A quienes poseían certificados reconocidos por el Estado, se les convalidaba la oposición de acuerdo a los títulos acreditados. Pero se encontró con dos problemas con los que no contaba: que no había ni personas cualificadas para estos cargos de imán en tantas mezquitas, ni dinero para pagarles a todos. Por esto se fundó una escuela nacional, en la población de Miftāḥ, para formar a los hombres de

¹³ Mūlūd Qāsim (Mouloud Kassem): «Ma’sāt al-Ta’līm al-Aṣlī», mayo 1992, *apud.* M. al-Šaġīr Bil’alām: «Ta’ydid ...», *op. cit.*, p. 64.

¹⁴ Ideas expresadas en una conferencia de Mouloud Kassem (mayo, 1968), en la Universidad de Argel. M. al-Šaġīr Bil’alām: «Ta’ydid ...», *op. cit.*, pp. 64-65.

religión. El objetivo era formar unos cuadros religiosos modernos, al corriente de su ambiente y cultos.

Su sueño era construir una universidad islámica en Argelia. El gran proyecto de mezquita en Costantina fue transformado, por su Ministerio, en construir una Universidad islámica, que incluyera también departamentos de arquitectura, medicina, ciencias, etc.¹⁵: Esta universidad, totalmente arabizada, ofrecía títulos de licenciatura y doctorado, y con sus facultades científicas acabó ayudando a la arabización del resto de las Universidades. Su modelo era la Universidad cairota de al-Azhar. En 1970, los institutos religiosos responsables de la formación de los imanes llegaron a ser¹⁶. A finales de 1976, el número de fundaciones de Al-Ta'lim al-Aṣlī, la "Enseñanza fundamental", alcanzó los 43, de las que 4 eran centros de bachillerato, para chicas, en régimen de internado. Estas instituciones poseían las mejores condiciones de arquitectura y comodidad. El denominado "Ministerio de la Enseñanza Fundamental y Asuntos Religiosos" (Wizārat al-Ta'lim al-Aṣlī wa-l-Šu'ūn al-Dīniya) fue clausurado en 1977 por el presidente Bumedián, ante la oposición que concitaba. Mouloud Kassem lo declaró así, en mayo de 1992¹⁷, señalando que al final ganaron sus adversarios. Ese Ministerio perduró, por tanto, desde 1970 al 1977.

PERSONALIDAD INTELECTUAL

Ya señalamos sus modestos orígenes familiares, pero la amplia formación religiosa y cultural que nuestro personaje logró. Sus biógrafos lo describen como inteligente, con gran memoria y capacidad, de amplia y profunda visión, logró prestigio entre los notables de su época. Quienes le conocieron afirman que no era un hombre corriente.¹⁸ Casi todas sus biografías indican que Mouloud Kassem dominaba cinco lenguas europeas y leía más de diez idiomas. No necesitaba traductor para viajar por Europa.¹⁹ Aficionado a la música clásica europea, se cuenta que, desde la ventana de su despacho, salían a la calle las melodías de Beethoven o Wagner.

15 M. al-Šagīr Bil'alām: «Ta'ydīd ...», *op. cit.*, p. 69-70.

16 M. al-Šagīr Bil'alām: «Ta'ydīd ...», *op. cit.*, p. 75.

17 M. al-Šagīr Bil'alām: «Ta'ydīd ...», *op. cit.*, p. 75.

18 Muḥammad al-Šāliḥ al-Sādiq: *A'ām min al-Magrib*, *op. cit.*, p. 1046.

19 Seguramente: árabe, francés, inglés, alemán y sueco; entre los idiomas que conocía, además tenía más o menos nociones de latín, griego, finlandés y otros idiomas románicos. M. al-Šagīr Bil'alām: «Ta'ydīd ...», *op. cit.*, p. 63; A. Redouane: "Mouloud Kassem Naït Belkacem", *El-Khabar*, Argel, Martes, 31-07-2012.

PENSAMIENTO Y CARÁCTER

Las anécdotas que de él se refieren son expresivas: vino a verle a Argel un joven conocido de su pueblo, y Mouloud le preguntó por su vida matrimonial. El joven le respondió que le iba mal, y le dijo Mouloud: «¿Cómo quieres que se salve tu matrimonio si tú has visto a tu mujer, cuando le pediste la mano, con los ojos de tus padres? Allāh te dio ojos para ver y cabeza para pensar. Y si no ves con tus ojos y no piensas con tu cabeza, el resultado es así».²⁰ Sus biógrafos dicen que era servicial, atento a los problemas de los pobres, tolerante, y que no era rencoroso. Tenía una gran fuerza de voluntad, y desde pequeño se había marcado grandes objetivos. Sólo tuvo un hijo, pero también adoptó a 8 huérfanos, a los que trató como propios.²¹ Tenía un pensamiento ultranacionalista y quienes le conocieron justifican que amaba a Argelia desde pequeño. Su incorporación a la revolución lo confirma, así como sus libros, escritos y acción política. Animaba a las mujeres a participar en congresos científicos.²² Preguntado al respecto por la asistencia de mujeres sin velo, respondió que la mujer debe acudir a estos congresos científicos, pues de no ser así, puede acabar yendo a otros sitios menos recomendables.²³ El interés último es que las mujeres aprendan, no sean ignorantes, y se afirme su personalidad, pues «si perdemos a la mujer, perdemos a la nación» escribió en su libro *Inya wa-aṣāla*.²⁴ Preguntado sobre el uso del velo, respondió: «El velo no lo es todo para la mujer en el islam, es una parte menor. Lo importante es que la mujer tenga moral y educación, y que su vestido sea respetuoso y no llame la atención de la gente».²⁵

Ya se ha apuntado que esta iniciativa fue uno de los ejes de su gestión en su etapa ministerial. Esta política abrió importantes brechas sociales con la población francoparlante, lo cual le granjeó muchas críticas. También, hubo miembros del Gobierno, que consideraban ambicioso y demasiado rápido su plan de implantación del árabe en la administración. Esto le granjeó importantes enemigos, a pesar de lo cual siempre se mostró favorable y preocupado por el futuro de la lengua árabe. En 1976, este pensamiento re-arabizador en

20 M. al-Šāliḥ al-Šādiq: *A'lām min al-Magrib*, op. cit., p. 1047-1048.

21 M. al-Šāliḥ al-Šādiq: *Al-Ustād ...*, op. cit., p. 15.

22 M. al-Šāliḥ al-Šādiq: *A'lām min al-Magrib*, op. cit., p. 1036-1038.

23 M. al-Šāliḥ al-Šādiq: *Al-Ustād ...*, op. cit., p. 86.

24 P. 431, apud. Muḥammad al-Šāliḥ al-Šādiq: *Al-Ustād ...*, op. cit., p. 86.

25 M. al-Šāliḥ al-Šādiq: *Al-Ustād ...*, op. cit., p. 87.

lo lingüístico y en lo cultural lo plasmó en un largo discurso, que publicó como artículo en el número de mayo (nº 31) de la revista de su ministerio, *Al-Aṣāla*. Declara que su objetivo era luchar contra el analfabetismo, basándose en que la primera aleya del Corán fue «¡Lee!». Y la segunda misión era la de la memorización del Corán. Su tercer objetivo fue ofrecer cursos en las mezquitas sobre: *fiqh* o derecho, hadiz, historia, teología, etc. Señalaba que la función del imán es la construcción espiritual y material de la nación. Promovió el aprendizaje de todas las lenguas, pero el árabe en primer lugar.

Consideraba a Argelia como parte importante de la nación musulmana, y así que explicó el brillante papel de la civilización musulmana en varios encuentros internacionales. Asumió la propaganda de los conceptos correctos del islam y luchó para unir la originalidad y la modernidad de una forma equilibrada. También apoyó la idea de un diálogo entre las civilizaciones, con el respeto de las particularidades de cada religión. M. al-Ṣagīr Bal'alām, 'Abd al-Ḥamīd Mahrī, Ṣayj Bū 'Amrānī –presidente del Consejo Islámico–, y el Dr. Bū 'Alām, ex secretario del FLN, comentaron las actividades de Mouloud y su positivo papel en la sociedad argelina: «Kassem importó libros en árabe desde Damasco para la biblioteca del FLN y defendió la pertenencia de Argelia al mundo árabe-islámico, sin olvidar el origen beréber de los argelinos. El orgullo de la Argelia musulmana no impidió en ningún momento aprovechar la modernidad de las otras civilizaciones. Es decir, en el momento en que había que consolidar los principios, también era necesario abrir las puertas a otras realidades, ya fueran occidentales o no. También tenemos que decir que Mouloud aprovechó los Encuentros sobre el Pensamiento Islámico para explicar sus ideas en relación a los factores de un renacimiento de la civilización musulmana».

EL PASADO HISTÓRICO DE ARGELIA

Otro tema importante para Mouloud que tenía que defender era el pasado de Argelia. Es decir, la existencia del Estado argelino desde los tiempos antiguos. Ya se ha comentado cómo elaboró un informe justificando la pertenencia histórica y la unión indisoluble del desierto con el territorio costero, estudio que adjuntó en las negociaciones de Evian para la Independencia. Argelia debía ser fuerte para poder jugar un importante papel en la redacción de la historia de la humanidad y para ello había de justificarse un pasado desde la antigüedad. En este contexto, el Sheikh Bou'amrane, presidente del Consejo Islámico, señaló la protesta de Mouloud contra las palabras del presidente francés Valéry

Giscard d'Estaing, quien dijo durante su visita a Argelia: «la Francia histórica tendió su mano a la reciente Argelia...». Kassem se quejó de estas palabras a Bumedián, pues contenían el propósito de falsificar la verdadera historia argelina.²⁶ Bumedián tomó nota, y, en su discurso, dio una respuesta contundente al presidente francés, reivindicando el pasado de Argelia, y casi acaba en incidente diplomático.

OBRAS Y PENSAMIENTO

Mouloud Kassem Nait Belkassem fue un reformador, con sólida base cultural e ideológica. A través de sus ideas construyó su enfoque intelectual. Se basó ideológica y metodológicamente en lo que hicieron muchos otros reformistas, intelectuales y predicadores conocidos en todo el mundo arabo-musulmán.²⁷ Leyéndole, captamos su pensamiento reformista. Así se explica su visión de la sociedad argelina y cómo puede alcanzarse una sociedad civilizada y moderna, manteniendo al mismo tiempo los principios y raíces de la población argelina (parte de un mundo arabo-musulmán de civilización oriental, y que comparte la cuenca del mediterráneo con países de civilización occidental). ¿Cuáles fueron los orígenes del pensamiento de Mouloud Kassem, y por lo tanto los pilares de su concepto reformista? Si Kassem era una figura argelina culta y veterana,²⁸ ¿cómo pudo armonizar las dos etapas del país para construir las ideas culturales de la Argelia independiente? En varias conferencias y artículos en distintos periódicos en árabe y en francés²⁹, Mouloud Kassem manifestó su

26 'Iṣām Ibn Ṣayj: "Al-'Allāma al-Ŷazā'irī –Mulūd Qāsim Nayt Bilqāsim– al-Amāzīgī al-Mudāfī' 'an al-'arabīya», *Maʿallat al-'Arabī*, Kuwayt, n° 617, *al-Bāb*, 9, abril, 2010.

27 Mouloud y sus amigos militantes del FLN fueron expulsados de la República Federal de Alemania; Gilbert Meynier señaló a Mouloud como un hombre especial: Nassima Bougherara: *Les rapports franco-allemands à l'épreuve de la question algérienne: (1955 – 1963)*, Berna, Peter Lang, 2006, 19.

28 Mouloud defendió el árabe como idioma principal –aunque sus raíces fueran beréberes-, llamando a la igualdad entre los idiomas –en especial el francés y el árabe-, y destacando el árabe como más rico; como también el alemán, respecto al francés, que –en su opinión– ofrecía menos posibilidades. Tahar Khalfoune, Gilbert Meynier: *Repenser l'Algérie dans l'histoire*, París, L'Harmattan, 2013, 48.

29 Ahmed Rouadjia, *Grandeur et décadence de l'État algérien*, París, Éditions Karthala, 1994, pp, 100-101. Kassem comenzó a publicar desde 1947, y hasta 1949, en el periódico *Maghreb* en Argelia, y en *Primer fruto* y *Lisān al-'arab* y *Libertad* en Túnez. Entre 1951 y 1954, en el diario *Al-Manār* y *Voz del pueblo* en Argelia. En 1953, en: *Declaración*, en *Faiha*, en *Tiempo*, y en *Victoria*, en Siria. Entre 1950-1954 en la revista *Psicología* (El Cairo). Luego, en *Die tat* (Suiza), y en *Die arabische*, emitido por la Oficina de la Liga de los Estados Árabes en la República Federal de Alemania, desde 1956 a 1960. Tras la independencia, escribió en *Muṣāhid* y *Argelia acontecimientos*. Vid. Messaoud Felloussi: *El profesor Mouloud Kassem Nait Belkacem, enciclopédico pensador y nacionalista rebelde*, en *Obras de Mouloud Kassem Nait Belkacem, sus ejes intelectuales y su valor científico*, Universidad Emir Abdelkader de Ciencias Islámicas en Constantina. 2007, pp. 153-167.

visión de la sociedad argelina y la forma de combinar tradición y modernización.³⁰ De entre las obras publicadas de Mouloud, resaltamos las siguientes:

1. El titulado *Algérien* (“Argelino”)³¹ reúne todos los artículos de Mouloud escritos durante la época colonial. Representan su participación en la resistencia argelina desde el extranjero, pues el autor estudiaba en Europa. Expone la singularidad del caso argelino en Europa, sobre todo en las universidades, entre las élites y los estudiantes. Llama la atención que este libro, en alemán, no fuera traducida a otros idiomas, ni siquiera al árabe.

2. En otra de sus obras importantes *Inya wa-Aṣāla* (“Oportunidad y autenticidad”), el autor plantea cómo debía ser la actual sociedad argelina, manteniendo sus principios básicos, sin perderse entre las otras civilizaciones –señalaba claramente a la occidental–. También contiene la mayoría de sus artículos, conferencias e intervenciones, hasta 1975, fecha de su publicación³². El contenido es de gran importancia.³³ El orden cronológico permite ver distintos temas al mismo tiempo, y su desarrollo, con cambio de método según sea artículo, conferencia, crítica o comentario. Entre la tradición y la modernidad, el autor mantuvo un equilibrio, al servicio de la sociedad argelina.³⁴ En su introducción, Mouloud expone los motivos de esta recopilación, entre ellos facilitar el trabajo de los investigadores, y explicar su visión sobre distintos temas de la sociedad de la Argelia independiente.

30 Laurence Manesse-Césarini, en *L'enseignement de la philosophie émancipe-t-il?*, París, L'Harmattan, 2011, p. 101. –hablando del trabajo de Mustafá Lacheraf, *L'Algérie, nation et société*– señala cómo este tipo de obras abordan la sociedad argelina desde distintos aspectos, políticos y culturales, y que Mouloud plantea la problemática entre lo genuino, el renacimiento del Islam, y su intento por equilibrar exigencias del presente y obligaciones del pasado.

31 Publicado en alemán en 1957, por la Oficina de la Liga Árabe en Bonn. Mouloud vivía entre Francia, Alemania, Austria, Países Bajos y Polonia. Jacques C. Duchemin, *Histoire du F.L.N.*, Argel, Éds. Mimouni, 2006, p. 306.

32 Dār al-Ba't, Constantina, 1975.

33 Estos comentarios indican claramente la metodología de Mouloud que afectará directamente al pensamiento de las nuevas generaciones. La formación árabe y religiosa de Mouloud Kassem impulsó a una generación que lucharía por mantener su raíz como país árabe y musulmán. Véase Ahmed Boubeker, Abdellali Hajjat: *Histoire politique des immigrations (post)coloniales: France, 1920-2008*, París, Éditions Amsterdam, 2008, p. 55.

34 *Al-Multaqā l-Waṭanī li-takrīm al-mufakkir al-marḥūm li-l-Ustād Mūlūd Qāsim Nāyṭ Bilqāsim*, jornadas, 27-29 marzo 2005, Argel, al-Maʿlīs al-Islāmī al-A'lā, 2006.

3. *Aṣāliyya am Infiṣāliyya* (“Esencialismo o separación”)³⁵ reúne sus artículos, conferencias y comentarios, sobre todo los escritos para los “Encuentros del pensamiento islámico”, en la segunda mitad de los setenta. El tema principal es siempre cómo llegar a un equilibrio entre la originalidad y la modernidad. Contiene una larga introducción (en ambos tomos) del autor, en que explica el sufrimiento de la nación musulmana, en crítica situación por desviarse de sus principios, en busca de otro tipo de civilización sin límite y sin control. Menciona su típica fórmula para encontrar el buen camino: conservar los principios fundamentales y manejar el futuro a través de una modernidad positiva. Insiste en la sólida base del Islam y la lengua árabe. Para conseguir el desarrollo y la plena construcción de una civilización fuerte, los musulmanes deben adherirse a los valores y los principios morales de la religión, lo cual conduce a atender la educación, la enseñanza y la cultura sin olvidar el aprender del pasado, para conservar lo útil para construir un estado musulmán fuerte. Mouloud volvía a hablar de que la civilización occidental afectó de muchas maneras el carácter y el comportamiento de los musulmanes, explicando que una gran parte de los occidentales se deshicieron de valores o principios, con resultados catastróficos.³⁶ Mouloud da mucha atención a la mujer, explicando su importancia en la construcción de la sociedad. Defendió la visión del Islam hacia la mujer, porque eleva su posición de ella y le otorga mucho valor.

4. En la *Personalidad internacional de Argelia y su prestigio mundial antes del año 1830*³⁷ con dos partes³⁸, el autor habla de la fuerte Argelia que se posicionó con fuerza en el Mediterráneo³⁹, hasta la invasión francesa en julio de 1830. Kassem defendió la época de la Argelia otomana, durante más de tres siglos, defendiéndola contra quienes calificaban a los turcos colonizadores de Argelia y enfrentándose a una categoría de historiadores que redactaron la historia de Argelia según sus apetitos políticos. A continuación, el autor habla de la invasión francesa y sus principales motivos, explicando, por ejemplo, que

35 En dos tomos de 416 y 428 páginas, publicados por el Ministerio de la Enseñanza Original y Asuntos Religiosos (Wizārat al-Ta’līm al-Aṣlī wa-l-Šu’ūn al-Dīniyya) en 1980. Reeditado en 1991, por la Oficina Nacional del Libro.

36 Mouloud Kassem indicó el choque de las civilizaciones, planteado en términos de choque de religiones: la religión musulmana y la cristiana.

37 Mūlūd Qāsim Nāyit Bilqāsim: *Šajšīyat al-Ŷazā’ir al-duwāliyya wa-haybatu-hā al-‘ālamīyya qabla sanat 1830*, Constantina, Dār al-Ba’ṭ, 1985, vol. 1.

38 I, 256 y II, 366 págs, publicadas por Dar al-Ba’ṭ, Constantina, 1985.

39 Mouloud Kassem Nait Belkacem demostraba en sus conferencias de que Argelia fue una gran potencia antes de 1830, vid. Gilbert Meynier: *Histoire intérieure du FLN*, París, Fayard, 2002, p. 223.

“el affaire del abanico” (*hādītat al-mirwaha*) sólo camufló un plan pre-trazado para acabar con la potencia argelina que amenazaba directamente los intereses de las otras potencias⁴⁰; y sirvió para resolver una serie de problemas internos que estaba viviendo Francia. En la primera parte, Mouloud prueba la existencia de un estado argelino a lo largo de la historia, en contra de quienes decían que Argelia estaba formada recientemente, es decir, desde la independencia. La época otomana fue una de las más importantes, cuando Argelia pudo imponer su existencia en el Mediterráneo. Mouloud refuerza sus opiniones con pruebas, textos y datos históricos, remitiéndose a la época nómada.

El autor llama a la época otomana “el comienzo de Argelia”, siendo entonces un estado fuerte que defendió todo el norte de África de los expedicionarios europeos –sobre todo, de los españoles– e incluso, los norteamericanos, tenaces en estar presentes en esta zona estratégica. Así, Mouloud trata de forma amplia las relaciones de Argelia con Turquía, los vecinos de Europa y los Estados Unidos. Se nota su dominio en la investigación en los archivos, y en el manejo de documentación en diferentes idiomas, logrando documentar los acuerdos entre el estado argelino y otros países (Estado otomano, el Vaticano, Italia, Portugal, Alemania, Rusia, Dinamarca, Suecia, los Países Bajos, España, Gran Bretaña, Estados Unidos), si bien, en la segunda parte, trata exclusivamente de las relaciones bilaterales entre Argelia y Francia, desde su inicio a través de acuerdos⁴¹, malentendidos, disputas y guerras a lo largo de la historia. En el último capítulo, el autor trata la invasión francesa y analiza la época posterior a la caída de Argel, hasta los acuerdos de Evián en 1962. Mouloud llega a probar el carácter orgulloso de la Argelia pre-colonial, cuando obligó con impuestos a los occidentales que navegaran por el Mediterráneo. Un pasado glorioso y pleno de historia, que los argelinos debían conservar y enseñar muy bien a sus hijos.

5. Puede decirse que dichas obras, además de la revista *Al-Aṣāla* (con importante labor como órgano portavoz de su ministerio⁴²) explican claramente la

40 En este caso hablamos de Francia, Inglaterra, España, Italia. Édouard D’Ault Dumesnil: *Rélation de l’expédition d’Afrique en 1830 et de la conquête d’Alger*, París, 1868. Gabriel-Henri Gaillard: *Histoire de François 1er Roi de France*, París, 1819, vol. II.

41 Otorgando gran importancia a los 65 acuerdos, que plantea en un capítulo entero.

42 Sobre el papel de la revista *Al-Aṣāla* como órgano difusor de las ideas de los principales eruditos de la época, tratamos ya en: F. Franco Sánchez; M. Epalza: «Le docteur Mouloud Kacem ...» *op. cit.*, y en F. Franco-Sánchez: «Mouloud Kassem ...», *op. cit.*

visión de Mouloud Kassem y evidencian su pensamiento del autor, así como su opinión hacia el islam y la civilización humana en general. También trata el conflicto ideológico y el debate político e intelectual que conoció Argelia en la época, y que aún sigue produciéndose, aunque de otra forma. Este ambiente conflictivo no se puede separar en ningún momento de las dimensiones internas y externas. Mouloud, a través sus abundantes actividades académicas⁴³, quiso demostrar que el islam y el árabe son los dos pilares básicos de la sociedad argelina. Para él, solo con ambos puede mantenerse la existencia de una personalidad argelina. Son también los únicos que garantizarán el desarrollo científico y el mantenerse al día de la evolución mundial, en todos los ámbitos. Es decir, nunca el islam o el idioma árabe fueron un obstáculo en el camino del desarrollo. Se aprecia la riqueza de temas de Mouloud: originalidad y modernidad, nacionalismo, la justicia social y el socialismo en el marco de los principios islámicos, la arabización, la historia y el rico pasado de Argelia, la existencia secular de este país, y no solo desde 1830, como otros pretenden. Sin olvidar, las relaciones internacionales de Argelia, el choque de civilizaciones, el imperialismo mundial, el sionismo, y el papel de Argelia y su posición internacional, como fue y debe seguir.

EDICIONES DE SUS OBRAS⁴⁴

1. *Šajšīyat al-Ŷazā'ir al-duwālīya wa-haybatu-hā al-'ālamīya qabla sanat 1830*, Constantina, Dār al-Ba't, 1985, 2 vols. (I, 256 pp.; II 396 pp.) 2ª ed. Argel, Dār al-Umma, 2007 (con cambio de paginación): puede descargarse en <http://ia801606.us.archive.org/30/items/ChakhaciateDzaierDaoulia1/1830-2.pdf> (En p. 395, ofrece información de sus obras, con datos y fechas de publicación).
2. *Kitāb al-Ŷazā'ir* (en alemán), Bonn, Oficina de la Liga Árabe, 1957. No traducido.
3. *Inya wa-ašāla*, Constantina, ed. Dār al-Ba't, 1975, 654 pp. en árabe.
4. *Ašāla am infišāliya?*, Constantina, Dār al-Ba't, 1980, 2 vols. en árabe (1º vol. 416 pp., 2º vol. 428 pp.) 2ª edición: Argel, Oficina Nacional del Libro, 1991.
5. *Rudūd al-fi'l al-awwālīya dājilan wa-jāriyan 'alà girrat nūfambar aw ba'd ma'ātir fātih*

43 F. Franco-Sánchez: «Mouloud Kassem ...», *op. cit. passim*.

44 Pueden seguirse en I. Tāhī, *op. cit.*, pp. 19 y ss.

nūfambar, Constantina, ed. Dār al-Ba't, 1983, 254 pp. en árabe. 2ª edición: Ministerio de Asuntos Religiosos, Argel, 2003.

6. Largo estudio de M. Kassem titulado «Dawr fātiḥ nufambar fī istirḡā' Libya li-Fazzā-nī-hā wa-l-Magrib wa-Tūnis istiqlā-humā bal wa-Ifrīqiya kullu-hā» [“El papel del 1 de noviembre en la recuperación de la independencia de Libia de Fazzān, y de la libertad de Marruecos y Túnez, e incluso de toda África”], publicado en la revista *Ṭaqāfa*, 83, año 14, con motivo del 30º aniversario de la revolución argelina, en septiembre-octubre de 1984. Contiene partes importantes del libro citado como nº 5.

7. Otro extenso estudio: «Mafāhīm wa-šiyāg jāti'a fī tāriji-nā» [“Conceptos y fórmulas erróneos en nuestra historia”], texto de su conferencia en el Palacio de la Cultura en Argel, por invitación del Centro Nacional de Estudios Históricos, el 3 de marzo de 1986, y publicado en árabe y francés en la revista *Mašallat al-tāriḥ*, editada por el mismo centro, 94 (agosto 1986), 11-44.

COLOFÓN

Lo presentó muy bien el Presidente argelino Abdelaziz Bouteflika, en su apertura del homenaje a Mouloud Kassem con motivo de los 15 años de su muerte –ya aludido–.⁴⁵ Bouteflika recordó, con emoción, a quien, además de haber sido uno de sus compañeros de lucha, fue uno de sus mejores amigos. No olvidó citar sus cualidades humanas, ni sus valores como «militante de la causa de su país y su pueblo», presentándolo como perteneciente a esa categoría de personas que “dejaron la huella de su pensamiento en la historia política y cultural de Argelia”. Kassem era conocido –dijo el entonces jefe del Estado– por “su firmeza, coraje, cultura, pensamiento, lealtad hacia la patria y hacia los amigos”. Recordó su infancia y “sus estudios coránicos en su juventud en una escuela que sobresalía entre las alturas de Akbou, apegada a sus tradiciones argelinas, que sacralizaban el saber y al sabio”; a continuación “él se estableció en Túnez, y luego en Egipto, donde obtendrá una licenciatura en Filosofía, antes de proseguir sus estudios en la universidad de la Sorbona de Francia”, así como en Alemania, hasta 1954, en que se integrará en el FLN. Como revolucionario, el Presidente recordó que Mouloud Kassem fue “representante del

⁴⁵ Recogimos su discurso en la reseña que hicimos del congreso, F. Franco-Sánchez: «Congreso-Homenaje ...», op. cit., p. 402.

Frente de Liberación Nacional, luego del Gobierno Provisional de la República Argelina (GPRA) en la mayoría de las capitales europeas donde había vivido, en particular, en Suecia y Alemania”, durante la guerra; y que, tras la independencia, fue un militante activo de las organizaciones populares afiliadas al antiguo partido único, distinguiéndose por una intensa y apasionada defensa de la lengua árabe. Estas palabras, que entresacamos del discurso inaugural del Presidente Bouteflika, destacan los rasgos esenciales de la personalidad de Mouloud Kassem, que hemos recorrido con brevedad.

ARGELIA: VIAJE POR LOS HISPANISMOS Y SUS METÁFORAS

*Algeria: a journey through hispanisms and its
metaphors*

AHMED KADDOUR¹

RESUMEN: En estas páginas, analizamos el juego de asociaciones metafóricas que experimentan los hispanismos una vez puestos en circulación en las estructuras lingüísticas del árabe vernáculo del oeste argelino.

PALABRAS CLAVE: Préstamo, hispanismos, metáforas, asociación.

ABSTRACT: In this paper we carry out an analysis of different metaphors and its implementation in Algerian western vernacular linguistic structure.

KEY WORDS: Loanword, hispanism, metaphor, association.

La presencia de hispanismos en el oeste de Argelia es uno de los vestigios histórico-lingüísticos que los españoles dejaron en herencia a la población de este país; éstos han sido, y siguen siendo, un recurso vivo contra el cual no han prevalecido las injurias del tiempo. Esta presencia ha tenido diversas causas: la conquista de las plazas de Mazalquivir y Orán, la emigración española a Argelia en sus distintas fases, entre los siglos XVIII y XX, y el establecimiento de un buen número de comunidades españolas en la región de Orán y otras ciudades aledañas.

METÁFORA: SEMEJANZA/SIMILITUD DE SIGNIFICADOS

Como concepto en uso y como medio inherente al habla, la metáfora constituye un elemento muy importante en el proceso de la comunicación diaria, que va ligado a la parte conceptual y sociocultural de los hablantes y que resulta determinante en el cambio semántico. Es un mecanismo de asociación y comparación cuyo resultado es un recurso estético que domina cualquier hablante. Cobra especial trascendencia e importancia aquí, ya que en el préstamo

¹ Doctor en Filología Hispánica por la Universidad Complutense de Madrid.

español en Argelia adquirió una evolución diacrónica paralela, pero no idéntica, a la de la lengua española. Más allá de discutir todas las teorías sobre la metáfora², y antes de abordar los ejemplos que se dan en la variante del oeste argelino, presentaremos algunas definiciones de lo que es el concepto de metáfora en sí mismo. Según Ullmann (1986:240): “La estructura de la metáfora básica es muy simple. Siempre hay presentes dos términos: la cosa de la que estamos hablando y aquella con quien la comparamos. En terminología del Dr. Richards, el primero es el *tenor* (tenor); el segundo el *vehículo* (vehicule); mientras que el rasgo o los rasgos que tienen en común constituyen el *fundamento* (*ground*) de la metáfora”. Pero, ¿cuándo se produce la metáfora? Hawkes (1986:13) señala: “Metaphor occurs when a word applying to one thing, is transferred to another, because the similarity seems to justify the transference”. Es decir, para que la transferencia de semas pueda tener lugar se tiene que dar un caso de similitud y, después, un proceso de asociación de sentidos.

La metáfora, claro está, tiene que cumplir un propósito que el hablante tiene en mente y, a la vez, ser capaz de transmitir el mensaje dando lugar al cambio semántico: “The most important thing to bear in mind throughout our discussion about coherence is the role of purpose. A metaphorical structuring of concept [...] allows us to get handle on one aspect of concept. Thus a metaphor works when it satisfies a purpose” (Lackoff y Johnson, 1980:97). Alcanzar el propósito depende de las esferas conceptuales y de las referencias culturales compartidas por el hablante y el oyente y del uso correcto de la metáfora en su contexto adecuado. Todo esto nos llevaría a la coherencia que, desde la perspectiva de la lengua española, no existe en algunas metáforas en el dialecto oranés. Autores como Lackoff y Johnson (1980:187), con su singular concepción de la metáfora, han demostrado que está latente en todo acto de comunicación y la consideran una forma de estructurar el sistema que nos rodea sobre actividades como discutir, resolver problemas, calcular el tiempo, etc. que son de naturaleza metafórica. No cabe duda, después de lo comentado, de que toda metáfora es una creación de un nuevo significado que corresponde a un campo semántico distinto que, directa o indirectamente, mantiene alguna relación con el significado original. Eva Kittay (1987:121), en una aproximación a la teoría relacional del significado, lo expresa así: “Metaphorical meaning has to

2 Sobre la metáfora pueden consultarse los trabajos de: E. Coseriu (1956); F.W. Leakey (1954:191-198); M. Sala (1960:311-317); B. Migliorini (1987:23-30); R. Jacobson-M. Hale (1956:76-82); Ullmann (1986:239-246).

do with the capabilities of language to generate meaning. When a term is used metaphorically, a new sense is generated. We want to distinguish metaphorical sense from the merely another sense such as we might locate in a dictionary”.

Esta capacidad de generar nuevos significados se alimenta del conjunto de los hablantes de una comunidad. Muchas veces, la metáfora parte de un uso estrictamente individual para luego convertirse en patrimonio lingüístico social de uso común. El oranés, como cualquier otra variante lingüística, tiene sus propios mecanismos, sus procesos y múltiples contextos para dar a algunos términos prestados usos metafóricos que el español no llegó a crear. Dichos procesos están condicionados por las esferas sociocultural y conceptual de la sociedad argelina, pasando por las circunstancias sincrónicas de recepción de las palabras y llegando a favorecer, en algunos casos, deslizamientos significativos por metáfora, dado que, como dice el maestro Bréal (1924/1976:130): “Toutes les langues pourraient ainsi constituer leur musée des métaphores”. Claro está que también existen muchas metáforas que fueron objeto de préstamo y en las que la intervención del hablante argelino se ha limitado a su lexicalización, a hacerlas circular o a restringirlas a usos y contextos, muchas veces distintos al español. Como ya hemos comentado, la analogía en la metáfora es el mecanismo que propicia la creación de nuevas figuras y en el oranés no había otro dispositivo distinto.

Félix Restrepo (1994:45-46) señala que con frecuencia el origen de la metáfora estriba en que, en vez de formar un nombre nuevo, se aplica a los nuevos objetos el nombre de otro objeto conocido que tiene alguna relación con el que se trata de nombrar. La relación que con más facilidad se percibe de ordinario es la de semejanza. También establece la diferencia entre las “metáforas eruditas”, que usa el escritor con reflexión como un adorno del estilo, y “las metáforas populares”, que usa espontáneamente el pueblo para expresar lo que, por alguna causa, carece de nombre. Incluye cada una en una categoría diferente: las primeras pertenecen a la esfera de “la retórica” y las segundas a “la semasiología”. Además establece diversos grupos de metáforas: a) en lo material, b) en lo inmaterial, c) las metáforas están tomadas de los objetos que nos resultan más familiares, d) las mismas tienden a *desgastarse*, ya que una metáfora repetida muchas veces no ejerce su atractivo sobre los hablantes, atractivo que reside en la novedad, ni tampoco llama la atención para que se reflexione sobre la comparación que la metáfora presenta. En otras palabras, pierde su magia en la conceptualización de las imágenes comparadas. En el oranés, además de las

metáforas que juegan un papel creativo, existen algunas cuya función estriba en cubrir las lagunas lingüísticas que el español supo conquistar y, en algunos casos, dejar fuera de uso a su equivalente en la variante árabe. Por lo que en este grupo de términos los usos metafóricos pasan, diacrónicamente, a ser los sentidos rectos de las palabras y pierden su valor metafórico concebido como tal en español. Naturalmente, la evolución diacrónica de las metáforas en el oranés, al igual que la evolución semántica de todo préstamo recibido, puede ser distinta a la evolución que han experimentado los mismos términos en el español, debido a causas lingüísticas, históricas, sociales, psicológicas, etc.

Analizado el concepto de metáfora, cómo se da y su trascendencia en el cambio semántico en el dialecto oranés, queda por deslindar qué tipos de metáforas existen, aunque Bréal (1924:127) afirma que, a pesar de los trabajos de los antiguos para clasificar las metáforas y etiquetarlas por género y por especie, los especialistas de la materia han llegado a la conclusión de que son –simplemente– inmensos. En este artículo, de todos los trabajos de clasificación de metáforas, elegimos el de Ullmann (1986:242-246) que establece cuatro grandes tipos (metáforas antropomórficas, metáforas animales, de lo concreto a lo abstracto, metáforas sinestéticas) porque nos parece que es la que mejor se ajusta al préstamo español en Argelia. Algunas se dan con mucha frecuencia en el árabe oranés, mientras que de otras –las metáforas sinestéticas– no hallamos apenas ejemplos en el préstamo estudiado. Las metáforas sinestéticas se basan en la transposición de un sentido a otro: del oído a la vista, del tacto al oído... Por ejemplo, en español: “voz cálida o fría”.

METÁFORAS ANTROPOMÓRFICAS Y METÁFORAS QUE TRANSFIEREN NOMBRES DE OBJETOS AL SER HUMANO O A PARTES DE SU CUERPO

La evolución sociocultural e histórica de los hablantes de la zona del oeste de Argelia hace patente una evolución paralela psico-conceptual que ha dado lugar a usos metafóricos en los que se asocian partes del cuerpo humano a objetos inanimados o viceversa. En ambos procesos, el cuerpo humano es, según Sperber (1930:227), un poderoso centro de expansión, así como de atracción metafórica. Esta tendencia queda atestiguada en las más diferentes lenguas y civilizaciones, aparece en la raíz de incontables expresiones de uso corriente y es patrimonio de todas las sociedades y de todos sus hablantes. Entre los hispanismos analizados, quizá la única metáfora que podríamos considerar

como antropomórfica, aquella que transfiere nombres de partes del cuerpo humano a objetos inanimados, (desde el punto de vista del español, ya no del oranés al perderse el significado recto), es *pelo*: “hilo de la caña de pesca”. Metáforas semejantes lexicalizadas existen en español³, pero no exactamente iguales. Aparte de este ejemplo, no hallamos ningún otro caso de este tipo de metáforas. Las que abundan son aquellas que transfieren el nombre de objetos inanimados al ser humano o a partes de su cuerpo. Veamos algunos ejemplos: La palabra *mango*, aparece recogida en el *DRAE* como: “1. Parte alargada o estrecha con un extremo libre, por el cual se puede agarrar un instrumento o utensilio”. Con una asociación metafórica por semejanza, el término oranés *el-mango* pasaría a designar el ‘miembro viril’, por lo que pierde, en la mente de la mayoría de los hablantes, la primera acepción en español y adopta el uso metafórico como significado principal en el oranés. No es de extrañar este cambio en el contenido si contemplamos la analogía entre el instrumento y esta parte de la anatomía masculina. La forma dominante alargada es el rasgo común que sirve de fundamento para el establecimiento de la relación metafórica de fondo humorístico. Hay que tener en cuenta en este caso el valor añadido del *tabú*, que juega un papel determinante al favorecer este tipo de usos eufemísticos para aludir a conceptos cuyos usos son vetados culturalmente al no querer denominarlos por su propio nombre.

Algo parecido a este caso lo encontramos en la palabra *faca*: “Cuchillo muy afilado de tamaño grande” (*El youm chrit faca bach ngataa el lham*: “Hoy compré una faca para cortar la carne”), que adopta vulgarmente otro significado figurado que, entre los jóvenes, designa el aparato reproductor masculino. Pero, a diferencia de *elmango*, *faca* conserva los dos valores, por lo que el hablante oranés sí puede percibir el uso metafórico. La comparación metafórica en este caso no sólo resalta la semejanza entre ambas formas, sino también el tamaño y la contundencia de las mismas, lo que expresaría la potencia que cualquier joven podría exhibir entre sus colegas. Hay que resaltar que este uso es muy vulgar y no tiene cabida en ámbitos familiares o en contextos donde se exige respeto. Por otra parte, este uso eufemístico tiene una valoración positiva sobre la parte del cuerpo designada y nunca negativa. Ambos usos, el figurado y el recto, tienen competencia de uso, según en qué contextos, con otros términos equivalentes en árabe sin llegar a sustituirlos por completo. Tanto en el

3 Se pueden consultar las demás acepciones metafóricas de la entrada *pelo* en el *DRAE* (2001:1717).

caso de *faca* como en los de *taberna* 'bar' o *mango*, el hablante argelino recurre a ellos para eludir expresiones socioculturales que, con la experiencia mental de los hablantes, podrían dar una nitidez de imagen y un uso referencial inaceptable en el conjunto de la sociedad. El tabú en estos casos es determinante para favorecer el uso español sobre otras palabras árabes. *Boumba*, al igual que el caso de *siterna* 'cisterna', empleado para designar a una persona "gorda", es un uso metafórico que recurre a un objeto inanimado –la bomba o cisterna– para designar a una persona obesa. Si nos fijamos en el *ground* o fundamento, observamos que existen rasgos en común entre el cuerpo obeso y la bomba o cisterna. En el caso de *boumba*, podría tener sentido comparar a una persona gorda con una bomba aún sabiendo que existen bombas grandes y pequeñas, pero, en todo caso, podría responder a un uso exagerado en el que se intenta asociar la forma del cuerpo a la bomba y a su onda expansiva en el momento de su explosión (no hay que olvidar el concepto bélico en la época de la colonización en la que tuvo lugar el préstamo). Los dos elementos binarios: 'bomba grande' y 'onda expansiva' hacen posible este uso metafórico de fondo humorístico y, a la vez, peyorativo. Tal vez la relación entre bomba y gorda estriba en que las formas redondas y grandes de las bombas de los cañones evoquen a la gordura. A lo que hay que atender aquí también es a la pérdida de todos los semas en el semema del término original y, además, a la adquisición de nuevos rasgos de contenido que se han dado gracias a la metáfora.

Otros desarrollos metafóricos de *boumba* se pueden apreciar fuera de los límites de nombres de objetos aplicados al ser humano. Del mismo término prestado, existe un uso fraseológico en el que se compara la bomba con una gran mentira: *aya barkana mel boumbat taouek*: "¡Anda, deja de decir bombas (mentiras)!". La palabra no tiene el mismo significado fuera de este uso fraseológico. Aquí el fundamento compartido es la posibilidad de la propagación de la mentira como la onda expansiva de la bomba y, sobre todo, de los daños directos y colaterales que puedan ocasionar ambas. Además en este contexto es fácil entender el rasgo común utilizado como nexo comparativo para expresar el rechazo a las mentiras. El término puede utilizarse metafóricamente para referirse tanto a una como a varias mentiras. En este caso, no hay que olvidarse de la referencia espiritual existente, que favorece este tipo de exageraciones, ya que da soporte a la prohibición de mentir. Del mismo término encontramos dos derivados de diferentes contenidos y de distinta clase gramatical, pero formalmente idénticos, resultantes de este uso metafórico que dio lugar al verbo *boumbardi* 'bombardear con mentiras' y al adjetivo *boumbardi* ('quien bombardea con

mentiras'). En cuanto al adjetivo, no existe una lexía unitaria equivalente en español 'bombardeador', sino dos elementos 'quien bombardea'. Ni la forma del adjetivo ni el significado figurado y metafórico en referencia a una 'persona mentirosa' lo encontramos en español. En todo caso podemos encontrar, aunque no con mucha frecuencia, el verbo *bombardear* (lanzar bombas) unido a un complemento que explicita que, metafóricamente, se hace con mentiras: "Fulano nos está bombardeando con sus mentiras". Es importante mencionar aquí la posibilidad de la intervención formal del verbo francés *bombarder* que actúa como aliado junto a la forma española 'bombardear' para conseguir una competencia de uso con el término equivalente en árabe *yacdib*. De modo que el verbo puede proceder de la forma del español y/o del francés pero, el adjetivo, indiscutiblemente, es un derivado de la forma ya lexicalizada en la variante oranesa.

Sin embargo, el mismo término *boumba* en otro uso fraseológico similar a una de las invariantes del término en español *Hadik echira, boumba ya khouya*: "¡Esta chica es una bomba, tío!" expresa que la persona designada es muy guapa. Aquí el contexto como marco de uso es esencial para comprender el fundamento como elemento positivo o negativo. Comparar la belleza con la bomba está en casi todos los idiomas: en inglés: "She is a bomb!"; en francés: "C'est la bombe!" y en alemán: "Er ist eine Bombe!". Se ha de tener muy en cuenta que dicha comparación y, sobre todo, su estandarización en los hablantes de muchas lenguas, viene favorecida por la moda y los medios de comunicación. Existe otro uso fraseológico que colinda con el mencionado anteriormente pero con una diferencia, que en este caso se refiere a que la ropa llevada por la persona "está de moda"; *Malek, Sahbi, ma aadjbekch esseroual. Hada boumba*: "¡Qué pasa, tío! ¿No te gusta el pantalón? ¡Es la bomba!"; por lo que la construcción fraseológica equivalente al español, aunque con valores algo distintos, (más o menos "ser la bomba", expresión para indicar que algo o alguien es muy bueno), mantiene una relación con el valor positivo de aprecio por algo, en este caso belleza, para resaltar la modernidad de la ropa. También nos encontramos dentro de los usos fraseológicos otro uso que alude a una 'mentalidad abierta' o a una 'persona comprensiva'; *Juan andah aqlia boumba*: "Juan tiene una mentalidad bomba". Sin duda, el uso positivo de bomba en los casos de persona guapa y ropa de moda, favorece cualquier asociación positiva a la subacepción figurada de *boumba* como concepto genérico de 'algo bueno y aceptable', como es en este caso en el que se ha extrapolado el valor positivo del uso metafórico de *boumba*. Podríamos decir que dicho valor genérico positivo se

puede asociar a cualquier actitud, forma de ser o aspecto de nuestra vida diaria como en los siguientes ejemplos: “personalidad bomba”, “discurso bomba”, “trato bomba”, “profesor bomba”, etc. Es fundamental tener en cuenta la importancia del contexto como elemento participativo en la determinación del significado en su medio de comunicación. Todos estos usos fraseológicos, unos más que otros, los podemos encontrar con frecuencia entre los hablantes españoles, pero con matices. Más que “profesor bomba” o “discurso bomba” en español habría que construir una oración copulativa con *ser*: “este profesor es la bomba”. De todas formas sería difícil, o al menos forzado, aplicarlo a *personalidad* o *trato*.

A través de los ejemplos estudiados, podemos resumir que el fundamento o *ground* utilizado en la asociación del concepto de *boumba* tiene, aparte del significado recto que recoge el dialecto árabe, su apoyo en el aspecto de la exageración, ya sea en su dimensión positiva o negativa. Lo podemos observar mejor en esta frase hecha para referirse a un golpe fuerte en la cara: *Darbah bsafaa tgoul boumba tartket*: “Le dio tal bofetada que pareció la explosión de una bomba”. Es concebible, dentro de la exageración, que la bofetada haya causado una impresión como la de una bomba. Siguiendo la misma línea de este uso exagerado, encontramos otro uso fraseológico que no encontramos en español: *allah ydjiblek boumba*: “¡Ojalá que te explotara una bomba!” uso equivalente al español “que te parta un rayo”, para referirse al hecho de desearle el mal a otra persona. En conclusión, con el término *boumba* asistimos a la introducción de una variante (acepción) recta que no cambia y es adherida al dialecto árabe del occidente argelino como tal y otras acepciones y usos fraseológicos que, como hemos visto, en algunos casos no existen en español. Desde el punto de vista gramatical, nos encontramos con el sustantivo *boumba*, el adjetivo *boumbardi* y el verbo *boumbardi* con sus diferentes desinencias sintácticas. Son múltiples desviaciones formales y semánticas, cuya característica común es el cambio continuo y dinámico.

Calabaz < calabaza en referencia a ‘cabeza grande de una persona’ asocia la imagen de la cabeza humana con la forma de la cucurbitácea para referirse humorísticamente, aunque también con fondo peyorativo, a una cabeza más grande de lo habitual o deforme. En este caso, se ha adoptado uno de los significados figurados del español que, por ser el único que se traslada, se convierte en significado recto en la variante oranesa, perdiéndose todos los valores de la primera acepción; de modo que a la calabaza se le llama con otros términos

equivalentes en árabe 'rás' o en francés 'tête'. En el oranés no llega a perder su valor clasemático como sustantivo⁴. Es exactamente el mismo caso del sustantivo *tapón* 'tapón' en referencia a 'persona enana' que además de no adoptar el significado recto, pierde los rasgos de contenido originales para reorganizarse en otros totalmente distintos al étimo. Recoge solamente el significado metafórico de persona cuya estatura es baja. Igual que en el caso anterior, conserva su valor clasemático de sustantivo. Por supuesto, estas alteraciones de significado dan lugar a reajustes en sus paradigmas léxicos. El fondo humorístico y peyorativo en este uso metafórico es más que evidente. En usos fraseológicos, *cafatira* 'cafetera' designa la cabeza de una persona grande o malformada, con fondo humorístico y peyorativo, a través de un proceso de vaga similitud entre el objeto y la forma de la cabeza humana. Su uso es tan frecuente que ha dado lugar a la asociación total de la imagen primigenia con la cabeza humana. En español no existe este uso fraseológico.

La palabra *doblón* es recogida por el DRAE como "1. Moneda antigua de oro, con diferente valor según las épocas". *Rani rayeh nchri lel mara ntai doblon, hadia*: "Voy a regalar a mi mujer un doblón de oro". El significado recto pervive en la forma oranesa *doblón* o *dablón*, aunque cada vez se emplea con menor frecuencia porque la moneda ya no está en uso. Sin embargo, el empleo del sustantivo resaltando semánticamente la cualidad adjetiva de 'precioso' sí tiene competencia de uso con algunos términos equivalentes en árabe como *dheb*. Se puede usar este sustantivo como elemento aislado para aplicarlo directamente a una persona llamándola *doblón*⁵ poniendo de relieve el aprecio que se le tiene a esta persona. También puede aparecer en frases hechas como *hadek dablón dyali*: "Éste es mi doblón", en referencia a una persona especialmente querida o amada. Por otra parte, en algunos contextos puede dar a entender que la persona en cuestión es 'la amante' como es el caso de este fragmento de una canción popular: *goulou le dablón yedjini, rani cheg el bhar nkareaa fih*: "Dile al doblón (la amante) que le estoy esperando allende los mares". Curiosamente, y a pesar del valor y la figura de los padres en la sociedad árabe, no encontramos usos frecuentes de *doblón* en referencia a los padres. Por el contrario, de padres a hijos, especialmente niños, el uso es muy frecuente y generalizado. En

4 Es un sustantivo cuya denotación destaca una característica sobresaliente de las demás que, en este caso, es la forma de la cabeza.

5 Dependiendo del contexto, el término *doblón* puede referirse, además de a una persona querida, al amante en general, sea hombre o mujer.

contraposición semántica con dicho término, encontramos la palabra *doro* que hasta los años ochenta respondía, en sentido recto, al valor de cinco céntimos del dinar argelino, equivalente a la moneda de cinco pesetas. Pero, en sentido figurado y en un uso fraseológico de fondo metafórico, encontramos *hadek ma yeswach hatta doro*: “Éste no vale ni un duro”, para referirse, despectivamente, al poco valor que tiene la persona designada. En este caso, y a pesar de haber transcurrido más de veinticinco años desde la desaparición de la moneda, el uso metafórico sigue muy presente y no ha perdido su vigor en la comunicación diaria de los hablantes del oeste argelino.

En otras palabras, muchas veces las metáforas no desaparecen con la caída en desuso del *vehículo* sino que sobreviven mientras perdura el *tenor*: “On the contrary, they are alive in the most important sense –they govern our thought–they are ‘metaphors we live by’” (Kövecses, 2002:11). El mismo caso lo encontramos con el término *erriel* ‘real’ que, a pesar de desaparecer como valor monetario, mantiene usos fraseológicos para expresar el desprecio hacia una persona a través del uso metafórico. Evidentemente, el significado recto de la palabra desapareció paulatinamente al concluir la fabricación de la moneda. Paralelamente, en español algunas frases hechas sobreviven a pesar de la desaparición de la *peseta* como moneda nacional: “nadie da duros a cuatro pesetas”. A veces, el uso fraseológico está tan arraigado en la cultura y en la comunicación diaria que, a pesar de que uno de los elementos que componen la metáfora desaparezca, sigue vigente el uso referencial cuya finalidad es expresar aprecio o menosprecio en función de la moneda o el metal con que lo comparamos y del contexto en que se produce esta comparación. Algunas veces, dichas construcciones fraseológicas provocan una alternancia de uso muy igualitaria entre expresiones metafóricas que incluyen los préstamos españoles *doro* y *erriel* y otras que utilizan el término árabe *basla* ‘cebolla’: *hadek ma yeswach hatta basla*: “Éste no vale ni una cebolla”; y/o *defla* “escupitajo”: *hadek ma yeswach hatta defla*: “Éste no vale ni un escupitajo”, como *vehículos* para resaltar el menosprecio o el poco valor que tiene la persona en cuestión. Existe un ejemplo equivalente en español: “Ése no vale ni un real”.

Tronco pierde su significado recto para dar paso al significado figurado de ‘persona insensible’ que solamente encontramos en el empleo fraseológico. Dicho uso refuerza la posición del significado figurado en español para situarlo como primera y única acepción en el oranés: *Aandek hadek tronco, taa Carlos ma yehes bwalou*: “Mira a Carlos, como un tronco, insensible”. El hecho de

que este término no tenga otros significados en el oranés se debe a que, por un lado, desde la transmisión de la palabra se asoció solamente con este uso contextual, y por otra parte, el significado recto compite con otros términos equivalentes en árabe o francés a los que se recurre con mayor frecuencia. La palabra *mirda* < mierda, en algunas comunidades de hablantes guarda tanto su valor originario como primera acepción, igual que en español, como el uso figurado fraseológico en alusión a algo indeseado (sea persona, cosa o situación). Cuando se refiere a una persona, expresa que ésta no es deseada o bien que hizo algo indeseable. El contexto de uso se sitúa, generalmente, fuera del ámbito familiar. En los cuatro casos anteriores, lo que hay que tener en cuenta es la atribución de las características del *vehículo* al *tenor*, donde se produce un mapa visual en la mente del hablante basado en un proceso cognitivo personal y que termina con una transferencia total o parcial, en función de la imaginación del hablante, del *ground* de un dominio a otro. Es lo que algunos semantistas llaman *mapping* (proyección/corresponencia⁶): "According to a such terminology, a metaphor [...] represents a transfer from a source domain onto a target domain" (Holme, 2004:17).

De modo que *doblón*, *dablón*, *doro*, *mirda*, *erriel*, son términos cuyos valores son transferidos conceptualmente a las personas para resaltar un aspecto humano que, como hemos visto, puede ser deseado o, por lo contrario, detestable. Dicho de otra manera, la metáfora puede basarse en una semejanza visual, o en la transmisión de valores –a veces connotativos– asociados al objeto. En este caso el gran valor y apreciación positiva, cosa deseada, o lo contrario, elemento negativo e indeseado. La asociación heterogénea, por una parte, de alguno de los sentidos de los cuatro términos, y por la otra, con alguno de los aspectos del ser humano, proyecta en la mente del hablante una atracción (asociación) visual de dos campos léxicos distintos, pero que a través de la metáfora adoptan un nuevo significado figurado y se vuelven homogéneos. Señalamos, finalmente, que dichas asociaciones negativas o positivas dependen, como cualquier uso figurado, del contexto, y, en este caso, del tono de la reproducción del sonido, que ayudan a medir la distribución de afecto o menosprecio del hablante hacia el *tenor*.

6 Para más detalles sobre el concepto de *mapping* ver. G. Fauconnier (1997): *Mappings in Thought and Language*, Cambridge, Cambridge University Press.

METÁFORAS ANIMALES

El dialecto árabe oranés no resulta ser muy distinto a las demás variantes del mundo en este tipo de usos metafóricos en los que la comparación del ser humano, o de alguna de las partes de su cuerpo, con el reino animal es algo muy frecuente. Ullmann (1986:243) se refiere a este uso de la siguiente manera: "Otro extenso grupo de imágenes animales se transfieren a la esfera humana en donde con frecuencia adquieren connotaciones humorísticas, irónicas, peyorativas o incluso grotescas". En el caso de las metáforas animales, el recurso principal es el empleo de sustantivos cuya finalidad es exteriorizar algunos aspectos del ser humano: "It seems generally agreed that words from animals are used to denote certain human characteristics. As, naturally enough, the central terms are noun this seems an appropriate domain through which to investigate metaphors derived from nouns" (Deignan, 2005:152).

Caballo sufre un claro deslizamiento semántico por uso metafórico de fondo humorístico y peyorativo. El término no adopta el valor recto del significado originario de animal, sino que, a través de la adaptación del término en el sistema lingüístico vernáculo, recoge un uso metafórico en el que pasa a designar a una 'mujer gorda' o 'de complexión muy grande'. Se consolida en este empleo peyorativo y se estandariza perdiendo los usos originarios y conservando uno de los usos figurados que sólo existe en el oranés: caballo = 'mujer gorda o corpulenta'. Este uso no está recogido en el *DRAE* aunque, culturalmente, en España sí se pudiera dar el caso de un uso periférico no vinculante para designar a una mujer corpulenta o poco delicada. En el oranés la subacepción se convierte en primera acepción y adopta la posición de sentido recto que no admite otras invariantes de significado. En términos analíticos, el término sufre una alteración del contenido original, el semema del término cambia muchos de sus semas por otros en oranés e incluso llega a perder el significado original para dar paso a otro totalmente distinto. Pierde el sema de animal y adquiere el de humano al dejar de ser metáfora. En árabe, para referirse a 'caballo' existen las palabras *aoud* y *hisán*. Por otro lado, y dependiendo del contexto y del uso fraseológico, puede referirse a la complexión grande del hombre, pero adquiere elementos connotativos positivos que le oponen al uso anteriormente comentado con respecto a la mujer. Asociar caballo al hombre es, conceptualmente, como asociar en español el toro al hombre, se refiere a la fuerza, a la resistencia y a la nobleza. Volvemos a insistir una vez más en que el contexto es determinante para la concepción de una dimensión u otra.

Por otra parte, la frase *ras el caballo* 'cabeza de caballo', es un uso que despeja cualquier duda sobre quién es el *tenor* y cómo: en este caso, puede ser la mujer o el hombre el que tenga una cabeza grande. Se trata de una nueva invariante de significado provocada por el uso metafórico. Más que reorganización total del semema, aquí hay una utilización del significante asociado primariamente a un referente, a otro con un semema distinto, perteneciente a otro campo semántico. Si se pierde el valor recto y se mantiene el figurado, el significante se asocia a un semema completamente diferente aunque no hay propiamente reorganización. Este uso comparativo, sin ser un uso estandarizado, se puede dar ocasionalmente, también en la comunicación diaria de los hablantes españoles. En español es también común el uso metafórico de las figuras de animales para designar a personas feas, gordas, altas, etc. como el caso de *loro* o *vaca*, etc.

La palabra *toro* guarda la primera acepción del español, pero los usos figurados experimentan algunos cambios. En una subacepción en el árabe del oeste de Argelia puede dar a entender que una persona tiene la cabeza muy grande: *Aadek rasah ki toro*: "Fíjate, tiene una cabeza de toro". El uso metafórico es similar al de *ras el caballo* pero, en este caso, el *tenor* casi siempre es el hombre. Raramente este uso se aplica a una mujer por la competencia de uso fraseológica en *ras el caballo* 'cabeza de caballo'. En otra comparación metafórica, con poco uso, se refiere a una 'persona bruta y/o muy fuerte'. La asociación de la fuerza del toro al hombre es más frecuente en España que en Argelia. En este último país, la fuerza se asocia más al caballo, porque es más frecuente la crianza de los caballos que la de los toros. Sin embargo, este uso asociativo metafórico pervive por influencia cultural española, aunque se emplea con menor frecuencia en la comunicación diaria. No obstante, hay que recordar que en la ciudad de Orán aún permanece en pie la plaza de toros (Las Arenas) aunque su explotación esporádica actual no responde a los fines para los que fue construida en el pasado. Por otra parte, el mismo uso fraseológico "cabeza de toro" puede designar a un hombre testarudo: *Malek ma tefhemch. Rasek tgoul ntaa toro*: "¡No lo entiendes! ¿Acaso tienes una cabeza de toro?". El valor significativo varía según el contexto de uso. La asociación de la cabeza del ser humano con otras cabezas de animales o con objetos es muy frecuente tanto en español (*melón, pelota, azotea*)⁷ como en el dialecto árabe. Paralelamente, según González Pérez (2000:473), en francés moderno, la denominación para la *cabeza* consiste en

7 Ver González y Herrero (2010:332-334).

una metáfora lexicalizada *tête* (< lat. *tēsta*), que en su origen significaba ‘tiesto’ o ‘recipiente’, que tuvo enorme vitalidad en el español medieval *tiesta*, y que pervive en compuestos como *testarudo*.

El término *baloma* < paloma experimenta un cambio importante en el significado; no tiene el mismo significado que en español –el de animal– ni se utiliza como nombre propio, sino que designa a una mujer insensata y, según en qué contexto, puede referirse a una prostituta. Aparentemente, no existe ninguna relación entre *baloma* y ‘mujer insensata/prostituta’ pero, si tenemos en cuenta qué evolución paralela tuvo el término en América Latina, según el *DRAE*: “6. coloq. Am. Cen. Ven. Pene. 8. Guat. Vulva”, y teniendo en cuenta que el término no se utilizaba sólo sino con sus derivados, “palomar. Guat. Casa de vecindad”, “palomillar. Intr. Chile. Vagabundear”, y si logramos hacer una comparación conceptual dentro del contexto de los rasgos culturales árabes, podemos encontrar una explicación al uso metafórico que se le ha aplicado al término. Y es que asociar los significados anteriormente citados a una mujer daría a entender que la misma es prostituta. La evolución diacrónica del término en el oranés es parecida a su homóloga en Latinoamérica, pero con una singularidad: en el caso de la primera evolución (en oranés) los rasgos descriptivos se han concentrado en una parte de la sociedad que es la mujer, mientras que en la segunda –sobre todo en Venezuela y Guatemala– los rasgos descriptivos hacen alusión a una parte del cuerpo, ya sea del hombre o de la mujer.

Una orientación que apunta en el mismo sentido es la probable asociación del concepto de paloma como símbolo de ‘mensajera’ con el de ‘celestina’ o ‘alcahueta’ –que concierne relaciones amorosas– de donde pudo derivar al significado final de ‘prostituta’. Hay que tener en cuenta que para la figura de la celestina no hay término específico que se use en la sociedad argelina, aunque no quiere decir que no exista, por lo que el concepto da lugar a la confusión y/o fusión de las dos actividades en una misma: la prostitución. Por otra parte, se podía haber confundido el concepto de ‘paloma’ como símbolo de libertad con el libertinaje. Pero por encima de todo, hay que considerar que en muchas culturas –entre ellas la argelina– existe la asociación del concepto de ‘vuelo’ con el hecho de ‘poner los cuernos’ o con ‘tener una aventura’. La aportación literaria y la cultura musical argelinas juegan aquí un papel importante al dar extensión y consolidación a este tipo de conceptos, ya que en muchas canciones y poemas locales aparece *hamama* ‘paloma’ como vocablo que alude a la ‘amante’. El término *hamama* coexiste con el término *paloma*, pero cada uno en su contexto y

con unos rasgos que –hilando muy fino– le diferencian del otro. Por otra parte *hamama* sí se refiere a la *paloma* como ave y es un nombre propio equivalente al del español Paloma. Para el significado de ‘insensata’, se ha asociado un significado peyorativo de animal a una mujer circunstancialmente considerada como irracional.

La palabra *rata* adopta en un uso fraseológico el valor de una persona de la que la gente desconfía. A veces se aplica genéricamente a las personas malas: *Khlik mennah hadak rata mafihch laman*: “No confíes en él, es una rata”. Ambos usos van cayendo en desuso. En español también se utiliza el término *rata* para referirse a una persona con valor peyorativo, aunque dando lugar a otra subacepción distinta a la del oranés, que es la de ‘avaro’. En el *DRAE* aparece en la sexta acepción del término un valor próximo al del oranés “persona despreciable”. La asociación metafórica de un aspecto de una persona con un animal da lugar a una desviación semántica que parte del uso español y cristaliza en otro uso adyacente parecido en árabe oranés en el que el *ground* (aspecto en una persona indeseable) es relativamente similar. Cabe señalar, en este caso, que el uso originariamente metafórico, en Argelia es considerado como significado recto puesto que no se preserva el valor de ‘animal roedor’.

Mico en referencia a ‘persona enana’ o ‘de baja estatura’ es, con bastante probabilidad, una metáfora lexicalizada desde el español y cuyos rasgos de contenido se normalizaron con este valor en la variante local argelina. Por lo que la metáfora se da desde la perspectiva del español y no desde el oranés. En el *DRAE* *mico* aparece en sentido recto “mono de cola larga” y en sentido figurado, coloquialmente, como “persona pequeña y muy fea”. El hablante local desconoce la asociación existente en español entre la estatura de una persona y la de un mono *mico*. Lo utiliza como significado principal cuya finalidad gira en torno al disfemismo. Cabe decir que el significado de *feo* en español no se transmitió –o se perdió en algún paso intermedio en la evolución diacrónica del término– al sistema dialectal local. También es cierto que para referenciar *feo* asociado metafóricamente a un *mono* existe un uso fraseológico local que hace uso de un término coloquial, *chita*, en competencia con *mico*. *Hadek ki chita*: “Éste es un mono”.

En resumen, las metáforas animales, como otras, constituyen un mecanismo importante que puede dar lugar a frecuentísimos cambios semánticos, ya que tienen una vitalidad y una expresión frecuente en el habla que les permite una pervivencia que, en otros casos, no suele ser tan duradera. En

palabras de Ullmann (1986:243): “Aunque las imágenes de animales se hallan entre los más antiguos artificios del estilo literario [...] no han perdido nada de su fuerza expresiva y evocadora”. Resulta interesante resaltar aquí que la comparación entre figuras animales y humanas es muy frecuente y ancestral, ya que, antropológicamente, el hombre siempre ha buscado su similar en el reino animal. De hecho, los usos metafóricos, independientemente del objetivo con que se evoquen, logran un acierto, a veces indiscutible, en cuanto a la semejanza entre el *tenor* y el *vehículo*. El *ground* resulta ser un intento de acercamiento conceptual entre la forma o algún aspecto humano a la forma o algún aspecto animal. A veces dan lugar a expresiones cuya finalidad es deshumanizar al hombre mediante la supresión de su capacidad de razonar, como en el caso de *toro1*.

Otras veces, en el dialecto árabe del oeste de Argelia, se recurre a estos usos metafóricos, originarios del préstamo español, bien con fines eufemísticos o bien descriptivos, porque la metáfora no existe o no es tan precisa en árabe y se trata, así, de cubrir algunas lagunas lingüísticas. Así lo expresa Andrew Goatly (1997:17): “Any entity referred to metaphorically, therefore, lacks at least one critical feature possessed by the conventional referents of the word”. Es decir, que el uso de la metáfora, lejos de su finalidad contextual positiva o negativa, contribuye a dar nitidez expresiva al mensaje y atribuirle a aquello de lo que estamos hablando cualidades asociativas, exageradas o no, de aquello con que lo queremos comparar. Hay casos en que se toma la metáfora ya creada en español, pero no se siente como metáfora porque no pasa el significado recto. Otras veces, se produce un uso metafórico distinto del español y, a veces, se pierde después el valor recto (*paloma*), por lo que tampoco se siente la metáfora primitiva. Naturalmente, por encima de todas estas consideraciones se sitúa la influencia sociolingüística del español en el sistema lingüístico vernáculo argelino.

BIBLIOGRAFÍA

- BRÉAL, M. (1976): *Essai de sémantique, science des significations*, Ginebra: Slatkine Reprints (reimp. de Paris, 1924).
- COSERIU, E. (1956): *La creación metafórica en el lenguaje*, Montevideo: Instituto de Filología.
- GOATLY, A. (1997): *The Language of Metaphors*, Londres-Nueva York: Routledge.
- HAWKES, T. (1986): *Metaphor. The Critical Idiom*, Londres-Nueva York: Methuen.
- JACOBSON, R. Y HALE, M. (1956): *Fundamentals of language*, La Haya: Mouton.
- KITTAY, E. F. (1987): *Metaphor. Its Cognitive Force and Linguistic Structure*, Oxford: Clarendon Press.
- KÖVECSES, Z. (2002): *Metaphor. A Practical Introduction*, Oxford University Press.
- LACKOFF, G. Y JOHNSON, M. (1980): *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid: Cátedra.
- LEAKEY, F.W. (1954): «Intention in Metaphor», *Essays in criticism IV*, Oxford: Oxford University Press, 191-198.
- MIGLIORINI, B. (1987): *La metáfora recíproca*, Milán: Saggi linguistici.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2001): *Diccionario de la Lengua Española*, 22ª ed., Madrid: Espasa.
- RESTREPO, F. (1994): «Modos del movimiento semántico (clasificación lógica)», en F. Moreno Fernández (recop.), *Lecturas de semántica española*, Madrid: Universidad de Alcalá de Henares, 37-95.
- SALA, M. (1960): «Sur les métaphores réciproques», *Revue de Linguistique*, V, 311-317.
- SPERBER, H. (1930): *Einführung in die Bedeutungslehre*, Leipzig: K. Schroeder (2ª ed.).
- ULLMANN, STEPHEN (1986): *Semántica: Introducción a la ciencia del significado*. Madrid: Aguilar.

LITERATURA ARGELINA EN LENGUA FRANCESA. PANORAMA GENERAL

French Written Algerian Literature. General Overview

ADELAIDA PORRAS MEDRANO *

RESUMEN: Este trabajo pretende ofrecer una visión de conjunto de la literatura argelina escrita en francés desde sus primeras manifestaciones hasta nuestros días. La combinación de dos criterios ha guiado la elaboración del artículo: uno cronológico y otro genérico, a la vez que se ha tratado de situar a los autores, movimientos y obras más representativas dentro de su contexto histórico.

PALABRAS CLAVE: Literatura francófona, Argelia, Magreb.

ABSTRACT: The purpose of this paper is to provide an overview of Algerian literature written in French from its earliest manifestations to the present. Two main criteria have been taken into account in the development of this work: chronology and genre. Besides, we have also tried to place the authors, movements and representative works in their historical context.

KEY WORDS: Francophone Literature, Algeria, North Africa.

La literatura argelina de lengua francesa constituye, junto con la marroquí y la tunecina, uno de los tres ejes que vertebran la literatura francófona magrebí, cuyo origen es inseparable del hecho colonial. Desde una perspectiva histórica, esta literatura ha tratado de dar a conocer a la metrópoli la realidad interna del territorio colonizado, para utilizar luego, en un gesto paradójico, el francés como arma y medio de liberación en la búsqueda de la independencia, y por último, en su etapa más reciente, como modo de transgresión de los tabúes sociales y religiosos. Presenta pues un acusado carácter reivindicativo, al cual no es en absoluto ajena la adopción del francés como vehículo de expresión, ya que la utilización de una lengua extranjera implica un distanciamiento con respecto a la propia cultura que favorece la adopción de una posición crítica.

Nacida en la etapa colonial, esta literatura ha sobrevivido con éxito a las políticas de arabización de los tres países tras la liberación. Aporta al conjunto de literaturas en lengua francesa un mensaje propio, en el que se dibuja un imaginario particular, de base islámica (Déjeux, 1993: 159-165), pero que es fruto, al mismo tiempo, de

* Profesora Titular de Filología Francesa de la Universidad de Sevilla

una fusión de culturas. Sin embargo, y a pesar de estas características generales, la división por nacionalidades resulta pertinente. Y ello por razones tanto intrínsecas como extrínsecas al propio hecho literario. Entre las primeras, cabe señalar la autonomía de ciertos movimientos y la falta de correspondencia de algunas manifestaciones en los tres países. Entre las segundas (Déjeux, 1992: 4), las particularidades sociales políticas y culturales; las diferencias existentes en la duración e intensidad del período colonizador¹; la importancia concedida al francés, así como su cohabitación con las lenguas autóctonas (árabe y berebere), que implica una distinta repartición de los campos literarios en cada uno de los países; y, por último, la falta de homogeneidad en las políticas de arabización llevadas a cabo por cada uno de los estados tras la independencia. Precedida por una floreciente literatura colonial, de tipo exótico, conocida como literatura francesa de Argelia (Déjeux, 1979: 13-51; Memmi, 1985: 342-346), con la que viajeros y colonizadores tratan de dar a conocer el territorio colonizado en la metrópoli, la literatura argelina en lengua francesa propiamente dicha nace en 1950 con la publicación de la novela *Le Fils du pauvre* de Mouloud Feraoun, que abre paso a un grupo de autores conocidos como generación de 1952 o generación etnográfica. Ahora bien, como señala Déjeux (1992: 17), estas obras no surgen *ex nihilo*, por lo que conviene que nos detengamos brevemente en el análisis de sus antecedentes.

LOS PRECURSORES

A principios del siglo XX, el mito del Mediterráneo, lanzado por Louis Bertrand en su ideal de resurrección del África latina, que vincularía al Magreb con el sur de Europa y las regiones de Próximo Oriente herederas de una civilización común, supone ya una valoración positiva de la identidad magrebí, frente al paternalismo y a la continua desvalorización del mundo colonizado por parte de los colonizadores. La influencia de Bertrand se dejará sentir sobre una generación de intelectuales que, a partir de 1920, reivindica un necesario sincretismo entre franceses e indígenas. Este grupo es conocido como *Mouvement algérieniste*. Entre sus principios se encuentra el rechazo al exotismo y al orientalismo, así

¹ En efecto, la presencia francesa no tuvo el mismo peso en los protectorados de Marruecos y Túnez que en la colonia de Argelia, considerada parte del territorio nacional francés. Por otro lado, las relaciones que los tres países mantuvieron con Francia presentan una duración muy variada: ciento treinta y dos años para Argelia, setenta y cinco para Túnez, apenas cuarenta y seis para Marruecos (que se reducen a veinticinco años en algunas zonas: los valles del Alto Atlas).

como la adhesión al latinismo de Bertrand². No cabe duda de que la actividad literaria de los *algérianistes* (a su propia producción hay que añadir la creación de revistas y del *Grand Prix Littéraire de l'Algérie*), sentó las bases de una nueva concepción del magrebí, que era poco a poco despojado del carácter de "buen salvaje" que le había sido atribuido por la literatura colonial.

Sin embargo, serán los autores de la Escuela de Argel (Déjeux, 1979: 35-45) quienes den un impulso definitivo a la literatura autóctona. Marcados por una sensibilidad mediterránea, estos écrivains *sudistes* o *pieds-noirs* pertenecen a la segunda o tercera generación de colonos instalados en el país, por lo que se sienten firmemente arraigados en el suelo natal. Gabriel Audisio (*Jeunesse de la Méditerranée*, 1935; *Le Sel de la mer*, 1936), el Camus de la primera época (*Noces*, 1938), Claude de Fréminville (*Méditerranée*, 1938) o Emmanuel Roblès (*Les Hauteurs de la ville*, 1948), subyugados por la luminosidad del paisaje y la presencia del mar, se consagran a la exaltación de la vida en contacto con la naturaleza, a la que suman una mirada curiosa y a la vez crítica sobre el entorno social (Joubert: 1986, 175-176). Ofrecen por tanto una visión desde el interior, que implica una nueva concepción del magrebí, una primera toma de conciencia que los lleva a considerarse "franceses de Argelia". Por otra parte, los autores autóctonos habían empezado ya a manifestarse, aunque tímidamente, en torno a 1880, con textos aparecidos en la prensa y en panfletos en los que tratan el "problema argelino". Son escritos de tipo reivindicativo en los que defienden su postura ante la asimilación, insistiendo sobre los derechos de la población musulmana. A partir de 1900 el movimiento *Jeunes Algériens* se hace eco de estas reivindicaciones de orden político, publicando ensayos y textos de ficción sobre la situación argelina. Las novelas de esta época son obras mediocres que se limitan a imitar modelos europeos, poniendo en práctica un estilo hierático, académico en exceso, con el que sus autores quieren demostrar que son capaces de escribir en francés sin incorrecciones. Lo mismo ocurre con la poesía, prisionera del cliché del exotismo o volcada hacia la denuncia política, pero sin un verdadero impulso original. De entre los escritores

2 El prólogo de la antología *De Treize Poètes algériens* (1920) de Louis Lecoq, firmado por Robert Randau, será considerado el manifiesto del movimiento, al que se unen Jean Pomier, Charles Hagel, René Chanon, Paul Hachard, y también Elissa Rhais, Maximilienne Heller y Marie Bugéja, quienes ilustran con numerosas obras narrativas las tesis de Randau (Déjeux, 1979: 24-34).

citados comúnmente para ambos géneros durante esta etapa³, tan sólo dos merecen retener la atención: Jean y Taos (Marie-Louise) Amrouche.

Jean Amrouche es sin duda el gran nombre de este período. Nacido en 1906 en el seno de una familia berebere convertida al catolicismo, que obtiene a principios de siglo la nacionalidad francesa, realizará sus estudios en Francia y participará activamente en la vida literaria y periodística parisina durante los años cincuenta. Su propia biografía ejemplifica, por tanto, la fusión de culturas que caracteriza al magrebí y que analizará en un texto emblemático: *L'Éternel Jugurtha*, publicado en la revista *L'Arche* en febrero de 1946. En él plantea con clarividencia el problema de la identidad, utilizando como paradigma la figura de este rey nómada del siglo II, aliado y luego adversario encarnizado de Roma. Pero Jean Amrouche es ante todo un poeta a quien su formación cultural francesa no impedirá la búsqueda obsesiva del paraíso perdido, del pasado ancestral berebere y de los recuerdos de la infancia. Su obra poética se reduce a dos poemarios (*Cendres*, 1934; *Étoile secrète*, 1937) y a la traducción al francés de los *Chants berbères de Kabylie* (1939), con los que quiere revelar a la metrópoli las riquezas originales de su pueblo y situar a los poetas bereberes en las filas de la poesía universal (Arnaud, 1986, 1: 150). *Cendres* y *Étoile secrète*, con influencias de Patrice de la Tour du Pin, Milosz y Gérard de Nerval, están concebidos como un itinerario terapéutico y apasionado en el que el poeta busca exorcizar la ruptura con la infancia. Constituyen al mismo tiempo una especie de celebración litúrgica en la que confluyen ritmos de la tierra natal, reminiscencias islámicas e imágenes bíblicas (Memmi, 1985: 20). La guerra de liberación supondrá un profundo desgarro para Amrouche. No llegará a conocer el fin del conflicto, ya que muere en 1962, tres meses antes de la proclamación de la independencia.

Su hermana Taos Amrouche (1913-1976), cuyo nombre cristiano es Marie-Louise, es la autora del único texto narrativo digno de mención durante este período, *Jacinthe noire* (1947), novela intimista, con resonancias autobiográficas, en la que trata el tema de la marginalidad. Más tarde aparecerá *Rue des*

3 Déjeux (1979: 58-59) cita los siguientes novelistas para el período comprendido entre 1920 y 1950: Caïd Ben Chérif, Hadj Hamou, Chukri Kodja, Saïd Guenon, Mohammed Ould Cheikh, Ali Belhadj, Aïssa Zehar, los hermanos Zenati, Djemila Debèche, Marie-Louise Amrouche, Malek Bennabi y Ali Hammami. En un estudio posterior, el número de poetas retenidos por Déjeux (1992: 15-16) es algo menor: Sidi Kassem, Salem el Koubi, Athman Ben Salah, Mohammed Ould Cheikh, Mohammed Talbi, Jean Amrouche, Kouriba Nabhani, Noureddine Aba, Aït Atman, Mohammed Bekhoucha.

tambourins (1960), donde, también a través de un recorrido autobiográfico, trata de rescatar la memoria ancestral cabila. Instalada en Francia desde 1945, muere en este país, después de haberse consagrado durante años a la recuperación y difusión de las tradiciones cabilas. Su obra presenta ciertas similitudes con la de su hermano: experiencia común del desarraigo, sensibilidad apasionada, nostalgia por el pasado ancestral (Memmi, 1985: 27). Ambos encarnan, en efecto, la imposibilidad de la completa asimilación.

Por último, es necesario aludir a la importante repercusión que, para la eclosión de una literatura autóctona, tuvo la creación, entre 1945 y 1950, de una serie de revistas culturales, a veces muy marcadas políticamente, en las que los argelinos tuvieron la ocasión de expresarse y denunciar su situación de colonizados (Déjeux, 1993: 36): *Simoun*, *Forges*, *Soleil*, *Terrasses*, *L'Arche*, fundada por Jean Amrouche bajo el patronazgo de Gide (Arnaud, 1986, 1: 144), y otras como *Progrès*, *Consciences maghrébines*, etc.

LA GENERACIÓN DE 1952

Como señalábamos más arriba, *Le Fils du pauvre* de Mouloud Feraoun sitúa en 1950 el nacimiento de la literatura argelina propiamente dicha, a la vez que se presenta como la primera manifestación de una generación de novelistas, cuyas obras serán calificadas de etnográficas y cuya finalidad esencial es, en apariencia, la de ofrecer una imagen verdadera de la realidad argelina. Al texto de Feraoun, siguen rápidamente *La Colline oubliée* (1952) de Mouloud Mameri, *La Grande maison* (1952) de Mohammed Dib y *Le Grain dans la meule* (1956) de Malek Ouary. Sin embargo, la novela etnográfica no presenta la simplicidad que su denominación parece otorgarle. En efecto, no se trata únicamente de una literatura de tipo regionalista o costumbrista, sino de textos cuya funcionalidad radica en un planteamiento conflictivo que presenta un doble alcance: en primer lugar, cabe hablar de un conflicto interno, establecido entre las diferentes estructuras de la sociedad magrebí, que ilustra ya por primera vez la oposición entre la tradición y la modernidad, expuesta generalmente a través del desacuerdo generacional. Pero hay también un conflicto externo, generado por la comparación implícita o explícita entre la comunidad autóctona y el universo del colonizador, y que corresponde a lo que Déjeux (1979: 61) ha llamado "le dévoilement du malaise". Los autores buscan, por tanto, comunicar este malestar al lector de la metrópoli, describiendo la realidad argelina desde el interior y ofreciendo un punto de vista complementario y opuesto al

de viajeros y colonizadores: el del colonizado que denuncia su situación de inferioridad y reivindica su dignidad.

Surgidos como un rechazo de la imagen dada de las sociedades magrebíes por los europeos, estos textos se articulan sobre la descripción de la vida popular, transcrita en un francés cuidado, a través de un realismo en ocasiones documental, que permite el análisis minucioso de la célula social, anquilosada en sus tradiciones. Sin embargo, la acogida dispensada por el público argelino no fue en absoluto unánime, ya que algunos sectores se sintieron traicionados por autores que exhibían sus taras ante el extranjero, mientras que otros esperaban una postura más comprometida con la causa de la independencia. Por otra parte, no podemos contemplar estas obras como un todo homogéneo, debido a las variantes provocadas por concepciones individuales: mientras Feraoun mantiene siempre una cierta tensión emotiva, Mammeri presenta el ocaso de los valores del humanismo tradicional, Dib deriva hacia el compromiso político y Ouary arraiga su aportación en la tradición ancestral (Porras, 1989: 216). A pesar de esta diversidad de ópticas, cabe hablar de algunos elementos de unificación entre los autores, como su origen étnico y su conflicto lingüístico. En efecto, todos ellos, exceptuando a Mohammed Dib, son de origen berebere, cabila concretamente. Este hecho determina en buena medida, no sólo el contenido de las obras, sino también su forma lingüística: de lengua materna berebere y escolarizados durante el período colonial, reciben una sólida instrucción francesa, pero se ven privados, en cambio, de formación en árabe clásico, por lo que el uso del francés no es consecuencia de una elección voluntaria, sino un hecho al que se ven abocados, puesto que se trata de la lengua literaria que manejan con una mayor soltura⁴. En cuanto a los contenidos, las sociedades descritas son preferentemente rurales, la acción se sitúa en pequeñas aldeas perdidas de la Gran Cabília, donde la enumeración de tipo documental se une a la búsqueda de las raíces.

Mouloud Feraoun (1913-1962) es sin duda el novelista argelino más leído por su estilo simple y fácil y por su escritura lineal, ajena a experimentación alguna. Su obra se compone esencialmente de tres novelas *-Le Fils du pauvre*

4 En esta misma situación, aunque de forma menos acusada, se encuentran también autores de origen árabe que recibieron una formación francesa, como es el caso de Mohammed Dib, Kateb Yacine o Malek Haddad (Joubert, 1986: 176).

(1950), *La Terre et le sang* (1953) y *Les Chemins qui montent* (1957)- a las que hay que añadir un compendio de escenas de la tierra natal (*Jours de Kabylie*, 1954); su *Journal 1955-196*, publicado en 1962 poco después de la muerte del autor; las *Lettres à ses amis* (1969); y cuatro capítulos de una novela inacabada, *L'Anniversaire. Le Fils du pauvre*, considerado hoy en día como un clásico de la literatura argelina, es un relato autobiográfico que gira en torno a la infancia y adolescencia del personaje principal, Fouroulou Menrad. El autor se complace en la descripción de las distintas actividades de la vida cotidiana en la pequeña aldea de Tizi con el fin de iniciar al lector en las costumbres de su comunidad, a la vez que incide sobre las situaciones de miseria extrema de los colonizados. Feraoun ha unido los aspectos etnográficos a una continua tensión afectiva que dan al texto su tono característico. En *La Terre et le sang* la acción presenta un mayor peso que la información biográfica, aunque el autor realiza una nueva descripción de la vida cabila. Esta vez el relato presenta a un trabajador emigrado a Francia que retorna a su espacio natal casado con una francesa. El problema de las parejas mixtas y de los conflictos de adaptación que surgen en la célula familiar son analizados con lucidez. *Les Chemins qui montent* evoca aspectos tratados en la novela anterior, aunque con una mayor amargura. Vuelve a aparecer el drama del emigrado que regresa a la tierra natal y la ambivalencia de una identidad dividida entre dos culturas. En este texto, tanto el desgarramiento interior del colonizado como la exaltación amorosa adquieren una expresión mucho más matizada. Los cuatro capítulos de la novela inacabada *L'Anniversaire* constituyen un testamento literario, ya que las últimas páginas fueron escritas por Feraoun pocos días antes de ser asesinado en El-Biar, a manos de la O.A.S. (*Organisation armée secrète*). Sabiéndose perseguido, el narrador emprende, desde la habitación en la que se refugia en casa de un amigo francés, una confesión que se presenta como un análisis riguroso del "drama argelino", según sus propias palabras. La necesidad de conciliación aparece como el hilo conductor de la reflexión, que adquiere de vez en cuando el tono de ternura humorístico característico del escritor. Estos cuatro capítulos han sido publicados de manera póstuma (Seuil, 1972) en un volumen que recoge también recuerdos, estudios y artículos de opinión de Feraoun, así como tres textos (*Bouzaréa, La guerre, Épilogue*) agrupados bajo el título *Fouroulou Menrad*, que figuraban en la edición original de *Le Fils du pauvre* y que el autor había suprimido con la finalidad de destinarlos a un segundo relato autobiográfico. El conjunto de la obra de Feraoun se caracteriza por una denuncia implícita, siempre desde una posición de rechazo de la violencia y búsqueda de la objetividad.

La Colline oubliée (1952) de Mouloud Mammeri (1917-1989) produjo una gran polémica en el momento de su aparición. Mientras que los lectores argelinos reprocharon al autor el silencio mantenido sobre los aspectos dolorosos de la colonización, la novela alcanzó un gran éxito en Francia, donde se valoraron positivamente tanto su dimensión lírica como la descripción minuciosa de la sociedad cabila. La acción, que se sitúa en el pequeño pueblo de Tasga, en la víspera de la II Guerra Mundial, contiene abundante material autobiográfico sobre la época de juventud de Mammeri. El relato gira en torno al final de una etapa histórica, por lo que el sentimiento de nostalgia se une a la reflexión sobre la falta de esperanza de una comunidad marcada por el malestar y la fatalidad. Con *Le Sommeil du juste* (1955), escrito ya tras el estallido de la Revolución de 1954, Mammeri se vuelve hacia la etapa de preparación de la guerra por la independencia. Arezki, joven cabila que ha recibido una formación francesa y ha conocido el mundo exterior, experimenta la angustia ante un futuro sin esperanza. El relato presenta, por un lado, la parálisis que domina a la sociedad cabila, atenazada por conflictos internos, y, por otro, la gran mentira de la cultura occidental, generadora de un continuo desencanto. El personaje de Arezki, a quien se ha asimilado con el propio autor, encarna al héroe atrapado en una situación sin salida, víctima de la decadencia de los valores que habían construido su mundo.

Mohammed Dib (1920-2003) es el único escritor de lengua árabe de esta generación. Constituye un caso particular dentro de la literatura argelina, tanto por la amplitud y diversificación de su obra (novelas, relatos breves, cuentos, poesía, teatro, ensayo), como por la evolución que ésta experimenta a lo largo de diferentes etapas. Aunque sus primeros textos se inscriben dentro de la óptica etnográfica, éstos presentan ya la tendencia a la denuncia y al compromiso político que caracterizan buena parte de su producción. Dib publica en 1952 *La Grande maison* -primera parte de su trilogía *Algérie-*, a la que seguirá en 1954 *L'Incendie*, texto considerado profético, ya que supone un anuncio de los acontecimientos históricos que tendrán lugar poco después. *Le Métier à tisser* (1957) completa el cuadro de la sociedad argelina, descrita y analizada en su evolución entre 1939 y 1943. *Le Café* (1957), publicado antes que esta tercera novela y compuesto por siete relatos breves, insiste en esta caracterización social, profundizando en algunos de sus aspectos (Arnaud, 1986,1: 161-163).

La Grande maison se sitúa en Tlemcen, ciudad natal del autor, donde Dar Sbitar, la gran casa, se constituye en el centro espacial de la narración. El autor

profundiza en la toma de conciencia de la miseria por parte de los habitantes de este universo de vida colectiva y traza los rasgos que definirán a los personajes principales de la trilogía, en concreto al pequeño Omar, y a los que le rodean. Esta obra ha conocido una gran difusión tanto en Argelia como en el extranjero, ya que ha sido traducida a doce lenguas, entre ellas, al árabe, chino, español y alemán (Achour, 1990b: 164). *L'Incendie* traslada la acción al seno de la comunidad campesina de Bni Boublen, cerca de Tlemcen y también de las ruinas de Mansourah, la gran ciudad medieval, símbolo de la patria argelina. La huelga de los jornaleros que, a causa de reivindicaciones de tipo salarial, se oponen a los colonos y el incendio provocado por los grandes propietarios autóctonos, en desacuerdo con los huelguistas, constituyen el centro de la trama narrativa. Esta novela, relato de la toma de conciencia política en el campo, presenta una gran carga simbólica centrada en torno a las imágenes del fuego, que anuncian la marcha imparable hacia la revolución. *Le Métier à tisser* recupera el espacio urbano de Tlemcen, describiendo el mundo de los artesanos de la ciudad y sus miserias durante los años de la Guerra Mundial. La precaria situación económica de los tejedores, consecuencia del conflicto bélico, es la tela de fondo sobre la que se proyecta el despertar político del medio obrero urbano, amenazado además por los avances de la técnica. Esta trilogía se ubica dentro del proyecto de escritura realista que caracteriza a la novela etnográfica, pero Dib ha sabido imprimírle sus marcas específicas, como son la importancia del contexto socio-histórico en que la acción se sitúa y la simbiosis continua entre la descripción social y la denuncia política. Estos tres relatos inauguran la novela nacional argelina.

Malek Ouary, (1916-2001) perteneciente a una familia cristiana de la Pequeña Cabilia y apasionado por su tradición oral, cuyos poemas y cantos tradujo más tarde al francés (*Poèmes et chants de Kabylie*, 1972), retorna con *Le Grain dans la meule* (1956) a la época pre-colonial. La acción se sitúa en el universo cabila, descrito de forma idílica, ya que el autor insiste sobre la coherencia de la sociedad tradicional y sus valores humanitarios. La obra presenta además una calidad literaria indiscutible, debida en gran medida a la sabia utilización de la descripción, empleada tanto en la creación de retratos, como de paisajes y situaciones.

En el período que precede a la Revolución, la novela se perfila como manifestación dominante, frente a la casi total ausencia de otros géneros. Tan sólo la poesía busca una vía de expresión propia de la mano de autores como Kateb

Yacine (*Soliloques*, 1946) y Jean Sénac (*Poèmes*, 1954), para convertirse más tarde en una de las aportaciones esenciales de esta literatura.

LA REVOLUCIÓN DE 1954 Y LA ESCRITURA DE COMBATE

La profunda fractura marcada por la insurrección del 1º de noviembre de 1954 y la guerra imprimen un nuevo movimiento a la literatura, que adopta una posición combativa. La publicación de obras comprometidas se prolonga hasta después de la independencia en un afán de exaltación nacional que corresponde, en el plano literario, a una etapa de afirmación. En efecto, la literatura en lengua francesa se consolida durante el período comprendido entre 1954 y 1965. El francés, la lengua del "otro", la única en la que pueden transmitírsele las esperanzas del pueblo sometido, es sentido como un instrumento irremplazable en la revuelta frente al colonizador y en la expresión del fervor patriótico. A la relativa homogeneidad de la generación etnográfica sucede una diversificación del campo literario. La poesía militante surge con fuerza; la novela prosigue la andadura comenzada, aunque desde perspectivas muy distintas, abandonando el realismo anterior para buscar nuevas vías; el teatro, casi inexistente hasta ahora, escenifica los grandes conflictos del momento; los ensayos sobre el episodio bélico se multiplican. Con el paso del tiempo, muchas de estas obras, funcionales en exceso y construidas sobre un patriotismo trasnochado, han perdido toda vigencia. Pero la efervescencia nacionalista dio también lugar a la aparición de textos y autores fundamentales. Sin duda, el nombre que domina este período es el de Kateb Yacine. Junto a él, escritores ya conocidos, como Mohammed Dib o Mouloud Mammeri, y otros que se afianzan durante la guerra, como Henri Kréa, Jean Sénac, Anna Greki, Assia Djebar y Malek Haddad, otorgan a este período una densidad específica.

Esta etapa señala el nacimiento de una corriente poética, en la que se puede percibir la influencia de los poemas de la Resistencia francesa, y cuyos temas esenciales giran en torno a la exaltación de los antepasados y la tradición; la patria, personificada por la madre herida, frente a Francia, sentida como madrastra; los héroes nacionales y las torturas del colonizador; la prisión y el ansia de libertad, así como la mitificación de la lucha armada. Por otra parte, esta poesía de combate agrupa no sólo a autores de origen magrebí (Malek Haddad, Mohammed Dib, Assia Djebar), sino también francés, comprometidos con la revolución argelina (Jean Sénac, Henri Kréa y Anna Greki). Jean

Sénac (1926-1973) participa activamente en la vida cultural argelina. Forma parte de la *Association des Écrivains algériens* creada por Jean Pomier y otros *algérianistes* y funda las revistas *Soleil* y *Terrasses*. Su obra está profundamente marcada por sus convicciones políticas y su voluntad de hacer de Argelia un país verdaderamente libre: en el momento de la revolución se une al F.L.N. (*Front de Libération nationale*) y después de la guerra será nombrado consejero del Ministerio de Educación nacional. Su concepción de la poesía como un medio privilegiado para la lucha quedará puesta de manifiesto en un ensayo cuya publicación marcó un hito en la época: *Le Soleil sous les armes* (1957), considerado como un verdadero manifiesto, en el que el autor trata de hacer una síntesis de lo que él mismo llama “elementos de una poesía de la resistencia argelina”. En 1961 aparece *Matinale de mon peuple*, compuesto por sesenta y dos poemas escritos entre 1949 y 1961, que prolongan este canto a la libertad en una búsqueda de identificación con la tierra natal. Sénac desempeñó también un papel importante en el desarrollo de la joven poesía del momento, tarea a la que se consagró con empeño, publicando varias antologías, entre las cuales la que ha gozado de una mayor repercusión es su *Anthologie de la nouvelle poésie algérienne* (1971).

Henri Kréa (1933-2000), nacido en Argel de un matrimonio mixto, militaré en la resistencia argelina. Durante los años cincuenta publica varios poemarios en París, entre los cuales cabe destacar *La Révolution et la poésie sont une seule et même chose* (1957), donde el autor se convierte en portavoz de su pueblo oprimido. En su drama *Le Séisme* (1958) asimila, por una parte, la situación de Numidia, conquistada por los romanos, a la de Argelia, y por otra, el seísmo natural que sacudió Orléansville en 1954, al producido por la lucha armada.

Anna Greki (1931-1966) es el pseudónimo de Colette Grégoire-Melki, militante del P.C.A. (*Parti communiste algérien*), detenida, torturada y expulsada de Argelia durante la guerra, adonde no podrá volver hasta después de la liberación. Su obra *Algérie, capitale Alger* (1963) exalta la solidaridad y la fraternidad de aquéllos que comparten su misma lucha, así como la esperanza en el porvenir y la necesidad de la revuelta.

La guerra está también presente en la novela, donde encontramos a autores ya conocidos como Mouloud Mammeri quien, en *L’Opium et le bâton* (1965), exalta el heroísmo de la guerrilla a través de una trama en la que se entrecruzan los destinos de los personajes principales dentro del ambiente de la lucha por

la liberación. Mohammed Dib, expulsado de Argelia en 1959, se hace también eco del conflicto con un texto que marca una inflexión dentro de su obra narrativa: *Un été africain* (1959), al que seguirán poco después *Qui se souvient de la mer* (1962) y *Cours sur la rive sauvage* (1964). La primera de estas tres novelas completa la crónica de la vida argelina a la que el autor había ya consagrado su trilogía *Algérie*. Dib se vuelve ahora hacia los ambientes burgueses en la época del comienzo de la guerra. Sin embargo, la magnitud del horror y la voluntad de evitar que su palabra quede reducida a una descripción trivial, lo conducen a la experimentación narrativa, tratando de escribir una novela que pueda ser el equivalente del *Guernica* de Picasso (Joubert, 1986: 185). De esta manera, el texto acoge un onirismo simbólico que lo convierte en obra de transición. *Qui se souvient de la mer* inaugura una nueva escritura cercana a lo fantástico, que proyecta una imagen apocalíptica de la guerra (Achour, 1990b: 310) sobre extrañas construcciones imaginarias que parecen de ciencia ficción, como la de la ciudad muerta que, en un cataclismo liberador, es inundada por el mar. *Cours sur la rive sauvage* es, en cambio, una novela de iniciación amorosa y de búsqueda de la propia identidad. Dib recurre de nuevo al onirismo, pero ahora las fantasías y el simbolismo buscan profundizar en una reflexión sobre la intimidad del ser. En esta etapa, el autor compone también su primer poemario, *Ombre gardienne* (1961), con el que ofrece una evocación de la madre patria y, al mismo tiempo, del exilio interior del poeta y del desarraigo.

Malek Haddad (1927-1978) se encuentra en Francia cuando estalla la revolución, país que abandonará para llevar a cabo diferentes misiones del F.L.N. en la U.R.S.S., Egipto y la India. Regresa a Argelia tras la liberación y participa activamente en la vida cultural y política de la nación hasta la fecha de su muerte. En este período compone dos poemarios: *Le Malheur en danger* (1956), centrado sobre la patria, el exilio y los camaradas desaparecidos; y *Écoute et je t'appelle* (1961), que deja ver la influencia de la poesía francesa de la Resistencia. Entre 1958 y 1961 escribe cuatro novelas que presentan como tela de fondo el tema de la guerra y sus consecuencias sobre las relaciones humanas: *La Dernière impression*, *Je t'offrirai une gazelle*, *L'Élève et la leçon* y *Le Quai aux fleurs ne répond plus*. En todas ellas, el autor se muestra desgarrado por los acontecimientos e invita a una reflexión sobre el sentido de la vida. A partir de la independencia, Haddad decide abandonar el francés como lengua de escritura, ya que considera que su uso lo aleja de su público natural. Su itinerario es representativo del drama interno que viven muchos escritores, divididos entre la culpabilidad y la necesidad de hacerse oír en la lengua del colonizador.

Assia Djebar es el pseudónimo de Fatma-Zohra Imalayen (Cherchell, 1936), prolífica escritora que ha tratado a menudo en sus textos el tema de la mujer en la sociedad musulmana. Recibe una sólida formación intelectual. Durante la guerra, cursa estudios superiores de Historia en Túnez y colabora para *El Moudjahid*, órgano de prensa del F.L.N. En 1960 compone sus *Poèmes pour l'Algérie heureuse*, que no serán editados hasta 1969, y en los que recrea la tierra natal antes y después de la revuelta armada, inspirándose de composiciones de origen popular y de la historia argelina. Después de la liberación, trabaja como profesora de universidad en Argel, para llevar luego a cabo actividades cinematográficas y teatrales en Francia y Argelia. Sigue escribiendo hasta la actualidad, siempre preocupada por la conquista de un espacio femenino. Con su primera novela, *La Soif* (1957), ajena al drama de la guerra, es conocida como la Françoise Sagan argelina. Éste está sin embargo presente en *Les Enfants du nouveau monde* (1962) y *Les Alouettes naïves* (1967).

Kateb Yacine (1929-1989) es sin duda el nombre clave del período. Su obra muestra una conciencia sacudida por los acontecimientos y deseosa de recuperar, mediante una expresión lírico-simbólica, la identidad perdida en una patria rota. Desde muy joven se compromete con la causa de la independencia: con dieciséis años participa en 1945 en la manifestación de Sétif, por la que será encarcelado y expulsado del instituto de esta ciudad, que se verá obligado a abandonar con un "grand chagrin au coeur" a causa de Nedjma, prima amada y fuente constante de inspiración. De 1948 a 1950 trabaja como reportero de *Alger républicain*. Se afilia al P.C.A. y al *Front national démocratique algérien*. A partir de 1951 lleva una vida errante en Francia desempeñando diversos oficios. Durante la guerra viaja por Europa y toma plena conciencia de su exilio, hasta que en 1972 decide regresar definitivamente a Argelia. Desde entonces abandona el francés como lengua de escritura para consagrarse al teatro en árabe dialectal, desarrollando una intensa actividad, no sólo como autor, sino sobre todo como director. Kateb Yacine inicia su andadura literaria con *Soliloques* (1946), poemas adolescentes que oscilan entre la exaltación amorosa y el compromiso político. Su obra capital será *Nedjma* (1956), novela madurada y meditada durante años, producto de una larga gestación que responde a aspiraciones profundas, en las que se funden el mito y lo circunstancial, la pasión y la militancia. Esta obra presenta una estructura desconcertante y repetitiva, dividida en cortas secuencias, que mezclan diferentes tonos y puntos de vista y que se cierran sobre sí mismas, como si de poemas en prosa se tratase. No hay un héroe único, sino que el autor hace surgir las experiencias entrecruzadas de

cuatro jóvenes primos, pertenecientes a una misma tribu, que se afanan tanto en la exploración de su identidad como en la búsqueda amorosa de Nedjma ("estrella" en árabe), símbolo de Argelia. La novela se hace eco de técnicas narrativas características de grandes autores del siglo XX: los destinos paralelos o cruzados de Dos Passos; la manipulación del tiempo y la conversión de acontecimientos en mitos, propias de Faulkner; los monólogos interiores en el umbral de lo inconsciente de Joyce, etc. Kateb Yacine consigue pues comunicar experiencias y sueños, revueltas y esperanzas, exaltando el arraigo en la tradición ancestral, pero anunciando también el deseo de reconstrucción nacional, todo ello a través de una palabra liberadora que otorga a la escritura una evidente función catártica. La obra muestra una Argelia surgida de las profundidades en oposición continua al realismo, por lo que se manifiesta como inclasificable: como novela histórica, rechaza la lógica de la cronología, uniendo los acontecimientos a la atemporalidad del mito; como novela de amor, niega la intriga amorosa clásica, desarticulándola y multiplicándola, para hacer de Nedjma "el alma de Argelia". *Le Polygone étoilé* (1966) reúne, bajo este título simbólico, textos muy diversos, gestados a lo largo de diez años y con los que Kateb busca escribir el "libro total", en el que convergerían todos los temas anteriores y todos los géneros literarios, a la manera del *Ulises* de Joyce, a quien, en el exilio, se considera unido por un lazo fraternal (Arnaud, 1986,2: 401).

En 1959 aparece *Le Cercle des représailles*, conjunto dramático formado por dos tragedias, *Le Cadavre encerclé* (publicada en 1954 por la revista *Esprit* y representada en 1958) y *Les Ancêtres redoublent de férocité*; una comedia, *La Poudre d'intelligence*; y un largo monólogo lírico titulado *Le Vautour*. Volvemos a encontrar las mismas presencias obsesivas de *Nedjma* (*Le Cadavre encerclé* es anterior a la novela, por lo que supone ya una primera manifestación de la escritura característica de Kateb): búsqueda individual y colectiva de la patria, alusiones a los antepasados que fundamentan su historia, etc. Por otra parte, el conjunto, marcado por el lirismo, representa la primera tentativa de un autor argelino por remontar a las fuentes de la tradición dramática: clásica y mediterránea, por un lado, árabe y africana, por otro. Los coros inspirados de Esquilo sirven de punto de apoyo a la estructura de las dos tragedias, que están concebidas como una especie de psicodrama. La comedia *La Poudre d'intelligence*, en cambio, presenta un lenguaje directo y muy popular, centrándose en torno a la vida cotidiana de un filósofo cínico que hace pensar en Diógenes o en Sócrates, a la vez que deja ver la influencia de cuentos magrebíes.

El ensayo, durante esta etapa, está capitalizado por el tema de la guerra. *L'Algérie, nation et société* (1965) de Mostefa Lacheraf (1917-2007) resulta un texto esencial para la comprensión de la evolución de la historia argelina desde el período precolonial hasta la época de la independencia, cuyos problemas plantea con lucidez. Hay que referirse también, a pesar del origen antillano de su autor, al ensayo de Franz Fanon (1925-1961), *L'an V de la révolution algérienne* (1959), en el que se ofrece al lector, tanto francés como argelino, un análisis psico-sociológico de los elementos que confluyen en el curso de la lucha, mostrando el carácter irreversible de la marcha hacia la independencia.

DESDE LA INDEPENDENCIA HASTA NUESTROS DÍAS

Con la liberación, la política de arabización llevada a cabo por el gobierno argelino no supuso, como cabría esperar, un retroceso de la literatura argelina de lengua francesa. Aunque es cierto que escritores como Malek Haddad o Kateb Yacine abandonan la escritura en francés, la mayor parte de los autores conocidos continúan la obra emprendida, otorgándole amplitud y coherencia. La utilización de una lengua extranjera permite un distanciamiento que favorece a su vez una visión crítica de la propia cultura. No se trata ya de luchar contra el colonizador, ni de exaltar el heroísmo del argelino ni de sus antepasados. En la tarea de construcción nacional a la que el intelectual se enfrenta ahora, la denuncia de las taras internas se convierte en insoslayable: limitaciones impuestas por el puritanismo islámico, prácticas sociales contrarias a la evolución y el progreso, nacionalismo exacerbado, etc⁵. A esta nueva visión corresponde un nuevo tipo de escritura, basada a menudo en la experimentación y cuyo efecto inmediato es la provocación. Esta literatura se fundamenta en una temática iconoclasta que saca a la luz los tabúes de la tradición islámica por medio de la representación del delirio⁶. Se trata pues de una generación crítica, consciente de la función social del escritor y heredera, en muchos casos, de la estética de Kateb Yacine.

5 Sin embargo, la literatura de celebración nacional, impulsada desde la administración, mantiene su vigencia durante algún tiempo: la revista *Promesses*, publicación del Ministerio de Información y Cultura, difunde entre 1969 y 1974 una serie de relatos breves, inspirados por lo que Mostefa Lacheraf ha llamado "nacionalismo anacrónico".

6 En efecto, en el plano literario, la consecuencia habitual de la opresión sufrida por el individuo parece ser la locura (además del exilio, claro está), cuya representación da lugar a la utilización de una sintaxis particular, caracterizada por la elipsis.

La novela sigue siendo después de la independencia uno de los géneros más prolíficos de la literatura argelina. Ahora trata de dar cuenta de los enfrentamientos entre lo caduco y lo nuevo en un mundo en mutación; analiza los problemas de identidad surgidos de la confrontación entre las imposiciones externas y las aspiraciones individuales, entre la tradición esclerosada y la voluntad de modernidad; se vuelve polémica, iconoclasta, incluso sacrílega. Esta tendencia se inicia en 1968 con la publicación de *Le Muezzin* de Mourad Bourboune (Djidjelli, 1938), quien presenta a un almuecín tartamudo y ateo, cuya función es la de sacudir al pueblo y sacarlo de la "ciudad bastarda". Con esta finalidad anuncia el nuevo Libro, al que llama el Anticorán. Esta novela virulenta abre pues un nuevo camino a la narrativa, que se caracterizará por una continua violentación temática y formal. Sin embargo, la obra que marca un verdadero hito a finales de los años sesenta es *La Répudiation* (1969) de Rachid Boudjedra (Aïn Beïda, 1941), a quien podemos considerar uno de los novelistas más representativos dentro del panorama literario argelino actual. *La Répudiation* denuncia la complicidad entre el poder, tras la independencia de la antigua colonia, y las fuerzas que atan a Argelia al pasado. El autor pone en escena la estructura familiar tradicional, insistiendo en las agresiones psicológicas que se producen en su interior y buscando una proyección colectiva a las obsesiones individuales. El repudio de la madre, sometida al despotismo patriarcal, se convierte de este modo en metáfora del olvido del pueblo, alejado de la idea de la Revolución. El relato, situado en su mayor parte en pasado, adopta una aparente forma autobiográfica, por la que se asemeja a una cura psicoanalítica, en la que el narrador intenta recuperar sus recuerdos. Su escritura propone un continuo efecto de provocación a través de la repulsión y el horror. Con esta novela, que en el momento de su publicación circula en Argelia de forma semiclandestina, debido a su temática y al tratamiento de la misma, Boudjedra es consagrado como escritor. *L'Insolation* (1972) continúa el trabajo de descomposición del modelo familiar con la aparición de explosiones eróticas, rituales de sangre vertida, violencia, descenso del narrador a la locura, etc... Las novelas posteriores tratan de modular estas últimas nociones, haciendo el inventario de nuevas pesadillas: *Topographie idéale pour une agression caractérisée* (1975), *L'Escargot entêté* (1977), etc. En los años ochenta Boudjedra comienza a escribir en árabe, traduciendo él mismo, o en colaboración con otros, sus propios textos al francés. Así ha ocurrido con *Le Démantèlement* (1982), *La Macération* (1984), *La Pluie* (1987), o *La Prise de Gibraltar* (1987), donde desmitifica la conquista de la península ibérica por los árabes. Sin embargo, en novelas posteriores, el autor vuelve al uso del francés como lengua de creación: *Timimoun* (1994), *La Vie à l'endroit* (1997). La carrera literaria de

Boudjedra prosigue su andadura hasta la actualidad: en 2010 su última novela, *Les Figuiers de Barbarie*, recibe el *Prix du Roman arabe*.

La obra de Nabile Farès (Collo, Pequeña Cabilia, 1941) constituye otro de los pilares de la narrativa argelina contemporánea. Sin embargo, sus relatos, de difícil acceso por las técnicas narrativas utilizadas, son menos leídos que los de Boudjedra, casi siempre rodeados de un cierto escándalo. Farès bebe en las fuentes de la tradición oral berebere e impregna sus novelas de un lirismo particular. El tema clave de su narrativa es el de la búsqueda de la identidad, proceso en el que rechaza las soluciones fáciles que pasan por la restauración del pasado y la construcción revolucionaria del presente. Para Farès, esta identidad ha de encontrarse en la experimentación literaria, sentida como un riesgo al que el escritor se enfrenta y que se manifiesta por la irrupción del delirio, la desarticulación del relato, la aparición de voces múltiples, etc. El autor busca mostrar de este modo que toda identidad surge de un caos, por lo que siempre es problemática y fluctuante. Su primera novela, *Yahia, pas de chance* (1970), cuenta el itinerario de un adolescente y su aprendizaje de la vida, dentro de una estructura narrativa renovada por el trabajo llevado a cabo sobre ella. *Un passager de l'Occident* (1971) es un texto fragmentado donde el autor prolonga las interrogaciones sobre la identidad del anterior. Farès aborda a continuación un ciclo al que llamará *La Découverte du Nouveau Monde*, compuesto por dos novelas, *Le Champ des oliviers* (1972) y *Mémoire de l'absent* (1973), y por un largo poema, *L'Exil et le Désarroi* (1976). Los relatos precedentes estaban todavía anclados en la Historia, ahora la polifonía de los textos deja emerger las grandes voces de los mitos y leyendas, así como la huella de la oralidad, volviendo a las profundidades de una Argelia preislámica. Merece especial mención el mito de la ogresa, personaje clave de los cuentos populares magrebíes, que Farès estudiará en su tesis doctoral⁷. *L'Exil et le Désarroi* expresa, a través de una construcción polifónica, la imposibilidad de encontrar un espacio propio en la Argelia actual. Las obras posteriores (*La Mort de Salah Baye ou la Vie obscure d'un Maghrébin*, 1980; *L'État perdu précédé du Discours pratique de l'immigré*, 1982) versan sobre el exilio y la emigración, multiplicando las relaciones simbólicas. Con *L'Exil au féminin* (1986) el autor recupera un relativo clasicismo en su escritura. Instalado definitivamente en Francia como profesor universitario en Grenoble, ha publicado en los años noventa *Le Miroir de Cordoue* (1994) y el poemario *Le Voyage des exils* (1996).

⁷ Publicada por Karthala en 1994 bajo el título *L'Ogresse dans la littérature orale berbère*.

Recientemente ha visto la luz *Il était une fois l'Algérie* (2011), que el propio autor ha subtítuloado *conte roman fantastique* con una voluntad explícita de transgresión de las fronteras genéricas.

Mohammed Dib ha sido, hasta la fecha de su muerte, acaecida en 2003, un autor de primer orden en el campo de la narrativa, llevando a cabo una fértil labor y sabiéndose adaptar a la evolución señalada por las nuevas generaciones. En 1994 recibe el Gran Premio de la Francofonía, otorgado por la Academia francesa. Con *La Danse du roi* (1968), Dib abre el ciclo de novelas de la post-independencia, con personajes marcados por los recuerdos de la guerra que se niegan a aceptar la decepción de los sueños no realizados. *Dieu en Barbarie* (1970) y *Le Maître de chasse* (1973) profundizan en la interrogación sobre el período de la independencia, situando la acción en el medio rural. Sin embargo, el texto más representativo de esta etapa es *Habel* (1977), considerado a menudo como la culminación de todo un itinerario. Dib reflexiona de manera sutil sobre los problemas del hombre a través de este personaje, joven inmigrado que evoluciona en un mundo cargado de referencias simbólicas, amenazado por la imagen de la locura (Arnaud, 1986, 1: 245). *Les Terrasses d'Orsol* (1985) constituye, por su temática, una prolongación de *Habel*, introduciendo nuevamente el tema del exilio, aunque desde perspectivas distintas y dentro de un universo simbólico alejado del Magreb: un país nórdico imaginario. Viajero infatigable, el escritor visita Finlandia en varias ocasiones, contacto que inspirará su trilogía nórdica (*Le Sommeil d'Ève*, 1989; *Neiges de marbre*, 1990; *L'Infante maure*, 1994). Se trata, sin duda, de uno de los autores más representativos y prolíficos de la narrativa argelina actual: *Le Désert sans détour* (1992), con el que obtiene el Premio de la Amistad Franco-Árabe; *Si Diable veut* (1998); *L.A. Trip* (2003), inspirado en su etapa como profesor de la Universidad de California. Dib es también uno de los poetas esenciales de este último período. Su producción lírica, que se había iniciado ya en 1961 con *Ombre gardienne*, se despliega como una exploración de los dominios de la palabra, en los que el creador bucea, para compararlos luego con la sumisión al ser amado. La formulación del erotismo reúne, en un mismo movimiento, el descubrimiento del amor y la dificultad en encontrar las palabras capaces de traducir la intimidad profunda del ser (Porras, 2006: 159). Esta reflexión, que se revela de una gran coherencia, aparece escalonada en el tiempo: *Formulaires*, 1970; *Omnéros*, 1975; *Feu beau feu*, 1979; *Ô Vive*, 1987; *L'Aube Ismaël*. *Louange*, 1996; *L'Enfant-Jazz*, 1998; *Le Coeur insulaire*, 2000.

Habría que hacer también referencia en este recorrido a otros novelistas como Tahar Djaout, Rachid Mimouni o Azzédine Bounemeur, quienes, a partir de los años ochenta, buscan una renovación del género, proyectando una mirada lúcida y desencantada sobre la Argelia del fin de siglo, en la que todavía permanecen los fantasmas de la guerra. *Le Chercheur d'os* (1984) de Djaout (1954-1993) presenta a un adolescente encargado de recuperar la osamenta de su hermano, muerto durante la guerra, con la finalidad de llevarla a la tierra natal. El viaje que emprende le permite conocer la realidad argelina de después de la liberación. *L'invention du désert* (1987) es también una novela errática, en la que el recorrido por el Sahara se convierte en itinerario simbólico. *Tombeza* (1984) de Mimouni (1945-1995) se complace en la descripción del horror, siguiendo el destino de un ser de apariencia monstruosa que, rechazado por su familia, trata de encontrar un lugar en el mundo a través de las acciones más ignominiosas. Las novelas de Azzedine Bounemeur (Badsí, 1945) -*Les Bandits de l'Atlas*, 1983; *Les Lions de la nuit*, 1984- ponen en escena a personajes fuera de la ley, ofreciendo el punto de vista de los campesinos que sufren una opresión secular. Estos autores prosiguen su actividad literaria en los años noventa, aunque tanto Djaout como Mimouni mueren en esta misma década, el primero en Argelia, abatido por el terrorismo, y el segundo, víctima de la enfermedad, en un hospital parisino. Entre sus obras podemos citar: *Les Vigiles* (1991) de Djaout, *Une peine à vivre* (1991) y *La Malédiction* (1993) de Mimouni, y *Cette Guerre qui ne dit pas son nom* (1993) de Bounemeur.

Por otra parte, Tahar Djaout publica en Argel en 1984 una antología poética bajo el título *Les Mots migrants*, consagrada esencialmente a los poetas nacidos en los años cincuenta: Hamid Tibouchi, Hocine Tandjaoui, Rabah Belamri y otros muchos. En cualquier caso, la existencia de esta *Poésie nouvelle* no es sino una muestra más de la vitalidad y el vigor de la literatura argelina en lengua francesa.

Yasmina Khadra, pseudónimo femenino del escritor Mohammed Moulessehoul (Kenadsa, 1955), es sin duda el novelista argelino actual que ha alcanzado una mayor proyección internacional. Militar retirado del ejército desde el año 2000 para consagrarse por completo a la literatura, ha utilizado diversos pseudónimos, hasta que en 1997 decide firmar sus textos con el nombre de su esposa. Autor prolífico, no revelará su identidad masculina hasta 2001 en la novela autobiográfica *L'écrivain*, cuando ya gozaba de una gran acogida entre el público lector. Su obra se ha visto recompensada con numerosos premios.

El panorama de la novela argelina surgida tras la independencia quedaría incompleto si no hiciéramos alusión a la importante aportación de varias escritoras, entre las que se encuentra Assia Djebar, cuya carrera literaria se consolida con el paso de los años. Preocupada por problemas que acechan y atenazan al universo femenino, esta novelista ha publicado una larga serie de textos, algunos de ellos enriquecidos con elementos autobiográficos, como *L'Amour, la Fantasia* (1985), donde reflexiona sobre su relación, a veces dolorosa, con la lengua francesa. El tema de la palabra, la voz y la escritura femeninas informa también otras novelas más recientes: *Loin de Médine* (1991) y *Vaste est la prison* (1995). Su última publicación, *Nulle part dans la maison de mon père* (2008), se encuentra cargada de resonancias autobiográficas.

Aïcha Lemsine (Némencha, 1942) publica en 1976 *La Chrysalide*, novela que hoy podemos considerar clásica dentro de este grupo de obras, y que, narrando la historia de varias mujeres de una misma familia, permite analizar los lazos de sumisión, rechazo y revuelta que rigen su universo. El fondo que los acontecimientos históricos proporcionan a esta primera novela se amplifica en *Ciel de porphyre* (1978), donde la guerra ocupa el primer plano de la acción.

A los nombres de estas autoras habría que añadir otros como los de Malika Mokeddem (Kenadsa, 1949), Maïssa Bey (Ksar el Boukhari, 1950) o Leïla Sebbar (Aflou, 1941), quien comienza una prolífica carrera de novelista en los años ochenta, centrada en la temática de la emigración y el exilio, con una evolución muy clara hacia la puesta en escena de los ambientes marginales en Francia: *Fatima ou les Algériennes au square* (1981), *Shérazade, 17 ans, brune, frisée, les yeux verts* (1982), etc. *Le Fou de Shérazade* (1991) transcurre en el Líbano, mientras que en *Le Silence des rives* (1996) se trata el tema de la emigración femenina. Leïla Sebbar es, junto a Assia Djebar, una de las autoras argelinas cuya obra, que se prolonga hasta nuestros días (*L'écrivain public*, 2012), goza de una mayor difusión. Por otra parte, los textos de Leïla Sebbar forman parte de lo que podríamos llamar una literatura de la emigración. Este espacio literario emergente se consolida de forma progresiva. Considerada inicialmente un género menor, la novela *beur*, escrita en Francia por los hijos de inmigrantes magrebíes, se manifiesta como un fenómeno en efervescencia, en el que las raíces norteafricanas y la ubicación occidental de la acción muestran las contradicciones de la sociedad actual (Hargraves, 1995: 17-28). La literatura *beur* comenzó a abrirse camino en los años ochenta, para afirmarse luego a lo largo de los noventa. Quizá el texto más representativo sea *Le Thé au harem d'Archi Ahmed* (1983) de Mehdi Charef (Maghnia, 1952), llevado al cine con éxito y cuya acción, situada en la *banlieue* parisina, muestra situaciones de marginalidad.

La necesidad de recurrir al árabe dialectal en la puesta en escena de las obras dramáticas ha limitado considerablemente el desarrollo del teatro en lengua francesa, que cuenta sin embargo con algunas aportaciones interesantes, entre las que podemos citar *Le Banquet, précédé de la mort absurde des Aztèques* (1973), *Le Foehn ou la Preuve par neuf* (1982) y *La Cité du soleil* (1987) de Mouloud Mammeri. La primera se compone de un ensayo en el que el autor reflexiona sobre la desaparición de la civilización azteca a causa de la llegada de los españoles a América, y de un drama que escenifica este hecho histórico. *Le Foehn* es una obra simbólico-realista, cuya primera versión fue escrita en 1957, durante la guerra, por lo que el peso de ésta es muy evidente. Por último, *La Cité du soleil* es una farsa que, situando la acción en una ciudad imaginaria, permite al autor una crítica social y política, marcada por el pesimismo. Mohammed Dib también se adentra en el teatro con *Mille Hourras pour une gueuse* (1980), con la que recupera la temática de su novela *La Danse du roi*, en la que los recuerdos de la guerra se oponen a la realidad de la Argelia independiente. Nabile Farès y Rachid Boudjedra también han practicado este género. Este ofrece con *Mines de rien. Le retable du Nord et du Sud* (1995) una nueva fábula sobre la inmigración, en la que podemos ver al inmigrante como un nuevo Teseo encerrado en el laberinto de la modernidad.

Por último, el ensayo se diversifica después de la independencia, multiplicándose las obras que tratan de la guerra y la situación argelina tras la liberación. Los recuerdos y testimonios son muy abundantes, pero se verán progresivamente desplazados por los análisis de la situación actual. La obra de Mostefa Lacheraf, iniciada en el período revolucionario, ilustra esta evolución: *Histoire, culture et société*, 1985 (en colaboración con A. Djeghloul). La reflexión sobre la literatura y, en general, sobre la propia cultura, ha dado lugar a la publicación de un gran número de obras, escritas en los ámbitos argelinos universitarios, pero también por autores consagrados dentro del panorama literario nacional: *Naissance du cinéma algérien* (1971), *La Vie quotidienne en Algérie* (1971) de Rachid Boudjedra; *Ordalie des voix* (1983) de Aïcha Lemsine.

Como este recorrido permite comprobar, la literatura argelina de lengua francesa prosigue la andadura comenzada a mediados del siglo pasado. A lo largo de este tiempo ha sabido crear un espacio de expresión propio, cuyas formas y temas han evolucionado en consonancia con los acontecimientos históricos que han favorecido su emergencia: de la escritura realista de los inicios a la experimental de las últimas décadas, de la oposición entre colonizador y colonizado

a la emigración y el exilio, de la ensoñación ancestral a la transgresión de los tabúes tradicionales. La búsqueda de la identidad parece ser el rasgo común a cada uno de los períodos analizados, convirtiéndolos en distintas manifestaciones de una misma realidad. En cuanto a los géneros, un hecho se impone: la predilección por la ficción y el lirismo sobre otras formas de expresión, que hacen de la novela y la poesía las dos aportaciones fundamentales de la literatura argelina.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. (1984), *Littératures du Maghreb, Itinéraires et contacts de cultures*, 4-5.
- AA.VV. (1990), *Littératures Maghrébines, Colloque Jacqueline Arnaud* (2 vols.), Paris, L'Harmattan.
- AA.VV. (1991a), *Écritures maghrébines. Lectures croisées*, Casablanca, Afrique-Orient.
- AA.VV. (1991b), *Poétiques croisées du Maghreb. Itinéraires et contacts de cultures*, 14.
- AA.VV. (1993), *Littérature et oralité au Maghreb. Hommage à Mouloud Mammeri*, Paris, L'Harmattan.
- ACHOUR, CH. (1990A), *Anthologie de la littérature algérienne de langue française*, Paris, ENAP-Bordas.
- ACHOUR, CH. (DIR.) (1990B), *Dictionnaire des oeuvres algériennes en langue française*, Paris, L'Harmattan.
- ARNAUD, J. (1986), *La Littérature maghrébine de langue française* (2 vols.), Paris, Publisud.
- BENCHEIKI, J.E. (DIR.) (2000), *Dictionnaire de littératures de langue arabe et maghrébine francophone*, Paris, P.U.F.
- BESSIÈRE, J., MOURA, J.-M. (DIRS.) (2001), *Littératures postcoloniales et francophonie*, Paris, Champion.
- BONN, CH. (1972), *La Littérature algérienne de langue française et ses lectures*, Sherbrooke, Naaman.
- _ (1985), *Le Roman algérien de langue française*, Montréal/Paris, L'Harmattan.
- _ (dir.) (1995), *Littératures des immigrations I: Un espace littéraire émergent. II: Exils croisés*, Paris, L'Harmattan.
- _ BAUMSTIMLER, Y. (DIRS.) (1991), *Psychanalyse et texte littéraire au Maghreb*, Paris, L'Harmattan.
- _ ROTHE, A. (DIRS.) (1995), *Littérature maghrébine et littérature mondiale*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- _ BOUALIT, F. (DIRS.) (1999), *Paysages littéraires algériens des années 90: témoigner d'une tragédie?*, Paris, L'Harmattan/Université Paris-Nord.
- _ GARNIER, X. (DIRS.) (1999), *Littérature francophone II. Récits courts, poésie, théâtre*, Paris, Hatier/AUPELF-UREF.
- DÉJEUX, J. (1975), *La Littérature algérienne contemporaine*, Paris, P.U.F., 1979.
- _ (1981), *Jeunes poètes algériens*, Paris, Saint-Germain-des-Prés.

- _(1982), *Situation de la littérature maghrébine de langue française*, Alger, Publications universitaires.
- _(1983), *La Poésie algérienne de 1830 à nos jours. Approches socio-historiques*, Paris, Publisud.
- _(1984), *Dictionnaire des auteurs maghrébins de langue française*, Paris, Karthala.
- _(1986), *Le Sentiment religieux dans la littérature maghrébine de langue française*, Paris, L'Harmattan.
- _(1992), *La Littérature maghrébine d'expression française*, Paris, P.U.F.
- _(1993), *Maghreb. Littératures de langue française*, Paris, Arcantère.
- _(1994), *La Littérature féminine de langue française au Maghreb*, Paris, Khartala.
- GARNIER, X., LECARME, J. (DIRS.) (1997), *Littérature francophone I. Le Roman*, Paris, Hatier/AUPELF-UREF.
- GRENAUD, P. (1993), *La littérature au soleil du Maghreb. De l'Antiquité à nos jours*, Paris, L'Harmattan.
- HARGREAVES, A.G. (1995), «La littérature issue de l'immigration maghrébine en France: une littérature 'mineure'?», en Ch. Bonn (dir.) (1995), *Littératures des immigrations I: Un espace littéraire émergent*, Paris, L'Harmattan, pp. 17-28.
- JOUBERT, J.-L. ET AL. (1986), *Les Littératures francophones depuis 1945*, Paris, Bordas.
- KHADDA, N. (DIR.) (1994), *Écrivains maghrébins et modernité textuelle*, Paris, L'Harmattan.
- _ MDARHRI-ALAOUI, A. (DIRS.) (1996), *Littérature maghrébine d'expression française*, Paris, EDICF-AUPELF
- KHATIBI, A. (1983), *Maghreb pluriel*, Paris, Denoël.
- KOM, A. (DIR.) (2006), *Jalons pour un dictionnaire des œuvres littéraires de langue française des pays du Maghreb*, Paris, L'Harmattan.
- MEMMI, A. (1985), *Écrivains francophones du Maghreb. Anthologie*, Paris, Seghers.
- _(1987), *Le Roman maghrébin de langue française*, Paris, Nathan.
- NISBET, A.-M. (1982), *Le Personnage féminin dans le roman maghrébin de langue française dès indépendances à 1980. Représentations et fonctions*, Sherbrooke, Naaman.
- NOIRAY, J. (1996), *Littératures francophones I. Le Maghreb*, Paris, Belin.
- PORRAS, A. (1989), « Le roman ethnographique maghrébin : *Le Fils du pauvre* de Mouloud Feraoun », en *Estudios de Lengua y Literatura francesas* n° 3, pp. 213-223.
- _(2002), «Literatura argelina», en A. Porras (dir.) (2002), *Literaturas francófonas*, Sevilla, Mergablum.
- _(2006) «La evolución poética de Mohammed Dib: de *Ombre Gardienne* a *Formulaires*», en *Thélème: Revista Complutense de Estudios Franceses* n° 21, pp. 159-168.
- SEGARRA, M. (1997), *Leur pesant de poudre: romancières francophones du Maghreb*, Paris, L'Harmattan-Awal.
- TOESCA, G. (1983), *Itinéraires et lieux communs. Poésie du Maghreb*, Niamey, Silex/ACCT.
- TOSO RODINIS, G. (ED.) (1991), *Le Banquet maghrébin*, Roma, Bulzoni.
- YETIF, I. (1972), *Le Thème de l'aliénation dans le roman maghrébin d'expression française (1952-1956)*, Québec, CELEF.

LA NARRATIVA ARGELINA ACTUAL Y EL COMPROMISO INTEGRADOR DE WASINI AL-A'RACH

The current Algerian narrative and integrator of Wasini al – A'rach

IGNACIO GUTIÉRREZ DE TERÁN GÓMEZ-BENITA*

RESUMEN: Presentación y análisis sobre la producción literaria de Wasini al-A'rach (n. 1954), en el marco de la literatura argelina contemporánea.

PALABRAS CLAVE: Literatura árabe. Narrativa argelina. Siglos XX y XXI.

ABSTRACT: Presentation and analysis of the literary production of Wasini al-A'rach (b. 1954), within the framework of the contemporary Algerian literature.

KEY WORDS: Arabic Literature. Algerian narrative. 20th and 21st centuries.

WASINI AL-A`RACH EN EL CONTEXTO DE LA LITERATURA ARGELINA HOY

Wasini (Waciny) Ladradj (al-A`rach) (Sidi Bu Jenan, región de Tremecén, 1954) está considerado como uno de los novelistas árabes más relevantes de la actualidad. También, uno de los más prolíficos, pues su producción de ficción alcanza una media de un título cada año y medio, aproximadamente, dándose la circunstancia de que alguno de sus libros tiene una dimensión de páginas, además, muy notable –una de sus obras más conocidas, *Kitab al-amir. Masalik abwab al-hadid* (El libro del príncipe), Beirut, 2005, supera las 600 páginas-. Sus primeras novelas datan de principios de los años ochenta, caso de *al-Bawwaba al-zarqa'a* ("La puerta azul"), Damasco, 1981, reeditada un año después con el título de *Waqai` min awya` rayul gamara sawba al-bahr* ("Los padecimientos de un hombre que se aventuró hacia el mar"), también en la capital siria. Desde entonces, viene conjugando su actividad literaria con la docencia universitaria y la crítica literaria. En este último campo tiene una contribución de gran importancia para entender el curso de la novela árabe

* Profesor Titular de Estudios Árabes e Islámicos. Universidad Autónoma de Madrid.

argelina tras el fin del yugo colonial francés, *Ittiyahat al riwaya al `arabiyya fi al-Yazair* ("Tendencias de la novela árabe en Argelia"), Argel, 1986, donde ya se apunta su percepción personal en torno a la tan debatida cuestión de la identidad cultural argelina y el desarrollo de la narrativa en árabe tras la independencia de 1964¹. *Anthologie de la nouvelle narration africaine*, París, 1999, es el título de otro estudio-antología sobre literatura, referido en este caso a todo el continente africano, escrito a cuatro manos con su mujer, la siria Zineb Laouedj (Zainab al-A`wach). Por desgracia, no disponemos de ninguna obra traducida directamente al español de al-A`rach²; y muy poco de la novela argelina en árabe, excepción hecha de "Viento del sur", de Ben Hadduga³ y algún cuento de la escritora Zuhur Wanisi⁴.

La participación de al-A`rach, además, en numerosos foros, eventos culturales, programas y entrevistas en radio y televisión lo han convertido en un autor de cierta repercusión mediática en el mundo árabe, probablemente más fuera de su país que dentro de él, aun cuando haya recibido el Premio Nacional de las Letras por el conjunto de su obra (2001) y haya elaborado programas y tertulias literarias para la televisión. La recepción de premios internacionales como el del Jeque Zayed de Emiratos Árabes Unidos en 2007, el de mayor cuantía y repercusión en el mundo literario árabe, han contribuido a agrandar su prestigio, lo mismo que sus participaciones en las convocatorias anuales del Premio Internacional de Ficción Árabe, más conocido como *Arabic Booker Prize*, para el cual fue nominado en 2011. En su país ha venido publicando con cierta regularidad en el periódico *al-Watan* y en tiempos recientes se anunciaba la adaptación de su, hasta ahora, penúltima novela, *Asabi` Lolita* ("Los dedos de Lolita"), Abu Zabi, 2012, al teatro⁵. Además, ha sido el portaestandarte de la literatura argelina escrita en Argelia en foros diversos como la Semana del Libro Argelino en Marruecos, en 2012.

1 Sobre este manual hay reseña, por Pedro Martínez Montávez, "La novela árabe en Argelia", *Saber leer*, n° 10, 1987, pp. 8-9.

2 En la inefable página de Wikipedia en árabe sobre al-A`rach se habla de que alguna de sus obras ha sido traducida al español; no hemos podido verificar, sin embargo, tal información.

3 Véase la traducción de Marcelino Villegas, Madrid, del Instituto de Cultura Hispano-árabe, 1981.

4 "Finales parecidos", *Nación Árabe*, n° 44, XIV (2011), traducción de Luz Gómez García, pp. 138-140.

5 Su última novela es *Mamlakat al-farasha*, 2013, de la cual sólo hemos podido consultar extractos en su página de Facebook, <https://www.facebook.com/WacinyLaredj2013>, acceso del 15 de abril de 2013.

La narrativa argelina hoy puede presentar una nómina de autores, veteranos y jóvenes, de una calidad contrastada en muchos casos, como Amin al-Zawi, Bashir Mufti, Ismael Yabrir, Rabi`a Yalti, Sa`id Bu Tayin, Yilali Jallas o Yasmina Saleh, entre otros. El propio Wasini, en una reciente entrevista, destacaba los nombres de Samir Qasim, Fadila Faruq, Amara Lajus (auotr de *al-Qahira al-sagira* y ganador en 2006 del premio internacional Flaiano de 2006 *ex aequo* con Enrique Vila Matas y Raffaele La Capria) y Merzaq Bagtash, como representantes principales de la narrativa argelina⁶. Se trata sin duda de una novelística de gran calidad y variedad, sin entrar en la exageración, un tanto extendida en determinados círculos críticos literarios argelinos, de que su aportación, más aún con el concurso de la literatura escrita en francés y reescrita, adaptada o traducida al árabe, es la más destacada de todos el mundo árabe⁷. Sin embargo, el alcance de la narrativa árabe dentro del país es más bien relativo, dándose la circunstancia, además, de que la mayor parte de los escritores de mayor proyección residen en el extranjero. Como, por ejemplo, nuestro autor.

LA DIMENSIÓN LINGÜÍSTICA DEL “PROBLEMA” LITERARIO ARGELINO

La peculiar historia reciente de la Argelia moderna ha deparado una realidad literaria no menos peculiar, donde la clasificación genérica sobre la cualidad de la producción narrativa, dramática y poética no se hace en función de los contenidos, los estilos, las tendencias o los niveles de expresión sino en relación con el idioma utilizado. Así, la clasificación dimensional diferencia entre quienes escriben en francés y a quienes lo hacen en árabe –una clasificación secundaria sería la que divide entre generaciones formadas en la época colonial y otras nacidas a partir de 1964-. El asunto se vuelve más complejo aún si tenemos en cuenta que dentro de la agrupación árabe tenemos una subdivisión, la dialectal argelina –muy relevante en la producción teatral y las recolecciones de poesía popular-; y que más allá de ésta y del francés debe recordarse la contribución del amazigh, mucho más restringida. A pesar

6 <http://marsa-algerielitterature.info/entretiens/2-waciny-laredj-une-ecriture-algerienne-entre-orient-et-occident-entretien-avec-mourad-yelles-.html> , acceso del 19 de abril de 2013.

7 Sharaf al-Din Shukri, “Masadir al-riwaya al-yaza`iriyya” (“Fuentes de la novela argelina”), periódico *El Watan*, 7 enero 2013, en http://www.elwatan.dz.com/r_ation/etude/7129.html, acceso del 19 de abril de 2013. Par este autor, la novela argelina, vanguardista y con una gran tendencia a la experimentación y la búsqueda de nuevas formas de expresión, es sistemáticamente “castigada” en los certámenes internacionales –“convencionalistas”-, como el ya citado del Premio Internacional de Ficción Árabe.

de las reivindicaciones de los círculos francófonos nacionales, que critican la corriente arabizante emprendida por el estado argelino desde hace décadas, la realidad sobre las lenguas culturales y sociales del país sigue siendo disfuncional. La política lingüística llevada a cabo después de la independencia “se posiciona abiertamente a favor de una sola lengua, y no se pronuncia sino tangencialmente sobre otras lenguas en acción”⁸; sin embargo, buena parte de la población continúa interiorizando el francés como segunda o tercera lengua de uso, bien por la pervivencia de la influencia cultural, política y económica de la antigua metrópoli, bien por el reflejo de la numerosa emigración argelina en Francia, mientras que las elites siguen adoptándola como herramienta principal de interacción. Basta establecer contacto con las clases más pudientes e influyentes en las principales ciudades del país para darse cuenta de que el francés –y Francia– siguen siendo el referente principal de la oligarquía y la *intelligentsia* cultural, desde los cenáculos intelectuales a los ámbitos diplomáticos. A pesar de que la lengua oficial de la administración es el árabe, la generalidad de los trabajadores de la función pública se manejan, a la hora de redactar, en francés y, de hecho, un porcentaje muy elevado de los documentos son traducciones de esta lengua⁹.

Aunque determinada historiografía contemporánea sobre el “futuro amenazado del francés en Argelia” han llamado la atención sobre los peligros nocivos de la política de arabización, sinónimo de islamización para muchos, que amenaza tanto a la identidad beréber del país como a su sustrato cultural francés, los hechos objetivos, como decimos, desmienten tal afirmación. Desde el uso destacado del francés en los estudios superiores y técnicos en la universidad –el árabe predominaría únicamente en las Humanidades– hasta los problemas de una porción muy significativa de las clases dirigentes y la burguesía urbana para manejarse en árabe clásico o, incluso, hablar un dialecto argelino “popular” que no esté afectado por una abrumadora intercalación de términos franceses de dudosa necesidad. En no pocas ocasiones, la introducción de palabras francesas en un discurso árabe dialectal se considera comprobante de urbanidad y buen gusto; y las empresas privadas y con ellas las agencias de

8 Mohand Haddad “Monolingüisme d’Etat et arabisation en Algérie. Place des langues et problématique identitaire dans les textes officiels algériens”, en *Synergies-Algérie*, 10 (2010), 275-288.

9 Véase Abderrezek Dourai, ex miembro del Comité Nacional para la Reforma del Sistema educativo, “Politique linguistique en Algérie: Entre le monolingüisme d’Etat et le plurilingüisme de la société” octubre de 2011., en http://www.cnplet.net/file.php/1/cnplet_mina/navi-horiz/doc_recherche/4.pdf, acceso del 21 de abril de 2013.

publicidad prefieren el uso del francés como vía de promoción, lo cual contribuye a popularizar y “oficializar” el uso de la lengua de Molière¹⁰. Tampoco es difícil percibir entre la clase media instruida una sensación de incomodidad en el uso del árabe clásico, desasosiego que se difumina cuando el hablante recurre al francés.

Más de un escritor francófono ha llamado la atención sobre los riesgos que se cernían sobre su idioma tras el asentamiento de la revolución de 1962, v.g. Albert Memmi y su predicción de que la pervivencia del francés dependería del desarrollo de los vínculos entre París y Argel. A despecho de las fluctuaciones y tensiones recurrentes entre ambas capitales y la aparente sensación de hostilidad prevaleciente en la sociedad argelina respecto al antiguo colonizador y todo lo que tenga que ver con él, la lengua francesa ha seguido manteniendo un estatus de prestigio e influencia culturales que ni el árabe con sus variantes ni el tamazigh han conseguido poner en cuestión. Esta es una evidencia reconocida incluso por los literatos arabófonos, cuyos problemas para mantener una producción continuada y de proyección nacional y panárabe, no digamos ya internacional, son apreciables. De hecho, más allá de las fronteras patrias, pocos serían capaces de citar un nutrido plantel de escritores argelinos en árabe, como mucho, a Ben Hedduga, al-Tahir Wattar, Ahlam Mustaganam y el propio Wasini al-A`ray; y la razón de su fama, precaria en todo caso, parece deberse al hecho de que parte de su creación se ha editado y promocionado en el oriente árabe, en Beirut o Damasco mayormente, y ha sido traducida al francés¹¹. El propio al-A`rach ha comentado en más de una ocasión cómo las dificultades para escribir en árabe lo habrían empujado, de no haber tenido éxito su primera novela, a “volver a escribir en francés”, y que fue su abuela materna quien lo animó a probar con aquella¹². Por el contrario, la nómina de escritores argelinos en francés es extensa –y, no pocas veces, de fama notoria- e incluye a *pièds noirs* como Albert Camus, Jules Roy, Emmanuel Roblès y Jean Pélégri. Otros, como Moulud Feraoun, Kateb Yacine, Mohammed Dib, Moulud Mammeri, Tahar Djeaout,

10 Esta apreciación, apuntada por nuestra propia experiencia, se refrenda con las palabras del escritor Abdel Qadir Amiche, director del Instituto de Letras y Lenguas de la Universidad de Béglián, comunicación remitida por correo electrónico el 14 de abril de 2013. Según él, la polarización entre una lengua y otra está conduciendo a una simplificación harto perjudicial: los que “estudian y hablan en árabe” representan la corriente tradicionalista y, peor, rigorista, de corte islamista y reaccionaria; los que prefieren el francés son “agentes” del colonialismo y partidarios de un elitismo cultural exclusivista. Por supuesto, la realidad es mucho más compleja.

11 Mohamed Saad y Saad Eddine El Yamani, *Nouvelles d'Algérie*, París, Institut du Monde Arabe, 2003, pp. 7-8.

12 <http://arablit.wordpress.com/2010/11/20/international-prize-for-arabic-fiction-profiles-waciny-laredj/>, 20 de noviembre de 2010, acceso del 24 de abril de 2013.

Assia Djebar y Leïla Sebbar, por citar algunos, han gozado o gozan de reconocimiento más allá de sus fronteras; y han sido traducidos con mayor profusión a lenguas extranjeras, incluida la española. Por lo mismo, narradores como Yasmina Khadra (Mohammed Moulessahoul) constituyen un fenómeno de ventas mundial gracias a sus novelas sobre el alzamiento islamista radical en los noventa. Los estudios, también, sobre los autores argelinos y magrebíes de lengua francesa abundan desde hace décadas, así como las antologías y diccionarios onomásticos¹³.

La escasa repercusión de la literatura arabófona se debe a la ya apuntada escasez de textos traducidos a las grandes lenguas mundiales. Esto es un reflejo más del fracaso de la política de arabización, basada en ánimos políticos más que culturales y pedagógicos, así como en una manipulación propagandística de la relación árabe-francés y una más que deficiente y desmañada aplicación de los supuestos planes de arabización. Ha sido, además, inefectiva, pues no ha tenido en cuenta las prioridades de la sociedad, proclive a una armonización de todas las lenguas presentes en el país¹⁴. En consecuencia, no ha conseguido asentar el clásico ni reivindicar el dialecto, ha provocado una especie de bilingüismo sumergido a favor del francés y ha irritado a los amazigües, quienes han visto su idioma postergado y catalogado de “no-culto”. Por si fuera poco, la asimilación del árabe clásico a la enseñanza religiosa y la mezquita ha contribuido a promover una serie de valores ultra conservadores en algunos sectores, con el resultado ya conocido de la irrupción islamista radical de los ochenta, el refuerzo de la lógica autoritaria y represiva del régimen y la fanatización de diversos sectores nacionalistas como los berberistas, opuestos a la identidad árabe del país y afines a una política global de inmersión en francés.

13 Son clásicas ya las obras enciclopédicas del ya citado Albert Memmi (*Anthologie des Écrivains maghrébins d'expression française*, París, Présence Africaine, 1964 y la *Anthologie des Écrivains français de Maghreb*, en la misma editorial, 1969; *Anthologie du roman maghrébin de langue française*, París, Nathan, 1987. Tenemos también la extensa obra del investigador Jean Déjeux, consagrado a la literatura francesa en el Magreb y en especial en Argelia (*Littérature maghrébine de langue française*, Quebec, Naaman, 1980. Luego, *Dictionnaire des oeuvres algériennes en langue française*, París, L'Harmattan, 1990, o como muestra de estudio centrado en la relación entre esta literatura y la experiencia postcolonial, *Recasting Postcolonialism. Women Writing between Worlds*, de Anne Donadey, Portsmouth, Heinemann, 2001. En español disponemos también de un antología específica: *Memorias de Argelia. La literatura francófona –argelina y francesa– al servicio de la historia*, Bénédicte Vuthier, Editorial de la Universidad Autónoma, 2004.

14 Abderrezk Dourrai, “La politique linguistique de l'État algérien”, entrevista publicada en la página del Centre national pédagogique pour l'enseignement de Tamazight (cnplet), <http://www.cnplet.net/file.php/1/index2.html>, acceso del 21 de abril de 2011.

Otra de las características peculiares del multilingüismo literario en Argelia es, dejando a un lado la renacida poeticidad oral del tamazigh, respaldada por un movimiento de concienciación cultural en la Cabilia, la fortaleza del dialecto árabe en el género teatral, igualmente poderoso en la literatura oral y expresiones musicales varias, incluido el "rai". Para numerosos dramaturgos magrebíes contemporáneos, el teatro es ante todo expresividad colectiva e improvisación en espacios abiertos y sin ataduras de libretos y formalismos escénicos. Y su idoneidad para plantear cuestiones sociales de gran calado tiene una gran función pedagógica, en especial en los medios rurales y suburbios de las grandes urbes con problemas de alfabetización. Nombres destacados del cosmos dramático argelino son Rachid Ksentini y Muhieddine Bachetarz, de la etapa colonial; después de 1964, despuntan los de Ould Abderahmane Kaki ("El Guerreb ou el salihine"/ El aguador y los hombres santos), el actor y comediógrafo Ahmed Ayad alias "Rouiched" ("El Ghoula/ La ogresa), Sulmane Benaisa ("Boualem Zid el gouddam"/ Boualem, entra dentro") y sobre todo Abdel Qader Alloula (El "Khobza"/ el pan), teórico del teatro del "gawwal/maddah" y la inserción de la figura de los cuentacuentos y la tradición narrativa oral de la cultura árabe en general y magrebí en general en las obras de teatro modernas, catalogadas por algunos como "masrah al-nas" o "al-masrah al-ihitfali", "el teatro de la gente y de la celebración". Gracias a muchos de ellos, directores de escena además de autores, han abundado los grupos de teatro y los certámenes, como el Festival Euro-mediterráneo de arte dramático de Mustaganem, en cuya edición número 35 (2002), en homenaje a Kaki, tuvimos la ocasión de participar con el grupo de teatro árabe ARAB-UAM.

LA SINGULARIDAD DE AL-A`RACH: EL NEXO CULTURAL ARGELINO

En relación con todo lo anterior, en especial el asunto de la "conflictividad" lingüística –y de ahí la esencia de la identidad argelina-, la importancia de al-A`rach como representante de consenso de la cultura argelina viene dada por el hecho de que él, al contrario que otros compatriotas, nunca ha considerado la elección de una lengua de expresión en concreto como herramienta para reivindicar una en particular y excluir el resto. La narrativa argelina reciente aporta ejemplos llamativos de renuncias y fobias lingüísticas o la desestimación de alguno de los supuestos ejes de la "identidad argelina". Recuérdese la vesania de Kateb Yacine contra el árabe clásico y la "nación árabe", expresada en sus famosos testamentos; o la súbita decisión de Rachid Buyedra de dejar de escribir en francés, en 1982 y hacerlo sólo en árabe; o las posturas radicales

de corrientes tradicionalistas contra el uso de otra cosa que no sea el *fusha*; o la reivindicación de los nacionalistas amazigués del francés como lengua de cultura cohesionadora. En contraste, como decimos, al-A`rach no renuncia a los otros modos de expresión: él mismo ha colaborado en la traducción al francés de alguna de sus novelas –en algún caso, ésta ha aparecido incluso antes que el original árabe, como *Harisat al-zilal* y *Miraya al-darir*–, además de escribir artículos y ensayos de crítica literaria. Y siempre ha considerado que el árabe, con sus variantes escrita y hablada, y el beréber conforman la esencia cultural y popular argelina, sin denostar por ello la importancia innegable del francés –que, más allá de representar la lamentable pesadilla colonialista, forma parte de “nuestro imaginario compartido con otros pueblos”; por ello, “ni el árabe es un ángel ni el francés, un demonio”¹⁵. No se trata, pues, de tener simpatía hacia el francés, o más concretamente, hacia el tamazigh al cual “considero mi lengua”¹⁶, sino de considerarlas parte imprescindible de la cultura argelina.

Esta postura integradora, que no suele predominar en la esfera cultural argelina, le ha valido a nuestro autor el epíteto de escritor mestizo o de intelectual entre “oriente y occidente”¹⁷. Muchas de sus novelas, en especial en su última etapa, suelen situarse en espacios geográficos a caballo entre Europa, África, Asia e incluso América; y no es infrecuente que la o el protagonista sean extranjeros de origen árabe. Para al-A`rach, detractor declarado de la teoría del choque de civilizaciones y la incompatibilidad entre la cultura islámica y la cristiana –al contrario, para él el diálogo de civilizaciones es una “obligación”–, el mestizaje constituye la base de la identidad individual y colectiva de los pueblos. Por ello, suele referirse en sus entrevistas a los orígenes moriscos y andalusíes de su familia materna y su estrecha vinculación personal y profesional con España y, por supuesto, Francia. Como veremos también, los temas de sus novelas, en concreto las históricas, intentan siempre plasmar esta ambivalencia cultural y humana. En sus textos más recientes es notoria además la intención de reincorporar los elementos constructivos del legado cultural árabe, reivindicando sobre todo las aportaciones de los grandes pensadores y poetas místicos musulmanes y poniendo en relación a los grandes centros

15 <http://arablit.wordpress.com/2010/11/20/international-prize-for-arabic-fiction-profiles-waciny-laredj/> , entrevista de al-Hayat, 23 de diciembre de 2013, acceso del 24 de abril de 2013.

16 "Entretien avec Waciny Laredj" , Blog de Mourad Yelles, <http://yelles.blog.ca/2009/06/11/entretien-avec-waciny-laredj-6285563/> , entrevista realizada en junio de 2009, acceso del 21 de abril de 2013.

17 Entrevista realizada en 1997, <http://marsa-algerielitterature.info/entretiens/2-waciny-laredj-une-ecriture-algerienne-entre-orient-et-occident-entretien-avec-mourad-yelles-.html> , consultada el 21 de abril de 2013.

del saber islámico entre sí. Asimismo, su narrativa se inscribe en el curso de la aportación progresiva y continuada de la cultura árabe; un nexo con la tradición literaria e incluso oral de su imaginario árabe. Por ello, en casos concretos como el de *Nuwwar al-lawz* ("La flor del almendro", 1983), llega a proponer una relectura de la saga de los Bani Hilal (tribu árabe nómada que se asentó en el Magreb en el S.XIV y dio lugar a un rico acervo de tradición oral) para apreciar mejor la novela¹⁸.

Un ánimo de integración que se acompaña de una reflexión constante sobre la funcionalidad del intelectual y su cometido como referencia crítica social. Lejos de los debates al uso sobre la "lengua argelina", el cometido de la religión islámica o la berberidad/arabidad/europeidad histórica de su país, al-A`rach ha desestimado siempre el "discurso político de la cultura", sobre todo en el ámbito de la lengua –"les langues n`ont pas de problème, les politiques en ont!"¹⁹; pero no por ello se ha negado a participar en los debates nacionales, árabes y argelinos, más acuciantes. En todo caso, suele exigirse a los escritores de cierto renombre, máxime cuando en algún momento han tendido a expresar su opinión sobre asuntos determinados de gran resonancia mediática, una implicación constante en las cuestiones políticas y sociales más relevantes, esperándose además de ellos una postura "comprometida". Como ya se ha dicho, al-A`rach no ha dejado de tener un protagonismo destacado en los medios de comunicación árabes y argelinos, y un ascendente en los círculos literarios árabes. Sin embargo, algunos en su país le reclaman una mayor vinculación y compromiso con los cambios políticos y sociales que se vienen produciendo en el mundo árabe a raíz de las revueltas populares habidas en algunos estados. Parece, dicen, que al-A`rach y otros muchos no han tomado el relevo de "intelectuales comprometidos como al-Wattar" ni han contribuido a animar el debate sobre el curso de las llamadas revoluciones árabes²⁰.

En los momentos actuales, precisamente, la gran piedra de toque de los intelectuales árabes ha sido el estallido de las movilizaciones populares en algunos estados del Magreb y del Machreq y la ola de cambios de regímenes y apertura,

18 <http://www.assabah.com.tn/article-68998.html>, noticia publicada en *al-Sabah* sobre al-A`rach, 1 de junio de 2012, acceso del 24 de abril de 2013.

19 Entretien avec Waciny Laredj, art. cit.

20 Véase el artículo de Ibrahim Qar`alli, "Siyasat al-na`ama" ("La política del avestruz"), en el periódico *al-Watan*, 14 de abril de 2013, disponible en <http://www.elwatan.dz.com/opnword/8211.html>, acceso del 19 de abril de 2013.

más o menos formal, en alguno de ellos. La cuestión de las revueltas árabes ha creado gran convulsión en los medios literarios, entre partidarios, críticos y “mudos”, sobre todo en el contexto sirio, con acusaciones recíprocas entre defensores y detractores del régimen baazista, y los argelinos no constituyen una excepción. A al-A`rach se le ha imputado en algunos momentos su silencio y escepticismo sobre las revoluciones árabes, sobre todo lo que algunos han considerado apoyo tácito al régimen de los Asad en Siria. Para defenderse de estas imputaciones, al-A`rach ha reclamado la adopción de una definición auténtica y constructiva de la noción de revolución y un análisis crítico de los grupos de oposición, tan poco democráticos en algún caso como los regímenes autoritarios. Debe tenerse en cuenta, además, su oposición frontal a los movimientos islamistas, que lo empujaron a abandonar su país en los noventa, en compañía de otros muchos intelectuales, y el asalto de salafistas, yihadistas, Hermanos Musulmanes y otros a los procesos de transformación política vigentes hoy²¹. En su opinión, las revoluciones árabes –que deberían calificarse más bien de “intifadas”- han perdido su significado y objetivos iniciales para pasar a convertirse en sabotajes organizados contra el estado y las instituciones, como en Siria²².

Es ésta, por desgracia y desde nuestro punto de vista, un enfoque extendido entre numerosos intelectuales árabes, en especial en Argelia y la propia Siria, donde, recordemos, al-A`rach vivió y perfeccionó su árabe y su concepto de “arabidad”. No nos referimos a la denuncia del radicalismo islámico, tan nocivo para la sociedad como los regímenes que dicen combatir, sino la tendencia a descargar a éstos de sus responsabilidades como elemento de corrupción de las naciones árabes y su consideración como un “mal menor”. Este tipo de apreciaciones sirvieron para “exonerar” al régimen argelino de sus responsabilidades frente a la vesania de los islamistas y se está utilizando hoy para deslegitimar la revolución siria. Todo esto se acompaña, además, de especulaciones sobre nuevos Sykes-Picot para la región árabe, maniobras occidentales destinadas en esencia a fragmentar los estados actuales y favorecer una lógica neocolonial²³. El problema, a nuestro parecer, no es que tales políticas predatorias y destructivas por parte de occidente no existan –por desgracia, abundan; y la

21 <http://www.almassae.press.ma/node/48051>, entrevista publicada el 21 de mayo de 2012 en el periódico marroquí *al-Masa*, acceso del 24 de abril de 2013.

22 *Ibidem*

23 *Ibidem*.

ocupación y demolición de Iraq en 2003 son una buena muestra-, sino que determinados círculos intelectuales, incluyendo a al-A`rach, no llevan a cabo al mismo tiempo la suficiente labor de reivindicación de movimientos sociales y de protesta que intentan luchar contra sus regímenes igualmente ávidos y corrosivos sin tener nada que ver con conspiraciones externas. Pero, en fin, el natural reflexivo y dialogante de al-A`rach permite asimismo un debate abierto con él sobre este tema y otros.

LA PRODUCCIÓN NARRATIVA DE AL-A`RACH Y LA SINGULARIDAD CREATIVA

De manera muy general, se puede dividir la producción narrativa de al-A`rach en tres grandes bloques, que corresponden a su vez con las peripecias personales del autor y su tratamiento de los géneros literarios. Contiene experimentos literarios llamativos como la antología narrativa-novela autobiográfica *Ramad Maryam*, publicada en El Cairo, 2012, en la que puede encontrarse también una entrevista en la que el autor conversa sobre su experiencia creativa. Este testimonio vital de “treinta años de creación literaria” refleja además otra de sus grandes preocupaciones, el atraso y la crisis crónica, política, social, económica y cultural, del mundo árabe. Desde el punto de vista estilístico, la escritura de al-A`rach se caracteriza por la abundancia de las voces y diálogos interiores, la descripción de los estados de ánimo de los personajes y la intercalación de reflexiones y digresiones paralelas a lo largo del texto. Todo esto, lo mismo que la inclusión de personajes cuya aportación al entramado de los acontecimientos es secundaria, crea la impresión de que en muchas de sus novelas prevalece la prioridad de transmitir un mensaje a la solidez del nudo argumental y el entramado narrativo. En algún caso, se trata de novelas de situación, en las que los personajes –o, mayormente, un yo narrador de gran fuerza- expresan de una forma más o menos directa sus percepciones particulares sobre la realidad e intentan, con sus reflexiones y cavilaciones, transmitir una percepción. No puede calificarse su obra de sencilla ni de lectura fácil, conocida como es su fobia a la tendencia de numerosos colegas suyos de buscar la fama de la manera más rápida posible²⁴.

²⁴ Entrevista concedida a *al-Hayat*, 23 de diciembre de 2008. Accesible en <http://arablit.wordpress.com/2010/11/20/international-prize-for-arabic-fiction-profiles-waciny-laredj/>, acceso del 24 de abril de 2013.

LA NOVELA DE LA "PERCEPCIÓN SOCIAL" ÁRABE

Se trata de sus primeras novelas, escritas en Damasco y que abordan la realidad del mundo árabe contemporáneo y su historia más reciente. *Al-Bawwaba al-zarqaa* o su reedición con el título *Waqā' i` min awya' rayul gamara sawb al-bahr* (1980-1981) o *Damir al-ga`ib* ("Tercera persona") (1990), por ejemplo, reflejan la visión global de la realidad árabe por parte del autor, por medio de una técnica discursiva muy marcada por los narradores izquierdistas árabes de los setenta y ochenta, en especial libaneses y sirios, como Hanna Mina y Haydar Haydar. Hay un intento claro de mostrar los problemas estructurales de las sociedades árabes y el lastre de los periodos coloniales. Contienen por tanto una gran carga social y de denuncia; y los personajes principales, por lo general, sirven para filmar las vicisitudes de las sociedades árabes modernas y condenar los vicios que impiden una verdadera modernización. Así en *Damir al-ga`ib*, donde se denuncia la pervivencia de prácticas latifundistas y patriarcales en Argelia, muy en la línea de un discurso "socializante" panárabe, prototípico, en el sentido de que la verdadera revolución social está aún por hacer. Recuerda en cierta medida el hálito reivindicativo de los valores genuinos que animaron la revolución argelina y la lucha entre las corrientes reaccionarias y las progresistas. Una lucha que, en todo caso, terminó saldándose a favor de los círculos arribistas y acomodaticios del movimiento de liberación nacional. La frustración de los escritores argelinos sobre el devenir de la revolución a partir de 1964 es evidente y su desazón ante los conflictos internos dentro de una cúpula cada vez más alejada de su entorno social, también en las novelas de Tahir Wattar, el gran referente de la narrativa moderna, cuya *al-Laaz* ("El expósito"), ya citada, plantea una colisión entre tradición y modernidad similar a la planteada por al-A`rach. En la actualidad, otros autores de la generación post-revolucionaria, como Yasmina Saleh exponen su lectura particular de la historia argelina de los últimos cincuenta años, en títulos como *Watan min zuyach* (Patria de cristal, 2001) y *Bahr al-samt* (Mar de silencio, 2001). El mar, por cierto, adopta una simbología especial en la novela argelina de hoy; en las de al-A`rach, adopta la forma de un elemento vital que mantiene una pureza inaccesible, pese a la ponzoña y la suciedad que inundan la vida del ciudadano "tierra adentro".

Una novela peculiar dentro de este apartado y que debe mucho también a la etapa posterior, en la cual también podría insertarse, es *Harisat al-zilal. Don Quixote fi al-Yaza`ir* (La guardiana de las sombras. Don Quijote en Argel, 1997

–la versión en francés, traducida del árabe, apareció, curiosamente, un año antes). Una descripción de la degradación de un país en el que los símbolos de la cultura y la historia quedan reducidos a vertederos de basura –como la cueva donde supuestamente se ocultó Cervantes durante uno de sus intentos de sustraerse a su condición de esclavo- y el propio descendiente de don Quijote –símbolo de la nobleza y la gallardía- es detenido. Una parábola de un país atenazado por la suspicacia y el inmovilismo de un régimen apergaminado y la marea de un islamismo intransigente²⁵

LA NOVELA ARGELINA DEL EXILIO: LA CRÍTICA DEL RADICALISMO ISLÁMICO

Quizás la más personal del autor y la que le dio a conocer entre el público árabe como un autor argelino comprometido con la denuncia de la degradación social y cultural de su país. El inicio, en la década de los noventa, de la llamada guerra civil argelina, a raíz del enfrentamiento entre el ejército y los grupos armados islamistas, forzó a al-A`rach a abandonar Argelia en 1994 y asentarse en París de forma definitiva, en cuya universidad de La Sorbona ha impartido clases durante lustros. Destacan de esta etapa *Sayyidat al-maqam*. *Marziyya al-yawm al-hazina* (1993), *Dhakirat al-ma'*, *Mihnat al-yunun al`ari* (1997) y la reciente *Asabi' Lolita* (2012). En todas ellas, el asunto del exilio se hace recurrente, bien sea para describir cómo se produjo el de los intelectuales argelinos o cómo y en qué condiciones se ha asentado en exiliado en su lugar de adopción. En *Dhakirat al-ma'*, trasunto de su propia salida del país como intelectual amenazado por los “anti-laicistas”, se habla de cómo miles de cantantes, escritores, pintores, actores y periodistas argelinos se vieron obligados de abandonar el país ante las amenazas de los radicales islamistas y la inacción del régimen militar, más preocupado por salvaguardar sus intereses económicos vitales. Todo ello en torno al asesinato de Yusuf..., un escritor que aparece un día decapitado en su habitación, retrato vivo de tantos intelectuales argelinos caídos durante la funesta década de los noventa, como el ya citado dramaturgo Abdel Qadir Alloula, asesinado en Orán en 1994. No en balde, la primera palabra de la novela es “al-Zalma”, la tiniebla, término recurrente en todo este periodo, contrapuesta, una vez más, al mar, el lugar de la salvación –trasunto evidente del exilio, “adonde han terminado yendo

²⁵ *Harisat al-zilal. Don Quixote fi al-Yaza`ir*, Berlín, Manshurat Dar al-Yamal, 1999.

todos mis amigos, que ahora viven como sultanes”²⁶. Las pintadas contra los “laicos” –que recuerdan a las amenazas proferidas por los islamistas radicales hoy contra los *tagut* en Túnez o Egipto, los mensajes rigoristas de determinados ulemas y la política de islamización como auto defensa del régimen componen la escena habitual de las novelas de este momento. Radiografía pues de todo este proceso de salida y éxodo, pero también, una exclamación de sorpresa ante la degradación sufrida por el país durante todo este tiempo: “A veces me pregunto si conocíamos de verdad esta sociedad... ¿dónde se escondían todos estos asesinos y toda su vileza”²⁷.

Un experimento peculiar dentro de este recuento del exilio es *Asabi` Lolita* (Los dedos de Lolita, 2012), de clara reminiscencia con el famoso título de Nabokov, pues en ella se habla de una aventura de amor desafortunada de dos personajes extraños en un lugar del exilio, con el mundo de la moda como telón de fondo. De nuevo la introspección en la literatura, occidental aquí, como antes hiciera con la árabe en el Collar de la paloma de Abenhácem, en *Tawq al-yasmin* (El collar del jazmín, 2006) o las Mil una noches (*Fayi`at al-layla al-sabi`a ba`d al-alf*) (La tragedia de la milésimo-séptima noche, 1993). Aquí la pasión, transcurridos ya los años más oscuros del conflicto argelino, parece constituir una especie de tranquilizante con el que conjurar las pesadillas que, en cualquier momento, pueden aflorar de nuevo²⁸. La figura del intelectual árabe protagonista de la novela permite a al-A`rach trazar un recuento de los sistemas políticos dictatoriales que han azotado los países árabes, desde los años sesenta hasta hoy. Pero, al mismo tiempo, sirve para criticar el hostigamiento sufrido desde hace un tiempo por los inmigrantes procedentes de países musulmanes en Europa, bajo palio de la “lucha contra el terrorismo”. Por su parte, el personaje de Lolita va adoptando disfraces y comportamientos diversos según el lugar y las circunstancias del momento, trasunto quizás de la capacidad del ser humano alejado de los condicionamientos que, presuntamente, rigen la vida del intelectual, para acomodarse a la realidad e, incluso, favorecerse de ella. Cosa que los intelectuales, más aún los exilados, no son capaces de aprehender.

26 *Dhakirat al-ma`*, Berlín, Manshurat al-Yamal, 1997, pág. 132.

27 *Ídem*, pág. 74.

28 *Asabi` Lolita*, Beirut, Dar al-Adab, 2012.

LA NOVELA HISTÓRICA

En este capítulo en concreto es donde al-A`rach ha conseguido mayor prez, hasta el punto de ser considerado como uno de los autores más importantes del género en la literatura árabe contemporánea. En cualquier caso, no se trata de una aportación convencional ni de un uso de la novela histórica similar a la que ha terminado convirtiéndose en norma en las literaturas occidentales –el recuento novelado de la vida de un personaje histórico o unos acontecimientos notables-. Para al-A`rach se trata ante todo de un nuevo recurso para enfatizar su particular visión de la imbricación y simbiosis entre las distintas civilizaciones y la reafirmación del *continuum* cultural del ser humano. No es extraño, por tanto, que más que recrear la historia o reescribirla, a al-A`rach le interese más el redescubrimiento de esa historia y el rescate de sus elementos más modernos y constructivos. En su ya referida condición de escritor “puente” entre dos culturas, los personajes de este tipo de novelas, que muchas veces sirven para introducir los sucesos históricos a destacar, comparten orígenes árabes y europeos (andalusíes-españoles por ejemplo) o incluso estadounidenses. Así en *Ramad al-sharq* (Cenizas de oriente, 2012) o *Sunata li ashbah al-Quds* (Sonata para los fantasmas de Jersualén, 2009). En la primera, los ataques del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York sirven de punto de partida para que se narren cien años de historia de Palestina, Líbano y Siria –por extensión, todo el mundo árabe-, con especial atención a la lucha contra el imperio otomano y, después, el colonialismo francés e inglés. De hecho la novela comienza, en su primer capítulo con el tentado de las torres gemelas; y el protagonista, director de orquesta de origen palestino-libanés, asiste atónito desde los ventanales de su casa al atentado. Este punto de partida da lugar a un extenso recorrido *flash-back* sobre la región del Machreq, narrado por el abuelo de aquél. Un libro afluente, como suele decirse ahora, muy voluminoso, donde los sucesos se van intercalando entre sí y conformando la compleja realidad árabe de hoy a través del pasado más reciente²⁹. La segunda se centra en la tragedia palestina, a través de los ojos de una mujer expulsada de su tierra en 1948 y recalada en Nueva York. Allí, cuando le detectan un cáncer, intenta regresar a su patria, lo cual le sirve a al-A`rach de herramienta para rememorar la privación de todo un pueblo³⁰. Ambientada en el pasado

29 *Ramad al-sharq*, Berlín, Manshurat al-Yamal, 2012.

30 *Sunata li ashbah al-Quds*, Beirut, Dar al-Adab, 2009.

árabe en España y más concretamente el infortunio de los moriscos tenemos *al-Bayt al-andalusi* (La casa andalusí, 2010), la saga de una generación de árabes magrebíes de origen español.

Pero, sin duda, su novela histórica más difundida y una de sus grandes obras es *Kitab al-amir. Masalik abwab al-hadid* (El libro del príncipe. Las rutas del portón de hierro, 2004), centrado en la figura de Abdel Qádir al-Yazairi, el legendario líder del alzamiento nacional argelino contra la ocupación colonial francesa. En su semblanza de una de las glorias nacionales del país, al-A`rach confirma una vez más su búsqueda de los “vacíos dejados por la historia oficial y la interpretación ideologizada del pasado” y el recurso a “aquellos indicios reveladores descuidados por los historiadores o suprimidos por las instituciones oficiales”, en este sentido, la novela histórica es una especie de *ta`wil* o interpretación de los hechos subrepticios.³¹ Para al-A`rach, lo importante en el caso particular de Abdel Qádir era resaltar el lado menos notorio de su faceta como hombre de razón y fe, representante genuino del diálogo de civilizaciones –de hecho, al-A`rach ha declarado que el texto representa un repudio de la famosa teoría de Huntington³². Más que la imagen del guerrero, se centra en su fuerza como líder social y mecenas de la cultura, así como su implicación con el sufismo y, durante los disturbios de Damasco de 1860 –ciudad a la que fue desterrado por los franceses-, la defensa de la población cristianos. La riqueza de fuentes y la labor de rastreo de datos y acontecimientos es evidente y justifica los cuatro años que, según propia confesión, le llevó redactar el texto. En cualquier caso, la revisión de la figura de Abdel Qader, de mayor repercusión en Francia que en la propia Argelia, suscitó más de una crítica por la forma novedosa –término que podría aplicarse por otra parte a una porción considerable de su producción- de acercarse al personaje³³.

31 <http://www.elmaouid.com/index.php/culture/24917-elmaouid-wassini-l-3redj>, acceso del 24 de abril de 2013.

32 Conferencia en Ammán, Jordania, el 17 de abril de 2013, emitida por una cadena local y recogida en la página de Facebook del autor, <https://www.facebook.com/Waseny.Laredej>, acceso del 24 de abril de 2013.

33 *Kitab al-amir. Masalik abwab al-hadid*, Beirut, Dar al-Adab, 2005.

ARGELIA, 50 AÑOS DESPUÉS (1962-2012): ¿POR QUÉ NO HA HABIDO UNA “PRIMAVERA ÁRABE”?

*Algeria, 50 years later (1962-2012): Why not an
“Arab Spring” yet?*

RAFAEL BUSTOS GARCÍA DE CASTRO *

RESUMEN: Este artículo parte de la indeterminación de los procesos revolucionarios y de cambio político en general para explicar las razones estructurales y coyunturales que hacen de Argelia una excepción dentro de las llamadas “primaveras árabes”.

PALABRAS CLAVES: Argelia, “primaveras árabes”, revoluciones, revueltas anti-autoritarias, excepción argelina, factores estructurales y coyunturales.

ABSTRACT: Based on the presumption that revolutions and most political change remain undetermined, this article tries to explain the structural and conjunctural factors making Algeria an exception within the so called “Arab spring” movement.

KEY WORDS: Algeria, “Arab Spring”, revolutions, anti-authoritarian revolts, Algerian exception, structural and conjunctural factors.

INTRODUCCIÓN

En este artículo no pretendo predecir lo que va a suceder en Argelia, sino simplemente explicar por qué de momento este país ha seguido otros derroteros, una evolución distinta a la de Túnez, Egipto, Libia o Siria. No sólo carecemos de poderes adivinatorios sobre lo que va a ocurrir sino que además los movimientos sociales, las revoluciones e incluso las “implosiones”, de las que hablaremos más adelante que son hundimientos desde dentro de un sistema, poseen todas ellas altos componentes de imprevisibilidad. Baste con recordar

* Profesor de Relaciones Internacionales en la Universidad Complutense de Madrid y coordinador científico de OPEMAM (Observatorio Político y Electoral del Mundo Árabe y Musulmán). Este artículo se inscribe dentro de dos proyectos de investigación I+D+I: "El mundo árabe-islámico en movimiento: migraciones, reformas y elecciones y su impacto en España" (CS02011-29438-c05-01, 2012-14), dirigido por Ana Planet y el segundo titulado "Persistencia del autoritarismo y procesos de cambio político en el Norte de África y Oriente Próximo : consecuencias sobre los regímenes políticos y el escenario internacional" CSO2012-32917, 2012-14), dirigido por Inmaculada Szmolka.

si no el hundimiento o implosión que supuso la caída del socialismo real tras ser derribado el telón de acero, o para acercarnos más al objeto del curso, la llamada “revolución de la dignidad o del jazmín” en Túnez. ¿Por qué no ha ocurrido hasta ahora una revuelta anti-autoritaria como la tunecina o la egipcia en Argelia? A pesar de que las causas del malestar árabe que han impulsado las revoluciones en otros países (bloqueo político, autoritarismo, corrupción, nepotismo, desigualdades sociales, falta de oportunidades, etc.) están presentes con la misma o más fuerza en Argelia que en Túnez, Egipto, Libia, Siria o Yemen. De hecho, Argelia ha conocido estos meses atrás el número probablemente más elevado de kamikazes, de personas desesperadas dispuestas a inmolarse. No sólo jóvenes sin trabajo o en condiciones precarias como el joven Bouazizi en Túnez, sino incluso algún empresario de mediana edad también. Además, Argelia conoce ahora y siempre una agitación social muy elevada y seguramente superior a la del resto de países árabes. En Argelia se produjo una “intifada o revuelta social” a principios del año 2011, con jóvenes y adolescentes tomando las calles y enfrentándose a los antidisturbios en todas las grandes ciudades del país. Por último, también existe un movimiento popular que pide el desmantelamiento del régimen (“*systeme dégage*”), el Movimiento 19 de febrero, nótese que lo separa 1 sólo día del movimiento de indignados marroquíes.

La indeterminación de las revoluciones

En realidad, lo sucedido en Argelia, pero también en Libia, Siria, Bahréin o Yemen debería hacer que nos libráramos mentalmente de todos los automatismos y “efectos dominó” de los que nos hablan los medios de comunicación. Por supuesto que hay elementos comunes y una idiosincrasia regional que permite la comunicación entre las sociedades árabes. La globalización no ha hecho sino acelerar esto, haciendo que dichos instrumentos de comunicación se extiendan más allá del área cultural árabe. Pensemos si no en la aparición del Movimiento 15-M (Indignados) en España y cuánta influencia han recibido de las revueltas árabes exitosas, especialmente, la forma de convocar a los miembros pero también la ocupación de espacios públicos. Pero influencia no significa que automáticamente los movimientos de protesta “aparentemente similares en la forma y los mensajes” pero en el fondo y sustancia diferentes, vayan a tener o provocar los mismos efectos. Decimos que los movimientos sociales no son idénticos si bien pueden parecerlo desde fuera. En el fondo, todos los movimientos sociales y cada uno de ellos tienen una génesis, una historia particular,

unas fisuras y han pasado por etapas de diferenciación, debido a distintas reacciones, objetivos, estrategias y compromisos. Esto que puede decirse de todos los movimientos del mundo implica que cada movimiento y en cada país la sociedad civil está sujeta a interacciones políticas y marcos jurídicos distintos, por lo que cada uno lleva a cabo un aprendizaje distinto de sus estrategias y oportunidades. Esta es la razón también por la que resulta abusivo meter en el mismo saco todos los movimientos islamistas, como si se tratara del mismo fenómeno sin atender a las particularidades de cada sociedad.

Bien, pues siguiendo nuestra exposición y para dar cuenta de por qué en Argelia (¿todavía?) no se ha producido un movimiento de protesta de la amplitud e intensidad de otros países, tenemos que hacer precisamente el trabajo del "comparatista", del buen comparatista, esto es, por ejemplo, del politólogo dedicado a la comparación de sistemas políticos. Los movimientos de protesta y las revoluciones son luchas sociales y como tales dependen de relaciones de fuerza, relaciones que por definición están en continua evolución y que por tanto no son constantes. Eso es, en parte, lo que hace tan complicado predecir los acontecimientos en ciencias sociales. En esta relación de fuerzas, hay, para simplificar, dos partes, aunque en realidad siempre hay muchos actores con posiciones e intereses propios y diferenciados. Decimos dos posturas o partes para simplificar, los que están a favor del *statu quo* en lo esencial, aunque algunos de ellos admitan reformas, y los que están por un cambio de la naturaleza o sustancia del sistema, por derribar o acabar con el existente. Dentro de estas dos categorías caben por supuesto muchos grupos y posiciones, desde las fuerzas reaccionarias, las conservadoras, pasando por los pragmáticos, los reformistas, los maximalistas, y dentro de éstos, los revolucionarios, los radicales y los activistas violentos.

Naturalmente, es cierto que la mayoría de la población y muchos grupos influyentes en toda sociedad tenderán a no pronunciarse ni tomar partido por uno u otro bando, salvo que no les quede más remedio, prefiriendo la comodidad de no hacer nada, la tranquilidad de dejar seguir las cosas a todo activismo político. También resulta evidente que el cambio de régimen no tiene por qué significar lo mismo ni siquiera para los actores que abogan por él. Esta es la cuestión de si hay una sola alternativa al sistema actual o más de una. En nuestro caso, los países árabes, la alternativa principal es una democracia pluralista, pero pudiera no ser la única. Cabría pensar en una monarquía absoluta a la saudí, en un régimen teocrático puro o en un sistema híbrido entre la representación

popular y el dominio clerical, como el sistema iraní. Es cierto que el atractivo de los sistemas alternativos a la democracia es cada vez menor. El modelo saudí de monarquía absoluta no resulta fácilmente extrapolable ni imitable. Tampoco el modelo iraní, fuertemente contestado después de las últimas elecciones presidenciales de 2009 resulta ya muy interesante.

Se ha hablado mucho en los medios de información del modelo turco, por su supuesto valor para las fuerzas islamistas árabes. Es posible que sea cierto ese interés y admiración, pero no lo es menos que lo que resulta más llamativo del caso turco es el acceso "pacífico" por vía electoral de un partido islamista al poder, el AKP, después de múltiples encontronazos con el ejército turco y los sectores más laicistas del *establishment*. Lo que seguramente no resulta tan digno de admiración es el pasado ultra-secularizante de Turquía, muy lejano a las experiencias y deseos de los países árabes. También el acercamiento de Turquía a la UE puede ser parte del atractivo turco, pero los acontecimientos de los últimos años apuntan en el sentido contrario. Turquía está cada vez más lejos de la UE y en consecuencia el euroescepticismo turco ha crecido enormemente.

Es cierto que las oposiciones árabes carecen en estos momentos de una referencia a seguir, a diferencia de lo que ocurría en los años 60 y 70. Por entonces, existía un patrón claro a imitar, la revolución egipcia de Gamal Abdel Naser. Los jóvenes árabes que protagonizan las revueltas y protestas, la oleada anti-autoritaria como la he llamado en otra parte, están esperando a ver qué sucede en Túnez y Egipto, observando lo que allí pasa pero en gran medida tendrán que inventar sobre la marcha sus propias soluciones, adaptadas, eso sí, a las necesidades y problemas de sus países. Pues bien, esta digresión era tan sólo para ilustrar algunas de las divergencias que pueden aparecer y ya son visibles en el seno del campo revolucionario, en la medida en que se separen o entren en conflicto los objetivos de los principales actores en liza.

TIPOS DE RÉGIMEN Y SISTEMAS ECONÓMICOS EN EL MUNDO ÁRABE

La fortaleza de los movimientos sociales en cada país depende en gran medida del tipo de régimen, de la apertura del país al exterior así como con de su propia trayectoria en los distintos ámbitos de acción: derechos humanos, situación de la mujer, medioambiente, ámbito vecinal, laboral, social, etc. Esto es todavía mucho más cierto en sociedades autoritarias o semi-autoritarias como las árabes en las que resulta fundamental conocer cómo se ha ejercido el poder

y qué relaciones han mantenido esos movimientos con los regímenes respectivos.³⁴ En primer lugar, es pertinente si se trata de monarquías o de repúblicas. En las primeras, ya sean monarquías de una familia restringida (Marruecos y Jordania) o monarquías de grandes familias ramificadas o monarquías extensas (las del Golfo pérsico), el ejercicio del poder depende en último extremo de la familia real. En el primer tipo, de familias restringidas, el poder del trono se difunde y abre en círculos concéntricos a través de redes de lealtades a miembros que no son de la familia real, mientras que en el segundo tipo el poder no se difunde apenas ni se comparte fuera del ámbito real ya que prácticamente todos los puestos de poder importantes son detentados por componentes de las numerosísimas familias reales.

En las repúblicas, en cambio, no hay en principio un ejercicio tan personalista del poder, sino uno más ligado a instituciones, como el ejército, la administración, el partido, si bien en algunas ocasiones puede producirse un solapamiento de las instituciones clave con el control *de facto* por parte de un clan (el Takriti en Irak, bajo Hussein) o una familia (al-Assad, en Siria). En las repúblicas, conviene distinguir las repúblicas socialistas o que lo han sido hasta hace poco y siguen marcadas por la gestión estatal de la economía, de las repúblicas no socialistas o liberales. Entre las primeras encontramos a Argelia, Siria, Libia, Irak y Yemen del Sur. Entre las segundas a Egipto, Túnez, Líbano, Sudán, Mauritania y Yemen del Norte. Egipto fue socialista pero debido a los intensos cambios producidos desde los años 70 con Sadat ("Infitah") luego continuados por Mubarak, es preferible incluirla en el segundo campo.

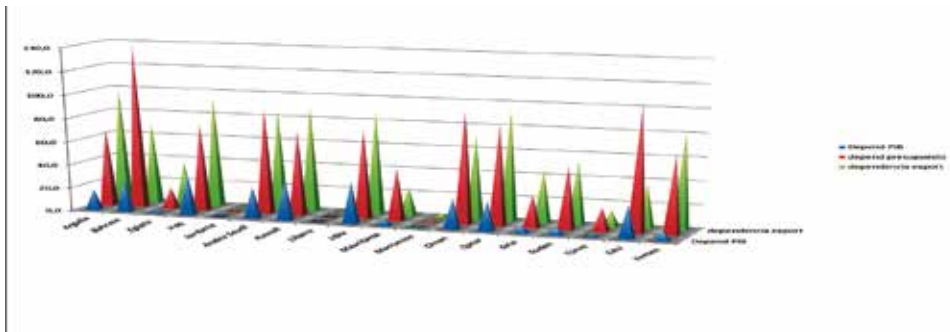
Un segundo elemento o factor a considerar es la fuente de acumulación del excedente que sostiene al régimen. Si ese excedente está diversificado o no, dicho de otro modo, si la economía es rentista o tiene una base productiva importante. Y también para aquellas economías rentistas si depende de una sola renta y por tanto es mono-productor/exportador o si bien es multirentista, porque depende de varias fuentes de ingresos. Las economías productivas tienden, por el contrario, a estar diversificadas pues obtienen los ingresos de múltiples actividades.

³⁴ Véase en este sentido el libro colectivo editado por Ferrán Izquierdo Ferrán Izquierdo Brichs, ed. *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*, Interrogando la realidad (Barcelona: Fundación CIDOB, 2009)..

Economía Rentista.....Economía Productiva
Econ. Rentista=Econ. Monoprodutora/exportadora.....o bien: Econ. multi-rentista
Econ. Productiva= Econ. diversificada

Si bien tenemos en mente el modelo de economías rentistas monoprodutoras/exportadoras como las “economías petroleras”, también es posible contar con una economía rentista no basada en un solo recurso, sea este el petróleo o el gas o un mineral. Países como Egipto dependen de varias rentas: hidrocarburos, el Canal de Suez y la ayuda extranjera. O Mauritania, que depende de la pesca, el hierro y los fosfatos. Una economía mono-productora/exportadora es aquella en la que los ingresos de la materia explotada equivalen a un porcentaje alto de las exportaciones y del presupuesto del país, normalmente por encima del 66% en los 2 casos. Veamos el gráfico siguiente:

Gráfico 1: Dependencia de los hidrocarburos en las economías de los países árabes



Elaboración propia a partir de diversas fuentes: OPEP, Banco Mundial

Como se observa en este gráfico, salvo los 5 picos para abajo que tiene el gráfico (Jordania, Túnez, Marruecos, Líbano y Mauritania), los demás países árabes presentan porcentajes elevados de dependencia de los hidrocarburos sobre sus exportaciones totales (72,3% de media) y sobre sus presupuestos (ingresos, con un promedio de 74,6%). De acuerdo a estos 2 primeros factores de diferenciación (monarquías reducidas o extensas y repúblicas socialistas o liberales) y economías rentistas monoexportadoras, economías multirentistas

y economías diversificadas productivas, podemos hacernos una idea de cuál y cómo ha sido el ejercicio del poder de sus regímenes:

Cuadro 1: Correspondencias entre sistemas políticos y económicos en los países árabes

Tipo de sistema político	Tipo de economía	Países
1. Monarquías reducidas	Diversificadas	Jordania, Marruecos
2. Monarquías extensas	Rentistas monoexportadoras	Arabia Saudí, EAU, Qatar, Omán, Kuwait, Bahrein
3. Repúblicas socialistas o de inspiración socialista	Rentistas monoexportadoras	Argelia, Siria, Libia, Iraq y Yemen
4. Repúblicas liberales o no socialistas	Diversificadas, multirentistas o excepcionalmente rentistas monoexportadoras	Túnez, Líbano (divers.), Egipto y Mauritania (multirentista), Sudán (rentista monoexportadora)

Elaboración propia

Por lo tanto, vemos siguiendo el Cuadro 1 que entre los dos tipos más cerrados de sistemas políticos, las monarquías extensas y las repúblicas socialistas, predominan las economías rentistas mono-productoras o mono-exportadoras. Mientras que en los dos tipos de sistemas políticos más abiertos, las monarquías reducidas y las repúblicas no socialistas, hay más variedad de sistemas económicos, siendo los más numerosos las economías diversificadas. Pues bien, el tipo de sistema político y la base de su economía tendrán también influencia sobre la naturaleza de la oposición. De modo que en un sistema más abierto y diversificado, la oposición tenderá a ser más fuerte y mejor organizada ya que las oportunidades de adquirir ingreso y fuerza política son también más importantes. Al contrario, en sistemas más cerrados y con economías mono productoras, la oposición tenderá a ser más débil y estar peor estructurada. Esto obviamente puede afirmarse de manera general, sin atender a las trayectorias particulares de cada país.

EL CASO DE ARGELIA

En el caso de Argelia, y esto nos ayuda a situar adecuadamente el país, estamos ante un régimen y una sociedad civil claramente diferenciados de los de sus vecinos de la región, Marruecos y Túnez. Argelia es un sistema formalmente ex socialista desde 1989 (no obstante, el antiguo partido único,

FLN y el antiguo sindicato único, UGTA, siguen existiendo y son poderosos) y puramente rentista mono-productor/exportador. Eso lo diferencia sin ambages tanto de Túnez, una república liberal con economía diversificada como de Marruecos, una monarquía reducida y con economía también diversificada. Argelia tiene pues, pese a ser magrebí, más puntos en común si cabe en cuanto al sistema político y económico con las repúblicas socialistas de Siria, Iraq y Libia e incluso con algunas monarquías petroleras del Golfo, así como con estados rentistas monoproductores o multirentistas no socialistas como Sudán y Egipto. La prevalencia del ejército argelino y de los servicios secretos ha sido motivo de comparación de Argelia con Egipto, pero también con Siria, Iraq y Sudán, Estados típicamente controlados por los "mukhabarat" o agentes secretos del régimen. La existencia de un antiguo partido único, el FLN, sirve de comparación también con el otrora dominante partido Baaz de Iraq y todavía partido hegemónico en Siria. Con Libia, caben pocas comparaciones que hacer salvando el factor petrolero, debido a la ausencia de instituciones sólidas y estables en ese país durante el largo gobierno de Gaddafi.

Escisión entre las élites, unidad de la oposición

Si ahora volvemos a las revoluciones y a la adecuada relación de fuerzas de las que hablábamos antes como condición necesaria de las mismas, es fácil constatar que en todas las revueltas árabes que han tenido éxito en los últimos meses, ha habido una escisión o fractura en el régimen, de modo que uno o varios componentes del núcleo duro del sistema político han dejado caer o se han desmarcado del presidente, lo que junto a una gran presión popular ha propiciado el cambio político y el descabezamiento del sistema autoritario. En Túnez, donde los cambios empezaron primero, fueron el ejército, una institución con prestigio y no envuelta en grandes episodios de represión, pero también los sindicalistas de base del todopoderoso sindicato UGTT los que se negaron a avalar y apoyar la represión de las movilizaciones o incluso las secundaron, como ocurrió con los sindicalistas. En Egipto, si bien el ejército vaciló más antes de decidirse, ha terminado por abandonar a Mubarak, postura que ha compartido con parte de la judicatura y los colegios profesionales que ha hecho madurar también una presión internacional *in crescendo*, a la vez mediática y de los gobiernos extranjeros.

Cierto es que estas divisiones esenciales en el régimen no habrían producido el cambio sin la presión de movimientos sociales bien organizados y persistentes.

Movimientos fenomenales que no han dejado de sorprendernos, por otro lado, por sus tácticas, por su osadía y por su tenacidad. En el momento que dichos movimientos han observado que los gobiernos provisionales se relajaban o apartaban de las promesas iniciales, han vuelto a tomar las calles. Ha sucedido y sigue sucediendo en Egipto, donde los jóvenes vuelven a congregarse en la plaza Tahrir, pero también en Alejandría y Suez y otras ciudades. O en Túnez, donde estas nuevas protestas son intermitentes, cobrándose por desgracia algunas víctimas mortales, como las de la ciudad interior de Sidi Bouzid donde comenzó la revolución de los jazmines o el político de izquierdas, Chokri Belaid, asesinado el 6 de febrero de 2013. En Túnez, la revolución no hubiera sido posible sin un movimiento interclasista lanzado por los licenciados en paro, en un primer momento, descentralizado luego por todo el país y "anonimizado" por el hábil empleo de las redes sociales, lo que impide encontrar una sola organización o un solo responsable al que reprimir. En Egipto, el movimiento popular de ocupación de espacios públicos y de resistencia pacífica fue impulsado por blogueros, movimientos de estudiantes y jóvenes, movimientos de mujeres, sindicalistas independientes y posteriormente por personalidades de la ciencia y la vida política. En ambos casos, estuvieron ausentes tanto los partidos, ya fueran legales como ilegalizados, como los poderosos movimientos islamistas (Hermanos Musulmanes en Egipto y en-Nahda en Túnez). Éstos, en cambio, serían beneficiarios de las primeras elecciones celebradas aunque el rápido desgaste de los mismos arroja dudas sobre su permanencia.

Lógicamente, cada una de estas revoluciones ha contado con activos especiales que le han dado fuerza y le han ayudado a triunfar. No conviene olvidar que el camino hasta aquí no ha sido nada fácil, registrándose tanto en Egipto como en Túnez centenares de muertos, heridos y detenidos ("shahiydun" o mártires), en parte a manos de los mercenarios que tanto los "Benalistas" como los "Mubarakistas" han enviado para provocar caos y hacer fracasar los cambios en marcha. En Egipto, además, las fuerzas reaccionarias han intentado explotar las divisiones religiosas sembrando el pánico en iglesias y en la comunidad copta de ese país, que supone alrededor de un 10-15% de la población. Tampoco hay que dejar de mencionar el apoyo que hasta el final recibieron dichos regímenes de los gobiernos más poderosos (occidentales y del Golfo pérsico), como bien ilustra el caso tunecino, a cuyo gobierno ofreció ayuda y material antidisturbios la mismísima ministra de Defensa de Francia. Si en Túnez, los partidarios del cambio se beneficiaron del efecto sorpresa en un país que era

poco más o menos que una “balsa de aceite” bajo el manto de un estado policial, en Egipto el campo revolucionario se ha beneficiado de la presión inédita creada en la plaza Tahrir por los millares de ocupantes y de la atención mediática que colocó la plaza Tahrir en todos los televisores y cadenas del mundo, algo que no sucedió en Túnez, donde la revolución avanzó sin una imagen fija ni un sitio concreto.

¿Por qué no la primavera argelina?

Volviendo a Argelia, ¿qué encontramos? Un Estado omnipresente con reflejos aún fuertes de la época socialista, un sistema formalmente pluralista con una considerable pluralidad de prensa pero en el fondo fuertemente autoritario, controlado por una élite burocrática militar en la que los servicios secretos juegan un papel fundamental. La renta del gas y del petróleo se distribuye a través de un sistema neo-patrimonial o clientelar en el que se intercambian lealtades por recompensas materiales (véase por ejemplo, (Hachemaoui 2003)) y que sirve para engrasar la maquinaria política y mantener al menos una apariencia de orden. En el plano formal, hay un presidente con amplios poderes constitucionales pero enfermo y mayor, perteneciente a la generación de la guerra de independencia contra Francia, empeñado en hacer reformas para aplacar las protestas y agotar su mandato que expira en abril de 2014. Por debajo de la superficie, los distintos clanes y grupos de poder mueven ficha preparando la sucesión de Buteflika. El sistema formal está tan desprestigiado que afecta gravemente a todos los partidos políticos. No sólo se trata del boicot de algunos partidos a ciertas elecciones (FFS y RCD), sino de las dudas sembradas por la mayoría de ellos sobre la legitimidad de las últimas elecciones legislativas (mayo de 2012) (Bustos 2012). Un fenómeno nuevo parece haber sacudido estos partidos recientemente, la dimisión de los perennes secretarios generales, algunos de los cuales llevaban décadas al frente del partido: RCD, FFS, RND y FLN³⁵.

La sociedad civil, aún poco desarrollada y afectada por el “entrismo” (irrupción del régimen en su seno) y la división que siembra el régimen en ellos, padece esta debilidad no sólo a causa de los largos años de férreo control de la época del partido único, durante los cuales el FLN regimentaba la sociedad por medio de las llamadas “organizaciones de masa” (mujeres, jóvenes, estudiantes, etc.). Sufre también por una década larga de conflicto civil desgarrador,

³⁵ Véase sobre este tema las noticias y análisis publicados en OPEMAM, disponible en <http://www.opemam.org>

que se ha cobrado más de 200.000 muertos y unos 10.000 desaparecidos, sin contar la fuga de cerebros, profesionales y de cuadros medios al extranjero. Con respecto a Marruecos, la sociedad civil argelina sufre un retraso considerable, también atribuible al cierre y aislamiento del país, primero bajo la época socialista, durante la cual un Estado muy nacionalista se empeñó en implantar un modelo auto-centrado de desarrollo industrial y por tanto prácticamente cerrado a la economía mundial y al turismo, y luego a raíz del conflicto interno de los años 90 y principios de la pasada década, durante el cual, las empresas extranjeras cerraron sus oficinas como lo hicieron muchas embajadas por motivos de seguridad. Argelia se convirtió en un Estado paria, hasta el año 2000-2001, con la llegada de Buteflika al poder quien ha sido el artífice de la normalización internacional de Argelia, su vuelta a la escena internacional con importantes acuerdos suscritos con EEUU en materia energética y de seguridad, y también con la UE con la que suscribiría el acuerdo de asociación vigente actualmente durante la Cumbre euro-mediterránea de Valencia en 2002.

Basta con acercarse al movimiento asociativo argelino para descubrir las barreras y cortapisas que siguen limitando su funcionamiento (Bustos y Mañé 2009). La existencia de una legislación de emergencia ("l'État d'urgence") desde 1992 ha supuesto todo tipo de trabas para el ejercicio del derecho de reunión y manifestación. Las leyes de corte nacionalista sobre las asociaciones, recelosas siempre de la influencia francesa y extranjera en general, prohíben que las asociaciones reciban fondos directamente del extranjero. Las asociaciones y ONGs extranjeras instaladas en el país lo hacen normalmente en un marco de alegalidad, por el cual no son reconocidas oficialmente pero se les permite funcionar. Esta alegalidad en que se mantiene a las asociaciones extranjeras funciona como una espada de Damocles que puede utilizarse en cualquier momento para forzar la salida del país y el cierre de la asociación extranjera. Pero además, la burocratización excesiva del país hace que todas las asociaciones estén sujetas a una estricta tutela ministerial, sin cuyo visto bueno, ninguna actividad importante puede tener lugar. De esta manera, el Estado controla y vigila estrechamente al movimiento asociativo y es capaz de infiltrarlo y dividirlo cuando considera que se hace demasiado fuerte o independiente. Esto es lo que sucedió, por ejemplo, con el movimiento Kabil de los 'aruch en la década pasada (Bustos y Mañé 2009) (Liverani 2008).

Retraso también de la sociedad civil argelina con respecto a la tunecina, al menos en un aspecto importante, el acceso a las nuevas tecnologías de la información y

de la comunicación (TICs). El rápido crecimiento económico de Túnez ha tenido como consecuencia positiva, al margen de todas las críticas que se puedan hacer, que un número cada vez más elevado de jóvenes y personas instruidas manejan y se comunican por medio de las herramientas digitales e informáticas. Incluso un país tan censor como el tunecino había facilitado gracias a su reducido tamaño y su prosperidad la alfabetización digital de sectores en proporción más numerosos que sus equivalentes argelinos. En 2011, sólo 14% de los argelinos tenía conexión a Internet, frente a un 38% de los egipcios y un 39% de los tunecinos, según la Unión Internacional de Telecomunicaciones³⁶. Internet, los ordenadores y teléfonos móviles son evidentemente herramientas que mejoran las comunicaciones y los medios a disposición de las organizaciones y asociaciones.

Por último, las malas relaciones diplomáticas entre Marruecos y Argelia, la sempiterna división magrebí alimentada por sus clases políticas respectivas y los medios de comunicación que repiten esos mensajes, también han incidido negativamente en el tejido asociativo argelino. Se ha podido comprobar en el Foro Social Magrebí, perteneciente al Foro Social Mundial (Portoalegre), que no acaba de despegar debido a las disputas y divisiones. Está claro que sin la parte argelina, ese Foro magrebí no tiene futuro y justamente es en Argelia donde el Foro social ha conocido la división más fuerte, llegando incluso a erigirse dos representantes enfrentados del Foro.

Esta debilidad de la sociedad civil así como la ausencia de fisuras importantes dentro del régimen argelino, aunque haya luchas entre los clanes para mejor situarse ante la sucesión, impiden hasta ahora que la oleada anti-autoritaria triunfe en Argelia. Esos clanes pueden batallar pero comparten un interés común en la persistencia del sistema político y de reparto de la renta. En cuanto a la UGTA, ex sindicato único y sindicato hegemónico en la actualidad, pese a que se escuchan voces disidentes (especialmente con ocasión de la fiesta del 1 de mayo de 2011), sigue apareciendo como un actor clave de sostenimiento del sistema. No se vislumbran de momento posibles desafecciones de otros elementos del régimen, ya sean éstos oficiales intermedios del ejército, magistrados, etc. Por eso, el Movimiento argelino del 19 de febrero no ha cuajado y puede considerarse fracasado a día de hoy. Hay varias razones que lo explican:

36 Estos datos puede consultarse en la siguiente dirección electrónica: http://www.google.com/public-data/explore?ds=emi9ik86jcuic_&ctype=c&strail=false&bcs=d&nslm=s&met_y=i99H&scale_y=lin&iind_y=false&idim=country:DZ:BH:DJ:IQ:JO:LY:LB:MA:SA:ES:SD:SY:TN:YE:MR:TR:AE:OM:KW:IR:EG&ifdim=country&hl=en_US&dl=en&ind=false&icfg

1. En el movimiento 19 de febrero hay partidos políticos (en concreto, el RCD) junto a asociaciones de jóvenes y de mujeres, la liga de defensa de los derechos humanos (LADDH) y otros colectivos de la sociedad civil. El RCD ha tenido ministros en varios gobiernos argelinos.
2. El movimiento no ha conseguido aglutinar a asociaciones de todas las ideologías, como sí ha ocurrido en Túnez y en Egipto. El carácter laicista del RCD ha hecho que los islamistas y sus asociaciones creen un movimiento o plataforma paralela de cambio político.
3. El número de participantes ha sido muy inferior al de otros países, y sobre todo, ha sido rebasado o al menos contrarrestado por el elevado número de policías antidisturbios desplegados.
4. El trauma de la violencia y la guerra civil está aún muy presente en la sociedad argelina, lo que retrae a muchos de implicarse en causas políticas o en enfrentamientos abiertos con el gobierno.
5. Y finalmente, el régimen ha maniobrado hábilmente: evitando por medio de subvenciones las impopulares subidas de los precios de los alimentos de primera necesidad (sémola, aceite, azúcar, etc.) que estuvieron detrás de la intifada juvenil de enero de 2011 y de tantas otras; bloqueando los accesos a la capital, ralentizando los medios de transporte en las carreteras por medio de puntillosos controles de seguridad; aboliendo el "estado de emergencia" en vigor desde 1991 (marzo 2011), aunque de hecho siguen estando prohibidas las manifestaciones en la capital con la excusa de evitar atentados como el que sufrió el presidente en la ciudad de Batna en noviembre de 2007; poniendo en marcha un proceso de "diálogo político" con todas las fuerzas y personalidades, con el objetivo de llevar a cabo una enmienda o modificación de la Constitución, que abarcaría cuatro aspectos: el sistema electoral, la ley de partidos, la ley de asociaciones y la libertad de información. En este sentido, la nueva ley de información, por ejemplo, elimina la pena de cárcel por delitos de información. Una iniciativa que hace recordar a la lanzada en Marruecos con el fin de cambiar la Constitución, cuya aprobación ha sido aplaudida tras el referéndum del 1 de julio de 2011 en las principales capitales y cancillerías occidentales.

Con todo, la situación a corto plazo seguirá siendo de malestar, tensión y propensión a las revueltas. Durante el año 2010, hubo más de 9.000 episodios de contestación social³⁷, según fuentes de la policía nacional argelina (*El Watan*, 08/01/2011). El sentimiento de injusticia y de humillación ante el trato arbitrario y el abuso de poder (lo que los argelinos llaman “la hogra”) no desaparecerá, como tampoco la falta de libertades y derechos efectivos. La mala salud de Buteflika, visible en su último discurso dirigido a la nación por televisión del mes de abril (17/04/2011³⁸), indica que Argelia entra en un peligroso *impasse* político. La chispa puede prenderse cualquier verano sin ir más lejos. Existen factores estructurales que podemos resumir como “mal gobierno” junto a factores coyunturales que pueden resultar fatales una vez combinados. Por factores coyunturales nos referimos no sólo a la enfermedad del presidente y al hecho de que su sucesión no esté resuelta ni siquiera planteada, sino a la coincidencia del Ramadán (mes sagrado que en 2013 y 2014 caerá en pleno periodo estival) con un verano que puede ser muy caluroso. Hay que decir que Argelia viene realizando enormes inversiones públicas gracias a sus ingresos de los hidrocarburos y las reservas de divisas que generan (autopistas de punta a punta, infraestructuras como el ferrocarril, el metro y el tranvía en la capital y principales ciudades, plantas desalinizadoras, presas y por supuesto, obras para la explotación, transporte y aprovechamiento de los hidrocarburos (gas natural y petróleo). En concreto, Argelia inauguró en julio de 2011 una enorme central eléctrica híbrida den Hassi R'Mel con la ayuda de la empresa española Abengoa, que permite generar electricidad a partir de gas natural y paneles fotovoltaicos (Magharebia, 24/07/2011).

A pesar de todas estas obras faraónicas, se están produciendo cortes de suministro eléctrico en los momentos de mayor consumo de energía. Cuando el calor se hace más intenso por las olas saharianas, acompañadas a veces de tormentas de arena, el consumo de energía de los aires acondicionados y la refrigeración se dispara, provocando cortes importantes de luz. Esto afecta no sólo a los usuarios normales, a los ciudadanos, sino también a los comercios, a los restaurantes, a los transportistas y distribuidores de comida al por mayor que pueden perder de pronto toda la comida almacenada. Pero además, los cortes de luz, tiene incidencia en el acceso al agua corriente. Aunque los argelinos ya estaban acostumbrados a cortes frecuentes de agua, en los últimos años se habían conseguido reducir

³⁷ Episodios de todo tipo, que van desde las sentadas y los disturbios, a las huelgas, concentraciones y algaradas.

³⁸ Consultable en el canal de vídeos online Youtube.

notablemente dichos cortes. El problema es que los cortes de luz, afectan a las estaciones de bombeo de agua y por tanto también repercuten en la canalización del agua corriente. Las protestas ya se han hecho visibles, en la zona de Biskra, donde los ciudadanos incendiaron las oficinas e instalaciones de Sonelgaz, empresa pública responsable del suministro de gas y la luz. Acusan a dicha empresa de no haber querido instalar una central combinada de electricidad (gas natural y carbón) en la provincia, causando el problema actual de falta de potencia eléctrica (TSA-Algerie, 11/07/2011).

Ni que decir tiene que durante el mes de Ramadán pueden agudizarse fácilmente los problemas. Las semanas anteriores a la fiesta el precio de los productos y alimentos se dispara, creando malestar recurrente e indignación popular. Recordemos que Argelia es el primer consumidor del mundo de pan (54 millones de barras al día para 33 millones de habitantes³⁹) y uno de los primeros en sémola y cordero. Luego, una vez comenzado el Ramadán y cada día, la ruptura del ayuno entraña grandes celebraciones y reuniones familiares, y por tanto, un gran gasto de energía y agua. Todo esto, en medio de un tórrido estío, puede ser fácilmente la chispa de nuevas movilizaciones y protestas. Pero como decíamos al principio del artículo, las revoluciones descansan sobre elementos emocionales e intangibles que son imprevisibles.

CONCLUSIONES

Argelia ha celebrado el cincuentenario de su independencia (2012-13) en una situación de incertidumbre, no lejano al clima que ha propiciado las revueltas anti-autoritarias en otros países de la región. Las elecciones legislativas de mayo de 2012 no han traído cambios sustanciales y los fastos conmemorativos han pasado sin pena ni gloria. Sin embargo, no parece que de momento el país vaya a seguir la vía tunecina o egipcia porque como hemos visto no hay escisiones importantes en el régimen y la sociedad civil sigue muy débil y dividida. Tampoco parece que vaya a tomar el camino de una división en dos de la sociedad con alta movilización como ha seguido Yemen porque el régimen ha conseguido hasta ahora anular los intentos de protesta masiva organizada. Tampoco la vía libia o siria de gran represión y consiguiente guerra civil parece ser la tendencia, pues un nivel así de represión sería intolerable en Argelia y el recuerdo de un largo conflicto interno está muy presente.

39 Cifras de 2010. La población actual de Argelia rebasa los 37 millones de habitantes.

Puede que Argelia siga una vía propia, una vía que se acerca peligrosamente a la “implosión”. El sistema podría explotar por dentro, colapsarse y desaparecer. Es difícil saber o prever lo que ocurrirá ciertamente pero no faltan factores estructurales de mal gobierno y coyunturales para que esto ocurra. Si bien no es fácil de imaginar un movimiento amplio que se extienda por todo el país, si esto ocurriera, sólo el ejército podría restablecer el orden. Pero la incógnita más importante que queda por resolver es cómo hará el ejército para salir de esa situación, si una vez llegado el momento crítico los clanes no han resuelto todavía el problema de la sucesión a la presidencia de la república.

BIBLIOGRAFÍA

- BUSTOS, RAFAEL. “Argelia: una primavera sin brotes nuevos.” *El País*, 30/05/2012, pág. 44.
- BUSTOS, RAFAEL Y AURELIA MAÑÉ. “Argelia: estructura postcolonial de poder y reproducción de élites sin renovación.” En *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*, editado por Ferrán Izquierdo, 61-98. Barcelona: Ediciones CIDOB-Bellaterra, 2009.
- HACHEMAOUI, MOHAMED. “La représentation politique en Algérie. Entre médiation clientélaire et prédation.” *Revue française de science politique* 53, no. 1 (2003): 35-73.
- IZQUIERDO BRICHS, FERRÁN, ed. *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*. Interrogando la realidad. Barcelona: Fundación CIDOB, 2009.
- LIVERANI, ANDREA. *Civil society in Algeria : the political functions of associational life*. Londres: Routledge, 2008.

LA HERENCIA EN EL CÓDIGO ARGELINO DE ESTATUTO PERSONAL EN RELACIÓN CON LOS CÓDIGOS DE LOS OTROS PAÍSES ÁRABE

The heredity in the code Algerian of personal status in relation to the codes of the other Arab countries

CARIDAD RUIZ-ALMODÓVAR*

RESUMEN: Estudio comparado de la herencia en los códigos de estatuto personal de los siguientes países árabes: Argelia, Egipto, Emiratos Árabes Unidos, Iraq, Jordania, Kuwait, Marruecos, Mauritania, Omán, Qatar, Siria, Sudán, Túnez y Yemen.

PALABRAS CLAVE: Derecho Privado. Herencia. Familia. Mujer. Menores. Países Árabes.

ABSTRACT: A comparative study of heredity as included in the codes of personal status of the following Arab countries: Algeria, Egypt, United Arab Emirates, Iraq, Jordan, Kuwait, Morocco, Mauritania, Oman, Qatar, Syria, Sudan, Tunisia, and Yemen.

KEY WORDS: Law of Personal Status. Heredity. Family. Women. Minors. Arab Countries.

HERENCIA Y CÓDIGO DE LA FAMILIA

Este código, que en Argelia se denomina *Código de la Familia (Qānūn al-Usra)*, fue promulgado por la ley 11 de 9 de junio de 1984, está compuesto por 224 artículos distribuidos en cuatro libros y ha sido modificado en una ocasión por el decreto 05-02 de 27 de febrero de 2005¹. Su fuente es la ley islámica

* Profesora Titular de Estudios Árabes e Islámicos Universidad de Granada.

¹ La traducción del código argelino así como la de todos los demás, menos tres, se encuentra en Caridad Ruiz-Almodóvar. *El derecho privado en los países árabes: códigos de estatuto personal. Edición y traducción*. Granada: Universidad de Granada y Fundación Euroárabe de Altos Estudios, 2005; la traducción de los códigos jordano y qatarí se encuentra en Caridad Ruiz-Almodóvar. "El nuevo código jordano de estatuto personal", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe-Islam* 61 (2012), 173-225, y "El código qatarí de la familia", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe-Islam*, 58 (2009), 251-288. La traducción del código emiratí "El código de estatuto personal de Emiratos Árabes Unidos (I)". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe-Islam*, 63 (2014), pp. 287-317 y "El código de estatuto personal de Emiratos Árabes Unidos (II)", en prensa.

sin hacer referencia a ninguna escuela jurídica específica, aunque principalmente se basa en la escuela jurídica *mālikí*. El apartado de la sucesión (*mīrāt* pl. *mawārīt*) tal como se denomina en este código, al igual que en los demás, excepto en el jordano, omaní, qatarí y sudanés que aparece bajo el nombre de herencia (*irt*) comprende el libro tercero que abarca desde el artículo 126 al 183². En este libro no se produjo ningún cambio en la modificación del año 2005 y, al igual que en los otros códigos, es el único en el que prácticamente no se ha introducido ningún cambio en relación a la regulación del derecho islámico y *El Corán*.

La herencia es la transferencia de todos los bienes, derechos y obligaciones que deja la persona fallecida, tal como establecen aquellos códigos³ que ofrecen definición. El conjunto de dichos bienes, derechos y obligaciones constituye el caudal hereditario (*tarikā*)⁴ del fallecido, pero antes de repartirse entre las personas que tengan derecho a herencia, se tiene que deducir las cargas que soporta dicho caudal hereditario según el orden siguiente (art. 180)⁵: primero los gastos del entierro del causante (*mawrūt*), luego el pago de sus deudas reconocidas y después la ejecución de sus legados en el límite del tercio disponible. El código yemení, junto a los gastos del entierro, añade la manutención de su viuda durante su plazo legal de espera. Lo que quede constituye la herencia que se reparten los herederos (*wārīt*, pl. *warāta*) del causante y en caso de no existir ningún heredero: lo que quede pasa, en primer lugar, a la persona que el fallecido haya reconocido por filiación, luego se ejecutan sus legados que excedan el límite del tercio disponible y, finalmente, si tampoco existe ninguna de estas personas, al Tesoro Público.

Las causas y requisitos para heredar

El heredero no podrá perder la cualidad de heredero ni renunciar a favor de otro, pero para ser designado heredero se tiene que cumplir unas causas y unos requisitos. Las causas (art. 126)⁶ para poseer la condición de heredero son dos:

2 En el texto señalaré los artículos del código argelino y en nota los de los demás códigos.

3 Arts. 313 emiratí; 323 marroquí; 233 mauritano; 234 omaní; 243 qatarí; 346 sudanés; 299 yemení.

4 Arts. 274 emiratí; 86/3 iraquí; 321 marroquí; 232 mauritano; 232 omaní; 241 qatarí; 344 sudanés.

5 Arts. 4 egipcio; 275 emiratí; 87 iraquí; 291 kuwaití; 322 marroquí; 232 mauritano; 233 omaní; 242 qatarí; 262 sirio; 345 sudanés; 87 tunecino; 302 yemení.

6 Arts. 7 egipcio; 315 emiratí; 86/b iraquí; 295/a kuwaití; 329 marroquí; 233 mauritano; 236 omaní; 245 qatarí; 263/1 sirio; 348 sudanés; 299 yemení.

el matrimonio y el parentesco, es decir que exista un vínculo con la persona fallecida o causante. Los requisitos (arts. 127-128 y 134)⁷ para tener derecho a la herencia son: el fallecimiento real o judicial del causante; estar vivo en el momento del fallecimiento real o judicial del causante o ser no nato y nacer vivo, que ocupará el lugar en la herencia que le corresponda por su vínculo con el causante; el establecimiento del vínculo para heredar y la no existencia de impedimento para heredar. Estos impedimentos que harán perder al heredero su derecho a dicha herencia son:

1º.-Matar al causante deliberadamente (art. 135)⁸, tanto sea autor material, cómplice o testigo falso por cuyo testimonio se condene a muerte a dicho causante. Además este código incluye también al que conozca el asesinato o su preparación y no informe a las autoridades competentes. Los códigos, excepto el argelino, marroquí y tunecino, especifican que el asesinato tiene que ser sin razón ni excusa y que el asesino, cuando cometa el delito, sea sano de mente y púber en el límite de la responsabilidad penal o en el caso del egipcio haber cumplido quince años. Además los códigos egipcio y kuwaití señalan que "se considera excusa la que está permitida en el derecho islámico de defensa" y el yemení no incluye al ejecutor de la sanción coránica o del talión;

2º.-Fallecer al mismo tiempo que el causante sin que se sepa quien murió primero, ocurran o no sus fallecimientos en el mismo accidente (art. 129)⁹.

3º.-Apostatar del Islam (art. 138)¹⁰. En el código jordano (art. 281/c) el musulmán si hereda al apóstata. El código kuwaití es más explícito y además establece: "b) El capital del apóstata, antes o después de la apostasía, será de sus herederos musulmanes cuando él fallezca y si no tiene herederos musulmanes, su capital será para el Tesoro Público. c) Si el apóstata adquiere la ciudadanía de un país no islámico, se considera como si estuviera fallecido y su capital volverá a sus herederos musulmanes. d) Si el apóstata retorna al Islam después de adquirir la ciudadanía de un país no islámico, recuperará lo que quede de su capital en poder de sus herederos o del Tesoro Público".

7 Arts. 1-2 y 43; egipcio; 316 emiratí; 86/c iraquí; 280 jordano; 288-289 y 330 kuwaití; 324 y 330-331 marroquí; 234/1 y 235 mauritano; 237 omaní; 246 qatarí; 236 y 260 sirio; 349 sudanés; 85 y 150 tunecino; 239, 300 y 329 yemení.

8 Arts. 5 egipcio; 317 emiratí; 281/a jordano; 292 kuwaití; 333 marroquí; 234/4y 238 mauritano; 238 omaní; 247 qatarí; 223 sirio; 350 sudanés; 88 tunecino; 304 yemení.

9 Arts. 3 egipcio; 319 emiratí; 282 jordano; 290 kuwaití; 328 marroquí; 236 mauritano; 240 omaní; 249 qatarí; 261 sirio; 352 sudanés; 86 tunecino.

10 Arts. 272/3 emiratí; 294 kuwaití.

4º.- Haber nacido de una relación adúltera o de la acusación jurada de adulterio (art. 138)¹¹, en ese caso, sólo hereda a su madre y a los parientes de ella y estos lo heredan a él.

Otros impedimentos que no aparecen explícitamente en este código, pero sí en otros son:

5º.- No ser musulmán si el causante es musulmán¹².

6º.- Tener diferente nacionalidad que el causante excepto que las leyes de su país otorguen el derecho de herencia al extranjero¹³. Por el contrario el código yemení (art. 305) establece que la diferencia de nacionalidad no es un impedimento para heredar.

7º.- Haberle negado la ley su filiación con respecto al causante¹⁴. El heredero privado de su derecho a la herencia por alguno de estos impedimentos no excluye de ella a ningún otro heredero (art. 136)¹⁵.

Las formas de herencia. Las categorías de los herederos y sus derechos

Se tendrá derecho a la herencia de tres formas¹⁶: la legítima, la calidad agnaticia o vía uterina. La herencia por el matrimonio es mediante la legítima. La herencia por el parentesco es mediante la legítima, la calidad agnaticia, ambas conjuntamente o vía uterina sin perjuicio de las reglas de la evicción, la reducción y de la restitución.

Los herederos, dependiendo de su parentesco con el causante, serán: herederos forzosos; herederos agnaticios, ambos conjuntamente o herederos uterinos.

11 Arts. 47 egipcio; 358 emiratí; 335 kuwaití; 234/2, 241-242 mauritano; 277 omaní; 303 sirio; 406 sudanés; 152 tunecino; 333 yemení.

12 Arts. 6 egipcio; 318 emiratí; 281/b jordano; 293/a kuwaití; 332 marroquí; 234/3 mauritano; 239 omaní; 248 qatarí; 264/b sirio; 351 sudanés; 305 yemení.

13 Arts. 6 egipcio; 293/d kuwaití; 264/c sirio.

14 Arts. 165/b jordano; 332 marroquí; 237 mauritano.

15 Arts. 24 egipcio; 337/4 emiratí; 312 kuwaití; 333 marroquí; 243 mauritano; 258 omaní; 282 sirio; 387/4 sudanés.

16 Arts. 7 egipcio; 320 emiratí; 283 jordano; 295/b-c-d kuwaití; 244 mauritano; 241 omaní; 250 qatarí; 263/2-3-4 sirio; 353 sudanés; 301 y 306 yemení.

Los herederos forzosos (*ašhāb al-furūḍ* o *dawū l-farā'id*) (art. 140)¹⁷ son los que tienen derecho a la legítima, es decir aquellos cuya parte de la herencia está fijada legalmente, y por los que se inicia la sucesión. Estos son (arts. 141-142)¹⁸: el marido o la esposa del causante, sus hijas, sus nietas [hijas de sus hijos] u otras descendientes, su padre, su madre, su abuelo paterno u otro ascendiente, su abuela paterna u otra ascendiente, su abuela materna u otra ascendiente, sus hermanos uterinos, sus hermanas uterinas, sus hermanas carnales y sus hermanas consanguíneas. Este código incluye también en esta categoría a los hermanos carnales.

Los herederos agnaticios (*'aṣabāt*) (art. 150)¹⁹ son aquellos que no tiene una parte designada de la herencia y que tendrán derecho a ella después que los herederos forzosos reciban sus legítimas. Son de tres clases (art. 151)²⁰: agnaticios por sí mismos, agnaticios por otro y agnaticios con otro.

Los herederos agnaticios por sí mismos (art. 152)²¹ son los herederos en los que no interviene ninguna mujer en su parentesco con el causante, ni necesita a nadie para ser heredero agnaticio, es decir varón por línea masculina. Éstos, a su vez, se dividen en cuatro categorías que se preceden unas a las otras en el siguiente orden y son (art. 153)²²: 1º) los hijos y los nietos [hijos de sus hijos] del causante u otro descendiente; 2º) su padre y su abuelo paterno u otro ascendiente; 3º) sus hermanos carnales, sus hermanos consanguíneos y sus sobrinos [hijos de sus hermanos], y 4º) sus tíos paternos carnales, sus tíos paternos consanguíneos, los tíos paternos de su padre, los tíos paternos de su abuelo paterno y los hijos de todos éstos.

Los herederos agnaticios por otro (art. 155)²³ son las herederas forzosas que necesitan que exista un heredero agnaticio por sí mismo con igual parentesco

17 Arts. 8 egipcio; 321/1 emiratí; 296 kuwaití; 335 marroquí; 245 mauritano; 242/a omaní; 251/1 qatari; 265/1 sirio; 354/a y 355/1 sudanés; 91 tunecino; 299 yemení.

18 Arts. 8 egipcio; 321/3 emiratí; 89/1-2 iraquí; 285 jordano; 296 kuwaití; 337, 339-340 marroquí; 247, 249-250 mauritano; 242/c y 256 omaní; 252/3 qatari; 265/1 sirio; 355/3 sudanés; 91 tunecino; 307/a yemení.

19 Arts. 329/1 y 331 emiratí; 335-336 marroquí; 246 mauritano; 250/a omaní; 268 qatari; 378/1 sudanés; 299 yemení.

20 Arts. 16 egipcio; 329/2 emiratí; 297 jordano; 304/b kuwaití; 348 marroquí; 261 mauritano; 250/b omaní; 268 qatari; 274/2 sirio; 378/2 sudanés; 113 tunecino; 315 yemení.

21 Arts. 269 qatari; 299 yemení.

22 Arts. 17 egipcio; 330 emiratí; 297/a jordano; 305 kuwaití; 349 marroquí; 262 mauritano; 251 omaní; 270 qatari; 275 sirio; 379 sudanés; 114-115 tunecino; 307/b-1 y 316 yemení.

23 Arts. 273 qatari; 382 sudanés; 119 tunecino; 299 yemení.

que ellas para adquirir la calidad agnaticia. Éstas son (art. 155)²⁴: las hijas del causante cuando sean coherederas con un hijo de dicho causante, sus nietas u otra descendiente cuando sean coherederas con un nieto en su mismo grado o de grado inferior si no son herederas por otra vía, sus hermanas carnales cuando sean coherederas con los hermanos carnales y sus hermanas consanguíneas cuando sean coherederas con los hermanos consanguíneos.

Los herederos agnaticios con otro son las herederas forzosas coheredadas con la descendencia femenina del causante y no exista ningún heredero agnaticio por sí mismo con igual parentesco que ellas. Estas son (art. 156)²⁵: las hermanas carnales y las hermanas consanguíneas del causante cuando sean coherederas con las hijas, las nietas u otra descendiente de dicho causante y éste no haya dejado hermano carnal ni consanguíneo.

Los herederos forzosos y agnaticios a la vez son: el padre y el abuelo del causante. *Los herederos forzosos o agnaticios, pero no a la vez* son: la hija, la nieta, la hermana carnal y la hermana consanguínea del causante.

*Los herederos uterinos (dawū l-arḥām)*²⁶ son los parientes del causante que no sean herederos forzosos ni herederos agnaticios y tendrán derecho a la herencia cuando no exista ninguno de los herederos forzosos ni agnaticios. Éstos, a su vez, se dividen en cuatro categorías que se preceden unas a las otras en el siguiente orden y son (art. 168)²⁷:

1º) los nietos, biznietos y demás descendientes del causante [hijos de sus hijas, de sus nietas o de otras descendientes];

2º) sus abuelos y sus abuelas, excepto los paternos;

3º) sus sobrinos [hijos de sus hermanos uterinos], los hijos de estos, sus sobrinos [hijos de todas sus hermanas], sus sobrinas [hijas de todos sus hermanos], los hijos de éstas, las nietas de sus hermanos carnales o consanguíneos y los hijos de éstas.

24 Arts. 19 egipcio; 334 emiratí; 297/b jordano; 307/a kuwaití; 351 marroquí; 264 mauritano; 254/a omaní; 277/1 sirio; 119 tunecino; 318 yemení.

25 Arts. 20 egipcio; 335 emiratí; 297/c jordano; 308/a kuwaití; 352 marroquí; 265 mauritano; 255 omaní; 275 qatarí; 278/1 sirio; 384 sudanés; 121 tunecino; 299 y 319 yemení.

26 Arts. 319 kuwaití; 281 qatarí; 289 sirio; 391 sudanés.

27 Arts. 31 egipcio; 349 emiratí; 301 jordano; 320 kuwaití; 262 omaní; 282 qatarí; 290 sirio; 392 sudanés; 326 yemení.

4º) sus tíos y sus primos, excepto los paternos carnales o consanguíneos.

Esta última categoría, a su vez, se subdivide en seis clases que se preceden unas a las otras y son:

1º) los tíos y tías paternos uterinos del causante y sus tíos y tías maternos carnales, consanguíneos o uterinos;

2º) Los hijos de los citados en la primera clase hasta el infinito, las hijas de sus tíos paternos carnales o consanguíneos, las nietas de éstos hasta el infinito y los hijos de las citadas hasta el infinito;

3º) los tíos y tías paternos uterinos de su padre, los tíos y tías maternos carnales, consanguíneos o uterinos de su padre, los tíos y tías paternos uterinos de su madre y los tíos y tías maternos carnales, consanguíneos o uterinos de su madre;

4º) los hijos de los citados en la tercera clase hasta el infinito, las hijas de los tíos paternos carnales o consanguíneos de su padre, las nietas de éstos hasta el infinito y los hijos de las citadas hasta el infinito;

5º) los tíos y tías paternos uterinos de su abuelo paterno, los tíos y tías paternos uterinos de su abuelo materno, los tíos y tías maternos carnales, consanguíneos o uterinos, los tíos y tías paternos uterinos de su abuela materna y paterna y sus tíos y tías maternos carnales, consanguíneos o uterinos;

6º) los hijos de los citados en la quinta clase hasta el infinito, las hijas de los tíos paternos carnales o consanguíneos de su abuelo paterno, las nietas de éstos hasta el infinito, los hijos de las citadas hasta el infinito, etcétera.

La herencia de los herederos forzosos

Las legítimas son seis (art. 143)²⁸: la mitad, el cuarto, el octavo, los dos tercios, el tercio y el sexto. Existe otra legítima: el tercio de lo que quede, aunque únicamente la incluyen en la enumeración los códigos emiratí, omaní, qatarí y sudanés. A estos herederos les corresponderá una u otra legítima dependiendo

²⁸ Arts. 321/2 emiratí; 341 marroquí; 253 mauritano; 242/b omaní; 251/2 qatarí; 355/2 sudanés; 92 tunecino; 308 yemení.

de determinadas circunstancias, así:

a) *Tendrán derecho a la mitad del caudal hereditario*, cinco: El marido cuando su esposa no haya dejado descendencia (arts. 144/1 y 160/1)²⁹. Una sola hija cuando el causante no haya dejado hijo (art. 144/2)³⁰. Una sola nieta cuando el causante no haya dejado hijo, hija ni nieto en su mismo grado (arts. 144/3 y 160/4)³¹. Una sola hermana carnal cuando el causante no haya dejado descendencia, ascendencia masculina ni hermano carnal (art. 144/4)³². Una sola hermana consanguínea cuando el causante no haya dejado descendencia, ascendencia masculina, hermano o hermana carnales ni hermano consanguíneo (arts. 144/5 y 160/5)³³.

b) *Tendrán derecho al cuarto*, dos: El marido cuando su esposa haya dejado descendencia (arts. 145/1 y 160/1)³⁴. La esposa, o esposas, cuando su marido no haya dejado descendencia (arts. 145/2 y 160/2)³⁵.

c) *Tendrá derecho al octavo*, sólo una: La esposa, o esposas, cuando su marido haya dejado descendencia (arts. 146 y 160/2)³⁶.

d) *Tendrán derecho a los dos tercios*, cuatro: Dos o más hijas cuando el causante no haya dejado hijo (art. 147/1)³⁷. Dos o más nietas cuando el causante no haya

29 Arts. 11 egipcio; 322/1 emiratí; 91/1 iraquí; 288/a jordano; 299/a kuwaití; 342/1 marroquí; 254/1 mauritano; 243/1 omaní; 253/1 qatarí; 268/1 sirio; 356/a sudanés; 93/1 y 101/1 tunecino; 309/1 yemení.

30 Arts. 12/a egipcio; 322/2 emiratí; 292/a jordano; 300/a kuwaití; 342/2 marroquí; 254/2 mauritano; 243/2 omaní; 256/1 qatarí; 269/1 sirio; 359/a sudanés; 93/2 y 103/1 tunecino; 309/2 yemení.

31 Arts. 12/b egipcio; 322/3 emiratí; 293/a jordano; 300/b kuwaití; 342/3 marroquí; 254/3 mauritano; 243/3 omaní; 261/1 qatarí; 269/2 sirio; 365/a sudanés; 93/3, 104/1, 126 y 127 tunecino; 309/3 y 323/d yemení.

32 Arts. 13/a egipcio; 322/4 emiratí; 294/a jordano; 301/a kuwaití; 342/4 marroquí; 254/4 mauritano; 243/4 omaní; 262/1 qatarí; 270/1 sirio; 367/a sudanés; 93/4, 105/1, 126 y 127 tunecino; 309/4 yemení.

33 Arts. 13/b egipcio; 322/5 emiratí; 295/a jordano; 301/b kuwaití; 342/5 marroquí; 254/5 mauritano; 243/5 omaní; 263/1 qatarí; 270/2 sirio; 369/a sudanés; 93/5, 106/1, 126, 127 y 128 tunecino; 309/5 y 323/e yemení.

34 Arts. 11 egipcio; 323/1 emiratí; 91/1 iraquí; 288/b jordano; 299/a kuwaití; 343/1 y 359/2 marroquí; 255/1 y 272 mauritano; 244/1 omaní; 253/2 qatarí; 268/1 sirio; 356/b sudanés; 94/1, 101/2, 125-127 tunecino; 310/1 y 323/a yemení.

35 Arts. 11 egipcio; 323/2 emiratí; 91/1 iraquí; 289/a jordano; 299/b kuwaití; 343/2 marroquí; 255/2 mauritano; 244/2 omaní; 254/1 qatarí; 268/2-3 sirio; 357/a-c sudanés; 94/2 y 102/1 tunecino; 310/2 y 323/b yemení.

36 Arts. 11 egipcio; 324 emiratí; 91/1 iraquí; 289/b jordano; 299/b kuwaití; 344 y 359/3 marroquí; 256 y 272/3 mauritano; 245 omaní; 254/2 qatarí; 268/2-3 sirio; 357/b-c sudanés; 95, 102/2, 125-127 tunecino; 311 y 323/b yemení.

37 Arts. 12/a egipcio; 325/1 emiratí; 292/b jordano; 300/a kuwaití; 345/1 marroquí; 257/1 mauritano; 246/1 omaní; 256/2 qatarí; 269/1 sirio; 359/b sudanés; 96/1 y 103/2 tunecino; 312/1 yemení.

dejado hijo, hija ni nieto en su mismo grado (art. 147/2)³⁸. Dos o más hermanas carnales cuando el causante no haya dejado descendencia, ascendencia masculina ni hermano carnal (art. 147/3)³⁹. Dos o más hermanas consanguíneas cuando el causante no haya dejado descendencia, ascendencia masculina, hermano o hermana carnal ni hermano consanguíneo (art. 147/4)⁴⁰.

e) *Tendrán derecho al tercio*, tres: La madre cuando el causante no haya dejado cónyuge, descendencia, padre, ni hermanos o hermanas carnales, consanguíneos o uterinos (arts. 148/1 y 160/3)⁴¹. El abuelo paterno cuando el causante haya dejado hermanos y esto sea lo más favorable para él (art. 148/3)⁴². Dos o más hermanos o hermanas uterinos cuando el causante no haya dejado descendencia ni ascendencia masculina (art. 148/2)⁴³. Éstos se repartirán el tercio por igual sin distinción entre hermanos y hermanas (art. 176)⁴⁴.

f) *Tendrán derecho al sexto*, siete: El padre cuando el causante haya dejado descendencia (art. 149/1)⁴⁵. La madre cuando el causante haya dejado descendencia y hermanos o hermanas (arts. 149/2 y 160/3)⁴⁶. El abuelo paterno cuando el causante haya dejado descendencia masculina (arts. 149/3 y 158/1)⁴⁷. La abuela, sea paterna o materna, cuando el causante no haya dejado madre

38 Arts. 12/b egipcio; 325/2 emiratí; 293/b jordano; 300/b kuwaití; 345/2 marroquí; 257/2 mauritano; 246/2 omaní; 261/2 qatarí; 269/2 sirio; 365/b sudanés; 96/2 y 104/2 tunecino; 312/2 yemení.

39 Arts. 13/a egipcio; 325/3 emiratí; 294/b jordano; 301/a kuwaití; 345/3 marroquí; 257/3 mauritano; 246/3 omaní; 262/2 qatarí; 270/1 sirio; 367/b sudanés; 96/3 y 105/2 tunecino; 312/3 yemení.

40 Arts. 13/b egipcio; 325/4 emiratí; 295/b jordano; 301/b kuwaití; 345/4 marroquí; 257/4 mauritano; 246/4 omaní; 263/2 qatarí; 270/2 sirio; 369/b sudanés; 96/4 y 106/2 tunecino; 312/4 yemení.

41 Arts. 14 egipcio; 326/1 emiratí; 287/b jordano; 302/b kuwaití; 346/1 marroquí; 258/1 mauritano; 247/1 omaní; 258/2 qatarí; 271/2 sirio; 361/b sudanés; 97/1 y 107/2 tunecino; 313/1 yemení.

42 Arts. 326/3 emiratí; 346/3 marroquí; 265/1 qatarí; 279/3 sirio; 97/3 y 108/3 tunecino.

43 Arts. 10 egipcio; 326/2 emiratí; 296/b jordano; 298/a kuwaití; 346/2 marroquí; 258/2 mauritano; 247/2 omaní; 259/2 qatarí; 267/1 sirio; 362/b sudanés; 97/2 y 100/2 tunecino; 313/2 yemení.

44 Arts. 10 egipcio; 326/2 emiratí; 296/b jordano; 298/a kuwaití; 365 marroquí; 283 mauritano; 271 omaní; 267/1 sirio; 362/b sudanés; 144 tunecino; 313/2 yemení.

45 Art. 9 egipcio; 327/1 emiratí; 286/a jordano; 297/a kuwaití; 347/1 y 359/6 marroquí; 259/1 y 272/6 mauritano; 248/1 omaní; 257/1 qatarí; 266 sirio; 360/a sudanés; 98/1, 99/1, 125-127 tunecino; 314/1 y 321/a yemení.

46 Art. 14 egipcio; 327/3 emiratí; 287/a jordano; 302/a kuwaití; 347/2 y 359/1 marroquí; 259/2 y 272/1 mauritano; 248/3 omaní; 258/1 qatarí; 271/1 sirio; 361/a sudanés; 98/2, 107/1, 125-127 tunecino; 314/3 y 323/c yemení.

47 Art. 9 egipcio; 327/2 emiratí; 290/b jordano; 297/b kuwaití; 347/7 y 359/7 marroquí; 259/7 y 272/7 mauritano; 248/2 omaní; 265/2 qatarí; 266 sirio; 375/a sudanés; 98/7, 108/1, 125-127 tunecino; 314/2 yemení.

(art. 149/4)⁴⁸; si existen dos abuelas se dividirán entre ellas el sexto si son del mismo grado o la abuela materna sea de grado más alejado y si la abuela materna es de grado más próximo se atribuirá exclusivamente a ella. Una o más nietas cuando el causante haya dejado una sola hija o una nieta de grado superior (arts. 149/5 y 160/4)⁴⁹. Una o más hermanas consanguíneas cuando el causante haya dejado sólo una hermana carnal (arts. 149/6 y 160/5)⁵⁰. Un solo hermano o hermana uterinos cuando el causante no haya dejado descendencia ni ascendencia masculina (art. 149/7)⁵¹.

g) *Tendrán derecho al tercio de lo que quede después de las legítimas*, dos: La madre cuando el causante haya dejado cónyuge y padre (art. 177)⁵². El abuelo cuando sea coheredero con herederos forzosos y hermanos del fallecido y esto sea lo más favorable para él (art. 158/2)⁵³.

La herencia de los herederos agnaticios

Estos herederos, como ya se ha dicho, no tienen una parte preestablecida del caudal hereditario, por lo que heredarán de la siguiente manera:

Los herederos agnaticios por sí mismos se repartirán todo el caudal hereditario o lo que quede de él (art. 150)⁵⁴ después de deducir las legítimas según su categoría, grado y vínculo con el causante del siguiente modo (art. 154)⁵⁵: tendrá preferencia el de la primera categoría sobre el de la segunda y así sucesivamente;

48 Art. 14 egipcio; 327/4 emiratí; 291/a jordano; 302/c kuwaití; 347/6 marroquí; 259/6 mauritano; 248/4 omaní; 264 qatarí; 272 sirio; 372 sudanés; 98/6 y 111 tunecino; 314/7 yemení.

49 Art. 12/b egipcio; 327/5 emiratí; 293/c jordano; 300/c kuwaití; 347/3 y 359/4 marroquí; 259/3 y 272/3 mauritano; 248/5 omaní; 261/3 qatarí; 269/3 sirio; 365/c sudanés; 98/3, 104/3, 126-127 tunecino; 314/4 y 323/d yemení.

50 Art. 13/b egipcio; 327/6 emiratí; 295/c jordano; 301/c kuwaití; 347/4 y 359/5 marroquí; 259/4 y 272/5 mauritano; 248/6 omaní; 263/3 qatarí; 270/3 sirio; 369/c sudanés; 98/4, 106/3 y 128 tunecino; 314/5 y 323/e yemení.

51 Art. 10 egipcio; 327/7 emiratí; 296/a jordano; 298/a kuwaití; 347/5 marroquí; 259/5 mauritano; 248/7 omaní; 259/1 qatarí; 267/1 sirio; 362/a sudanés; 98/5 y 101/1 tunecino; 314/6 yemení.

52 Arts. 14 egipcio; 328/1 emiratí; 287/c jordano; 302/b kuwaití; 366 marroquí; 284 mauritano; 247/1 y 249 omaní; 258/2 qatarí; 271/2 sirio; 361/c sudanés; 107/3 tunecino; 310/3 y 323/c yemení.

53 Arts. 328/2 emiratí; 354/3 marroquí; 267 mauritano; 265/2 qatarí; 108/4 tunecino.

54 Arts. 16 egipcio; 331 emiratí; 298 jordano; 304/a kuwaití; 336 marroquí; 260 mauritano; 252 omaní; 257/2 y 271 qatarí; 274/1 sirio; 380 sudanés; 114 tunecino; 299 yemení.

55 Arts. 18 egipcio; 332 emiratí; 299 jordano; 306 kuwaití; 350 marroquí; 263 mauritano; 253 omaní; 271 qatarí; 276 sirio; 381 sudanés; 117-118 tunecino; 317 yemení.

luego a igual categoría precederá el de grado más próximo sobre el de grado más lejano, así quien sea pariente paterno antes que quien sea pariente materno; después a igual categoría y grado, tendrá preferencia el de vínculo más fuerte, así quien sea pariente carnal antes que quien sea pariente consanguíneo o uterino y el consanguíneo antes que el uterino, y, finalmente, cuando sean de la misma categoría, grado y vínculo, la herencia se dividirá entre ellos por igual.

Las herederas agnaticas por otro (art. 155)⁵⁶ participarán con el heredero agnaticio por sí mismo en todo el caudal hereditario o en lo que quede de él después de deducir las legítimas, pero recibirán la mitad que dicho heredero agnaticio por sí mismo.

Las herederas agnaticas con otro (art. 156)⁵⁷ tendrán derecho a lo que quede del caudal hereditario después de deducir las legítimas y para ello se considerarán a las hermanas carnales como si fueran hermanos carnales y a las hermanas consanguíneas como si fueran hermanos consanguíneos, aplicándoseles las disposiciones relativas a los herederos agnaticios por sí mismos en el orden de preferencia según la categoría, el grado y el vínculo.

La herencia de los herederos forzosos y agnaticios a la vez

Éstos, dependiendo que existan o no otros herederos, serán únicamente herederos forzosos y como tal recibirán sus legítimas o herederos agnaticios y como tal tendrán derecho a lo que quede después de deducir las legítimas o a todo el caudal hereditario cuando el causante no haya dejado ningún heredero forzoso ni otro heredero agnaticio, pero también pueden ser herederos forzosos y agnaticios al mismo tiempo. En esta última circunstancia⁵⁸ el padre, o el abuelo a falta del padre, recibirá su legítima como heredero forzoso más lo que quede después de deducir las legítimas como heredero agnaticio cuando el causante haya dejado descendencia femenina. Además, el abuelo paterno podrá ser considerado como un hermano más cuando sea coheredero con los

56 Arts. 19 egipcio; 334 emiratí; 307 kuwaití; 351 y 359/8 marroquí; 264 y 272/8 mauritano; 254 omaní; 256/2, 261/3, 262/2, 263/3 y 274 qatari; 277 sirio; 365/d, 367/e, 369/d y 383/1 sudanés; 103/3, 104/5, 105/3, 106/4, 108/3 y 119 tunecino; 318 yemení.

57 Arts. 20 egipcio; 335 emiratí; 308/b kuwaití; 352 y 359/9 marroquí 265 y 272/9 mauritano; 255 omaní; 262/2, 263/3 y 276 qatari; 278/2 sirio; 385/1 sudanés; 105/4, 126 y 127 tunecino; 319 yemení.

58 Arts. 21 egipcio; 336 emiratí; 300 jordano; 309 kuwaití; 353 marroquí; 266 mauritano; 256/1 omaní; 257/2 qatari; 280 sirio; 360/b sudanés; 99/2, 126 y 127 tunecino; 321 yemení.

hermanos de causante, pero si esta partición con los hermanos lo privase de la herencia o la disminuyese del sexto, se considera heredero forzoso y recibirá lo más favorable para él, es decir: el tercio o el sexto del caudal hereditario (art. 158)⁵⁹.

La herencia de las herederas forzosas o agnaticias, pero no a la vez

Estas herederas⁶⁰, dependiendo que existan o no otros herederos, percibirán la herencia como herederas forzosas o como herederas agnaticias, así tendrán derecho a sus legítimas cuando no sean herederas agnaticias por otro ni con otro, y en caso contrario únicamente tendrán derecho a lo que les corresponda como herederas agnaticias por otro o con otro.

La herencia de los herederos uterinos

Estos herederos, como ya se ha dicho, tampoco tienen una parte preestablecida del caudal hereditario y cuando llegue a ellos la herencia se la repartirán según su categoría, grado y vínculo con el causante siempre y cuando todos sean del mismo sexo, en caso contrario las mujeres recibirán la mitad que los hombres (art. 155)⁶¹, excepto en los códigos omaní (art. 271) y yemení (art. 327) que en los herederos uterinos consideran a ambos sexos iguales y en el emiratí (art. 352), únicamente, en el caso de los hijos de los herederos uterinos. El reparto se comienza por la primera categoría y luego se continúa por las otras según su orden de la siguiente manera, este código en este punto es mucho menos explícito que los demás (art. 168):

En la primera categoría⁶² tendrá preferencia el de grado más próximo sobre el de grado más lejano, luego cuando todos son iguales en el grado, el descendiente de un heredero forzoso precederá al descendiente de un heredero uterino y finalmente si todos o ninguno de ellos descienden de un heredero forzoso, se dividirán la herencia por igual siempre que sean del mismo sexo.

59 Arts. 22 egipcio; 333 emiratí; 290/b jordano; 310 kuwaití; 354 marroquí; 267 mauritano; 279 sirio; 376 sudanés; 108 tunecino; 320 yemení.

60 Arts. 292/c, 293/d, 294/c-d y 295/d-e jordano; 359/8-9 marroquí; 272/8-9 mauritano; 365/2, 367/c-d-e y 369/d-e sudanés; 103/3, 104/4-5; 105/3-4, 106/4-5 tunecino.

61 Arts. 38 egipcio; 352 emiratí; 310 jordano; 327 kuwaití; 297/1 sirio; 393/3, 394/2-a y 396/2-c sudanés.

62 Arts. 32 egipcio; 350/1 emiratí; 302 jordano; 321 kuwaití; 263 omaní; 283 qatarí; 291 sirio; 393 sudanés; 327 yemení.

En la segunda categoría⁶³ se sigue el mismo procedimiento, pero una vez considerado el grado y de qué heredero se desciende, se tiene en cuenta la línea de parentesco, así, si unos son parientes por línea paterna y otro por línea materna, corresponderá dos tercios a los parientes paternos y un tercio a los parientes maternos y cuando todos sean de una misma línea, se dividirán la herencia por igual siempre que sean del mismo sexo.

En la tercera categoría⁶⁴ se sigue el mismo procedimiento, pero una vez considerado el grado, de qué heredero se desciende y la línea, se tiene en cuenta el vínculo de parentesco, así el pariente carnal precederá al consanguíneo y el pariente consanguíneo al uterino y cuando también coincidan en el vínculo, se dividirán la herencia por igual siempre que sean del mismo sexo.

En la cuarta categoría hay que tener también en cuenta las seis clases en que se subdivide, así: En la primera, tercera y quinta clase⁶⁵ cuando sean diferentes en la línea de parentesco, corresponderá dos tercios a los parientes paternos y un tercio a los parientes maternos y cuando todos sean de una sola línea, precederá el de mayor vínculo, así el pariente carnal antes que el consanguíneo y éste antes que el uterino, finalmente, cuando coincidan en la línea y el vínculo, se dividirán la herencia por igual siempre que sean del mismo sexo. En la segunda, cuarta y sexta clase⁶⁶ precederá el de grado más próximo al más lejano aunque sean de distinta línea, cuando sean iguales en el grado y diferentes en la línea, los dos tercios serán para los parientes paternos y un tercio para los parientes maternos, cuando sean de una sola línea, precederá el de mayor vínculo de parentesco sin tener en cuenta si son descendientes de un heredero agnaticio o de un heredero uterino y finalmente cuando sean diferentes en el vínculo, precederá el descendiente del heredero agnaticio al descendiente del heredero uterino.

63 Arts. 33 egipcio; 350/2 emiratí; 303 jordano; 322 kuwaití; 265 omaní; 284 qatarí; 292 sirio; 394 sudanés.

64 Arts. 34 egipcio; 350/3 emiratí; 304 jordano; 323 kuwaití; 264 omaní; 286 qatarí; 293 sirio; 396 sudanés.

65 Arts. 35 egipcio; 351/1 emiratí; 305-306 jordano; 324 kuwaití; 266-267 omaní; 287-288 qatarí; 294-295 sirio; 397-398 sudanés.

66 Arts. 36 egipcio; 351/2 emiratí; 307-308 jordano; 325 kuwaití; 268-269 omaní; 289-290 qatarí; 296 sirio; 399-400 sudanés.

La herencia del no nato y del desaparecido

Cuando entre los herederos haya un no nato (art. 173)⁶⁷, se le reservará la parte que le corresponda al varón en su mismo grado de parentesco con el causante, es decir la parte más abundante, y, tras su nacimiento, si lo asignado para él es inferior a lo que tiene derecho, reclamará el resto al heredero en cuya parte entró el aumento, de igual modo si lo asignado es superior a lo que tiene derecho, restituirá el aumento al heredero que tenga derecho. En caso de que el causante sea el padre del no nato, éste únicamente tendrá derecho a heredarlo si nace en el plazo mínimo y máximo requerido para la filiación⁶⁸, es decir entre seis meses y diez meses desde el fallecimiento (arts. 42 y 60), en los demás códigos el plazo máximo es de un año⁶⁹, menos en el yemení (art. 128) que es de nueve meses.

En cuanto al heredero que se encuentre desaparecido en el momento del reparto del caudal hereditario del causante (art. 111)⁷⁰, se le considerará vivo y se reservará su parte que recibirá cuando aparezca, excepto que sea declarado fallecido judicialmente, que, en ese caso, su parte se distribuirá entre los otros herederos y si luego aparece vivo únicamente recibirá lo que quede de su parte en poder de los otros herederos.

CIRCUNSTANCIAS DE LA HERENCIA: LA EVICCIÓN

La evicción (*hayb*) (art. 159)⁷¹ consiste en privar de la sucesión, parcial o totalmente, a un heredero por la existencia de otro heredero, existen dos formas de evicción: a) Evicción de disminución (art. 159/1)⁷², aquella que reduce la parte de la herencia a otra inferior y se aplica a los siguientes herederos forzosos (art. 160)⁷³: al marido o la esposa del causante, su hija, su nieta, su padre, su

67 Arts. 42 y 44 egipcio; 354-355 emiratí; 329 y 331 kuwaití; 306 mauritano; 274-275 omaní; 294-295 qatarí; 299 y 301 sirio; 403-404 sudanés; 147-148 tunecino; 329-330 yemení.

68 Arts. 43 egipcio; 276/a-b jordano; 330 kuwaití; 300 sirio; 150 tunecino; 329 yemení.

69 Arts. 15 egipcio; 91 emiratí; 156 jordano; 166 kuwaití; 135 y 154/2 marroquí; 61 mauritano; 72 omaní; 87 qatarí; 128 sirio; 100 sudanés; 35 tunecino.

70 Arts. 45 egipcio; 353 emiratí; 252/b y 253/a jordano; 332 kuwaití; 326 marroquí; 239 mauritano; 272-273 omaní; 292-293 qatarí; 302 sirio; 401 sudanés; 151 tunecino; 331 yemení.

71 Arts. 23 egipcio; 337/1 emiratí; 311/a jordano; 311/a kuwaití; 355 marroquí; 269 mauritano; 257/a omaní; 277 qatarí; 281/1 sirio; 387/1 sudanés; 122 tunecino; 299 yemení.

72 Arts. 337/2 emiratí; 356/1 marroquí; 269/2 mauritano; 257/b omaní; 387/2 sudanés; 122/1 tunecino; 322/a yemení.

73 Arts. 359 marroquí; 272 mauritano; 123 tunecino; 323 yemení.

madre, su abuelo paterno, su hermana carnal y su hermana consanguínea, que ven disminuida sus legítimas, como se ha visto, cuando son coherederos con el hijo, la hija, el nieto, la nieta, el hermano carnal, consanguíneo o uterino y la hermana carnal del causante. b) Evicción de privación (art. 159/2)⁷⁴, aquella que excluye de la herencia a un heredero, nunca se puede aplicar⁷⁵ al marido o a la esposa del causante, sus hijos, sus hijas, su padre ni a su madre, además el excluido de la herencia excluye a otro⁷⁶.

Los herederos que perderán su derecho a la sucesión son los siguientes: Los nietos [hijo de hijo]⁷⁷, que serán excluidos de la herencia por el hijo del causante y por otro nieto de grado superior que él; este caso, al igual que otros, no aparece explícitamente en este código. Las nietas [hija de hijo] (art. 163)⁷⁸, que serán excluidas de la herencia por el hijo del causante y por un nieto de grado superior que ellas, así como también por dos o más hijas y por nietas de grado superior siempre que ellas no sean herederas agnaticias por otro. El abuelo paterno⁷⁹, que será excluido de la herencia por el padre del causante. La abuela paterna (art. 161)⁸⁰, que será excluida de la herencia por el padre, la madre y el abuelo paterno del causante. La abuela materna (art. 161)⁸¹, que será excluida de la herencia por la madre del causante. Los hermanos y hermanas uterinos⁸², que serán excluidos de la herencia por los descendientes, el padre y el abuelo paterno del causante. Los hermanos y hermanas carnales (art. 164)⁸³, que serán excluidos de la herencia por el hijo, el nieto y el padre del causante. Los hermanos consanguíneos⁸⁴, que serán excluidos de la herencia por el hijo, el

74 Arts. 337/2 emiratí; 356/2 marroquí; 269/1 mauritano; 257/b omaní; 387/2 sudanés; 122/2 tunecino; 322/b yemení.

75 Arts. 357 marroquí; 271 mauritano; 123 tunecino.

76 Arts. 23 egipcio; 311/b kuwaití; 257/c omaní; 277 qatarí; 281/2 sirio; 387/3 sudanés.

77 Arts. 358/1 marroquí; 270/1 mauritano; 130 tunecino; 324/1 yemení.

78 Arts. 27 egipcio; 340 emiratí; 293/e-f jordano; 315 kuwaití; 358/2 marroquí; 270/1 mauritano; 261/3 qatarí; 285 sirio; 366 sudanés; 104/6 y 130 tunecino; 324/1-10 yemení.

79 Arts. 338/1 emiratí; 358/3 marroquí; 270/2 mauritano; 265/3 qatarí; 377 sudanés; 140 tunecino; 324/2 yemení.

80 Arts. 25 egipcio; 338/2 emiratí; 291/b jordano; 313 kuwaití; 358/15 marroquí; 270/13 mauritano; 264 qatarí; 283 sirio; 373 sudanés; 111, 140-141 tunecino; 324/3 yemení.

81 Arts. 25 egipcio; 338/2 emiratí; 291/b jordano; 313 kuwaití; 358/14 marroquí; 270/12 mauritano; 283 sirio; 373 sudanés; 111, 141-143 tunecino; 324/3 yemení.

82 Arts. 26 egipcio; 339 emiratí; 296/c jordano; 314 kuwaití; 358/13 marroquí; 270/11 mauritano; 259/2 qatarí; 284 sirio; 363 sudanés; 100/3, 130-131, 140-141 tunecino; 324/6 yemení.

83 Arts. 28 egipcio; 341 emiratí; 294/e jordano; 316 kuwaití; 358/4 marroquí; 270/3 mauritano; 255 omaní; 262/2 qatarí; 286 sirio; 368 sudanés; 130, 140 y 105/5 tunecino; 324/4 yemení.

84 Arts. 342 emiratí; 358/5 marroquí; 270/4 mauritano; 130, 132, 138 y 140 tunecino; 324/5 yemení.

nieto, el padre y el hermano carnal del causante. Las hermanas consanguíneas (art. 164)⁸⁵, que serán excluidas de la herencia por el hijo, el nieto, el padre, el hermano carnal y la hermana carnal heredera agnaticia con otro o dos hermanas carnales del causante cuando no exista hermano consanguíneo. Los sobrinos [hijos del hermano carnal] (arts. 162 y 165)⁸⁶, que serán excluidos de la herencia por el abuelo paterno, el hermano consanguíneo del causante y por quien excluya a éste último. Los sobrinos [hijos del hermano consanguíneo] (arts. 162 y 165)⁸⁷, que serán excluidos de la herencia por el hijo del hermano carnal del causante y por quien excluya a éste. Los tíos paternos carnales (art. 165)⁸⁸, que serán excluidos de la herencia por el hijo del hermano consanguíneo del causante y por quien excluya a éste. Los tíos paternos consanguíneos (art. 165)⁸⁹, que serán excluidos de la herencia por el tío paterno carnal del causante y por quien excluya a éste. Los primos [hijo del tío paterno carnal] (arts. 162 y 165)⁹⁰, que serán excluidos de la herencia por el tío paterno consanguíneo del causante y por quien excluya a éste. Los primos [hijo del tío paterno consanguíneo] (arts. 162 y 165)⁹¹, que serán excluidos de la herencia por el hijo del tío paterno carnal del causante y por quien excluya a éste.

La restitución

La restitución (*radd*) es la incorporación del resto del caudal hereditario a los herederos forzosos en proporción a sus legítimas, definición que sólo se recoge en algunos códigos⁹², y se realiza de la siguiente manera: Cuando las legítimas no agoten el caudal hereditario y no haya herederos agnaticios, lo que quede volverá a los herederos forzosos, con excepción de los cónyuges, en proporción a sus legítimas (art. 167)⁹³. Los códigos jordano y tunecino no hacen la salvedad de los cónyuges con lo que también verán incrementadas sus legítimas. Cuando no exista heredero agnaticio, forzoso ni uterino, lo que quede

85 Arts.29 egipcio; 342 emiratí; 295/f-g jordano; 317 kuwaití; 358/5-6 marroquí; 270/4 mauritano; 255 omaní; 263/3 qatari; 287 sirio; 370 sudanés; 106/6, 110 y 139 tunecino; 324/11 yemení.

86 Arts. 358/7 marroquí; 270/5 mauritano; 133, 135, 140-141 tunecino; 324/7 yemení.

87 Arts. 358/8 marroquí; 270/6 mauritano; 133-135 y 140-141 tunecino; 324/8 yemení.

88 Arts. 358/9 marroquí; 270/7 mauritano; 130, 132-135 y 140-141 tunecino; 324/9 yemení.

89 Arts. 358/10 marroquí; 270/8 mauritano; 130, 132-133, 135-136, 140-141 tunecino; 324/9 yemení.

90 Arts. 358/11 marroquí; 270/9 mauritano; 136, 140-141 tunecino; 324/9 yemení.

91 Arts. 358/12 marroquí; 270/10 mauritano; 137 tunecino; 324/9 yemení.

92 Arts. 343 emiratí; 259 omaní; 278 qatari; 388 sudanés; 299 yemení.

93 Arts. 30 egipcio; 344 emiratí; 312 jordano; 318/a kuwaití; 279 qatari; 288/1 sirio; 389/1 sudanés; 143bis tunecino; 325 yemení.

del caudal hereditario volverá al cónyuge sobreviviente (art. 167)⁹⁴. Y cuando el causante no haya dejado hijo, los códigos iraquí (art. 91/2) y tunecino (art. 143bis) favorecen a las hijas, y en el último también a las nietas: En el iraquí, frente a todos los herederos que no pueden ser excluidos de la herencia, así: la hija heredará todo el caudal hereditario cuando el causante no haya dejado cónyuge, padre ni madre y lo que quede de dicho caudal hereditario después de deducir las legítimas del cónyuge, el padre y la madre. En el tunecino, frente a los hermanos, sobrinos, tíos paternos y primos del causante, así la hija, o en su defecto la nieta, heredará su legítima y lo que quede del caudal hereditario después de deducir las otras legítimas aunque existan herederos agnaticios colaterales.

La reducción y la cesión

La reducción (*'iwal*) (art. 166)⁹⁵ es la disminución de las partes de los herederos forzosos en proporción a sus legítimas si las partes exceden la norma del caso.

La cesión (*tajāruy*) no se explicita en este código pero sí en otros⁹⁶, consiste en que los herederos acuerden separar a algunos de ellos de la sucesión a cambio de algo determinado, así: Cuando uno de los herederos ceda su parte a otro, éste tendrá derecho a dicha parte y lo sustituirá en el caudal hereditario. Cuando uno de los herederos ceda su parte a los restantes, si le han pagado con bienes del caudal hereditario, su parte se dividirá entre ellos proporcionalmente a sus partes en dicho caudal hereditario y si le han pagado con bienes propios y en el acta de la cesión no se indicó el modo de dividir la parte cedida, se dividirá entre ellos en proporción a lo que pagó cada uno. Si no se sabe lo que ha pagado cada uno, su parte se dividirá entre ellos por igual.

CUADRO DE LO QUE CADA HEREDERO FORZOSO O AGNATICIO PUEDE O NO HEREDAR

El marido (heredero forzoso): La mitad del caudal hereditario cuando no sea coheredero con un descendiente de su esposa. El cuarto del caudal hereditario

⁹⁴ Arts. 30 egipcio; 344 emiratí; 312 jordano; 318/b kuwaití; 279 qatarí; 288/2 sirio; 389/2 sudanés.

⁹⁵ Arts. 15 egipcio; 345 emiratí; 313 jordano; 303 kuwaití; 274 mauritano; 260 omaní; 280 qatarí; 273 sirio; 390/1 sudanés; 112 tunecino; 299 yemení.

⁹⁶ Arts. 48 egipcio; 356 emiratí; 314-319 jordano; 336 kuwaití; 279 omaní; 299-301 qatarí; 304 sirio; 408 sudanés.

como legítima cuando sea coheredero con un descendiente de su esposa. Lo que quede del caudal hereditario después de deducir las obligaciones y legados cuando no exista otro heredero.

La esposa o esposas (heredera forzosa): El cuarto del caudal hereditario cuando no sea coheredera con un descendiente de su marido. El octavo del caudal hereditario cuando sea coheredera con un descendiente de su marido. Lo que quede del caudal hereditario después de deducir las obligaciones y legados cuando no exista otro heredero.

El hijo (heredero agnaticio por sí mismo): Todo el caudal hereditario cuando no exista otro heredero. Lo que quede del caudal hereditario después de deducir las legítimas del cónyuge, las hijas, el padre y la madre del causante.

La hija (heredera forzosa o heredera agnaticia por otro): La mitad del caudal hereditario como legítima cuando sea una sola y no sea coheredera con su hermano. Los dos tercios del caudal hereditario como legítima cuando sean varias y no sean coherederas con su hermano. La mitad o los dos tercios del caudal hereditario como legítima cuando no sea coheredera con su hermano. Además de su legítima en dos códigos tendrá también derecho a lo que quede después de deducir las legítimas del cónyuge, el padre y la madre del causante, en el código iraquí, y a lo que quede después de deducir todas legítimas, en el tunecino. La mitad que su hermano como heredera agnaticia por otro cuando sea coheredera con dicho hermano, es decir la mitad de lo que quede del caudal hereditario después de deducir las legítimas del cónyuge, el padre y la madre del causante.

El nieto [hijo del hijo] (heredero agnaticio por sí mismo): Todo el caudal hereditario cuando no exista otro heredero. Lo que quede del caudal hereditario después de deducir las legítimas del cónyuge, las hijas, el padre y la madre del causante y entre los herederos no exista otro nieto de grado superior que él ni hijo de dicho causante. Nada cuando exista otro nieto de grado superior que él o un hijo del causante.

La nieta [hija del hijo] (heredera forzosa o heredera agnaticia por otro): La mitad del caudal del hereditario como legítima cuando sea una sola y no sea coheredera con un nieto en su mismo grado, un hijo o una hija del causante. Los dos tercios del caudal hereditario como legítima cuando sean varias y no sean coherederas con un nieto en su mismo grado, un hijo o una hija del causante.

El sexto del caudal hereditario como legítima, sea una sola o varias, cuando sea coheredera con una nieta de grado superior que ella o una hija del causante y entre los herederos no exista un nieto en su mismo grado. La mitad que su hermano como heredera agnaticia por otro, es decir la mitad de lo que quede del caudal hereditario después de deducir las legítimas del cónyuge, las hijas, el padre y la madre del causante y entre los herederos no exista un nieto de grado superior que ella ni hijo de dicho causante. Nada cuando exista un nieto de grado superior o un hijo del causante. Tampoco tendrá derecho a nada cuando exista otra nieta de grado superior que ella o una hija del causante siempre que ella no sea heredera agnaticia por otro, es decir que entre los herederos haya un nieto en su mismo grado o inferior.

El padre (heredero forzoso, agnaticio o ambos a la vez): Todo el caudal hereditario cuando no exista otro heredero. Lo que quede del caudal hereditario como heredero agnaticio por sí mismo cuando no sea coheredero con los descendientes del causante ni otro heredero forzoso. El sexto del caudal hereditario como legítima más lo que quede de dicho caudal hereditario después de deducir las legítimas como heredero agnaticio por sí mismo cuando sea coheredero con una hija o una nieta del causante y entre los herederos no exista hijo ni nieto de dicho causante. El sexto del caudal hereditario como legítima cuando sea coheredero con un hijo o un nieto del causante.

La madre (heredera forzosa): El tercio del caudal hereditario cuando no sea coheredera con el cónyuge, un descendiente, el padre, hermanos o hermanas del causante. El sexto del caudal hereditario cuando sea coheredera con un descendiente, hermanos o hermanas del causante. El tercio de lo que quede del caudal hereditario después de deducir la legítima del cónyuge del causante cuando sea coheredera con dicho cónyuge y el padre y entre los herederos no exista descendiente, hermanos ni hermanas del causante.

El abuelo paterno (heredero forzoso, agnaticio o ambos a la vez): Todo el caudal hereditario como heredero agnaticio por sí mismo cuando no exista otro heredero. Lo que quede del caudal hereditario después de deducir las legítimas de los herederos forzosos como heredero agnaticio por sí mismo cuando no sea coheredero con un descendiente, el padre o los hermanos del causante. El sexto del caudal hereditario como legítima más lo que quede de dicho caudal hereditario después de deducir las legítimas como heredero agnaticio por sí mismo cuando sea coheredero con una hija o una nieta del causante y entre

los herederos no exista hijo, nieto ni padre de dicho causante. El tercio del caudal hereditario como legítima cuando sea coheredero con hermanos del causante y entre los herederos no exista heredero forzoso, hijo ni nieto del causante. En estas circunstancias puede elegir lo más favorable para él, bien dicha legítima o bien compartir el caudal hereditario con los hermanos como si fuera uno más de ellos, siempre y cuando dicha partición no sea inferior al sexto del caudal hereditario. El sexto del caudal hereditario como legítima cuando sea coheredero con un hijo o un nieto del causante y entre los herederos no se encuentre el padre. El tercio de lo que quede del caudal hereditario después de deducir las legítimas cuando sea coheredero con herederos forzosos y hermanos del fallecido y esto sea lo más favorable para él. Nada cuando exista el padre del causante.

La abuela paterna (heredera forzosa): El sexto cuando no sea coheredera con el padre, la madre o el abuelo paterno del causante. Nada cuando exista el padre, la madre o el abuelo paterno del causante.

La abuela materna (heredera forzosa): El sexto cuando no sea coheredera con la madre del causante. Nada cuando exista la madre del causante.

El hermano y la hermana uterinos (herederos forzosos): El tercio del caudal hereditario como legítima cuando sean varios y no sean coherederos con un descendiente, el padre o el abuelo paterno del causante. El sexto del caudal hereditario como legítima cuando sea uno solo y no sea coheredero con un descendiente, el padre o el abuelo paterno del causante. La partición del tercio del caudal hereditario con los hermanos y las hermanas carnales del causante cuando éste haya dejado uno o varios hermanos carnales únicamente o una o varias hermanas carnales y las legítimas de los herederos forzosos agoten el caudal hereditario. Nada cuando exista un descendiente, el padre o el abuelo paterno del causante.

El hermano carnal (heredero agnaticio por sí mismo): Todo el caudal hereditario cuando no exista otro heredero. Lo que quede del caudal hereditario después de las legítimas de los herederos forzosos cuando no sea coheredero con un hijo, un nieto o el padre del causante. Nada cuando exista un hijo, un nieto o el padre del causante.

La hermana carnal (heredera forzosa o heredera agnaticia por otro o con otro): La mitad del caudal hereditario como legítima cuando sea una sola y no sea

coheredera con un descendiente, el padre, el abuelo paterno o un hermano carnal del causante. Los dos tercios del caudal hereditario como legítima cuando sean varias y no sean coherederas con un descendiente, el padre, el abuelo paterno o un hermano carnal del causante. La mitad que su hermano como heredera agnaticia por otro cuando sea coheredera con uno o más hermanos carnales del causante y entre los herederos no exista descendiente ni padre de dicho causante.

El hermano consanguíneo (heredero agnaticio por sí mismo): Todo el caudal hereditario cuando no exista otro heredero. Lo que quede del caudal hereditario después de las legítimas de los herederos forzosos cuando no sea coheredero con un hijo, un nieto, el padre o un hermano carnal del causante. Nada cuando exista un hijo, un nieto, el padre o un hermano carnal del causante.

La hermana consanguínea (heredera forzosa o heredera agnaticia por otro o con otro): La mitad del caudal hereditario como legítima cuando sea una sola y no sea coheredera con un descendiente, el padre, un hermano carnal, una hermana carnal o un hermano consanguíneo del causante. Los dos tercios del caudal hereditario como legítima cuando sean varias y no sea coheredera con un descendiente, el padre, un hermano carnal, una hermana carnal o un hermano consanguíneo del causante. El sexto del caudal hereditario como legítima cuando sea coheredera con una sola hermana carnal del causante y entre los herederos no exista descendiente, padre, hermano carnal ni hermano consanguíneo de dicho causante. La mitad que su hermano como heredera agnaticia por otro cuando sea coheredera con uno o más hermanos consanguíneos del causante y entre los herederos no exista descendiente ni padre de dicho causante. Lo que quede después de las legítimas de los herederos forzosos como heredera agnaticia con otro cuando sea coheredera con una hija o una nieta del causante y entre los herederos no exista hijo, nieto, padre, hermano carnal, hermana carnal ni hermano consanguíneo de dicho causante. Nada cuando exista un hijo, un nieto, el padre, un hermano carnal o una hermana carnal heredera agnaticia con otro siempre y también dos hermanas carnales del causante siempre que ella no sea heredera agnaticia por otro, es decir que entre los herederos exista un hermano consanguíneo de dicho causante.

El sobrino [hijo del hermano carnal] (heredero agnaticio por sí mismo): Todo el caudal hereditario cuando no exista otro heredero. Lo que quede del caudal hereditario después de deducir las legítimas de los herederos forzosos y entre

los herederos no existan herederos agnaticios por sí mismo de grado superior que él. Nada cuando exista un hijo, un nieto, el padre, el abuelo paterno, un hermano carnal o un hermano consanguíneo del causante.

El sobrino [hijo del hermano consanguíneo] (heredero agnaticio por sí mismo): Todo el caudal hereditario cuando no exista otro heredero. Lo que quede del caudal hereditario después de deducir las legítimas de los herederos forzosos y entre los herederos no existan herederos agnaticios por sí mismo de grado superior que él. Nada cuando exista un hijo, un nieto, el padre, el abuelo paterno, un hermano carnal, un hermano consanguíneo o un sobrino del causante [hijo de su hermano carnal].

El tío paterno carnal (heredero agnaticio por sí mismo): Todo el caudal hereditario cuando no exista otro heredero. Lo que quede del caudal hereditario después de deducir las legítimas de los herederos forzosos y entre los herederos no existan herederos agnaticios por sí mismo de grado superior que él. Nada cuando exista un hijo, un nieto, el padre, el abuelo paterno, un hermano carnal, un hermano consanguíneo o un sobrino del causante [hijo de su hermano carnal o de su hermano consanguíneo].

El tío paterno consanguíneo (heredero agnaticio por sí mismo): Todo el caudal hereditario cuando no exista otro heredero. Lo que quede del caudal hereditario después de deducir las legítimas de los herederos forzosos y entre los herederos no existan herederos agnaticios por sí mismo de grado superior que él. Nada cuando exista un hijo, un nieto, el padre, el abuelo paterno, un hermano carnal, un hermano consanguíneo, un sobrino [hijo de su hermano carnal o de su hermano consanguíneo] o un tío paterno carnal del causante.

El primo [hijo del tío paterno carnal] (heredero agnaticio por sí mismo): Todo el caudal hereditario cuando no exista otro heredero. Lo que quede del caudal hereditario después de deducir las legítimas de los herederos forzosos y entre los herederos no existan herederos agnaticios por sí mismo de grado superior que él. Nada cuando exista un hijo, un nieto, el padre, el abuelo paterno, un hermano carnal, un hermano consanguíneo, un sobrino [hijo de su hermano carnal o de su hermano consanguíneo], un tío paterno carnal o un tío paterno consanguíneo del causante.

El primo [hijo del tío paterno consanguíneo] (heredero agnaticio por sí mismo): Todo el caudal hereditario cuando no exista otro heredero. Lo que quede del

caudal hereditario después de deducir las legítimas de los herederos forzosos y entre los herederos no existan herederos agnaticios por sí mismo de grado superior que él. Nada cuando exista un hijo, un nieto, el padre, el abuelo paterno, un hermano carnal, un hermano consanguíneo, un sobrino [hijo de su hermano carnal o de su hermano consanguíneo], un tío paterno carnal, un tío paterno consanguíneo o un primo del causante [hijo de su tío paterno carnal].

ENTREVISTA A EDUARDO LÓPEZ BUSQUETS, DIRECTOR GENERAL DE CASA ÁRABE

Interview to Eduardo López Busquets, General Director of Casa Árabe

MARÍA JESÚS VIGUERA MOLINS*

Pregunta: Todos tenemos acceso a los datos esenciales sobre su biografía que se encuentran en la red, por ejemplo en *wikipedia*, que transmite las referencias de las entradas “Diplomáticos de España del siglo XX” y “del siglo XXI”, y también en la web de Casa Árabe: <http://www.casaarabe.es>. Consta, así y entre otros datos, que usted nació en Valencia, en 1957, que es Licenciado en Derecho por la Universidad de Valencia, que ingresó en la Carrera Diplomática, en 1985, que desempeñaba usted el cargo de Embajador de España en Mozambique y Swazilandia, entre 2009-2012, cuando, en abril de ese año, fue usted nombrado Director General de Casa Árabe. Estas serían los ‘titulares’ de su presentación, comente por favor estos datos básicos, y ¿qué otras referencias generales daría usted sobre sí mismo? ¿En qué países ha residido y trabajado? ¿quiere contarnos algún recuerdo o comentario destacable sobre ellos? ¿cómo han ido acumulándose en sus experiencias profesionales?

Respuesta: Durante mi trayectoria profesional he tenido oportunidad de residir en países tan diversos como Sudáfrica, Colombia, Irán, Bélgica, Argelia, México y Mozambique. Como se pueden imaginar tengo muchos recuerdos de todos y cada uno de ellos. Llevar casi treinta años cambiando de país y de destino de forma permanente me ha permitido tener capacidad de analizar en profundidad cada uno de los países en los que he vivido y acumular una gran experiencia que permite afrontar siempre nuevos retos. En Sudáfrica conocí el principio del fin del Apartheid. En Colombia viví años extremadamente duros, cuando las luchas de los cárteles de la droga entre ellos y contra el Estado generaban una violencia extrema. Colombia hoy es un país mucho más estable y con un gran futuro por delante. Irán me fascinó; con una de las civilizaciones más brillantes y con ciudades como Isfahan o Shiraz que se encuentran entre las más bellas del mundo.

Los años que pasé en Bruselas, en la Representación Permanente de España ante la OTAN fueron muy formativos profesionalmente, ya que correspondieron

a las dificultades y tensiones generadas por la caída del Muro de Berlín y la desintegración de la URSS y de Yugoslavia. Argelia es un país de una belleza extraordinaria; cuando yo viví en Argel el país estaba saliendo asimismo de una etapa de extrema violencia y había todavía dificultades para circular por carretera pero el avión me permitió conocer lugares como Gardaia, Timimun, Tamanraset o Tinduf. Los Montes del Assekrem me parecen uno de los parajes naturales más extraordinarios que se puedan visitar. En México no llegué a cumplir los dos años, ya que fui destinado a Zaragoza. Pero en menos de 13 meses conseguí visitar todos y cada uno de los estados de la Federación, con mi mujer y mi familia unas veces, y en otros casos pronunciando conferencias. La fuerza, la vitalidad y el dinamismo de México tienen poco parangón en el resto del mundo.

Mi primer puesto como embajador me llevó a Mozambique. Dicho país era uno de los más pobres del mundo pero sus recursos naturales le están haciendo escalar posiciones de manera progresiva. Una parte importante de mi trabajo consistía, en colaboración con otros colegas, en tratar de contribuir a que dicha progresión supusiera la construcción de una sociedad cada vez más justa e inclusiva, en la que los recursos garantizaran el bienestar de la población y no se convirtieran como en otros muchos países en una maldición. También estaba acreditado en el Reino de Swazilandia, un pequeño país extraordinariamente bello.

P.: Su *Curriculum Vitae* transmite la impresión de que los dos ámbitos principales de su actividad profesional concretan, afortunadamente, el área genérica "Diplomacia", pues podemos entender que han sido y son la *diplomacia política* y la *diplomacia cultural*: ¿cómo se combinan ambas esferas, cómo pueden duplicarse sus eficacias compartidas, sucesivas, durante 30 años?

R.: Cuando me fijo en los puestos que he venido desempeñando en estos 30 años de carrera, la primera pregunta que me surge es cómo es posible haber estado en tantos sitios. Creo que ello se ha convertido en una gran riqueza, que me ha dado capacidad de análisis y comparación y que me hace siempre abordar nuevos retos con renovada energía. No solamente he cambiado de continentes si no que continuamente de perspectivas y especialidades. No me considero un generalista, sino un comparatista. La comparación es un instrumento fundamental de conocimiento. Creo que en el mundo hay sitio para los generalistas, los especialistas y los comparatistas, pero también creo que estos

últimos tenemos una mayor capacidad relativa de afrontar las situaciones de crisis, situaciones que precisamente se caracterizan por la dificultad de encontrar respuestas preestablecidas.

Debo destacar que cuando alguien se convierte en embajador su trabajo consiste en desarrollar una gran cantidad de facetas que abarcan la totalidad de las relaciones políticas, económicas, culturales y sociales. Tener experiencia, por parcial que sea, en cada una de dichas dimensiones se convierten no solamente en un activo sino también en un elemento de proyección en beneficio del país que uno representa. Yo recuerdo que cuando llegué a Zaragoza en el año 2006 me hicieron una larga entrevista en la radio. Tras desgranar mi trayectoria profesional, el periodista, a la sazón, un novelista de prestigio, Miguel Mena, me dijo que casi todo habían sido lugares conflictivos y que si por eso me habían enviado a Zaragoza. Respondí en broma que no se preocuparan excesivamente porque ahí había ido a descansar....Lo cierto es que durante tres años no paré de trabajar.

P.: Desde 2006, usted ejerció como director general de Relaciones Informativas e Institucionales de la Oficina del Comisario de la Exposición Internacional de Zaragoza 2008: ¿le gusta la gestión cultural, y qué propósitos debe plantearse esta gestión?

R.: El puesto que desempeñé en Zaragoza tenía una doble dimensión. Por un lado era el Comisario Adjunto y en consecuencia ostentaba la representación del Gobierno cuando el Comisario se encontraba temporalmente ausente. Pero, por otro lado, era el máximo dirigente de una organización cuya gestión comportaba numerosos desafíos de todo tipo. La Oficina del Comisario tenía todas aquellas competencias de naturaleza pública que no podían ser delegadas a la Sociedad Mercantil que organizó dicho evento. Por ejemplo, cuestiones relativas a la seguridad, a las relaciones con los países participantes, a privilegios y exenciones fiscales, a control sanitario, a protocolo y elementos diferentes de logística. Mi función no era propiamente de gestión cultural, sino que abarcaba numerosas actividades compartidas siempre en mi perspectiva de suma positiva con autoridades estatales, autonómicas y locales, responsables de la Sociedad Gestora del Proyecto, Expoagua, embajadas españolas y extranjeras, y también con un gran número de colaboradores provenientes de numerosos sectores profesionales de los que guardo magníficos recuerdos. Quiero señalar que allí aprendí muchísimo y que deben existir quizás situaciones más complejas,

pero que cumplir dicho encargo me llenó de una gran satisfacción. Además mi familia y yo vivimos años muy felices en Zaragoza.

P.: ¿Cómo y cuándo entró usted en contacto directo con el ámbito islámico, en general, y con el ámbito árabe de modo especial? ¿Es importante, para usted, haber combinado el ejercicio diplomático en uno y otro ámbito?

R.: Cuando llegué destinado a Teherán, en 1991, comencé a vivir mi primera experiencia en el mundo islámico. Había leído mucho hasta ese momento pero no había tenido un contacto tan directo. Posteriormente residí en Argelia. Lo cierto es que desde hace muchos años sigo con gran atención lo que pasa tanto en el mundo árabe como en el mundo musulmán.

P.: Vivió, pues, en Irán unos años ¿cómo los vivió?, ¿cuáles de los siguientes aspectos le interesaron más: su enorme Historia y monumentos, su precioso paisaje, su dinámico presente y su importante proyección en la región, su cualidad de potencia mundial, su sociedad compleja, el significado político del Shiísmo y su concepción de República islámica, las posibles distancias entre la ordenación ideal y las realia cotidianas, su forma de gestionar sus grandes recursos, y otros aspectos...?

R.: Los años que viví en Teherán fueron muy intensos. Llegué justo después del fin de la primera guerra del golfo. El imán Jomeini había fallecido tres años antes. Emergía una nueva realidad que eran los nuevos países del Asia Central y del Cáucaso. Irán que es un país muy diverso, muy rico en civilización, y que tiene una tradición de hegemonía política, religiosa e intelectual era un verdadero paraíso para quien como yo tienen tendencia a analizar y tratar de comprender los procesos históricos y sociales. Con algunas limitaciones importantes, la vida en Irán en aquellos años era fascinante y enriquecedora. Intelectualmente el pensamiento chiita es muy atractivo, pero también me llamaba mucho la atención la importancia política y social de la minoría armenia y la pervivencia del zoroastrismo.

P.: Y también Argelia, donde usted desempeñó un papel fundamental en la representación diplomática española allí, en años críticos, exactamente ¿cuáles?, ¿cómo es su análisis de la evolución política argelina en los últimos años? Esta entrevista con usted se publica en relación con el monográfico que la revista HESPERIA dedica a Argelia: hablemos por favor de su experiencia personal acerca de este país, de sus impresiones, incluso de esta situación de importante auge económico y cultural que vive ahora este país.

R.: Como he dicho antes, residí en Argel dos años, justo al inicio de este siglo XXI. Argelia estaba ya saliendo de la profunda crisis en la que se encontraba en los años 90. Todavía la situación de seguridad no estaba del todo estabilizada, pero pude disfrutar de la vida en una ciudad en transformación y de un país con renovados bríos. En Argel tuve la oportunidad de vivir en una de las cuatro casas que el arquitecto español Alberto Campo Baeza construyó junto a la residencia de la embajada de España. Fue realmente un privilegio porque dicha casa, que veo reflejada ahora en la exposición de “De viaje, Arquitectura española en el mundo árabe”, me hizo convertirme a la simplicidad en la arquitectura. Sus grandes volúmenes, y sus líneas rectas, hacían innecesaria la decoración compleja.

Los valencianos siempre han tenido una especial relación con Argelia. En la época colonial, valencianos, alicantinos y murcianos se instalaron fundamentalmente en Orán. Los menorquines, entre ellos la familia materna de Albert Camus, lo hicieron en Argel. La independencia de Argelia, después de una guerra colonial muy cruenta, por un lado supuso la vuelta de numerosos pied-noires a la Comunidad valenciana. Pero por otro lado la experiencia de la Argelia independiente, de su búsqueda de un papel revolucionario en los años 60 y 70, marcó a numerosos universitarios de mi generación. En otro orden de cosas, para mí la película “La batalla de Argel” de Giulio Pontecorvo (1965) sigue siendo el paradigma de la película política. Argelia es un gran país por sus recursos económicos, por la belleza de su litoral, sus montañas y sus desiertos, y por la riqueza de su historia en la que existen numerosos monumentos de origen romano de una belleza extraordinaria como Tipasa o Timgad, así como por el dinamismo de sus élites. Argelia es sin duda un socio estratégico clave para España.

P.: No le ha privado su CV de ejercer, como Embajador de España en Mozambique, país que cuenta con una elevada minoría de musulmanes: he aquí otra dimensión considerable: las situaciones del Islam en contextos diversos, formando ciudadanías complejas, en más o menos estabilizada o delicada o crítica coexistencia. ¿Cómo valora usted estas situaciones que ya caracterizan, o empiezan a caracterizar, varias situaciones europeas?

R.: Debo señalar que Casa Árabe, junto a una marcada dimensión internacional, tiene una dimensión interna de primer orden. No debemos olvidar que nuestro proyecto están presentes los Gobiernos Autónomos de Andalucía

y Madrid y los Ayuntamientos de Madrid y Córdoba. Siempre tenemos presentes la existencia de numerosos españoles de Fe musulmana, que constituyen comunidades cuyas necesidades de todo tipo (administrativas, culturales, religiosas) es preciso atender, como también hay que tener presentes los numerosos desafíos provenientes de la emigración. Hace quince días, Casa Árabe de Madrid albergó el primer Congreso Internacional sobre la gestión religiosa, organizado por la Fundación Pluralismo y Convivencia del Ministerio de Justicia y la Federación Española de Municipios y Provincias, instituciones con las que colaboramos asiduamente

P.: Su lugar natal de Valencia, ¿qué le sugiere sobre las relaciones España/al-Andalus/países árabes?, usted, por ejemplo, ha declarado que “a todos los árabes les emociona la palabra Qurtuba”. Esta emoción, que es evidente, ¿tiene dimensiones prácticas en nuestras actuales relaciones diplomáticas, culturales, económicas?

R.: Valencia capital y su Comunidad tienen un pasado árabe e islámico muy importante. No hay más que fijarse en la toponimia o incluso en las fiestas populares. Son muchas las poblaciones que empiezan por Al, Beni o Masa, que denotan dicho pasado. La conquista cristiana se produce en el siglo XIII y dos siglos después, el antiguo Reino de Valencia consigue su mayor preeminencia política, económica y cultural. Lo cierto es que a pesar de los grandes vestigios que quedan, da la impresión de que los valencianos hemos dado la espalda a dicho pasado. Quizás la falta de grandes monumentos como los que hay en Zaragoza, Sevilla, Granada y Córdoba sea responsable de un cierto olvido en las Universidades y en la sociedad valencianas. Tengo la certeza de que las relaciones con el Norte de África en los siglos XVI y XVII, y la expulsión de los moriscos en 1609, están más presentes en la memoria que los cinco siglos de dominación musulmana. En todo caso ciudades como Valencia y Alicante, pero también Castellón, Villarreal, Elda, Elche, Alcira, Gandía, Játiva o Alcoy, por citar simplemente algunas, mantienen en la actualidad relaciones muy estrechas de orden comercial con los países árabes.

En todo caso, y refiriéndonos al conjunto de España, quiero destacar que son innumerables las relaciones de todo tipo con los países árabes. Uno de los objetivos de mi gestión en Casa Árabe es precisamente hacer visible la inmensa cantidad de relaciones económicas, políticas y culturales que mantenemos con dichos países y que son especialmente relevantes en un momento como en el

actual en que tenemos que buscar mercados o destinos profesionales allende nuestras fronteras.

P.: Y aquí empezaríamos a preguntarle por Casa Árabe: usted repasó la situación en una entrevista en *EL PAÍS* (23 septiembre 2013) que le hizo Miguel Ángel Medina, pero ahora estamos en una revista, *HESPERIA. Culturas del Mediterráneo*, con lectores más específicos, y pensando en ellos le pedimos que defina qué es Casa Árabe, organización y objetivos, de modo general, porque a continuación le vamos a preguntar por algún aspecto concreto.

R.: Casa Árabe es una institución de diplomacia pública, liderada por el Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, en la que también participan los gobiernos autónomos de Madrid y Andalucía y las ciudades de Córdoba y Madrid. Tiene sede en ambas ciudades. Sus programas, proyectos y actividades se centran en tres vectores: Cultura y Arte visual, Relaciones Económicas y Cuestiones de Gobernanza. Trata de primar, en beneficio de la relaciones entre España y el Mundo Árabe, todos aquellos elementos, como la ciudad o el turismo, en los que confluyen los tres vectores citados. Otra manera de definir a Casa Árabe es decir que se trata de una institución dinámica, viva y con una inmensa ambición de convertirse en el centro de referencia en España de todas las cuestiones relativas al mundo árabe y al mundo musulmán.

P.: ¿Cuáles son las principales actividades de Casa Árabe, tanto en Madrid como en la sede de Córdoba?

R.: En los últimos meses he oído frecuentemente decir que Casa Árabe tiene una actividad frenética, así es. La razón fundamental hay que encontrarla en nuestra capacidad de general alianzas y desarrollar sinergias con una gran cantidad de instituciones, fundaciones, órganos y unidades de las tres administraciones, universidades, embajadas árabes, personalidades y miembros de la sociedad civil. Casa Árabe cuenta con dos edificios espectaculares, como las antiguas Escuelas Aguirre en Madrid y la Casa Mudéjar en Córdoba, cuyo aprovechamiento y mantenimiento nos causa numerosos desvelos, los cuales en todo caso se ven compensados por el gran papel que desarrollan. Cuenta Casa Árabe, por otro lado, con un magnífico plantel de profesionales, reducido en número pero inmenso en ambición e imaginación, que ha sabido poner buena cara al mal tiempo, y que es capaz de organizar todo tipo de eventos.

Hace aproximadamente un mes organizamos, junto con el Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, y de la Cátedra UNESCO de Resolución de

Conflictos de la Universidad de Córdoba, una reunión de 150 dirigentes de la oposición siria, tanto interior como del exilio en Córdoba. Fue una reunión plagada de desafíos políticos y logísticos que fuimos solventando con gran éxito. Pudo demostrarse asimismo que la ciudad de Córdoba no solamente es un referente en el imaginario árabe sino que reúne una serie de activos fundamentales para organizar eventos de esta naturaleza, que deben contribuir a la solución de tensiones y conflictos en nuestro tiempo.

Cuando contesto estas preguntas, a mediados de febrero 2014, tengo presente el calendario de actividades de Casa Árabe, en sus dos sedes. En nuestra sede de Madrid acabamos de inaugurar una exposición de la escultora española Teresa Esteban. Teresa recrea con la madera y el alabastro el mundo arquitectónico de inspiración árabe e islámica. Esta tarde, aparte de celebrar unas sesiones sobre negocios en los países del Golfo, conoceremos de primera mano los manuscritos árabes que se encuentran en el Monasterio de El Escorial, destino de primer orden de numerosos intelectuales árabes que se trasladan a España. Mañana abordaremos las relaciones entre el Reino Nazarí y los Reinos Cristianos en la baja Edad Media, dentro de un ciclo de conferencias organizado en colaboración con el Patronato de la Alhambra. Al día siguiente, y en el marco de Arco, hablaremos del emergente mercado de arte en los países del Golfo y especialmente en Arabia Saudí. El viernes es el día de cine y como siempre proyectaremos una película en árabe con subtítulos en español, en este caso concreto "Crayons of Askalan ". Los primeros días de la semana próxima contaremos con la presencia del Ministro de Asuntos Exteriores de Argelia y con la del Ministro Regional de Asuntos Exteriores del Gobierno del Kurdistán Iraquí. Presentaremos un libro sobre la figura del Raisuni y organizaremos unas actividades artísticas y musicales con la embajada de Kuwait.

Por otro lado en Córdoba la magnífica exposición *Madinat-Qurtuba* nos muestra la cultura material de la Córdoba islámica. Y en estos días tendrá lugar la conferencia "La higiene en al-Andalus". En los últimos meses nos hemos desplazado entre otros lugares, a Granada, Londres, Doha, Jerusalén, Nablus, Belén y otros lugares y continuaremos haciéndolo, en especial con dos magníficas exposiciones itinerantes: "De Qurtuba a Córdoba" y "De viaje: Arquitectura española en el Mundo Árabe". Quiero destacar también la existencia del Centro de Lengua Árabe en la sede de Madrid, que cuenta con 400 alumnos y que constituye todo un patrimonio de la institución. Se forman en él numerosas personas que aúnan la curiosidad por conocer una lengua tan rica como el

árabe con el desarrollo de capacidades profesionales cada vez más apreciados en un mundo en cambio.

P.: Desde que empezó su dirección de Casa Árabe ¿qué puede usted comentarnos sobre sus logros y dificultades?

R.: Mi nombramiento en Casa Árabe venía acompañado de una misión complicada. Se trataba de garantizar la sostenibilidad de la institución en un contexto de caída en picado de las aportaciones públicas que se había iniciado dos años antes. Ha habido que proceder a ejecutar una serie de reducciones presupuestarias y de personal, dolorosas pero necesarias. Hoy por hoy creo que la continuación de la institución está garantizada, que su proyección se ha incrementado y que realiza más actividades si cabe que cuando yo llegué a mi actual responsabilidad.

P.: Por favor, añada alguna o algunas cuestiones sobre las que no le hayamos preguntado, y sobre las que quiera usted exponernos sus puntos de vista.

R.: Simplemente añadir que sigo con atención los diferentes números de Hesperia, revista, llena de información con magníficos contenidos, a la que deseo el mayor de los éxitos y de las proyecciones. Muchas gracias.

Islam y ciudadanía. El caso de los cristianos de Oriente Medio

Islam and citizenship. The case of Christians in Middle East

MARCEL A. BOISARD*

RESUMEN: Historia de los cristianos en Oriente Medio. Sus derechos ciudadanos en la actualidad. Consecuencias de las 'Primaveras árabes'.

PALABRAS CLAVE: Cristianos. Oriente Medio. Islam político. Estatuto personal. Primaveras árabes.

ABSTRACT: History of the Christians in the Middle East, and their rights as citizens today. Arab springs' consequences.

KEY WORDS: Christians. Middle East. Political Islam. Personal status. Arab springs.

INTRODUCCIÓN

No pueden captarse las implicaciones que las revueltas árabes representan para las comunidades cristianas de Oriente, sin reflexionar sobre los conceptos de ciudadanía de los Estados nacionales y la comunidad de los creyentes contenidos en la *Sharía*¹. La historia de los últimos siglos hizo que ambas visiones coexistan en la región, más o menos armoniosamente. Se plantean algunas claves para el futuro. El cristianismo está profundamente arraigado en Oriente-Medio. No sólo nació allí, sino que se convirtió en tumulto de especulación intelectual, de disputas dogmáticas, desuniones y alianzas. Aproximadamente, en la actualidad, pueden considerarse geográficamente dos grupos distintos. En primer lugar, los ortodoxos coptos de Egipto, que se separaron de la Iglesia

* Ex-Subsecretario General de la ONU, Director Ejecutivo de UNITAR, es autor de numerosas publicaciones, entre ellas *L'Humanisme de l'Islam*, París, Albin Michel, 1979, con cuatro reediciones y traducido a seis idiomas: persa (1979), indonesio (1981, reimpr. 2003) árabe (1981), alemán (1982), inglés (1988), y parcialmente al portugués (1981). Este artículo, «Islam et citoyenneté. Le cas des Chrétiens au Moyen Orient», que por su interés presentamos ahora traducido al español, apareció en la revista *Chosir*, en enero de 2012. Agradecemos la autorización del autor para publicarlo en HESPERIA. Culturas del Mediterráneo.

¹ La ley islámica.

universal ya a mediados del siglo V (Concilio de Calcedonia, 451) y establecieron una iglesia auto encabezada, como expresión tanto de una marca de pertenencia como de independencia. El cisma ocurrió sobre la naturaleza de Cristo, único y divino o doble pero consustancial (“de la misma naturaleza que el Padre...”). Así fue la disputa entre los Monofisitas y los Diofisitas, cuyo sentido hemos perdido en nuestros días.

Se discute el número actual de coptos ortodoxos. Según ellos mismos, representan el 17% de la población de Egipto, pero serían menos del 5%, según el gobierno. La realidad debe situarse alrededor de 10 millones. Básicamente, son campesinos, especialmente en el Alto Egipto, y miembros de la pequeña burguesía urbana, activos en el sector privado. La otra región geográfica es el Levante, particularmente Líbano y Siria, donde los cristianos se dividen en muchas comunidades nacidas del debate teológico y la confrontación entre Roma y Bizancio. Las denominaciones principales son maronitas y melquitas, católicos miembros de las Iglesias orientales católicas y ortodoxos griegos, que son árabes en contraposición a la comunidad inmigrante griega llamada Egipto “griegos ortodoxos”. Es difícil precisar su número total. Se situaría, según las estadísticas más creíbles pero ya antiguas, en alrededor de 7 millones, con todas las denominaciones juntas, sin tener en cuenta las importantes diásporas. Sin embargo, hoy día debe aproximarse a los 5 millones, solamente, como consecuencia de la partida de los cristianos de Iraq, Palestina y Siria, así como por la emigración tradicional. En general, constituyen una burguesía comercial, industrial e intelectual. Aparte de los armenios ortodoxos, los cristianos de Oriente Medio son descendientes de las poblaciones originales, instaladas en esta región antes del advenimiento del Islam, y que no se islamizaron. Están arabizados pero no islamizados. Todos ellos comparten un notable fervor religioso.

Históricamente, ha jugado un papel importante. Basta citar su participación, en el segundo cuarto del siglo IX, a la enorme labor de traducción de filósofos y científicos griegos durante la elaboración de la cultura árabe-musulmana. En la época contemporánea, podemos mencionar, entre otras cosas, su contribución al resurgir árabe. En el segundo tercio del siglo XIX, el reformador Muhammad Abdu, continuador de al-Afgani, desarrollaba en Egipto la lucha de liberación anticolonial a través de una reinterpretación del Islam. Al mismo tiempo, en Siria y en el Líbano, algunos intelectuales cristianos estimulaban este renacimiento, inspirándose en las ideas sociales y políticas occidentales.

Pusieron los principios de una reforma, contando con un sistema educativo renovado y una ideología nacionalista. Otro grupo siro-libanés participó en esta renovación del pensamiento, creando en Alejandría, en 1875, el periódico *Al-Ahram*, que sigue siendo el diario de referencia en toda la zona, hasta nuestros días.

TRANSFORMACIÓN DE LA PROTECCIÓN

Se oye decir, a menudo que, según la *Sharía*, los cristianos (y los judíos) son "ciudadanos de segundo orden". Esto es un anacronismo. No son "ciudadanos" en absoluto, según la acepción occidental del término. La relación inquebrantable entre lo espiritual y lo temporal en el Islam y la ubicación total de la religión sobre la sociedad complican el análisis de una construcción específica. Puede ayudar, a tal efecto, un repaso a la historia y fundamentos doctrinales. Durante su expansión geográfica, los musulmanes debieron disponer sobre el destino de las poblaciones bajo su control. Los paganos no tuvieron más remedio que convertirse o combatir. Para los monoteístas que desearon mantener su fe, se elaboró un sistema de 'protección', especial y generoso para aquel tiempo. Posteriormente se extendió a los zoroastras y a los hindúes, considerados también como "Gentes del Libro" (*Ahl al-Kitab*: "poseedores de Libros revelados"), cuando las fronteras del Imperio alcanzaron Persia y después el subcontinente indio.

En esencia, el vínculo entre el individuo y el grupo en el Islam no es jurídico, como en el estado-nación moderno, sino estrictamente religioso. Quien no ha aceptado convertirse al Islam, se excluye a sí mismo, aunque se le otorga el beneficio de otro orden normativo, la "protección", que, muy esquemáticamente consiste en que los protegidos viven en territorio del Islam, que les ofrece seguridad y les garantiza la libertad de culto. Como contrapartida, no deben emprender nada que ponga en peligro a la comunidad musulmana, y los hombres adultos deben pagar un impuesto, aunque están eximidos de servir en el ejército. Ese tributo representaba una forma de compensación, que no tenía nada de discriminatoria. Las minorías religiosas estaban regidas por sus propias leyes y administradas por los obispos o por los rabinos. Este sistema, codificado en el siglo x, duró, con variantes muy profundas, hasta el final del Imperio otomano, tras la Primera Guerra Mundial. Incluso, quedan aún secuelas en el estatuto personal de nuestros días. En Egipto, por ejemplo, a diferencia de los ortodoxos, los católicos no están autorizados a divorciarse, conforme a los derechos canónicos de su comunidad.

En el curso de los siglos, este marco ha degenerado muy intensamente por varias razones. El pretexto de amenaza sirvió para justificar ciertas discriminaciones, a veces degradantes. La tasa compensatoria, en constante aumento, se convirtió en una carga tan grande que se asimiló a un instrumento de conversión forzada, que sin embargo está expresamente prohibida por el Corán. Las numerosas divisiones dentro del cristianismo oriental han multiplicado las "naciones" protegidas y, por tanto, ha disminuido la autoridad de su clero. ¡Manténían unas con otras tan tensas relaciones, que la llave del Santo Sepulcro debía ser confiada a un musulmán! Finalmente, el imperialismo europeo, especialmente el francés, aprovechó el sistema para interferir en los asuntos otomanos. Desde el siglo XVI, Francisco I estableció con el califa tratados, llamados "capitulaciones", que se prolongarían hasta mediados del siglo XX. Inicialmente, se trataba de otorgar algunos privilegios a los comerciantes. Y se extendieron a los peregrinos, luego a las órdenes religiosas católicas y finalmente a los cristianos autóctonos. La Rusia zarista, por su parte, reivindicó las mismas ventajas para la protección de los ortodoxos. El sistema alcanzó su clímax con el establecimiento en Egipto de tribunales mixtos. La Justicia egipcia dejaría de ser competente para juzgar cualquier caso en que un extranjero estuviera implicado. En general, y a excepción de los coptos ortodoxos, la burguesía local, judía y cristiana, procuró con diversas argucias obtener la nacionalidad que la pondría en el beneficio de la mejor protección otorgada a los no musulmanes. Las capitulaciones se mantuvieron hasta el Tratado de Lausana (1928) y los tribunales mixtos sólo fueron formalmente abolidos en 1949.

En otras palabras, la hermosa fábrica de protección de las minorías establecida por la *Sharía* fue totalmente distorsionada. En primer lugar, debido a las propias autoridades, que abusaron del impuesto compensatorio, e introdujeron, según las épocas, medidas vejatoria. El espíritu del sistema fue luego violado por la intervención de las potencias europeas en los asuntos internos del Imperio otomano, especialmente en su fase de degeneración. Con el fin del Califato y la descolonización de las poblaciones musulmanas, aparecieron varios Estados-nación, en que el vínculo entre el ciudadano y el estado tiene que revestir un carácter jurídico y ya no religioso. Sin embargo, la memoria del sistema de protección permanece en la memoria de las comunidades cristianas contemporáneas como un signo de avasallamiento, y, para los musulmanes, como un instrumento de potencial interferencia extranjera.

EL ISLAM POLÍTICO

Las revueltas que sacudieron al mundo árabe, hoy día, fueron calificadas muy rápidamente como democrático. Y principalmente son libertarias, identitarias y socio-económicas. El retorno del Islam político era inevitable, pero resulta más fuerte de lo esperado. Los coptos ortodoxos de Egipto participaron en las manifestaciones de la Plaza Tahrir contra Mubarak. Más tarde, una de sus escasas manifestaciones ulteriores de reivindicación autónoma fue sangrientamente reprimida. La experiencia es dolorosa. Entre los cristianos de Siria domina el miedo. No constituyen un grupo homogéneo nacional como los coptos. Están divididos en varias denominaciones, en un país compuesto por un mosaico de comunidades minoritarias. Asistieron al éxodo de los cristianos de Irak, que transitaban por o se instalaron entre ellos, después de la intervención occidental. También es grande la tentación de apoyar a la dictadura impuesta por otra minoría. Pero no deberían aparecer como apoyos de un tirano sanguinario, a riesgo adicional de poner más en peligro su futuro en la región. Su temor es, sin embargo, comprensible, legítimo incluso, si consideramos los raptos y asesinatos que enlutaron a las comunidades, estos últimos días, en una guerra sectaria que no les ha afectado.

El Islam político está, pues, de regreso en la región. Hay que aceptar este presagio. Combatirlo, cuando ganó las elecciones legislativas en Argelia, en 1991, causó más de 100.000 muertes, y en Cisjordania y Gaza condujo (elecciones 2006) a un endurecimiento de la política palestina, por el boicot a Hamas. ¡Estos acontecimientos hacen planear serias dudas sobre la sinceridad de Occidente predicando la democracia! La *Sharía* ya se aplica en algunos países de Oriente Medio, pero sin duda su presencia aumentará. Los resultados de recientes elecciones muestran tres grandes corrientes de pensamiento: los reformistas pragmáticos, los tradicionalistas intransigentes ("salafistas") y los modernistas, llamados liberales o a veces laicos. Sin embargo, el único movimiento político árabe laico, el Baath, cuyo principal teórico fue un siro-libanés greco-ortodoxo, Michel Aflak, fue confiscado y desvirtuado por las Juntas Militares autocráticas. Desapareció en Irak tras la invasión estadounidense y vive sus últimos días en Siria. Preguntas y preocupación a medio plazo conducen a un reparto de fuerzas entre las tres tendencias y, en consecuencia, a la manera en que los cristianos se serán integrados en el nuevo paisaje. En Egipto, también habrá que tomar en cuenta la posición de los militares. Por lo tanto, las perspectivas no son claras.

La «Declaración universal islámica de los derechos del hombre», promulgada en septiembre de 1981 por una influyente ONG, el Consejo islámico para Europa, aparentemente financiado por Arabia Saudí y Qatar, estipule en su artículo 10b: “En un país musulmán, las minorías religiosas deben tener la opción, para la gestión de sus asuntos cívicos y personales, entre la Ley islámica y sus propias leyes”. En 1990, la Organización de la Conferencia islámica, organización intergubernamental de 57 miembros, promulga una “Declaración de El Cairo sobre los derechos del hombre en el Islam”. En ella, no se hace referencia ninguna a la Declaración Universal de la ONU. Se trata, básicamente, de suprimir de ahí las estipulaciones en el Islam rechaza, especialmente el derecho al matrimonio sin restricciones para las mujeres y la libertad de cambiar de religión a los musulmanes. El artículo 24 dispone: “Todos los derechos y libertades proclamados en esta declaración están sujetas a las disposiciones de la *Sharía*”. Se infiere que los no-musulmanes estarían sujetos a un sistema de ‘protección’. Esta declaración se considera como una regresión. Con la división del «mundo del Islam», ficticiamente homogéneo, en Estados modernos, las disposiciones relativas a las minorías deberían, sin embargo, estar caducas. Estrategas israelíes pretenden que su país sólo será aceptado si se insertara en una región donde las comunidades cristianas hayan creado su propia entidad estatal.

Europa, por su parte, ha experimentado dolorosamente hasta qué punto las constituciones de los Estados nacionales, mediante la eliminación de minorías, eran sangrientas. Sería dramático, en el siglo XXI, que la cuestión se resuelva en el Medio Oriente por una partición violenta. Esperemos que Francia, históricamente protector de los cristianos orientales y el partidario más activista de las revueltas árabes, permanezca atento. Porque la Primavera Árabe no debería convertirse en la Primavera anti-cristiana, como denuncia ya Newt Gingrich, principal candidato republicano a la Presidencia de los Estados Unidos. Más allá de las incomprendiones y enfrentamientos que han desgranado su historia, los árabes musulmanes y cristianos han intercambiado y compartido mucho, para que su coexistencia no dure, por la igualdad en la ciudadanía.

L'IMAGE DE L'HOMME PARFAIT SELON LES MYSTIQUES MUSULMANS

The image of the Perfect Man by Muslim mystics

ABDELLAH EL MOUSSAOUI *

RESUMÉ: La présente étude va permettre de montrer que le concept de l'Homme Parfait a connu son point culminant avec la gnose musulmane, principalement avec les grands célèbres mystiques de toute l'histoire de l'Islam tels que Ibn Arabî, al-Jîlî, Ibn al-Fârîd et Ibn Sab'in.

MOTS CLEFS: Homme Parfait, mystiques musulmans, Ibn Arabî, al-Jîlî, Ibn al-Fârîd et Ibn Sab'in.

ABSTRACT: The present study allows showing that the concept of the Perfect Man knew its peak with the Muslim gnosis, mainly with big famous mystic of all the history of the Islam as Ibn Arabi, al-Jili, Ibn al-Farid and Ibn Sab'in.

KEYWORDS: Man Perfect, mystic muslims, Ibn Arabi, al-Jili, Ibn al-Farid And Ibn Sab'in.

INTRODUCTION

Parmi les nouvelles vérités exposées par la Théosophie, l'une des plus importantes est celle de l'existence des hommes parfaits. En regardant autour de nous, nous voyons clairement les hommes à tous les stades de développement, certains beaucoup plus en retard que nous dans leur développement et d'autres qui en quelque sorte ne sont évidemment plus avancé. Par conséquent, il est possible qu'il y en ait dont l'avancement est beaucoup plus important, car si les hommes ne cessent de s'améliorer au cours d'une longue série de vies successives vers le but certain, il doit sûrement y en avoir qui l'ont déjà atteint. L'histoire des nations raconte les performances des génies dans chacun des domaines de l'activité humaine. C'étaient des hommes qui, dans leur ligne d'action et d'habileté ont surpassée la masse générale, à tel point que plusieurs fois qu'on peut imaginer, ses idéaux étaient bien au-delà de la compréhension des gens, de façon à ce que non seulement leur œuvres a été perdue par l'humanité, mais pas même leurs noms ont été conservés.

* Doctor por la Universidad Complutense de Madrid.

Il a été dit que l'histoire des nations peut être résumée dans les biographies de quelques individus et des élites toujours amorcé le progrès dans l'art, la musique, la littérature, la science, la philosophie, la politique et la religion. Parfois, excellent dans l'amour de Dieu et de leurs élus comme les saints et les philanthropes, parfois dans la connaissance de l'homme et de la nature comme les philosophes et les scientifiques, d'autres dans leur travail bénéfiques à l'humanité comme les libérateurs et les réformateurs. Après avoir contemplé ces hommes et après avoir considéré à quelle hauteur se trouvent sur l'ordinaire niveau de l'humanité et faire développer dans l'évolution humaine: n'est-il pas logique de déduire que nous ne pouvons pas marquer les limites d'actions humaines et qu'il est possible qu'ils ont existé encore des hommes beaucoup plus avancés que ceux-là, de grand spiritualité, et d'une grande connaissance et talent artistique, des hommes complets en termes de perfections humaines. Les Chroniques de toutes les grandes religions montrent la présence de Surhommes², investis avec la vie divine et qui, à plusieurs reprises ont été considérés comme des représentants de Dieu lui-même.

L'image de l'homme parfait dans l'histoire de la pensée musulmane

Le concept de l'Homme Parfait a connu son point culminant avec la gnose musulmane, surtout avec le grand célèbre soufi de tous les temps Muhyi al-Din Ibn Arabî, chez qui cette théorie représentait une partie très fondamentale de sa conception et de sa doctrine mystique. Les investigations ont constaté que ses origines remontent, en définitive, à l'image du premier homme tel qu'il est représenté dans l'ancienne pensée iranienne³. Certains chercheurs voient que cette idée procède d'une histoire ancienne, argumentant que son origine est une culture indo-aryenne à laquelle serait due la conception de l'homme primordiale. Cet homme s'appelait « Gaya Maretan »⁴ et il est à l'origine des

2 Le Surhomme (Der Übermensch) est une notion principalement associée au nom du philosophe allemand Friedrich Nietzsche. Richard Roos l'a ainsi définie: « Le Surhomme est un dieu épicurien ramené sur la terre. Il ne doit pas se soucier des hommes, ni les gouverner : sa seule tâche est la transfiguration de l'existence ». Roos Richard, « Nietzsche et Epicure: l'idylle héroïque », *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande*, dans *Lectures de Nietzsche*, dir. J.-F. Balaudé et P. Wotling, Paris, LGF 2000, pp. 29-47; Dominique Bourdin, « L'œuvre de Nietzsche: Paradoxes de l'esprit libre, Parcours et anthologie », Bréal, 2007, pp. 51-53.

3 Hantz Heinrich SHADER, « La théorie de l'homme parfait chez les musulmans; son origine et ses images poétiques »; Louis Massignon, « L'Homme parfait en Islam ... », A. BADAWI, *L'Homme parfait, Koweït, 2ème éd.*, 1976.

4 *Gayō Mar tan* (o *Gayōmard* o *Gayōmart* dans des textes postérieurs à l'époque Zoroastrienne) c'est le nom avestique du premier homme mythologique dans l'ancienne culture iranienne. Tel nom signifie litté-

humains comme à la source de tous les éléments utiles du cosmos. Ce nom a été transformé en Arabe en Kiumirt. Il était en relation avec la création du monde. Dans le *Shâh Nâmeh* (le Livre des Rois)⁵ de Hakīm Abul-Qāsim Fir-dawsī Tūsī⁶ cet homme est mentionné d'abord comme le Shah du monde. Il est aussi appelé le Pishdad (دادش‌ي‌پ) ou être le Premier Homme à exercer la justice, et à composer des Lois.

En Iran, et dans le cinquième siècle (a, J, C) s'est établi une herméneutique absolu du monde à partir de la dissension entre grand et petit Cosmos, tout en considérant que le monde est un grand Homme et l'homme un petit monde. Cet homme premier, devient la principale image microcosmique des réalités du monde auxquelles il participe autant par le bas que par le haut. Le bas la verse dans le monde des êtres surnaturel (djinn) et le haut le rend au royaume de la lumière⁷. L'ancienne gnose persane traduisait cela par une résistance de la vie spirituelle et intérieure à la vie profane et extérieure. Les religions gnostiques en Iran, donnent du *Premier Homme* l'image d'un être d'une nature divine, mais gardant son aspect humain. A partir de ce dualisme dans l'homme, l'idée de *l'homme parfait* commence à apparaître dans les livres saints de ces religions. On a remarqué ensuite qu'elle se répétait dans l'itinéraire des livres chrétiens nommés « clémentins », exactement comme l'idée qu'a l'Islam sur l'Imam Chiite et le prophète mystique. L'idée de l'Homme Premier a connu une grande ampleur dans l'étape suivante : il s'agit d'une étape de syncrétisme entre « l'Atropos » gnostique et le « Logos » hellénique, mais il s'agit d'une étape un peu tardive⁸. L'Islam a accueilli cette syncrétisme, terminé un siècle auparavant au moins avant son apparition, comme étant une production hellénique pure. De ce mélange spontané qui s'était produit grâce à cette polli-nisation gnostique-hellénique, naquit la gnose musulmane, tout d'abord avec

ralement un «Être mortel vivant». Maneka GANDHI et Ozair HUSAIN, *The complete Book of Muslim and Parsi Names*, Penguin, New Delhi. 2004, p. 142.

5 Le ShâhNâmehou *Chahnamehou* encore *Shahnamah*, ou *Livre des rois*, est un poème épique, retraçant l'histoire de l'Irandepuis la création du monde jusqu'à l'arrivée de l'Islam, en plus de 60.000 distiques, écrit aux alentours de l'an 1000 par Ferdowsi, inspiré d'un autre Shah nameh, en prose, par Abou MansouriTous-si, et qui fut relégué aux oubliettes de l'histoire vu l'importance de la création de Ferdowsi.

6 Abu al-Qasim Mansur ibn Hassan (941- 1020), le grand poète lyrique de l'Iran, vit le jour à Badj village de la région de Tous. Il connaissait l'arabe et la philosophie; Bijan GHALAMKARIPOUR, *L'Univers mental des iraniens: Approche sociologique des proverbes et des maximes*, L'Harmattan. Paris 2012, p. 167.

7 Karine SAFA, *l'Humanisme de Pic De la Mirandole: L'Esprit en Gloire de la Métamorphoses*, J. Vrin. Paris 2001, p. 36.

8 Frédérique MALAVAL, *Les figures d'Eros et de Thanatos*, l'Harmattan, Paris, 2003, pp. 75-83.

« al-batiniya »⁹ dont la seule ambition était de réfuter le fanatisme de la théologie musulmane orthodoxe. Ensuite, c'est l'Ibn Arabisme qui a pris la relève par sa théorie relative à l'homme parfait.

Pour Louis Massignon, l'image de l'homme parfait est d'origine sémitique et non gnostique-hellénique. Cette notion était chez les Prophètes d'Israël synonyme du thème du « Serviteur de Yahvé »¹⁰, donc uni aux élocutions prophétiques. Sa première apparition dans l'histoire des religions humaines a été faite il y a des siècles. Le corpus des livres traitant des religions comparées, renvoyant son commencement à des origines aryennes, devait la confondre avec la notion de l'homme premier dont l'avènement accompagnait la création cosmique. Le « Kiumirt mazdéen », le « Adam qadmon »¹¹ cabalistique et « al-Insân al-qadîm » des manichéens arabisés prennent la place de l'homme parfait, selon cette vision.

En ce qui concerne la pensée mystique islamique, le qualificatif « 'Ayn al-wujud » (la pupille de l'existence) donnée au Prophète Mohammad par les mystiques monistes dérive de ces origines aryennes, et pour cela on se trouve face à des esquisses véritablement arabes de l'homme parfait musulman : ce sont tour à tour celles des Messies sauveurs proclamés par des gens qui croyait à l'apparition de celui-ci comme le cas de Mansur al-Yaman apparu au moment de l'islamisation du Yémen, Ibn al-As'at de Banu Kinda, Abdellah ibn Saba' et Mansur al-Qarmati de Banu Hamadan et d'autres. Plus tard, se faisait un essai de syncrétisme hermétique entre la « pupille de l'existence » et « le Juge final » dans la personne de l'«Agathodaimon», le Grand Sage des hermétistes grecs et des Harraniens¹², cité dans les épîtres des Frères de la Pureté. Tous ces éléments se situe en dehors de la réalité, car la notion islamique de 'homme parfait, est celle qui l'interprétation sunnite orthodoxe essaye de développer a

9 Bâtin (occulte ; secret ; ésotérique) signifie en arabe ce qui est intérieur. La plupart des doctrines chiïtes et certains soufis professent une lecture ésotérique du Coran et de la Tradition du Prophète –Hadit-, considérant que la lecture littérale occulte plusieurs autres sens cachés. Cette conception d'un Coran ésotérique accessible aux seuls initiés a fait que l'on a appelés les membres de ces sectes des bâtinien. Cette pratique peut se rapprocher de la Kabbale juive par ses pratiques et sa façon d'aborder le livre. Le mot bâtin dans un autre sens s'oppose à zâhir qui désigne le côté évident, exotérique des choses.

10 Adolphe LODS, *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, Paris, 1950, p. 477

11 Adam Kadmon c'est un homme céleste ou soit le Microcosme. C'est le Logos manifeste; le troisième logos selon l'occultisme, ou le Paradigme de l'Humanité: Christian GODIN, *La Totalité: les pensées totalisantes*, Champs Vallon, Seyssel 1998, p. 336.]

12 Anna GAIOZZO, *Images du Ciel d'Orient au Moyen*, Université de Paris-Sorbonne, Paris 2003, p. 214.

travers du Coran. On va essayer dans cet article de présenter et d'analyser ce concept selon les mystiques musulmans et on a considéré que la meilleure façon de sa réalisation est celle de synthétiser l'idée de chacun des penseurs qui ont traité ce concept comme le sont Ibn Arabî, al-Jîlî, Ibn al-Fariḍ et Ibn Sab'în.

Le concept de l'homme parfait selon Ibn Arabî

En ce qui concerne ce concept chez Ibn Arabî, celui-ci comme al-Hallaj a établi sa théorie sur la divinisation de l'homme à partir de la notion juive : « Dieu créa l'homme à son image »¹³. Sur cette notion, tous deux ont bâti leur conception d' « al-Hulûl » (l'incarnation) tout en distinguant la nature humaine de la nature divine, et cela malgré la fusion que celles-ci subissent pour ne devenir qu'une. Mais Ibn Arabî considère que l'humain et le divin sont deux faces d'une seule vérité et non deux natures séparées : ils représentent respectivement l'extérieur dans l'homme mais aussi dans toutes les créatures parce qu'ils sont synonymes de la substance et de l'accident. La vérité que reflètent toutes les formes de l'existence se personnifie dans l'homme qui est la plus haute et parfaite formule de cette même existence. Donc, en sa qualité de créature la plus parfaite, l'homme est tout près de Dieu. Il est le petit monde où se reflètent toutes les perfections du grand monde, c'est-à-dire la présence divine, tant avec ses noms qu'avec ses attributs. C'est pour cela que l'homme mérite de remplacer Dieu sur terre. Puisque dans les attributs divins ; il n'y a pas de différence entre ceux de la perfection et ceux de la majesté, l'Homme Parfait reflétant ces attributs, symbolise Adam et par conséquent symbolise l'espèce humaine dans la plus haute de ses catégories. Aucune autre créature n'a accumulé de perfections intellectuelles, spirituelles et matérielles comme celles totalisées en lui.

Selon Ibn Arabî, l'Homme Parfait se dit de ceux qui accèdent au degré des prophètes et des saints, le plus parfait parmi ceux-là étant le Prophète Muhammad, porteur de la vérité ou de l'Esprit mohammadienne. Il est l'aspect parfait de l'essence, des noms et des attributs divins. De là le tripartisme de la nature de ce prophète (Essence-noms-attributs divins), tripartisme unifié. Ibn Arabî interprète la relation qui fait joindre Dieu à l'homme et l'homme au monde en disant : « quand Dieu créa le monde, celui-ci était comme un fantôme sans

13 Muhyi al-Din, IBN ARABI, *Le secret des noms de Dieu*, al-Bouraq, Paris 2010, p. 210.

âme, comme un miroir non luisant ; il était nécessaire donc de le luire, et ce fut la création d'Adam, pupille de ce miroir et esprit de son image ». Ibn Arabî essaye d'expliquer, par ce passage, que Dieu, pour chaque aspect du monde, réserve un de ses attributs. Mais ce monde qui reflète ces mêmes attributs comme étant séparés, ne projette ni Présence Divine (dans ses noms et ses attributs) ni Monisme existentiel (dans sa forme intégrale) étant donnée qu'il les fait opérer séparément et sous une forme plurielle alors qu'ils ne sont qu'un. C'est ainsi que le monde fut miroir non lustré ou corps sans âme avant la création de l'homme Premier.

L'Homme Parfait par rapport à Dieu est comme l'œil par rapport à la vue : comme on ne peut avoir qu'à travers cet organe, Dieu ne peut se voir qu'à travers l'homme. Cet homme pour Dieu n'est que l'Intellect qui saisit la perfection attributive, n'est que la profonde cause de l'existence. C'est grâce à l'homme que la volonté divine créa un être qui, connaissant Dieu, fait connaître ses perfections. Sans l'homme, cette volonté serait impossible et par conséquent, Dieu à son tour serait impossible; l'homme pour ainsi dire est le conservateur du monde et le gardien qui veille sur la bonne marche de son système, car la perfection de l'image humaine moulée sur l'image divine avec toute sa génialité spirituelle, psychique et corporelle, n'est dissoute qu'après la corruption du monde. Donc Dieu, l'homme et le monde se lient l'un à l'autre d'une manière causale. La théorie arabe de l'homme parfait avec tous ses éléments n'est qu'une position d'une autre théorie plus large et plus complexe, c'est celle relative au « logos » divin. Ibn Arabî a abordé ce « logos » en trois points :

Le premier point est métaphysique où le « logos » peut représenter la vérité des vérités. Il est donc synonyme de l'Intellect Divin, c'est-à-dire du Savoir Divin. Puisque Dieu n'intellectualise aucun objet différent de son essence, puisque son Intellect Lui-même est celui de tous les objets, la vérité des vérités n'est qu'un intellect, intelligent et intelligible, elle n'est par conséquent que le savoir, le savant et le su. La vérité des vérités n'est que Dieu révélé à Lui par Lui dans les formes du monde intelligible. Le deuxième point mystique où le logos expose la vérité mahométane. Partant de cette vision, Ibn Arabî le considère comme le principe de toute révélation, de toute inspiration pour les prophètes et les saints. Cette vérité mahométane est l'équivalent du Qutb mystique et de l'Imam infallible ismaélite et qarmatique. Par contre le dernier point est celui qui appartient à l'homme parfait lui-même et où le « logos » prend la signification du l'ordre « Fiat » ou « al-Amr » (kun fa yakun) (le mot

de l'ordre : soit ! et c'est) et verse dans des considérations cosmiques au début, mais eschatologiques à la fin.

Le concept de l'homme parfait selon al-Jilî

« Abd al-Karîm al-Jilî (m. 1428 a. J. C), de sa part, croit que tous les hommes peuvent accéder à la perfection, pour cela, il essaye de distinguer entre deux catégories d'hommes : ceux qui acceptent la perfection par supposition et ceux qui la possèdent de fait. Cette dernière catégorie est liée aux prophètes et aux saints. Ces hommes parfaits ne sont pas pareil puisque parmi eux existe le Parfait et le Plus Parfait. Pour rejeter toute conjecture, le Plus Parfait de tous les temps, c'était le Prophète Muhammad qui accomplit l'apogée de la perfection par son comportement, ses actes et ses paroles. Il est le vrai parfait. Le reste des prophètes et des saints sont rattachés à lui. D'une autre part, l'Homme Parfait est le « Qutb » (le pôle) autour duquel tournent les astres de l'existence. Il est l'Unique Parfait depuis la genèse du monde jusqu'à l'éternité. Il se présente aux gens avantageux sous des formes différentes, c'est-à-dire à l'image des hommes parfaits de toutes les époques. Selon toute apparence, ces hommes le remplacent à lui, mais d'une façon occulte, c'est lui qui représente leur vérité. L'Homme Parfait, c'est d'autre part le parallèle de toutes les vérités existentielles : parallèle des vérités hautes par sa disposition, parallèle des vérités basses par sa densité.

Al-Jilî continue à faire l'analogie des différents aspects exemplaire de l'homme parfait avec des éléments cosmiques¹⁴, des éléments sphériques¹⁵ et des données relatives créé dans le monde (les anges, les diables, les animaux sauvages et domestiques, les plantes et les choses). Pour terminer, al-Jilî croit que l'Homme Parfait, c'est lui qui mérite d'être porteur des noms et des attributs de l'essence divine. Il est par rapport à dieu son miroir, où l'un ne peut voir sa vérité dans l'autre qu'à travers ses reflets. Pour ce qui est des noms et des attributs divins, il y a ceux qui se rangent à droite de l'homme parfait comme la vie, le savoir, la volonté etc. ; et ceux qui prennent place à sa gauche comme l'éternité, l'infinité, la primauté et l'idée de dernier. Derrière ces noms/attributs

¹⁴ Ces éléments cosmiques son: *al-'Arch.* = le trône, semblable au cœur, *al-kursiy* = la chaise, semblable à l'Haecceité, *sidrat al-muntaha* = le lotus de la limite, *al-qalam al-a'la* = le crayon haut et *al-lawh al-mahfuz* = la planche conservée, semblable à la station, à l'intellect et à l'âme.

¹⁵ Les éléments sphériques selon al-Jilî sont les quatre éléments et le système astral, selon la version islamique de la conception grecque dans sa relation avec les états psychiques de l'être humain.

découle un délice qu'on appelle « Plaisir divin ». Ce Plaisir se répand comme une exaltation sur toute surface existentielle sentie ou enthousiasmée par cet homme parfait qui, se retirant de l'existence réelle, le voit, de haut en bas et par l'intermédiaire du « kachf » (la révélation) émanant de lui.

L'Homme Parfait gravit trois « barzaj » (isthmes) avant d'accéder à la station finale. Le premier isthme, celui du principe, offre à l'homme parfait la possibilité de perfectionner les noms/ attributs divins. Le second, qui est au milieu, n'est que l'astre joignant les « raqá'iq » (les grâces) humaines aux vérités divine. Dans cet isthme, rien n'est occulte pour celui qui l'a franchi, tous secrets lui sont révélés. Au troisième isthme, c'est déjà l'acquisition d'une force occulte qui, dépassent la phase de l'habituel, dote son héritier d'une autorité complète sur la nature. Après cet isthme, il n'y a que la vanité divine dont la capacité intelligible est au-dessus des connaissances humaines.

Le concept de l'homme parfait selon Ibn al-Fāriḍ

D'autre part, Ibn al-Fāriḍ croit que le Qutb, celui autour duquel tournent les corps céleste, n'est que l'esprit ou la vérité mahométans. Il est donc l'homme parfait. Mais il faut distinguer entre deux sortes de Qutb : le réel et le spirituel. La différence est énorme entre les deux, et ceci vient du fait que l'un se définit comme l'opposé à l'autre. Alors que le Qutb spirituel est né ainsi, c'est-à-dire qu'il n'a eu accès au *qutbiyya* (l'état dans lequel se trouve le pôle) qu'en obéissant à la loi d'une hiérarchie mystique : « wataḍ » pieu, « *abdāl* » (remplaçants) et « Qutb », le Qutb réel doit son titre à cette même hiérarchie. Du point de vue de la création, le Qutb spirituel est plus avancé que le Qutb réel : car si le Qutb spirituel est celui autour duquel tournent les astres donc il les englobe, le Qutb réel n'est que le centre d'un point qu'englobent les corps céleste et autour duquel ils tournent. Le savoir et la force du Qutb spirituel sont divins, et non pas appris à travers un enseignement quelconque, mais ceux du Qutb réel sont des connaissances livresques, c'est-à-dire qu'ils sont le fruit d'une transmission de ses maîtres « *aqṭāb* » (les pôles) qui, à leur tour, puisent à une seule source : le premier Qutb spirituel.

Ibn al-Fāriḍ, d'autre part, lorsqu'il évoque le Qutb comme étant une vérité intégrale et éternelle, nous fait penser à la théorie du Qutb telle qu'elle est tracée par Ibn Arabî, car celui-ci considère que le Qutb représente la sphère intégrale et reflète, dans le petit monde, la vérité divine à qui revient le mérite

d'être incarnée par le Qutb, image de Dieu, l'esprit du monde et la cause de son existence. Si Ibn 'Arabî et al-Jîlî donnent un sens général au terme Qutb afin d'englober tous les Hommes Parfaits créés tels les Saints et les Prophètes, la *qutbiyya*, pour ibn al-Farid n'est pas du tout commune entre la vérité mahométane et les Hommes Parfaits créés. Elle ne signifie que le Qutb spirituel. Pour Ibn al-Fārid, le nombre de Qutb s'élève au nombre de vingt-cinq, à partir d'Adam jusqu'au Prophète Muhammad. Le premier de ces Qutb est le Prophète Mohammad, source dans laquelle tous les autres Qutb ont puisé la vérité divine. Il est apparent sous une image humaine, et sa perfection s'étend sur tous les temps, alors que la vérité mahométane n'est autre que la vérité éternelle qui influe son existence, son savoir et sa force sur tous les prophètes, tous les saints, qui apparaissent à tel ou tel temps.

Le Monisme existentielle, selon Ibn al-Fārid, ne va pas en parallèle avec sa théorie du Qutb car ce monisme exige une union totale entre le créé d'une part et l'Etre Absolu d'autre part, tandis que dans la *Qutbiyya* cette union joint le Qutb à l'être désigné qui est la vérité mahométane. Arrivant à ce stade, les deux théories qui semblaient partir en convergence, reprennent leur homogénéité par la suite, car si la *qutbiyya* ne reflète que la vérité mahométane et le monisme existentiel la vérité divine, ce deuxième s'ajoute à la première pour former une vision intégrante. C'est-à-dire que la *qutbiyya* incarne la vérité divine avant que celle-ci abonde sur les créatures. L'essence divine et la *qutbiyya* spirituel sont donc deux présences intégrantes dont l'Union apparaît, sur l'une dépourvu de toute désignation, et sur l'autre revêtue de la première désignation qui est la source de toute désignation.

Ibn al-Fārid se réserve le droit d'être le seul héritier de la *qutbiyya*, mais il ne parle pas en son nom. Il parle plutôt en tant qu'arrivé à l'étape du Qutb porteur de la vérité mahométane. Si les deux théories auxquelles en a fait mention plus haut se maintiennent de la théorie de l'amour divin, du même ibn al-Fārid, sa conception sur la *qutbiyya* s'inspire d'Ibn Arabî, du Logos de Philon le Juif, de la Chrétienté, de l'émanation de Plotin, de la théorie chiite relative à la lumière mahométane et de la théorie ismaélite sur le Messie infallible. Puis, la même théorie prend un aspect cosmique à base philosophique et non mystique. Le Qutb savait donc les vérités des choses justes après son union avec le Grand Esprit, il est le gérant de ce monde et le connaisseur de tous ce qui est en relation avec le Fiat. Il est synonyme d'unité totale avec l'esprit englobant

tous les autres esprits partiels. Il est libre de tout engagement, et il est indéfini car toutes les directions amènent à lui.

L'aspect cosmique de la théorie de Qutb présente une vision islamique de la création du monde. Car, au début, le ciel et la terre se ressemblaient puisqu'ils étaient dans un état élémentaire, accumulés dans la vérité et l'esprit d'un Qutb. Le monde ne sortit de cet état que lorsque la création l'a détaillé. Cet état accumulé ne se situait ni dans un espace, ni dans un temps, ni dans un autre Dieu. Et d'une autre manière, cet état signifie l'unicité de l'espace, du temps, de la divinité et de la vérité absolue. D'après ibn al-Fāriḍ, le Prophète Muhammad en tant que humain est un Qutb réel, et un Qutb morale en sa qualité spirituelle. Il transmet sa vérité aux prophètes antérieurs et aux saints postérieurs. Tous ne sont qu'une branche de son arbre malgré la postériorité de son existence corporelle. Toutes les missions dont étaient chargés les autres prophètes n'étaient qu'une apparence de sa lumière. Les miracles qu'avait effectués les autres prophètes ne sont qu'une réalisation de son esprit, c'est pour cela que les religions s'approche et, de fait ne sont qu'une seule en réalité.

Le concept de l'homme parfait selon Ibn Sab'īn

Ibn Sab'īn¹⁶, au contraire de tous ces mystiques qu'on vient de voir, a fondé sa théorie de l'homme parfait sur des bases épistémologiques en élevant au nombre de cinq les perfections humaines : celles du Jurisconsulte, de l'acharite, du Philosophe, du Mystique et du Muhaqqiq (vérificateur). Chaque perfection est propre à celui qui aspire à sa perfection, il est nécessaire qu'un certain nombre de conditions extérieures et précises soit remplies. Mais le plus parfait parmi ceux-là est le *muhaqqiq* sans aucun doute. D'après ce mystique, le jurisconsulte doit résolument maîtriser sa doctrine en approfondissant ses connaissances de la langue arabe et apprenant par cœur le Coran et la tradition, ainsi que d'autres sciences auxiliaires. Il doit par ailleurs connaître à fond les dogmes religieux dont al-*ijtihād* (la diligence raisonnable) est le seul issu pour les perfectionner. Vue cette conception, la notion de science englobe tout ce qui se dégage du discours divin.

¹⁶ Abdellah El Moussaoui, *El sufismo esotérico de Ibn Sab'īn (s. VII/XIII)*, Tesis Doctoral, dir. M. J. Viguera Molins y R. Ramón Guerrero, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense, abril, 2012.

De son côté, l'acharite peut accéder à sa perfection en maintenant saines sa raison et son innéité. *Al-ijtihad* le plus absolu, les recherches pertinentes et le professeur savant et sincère conseillé lui sont indispensables. Quant aux sciences, elles sont acquises par les cinq sens, par l'innéité, par l'information et par la démonstration. En plus, les sciences conseillées pour le juriste, l'acharite doit savoir les attributs divins nécessaires. Il est aussi logique de reconnaître l'Unicité Divine par démonstration rationnelle et juridique sans douter de l'inter définissabilité de celle-ci. La perfection de l'acharite vise en générale à distinguer le créé de l'Eternel en définissant les portées de leurs attributs et de leurs essences. Le philosophe ou le sage trouve sa perfection dans l'apprentissage des « Notions élémentaires » et des sciences de la logique, telles *Isagoge*, les dix catégories, les *Péri Hermeneias* et les *Analytiques*. Il doit avoir la vie aisée et un bon guide pour pouvoir s'abonner aux études. Le parfait parmi les philosophes est celui qui prouve l'existence de l'intellect agent en fondant sa démonstration sur la substance spirituelle, sur le Savoir absolue, c'est à dire en prouvant le spirituel par le rationnel et vice versa.

Puisqu'il y a plusieurs tendances dans la mystique, la perfection du Soufi varie également d'une tendance à l'autre. Par exemple, celle du soufi dont la première initiation joint la jurisprudence et l'acharisme aux exercices mystiques, se trouve dans la voie religieuse. Le soufi qui s'adonne à la perfection de Dieu, atteint son apogée en accédant à l'extase. Enfin, le soufi qui considère que la mystique n'est qu'un ensemble de normes qui codifient la conduite humaine, sa perfection est dans ses ambitions éthiques. En d'autres termes, la perfection mystique est atteinte par des exercices qui consistent à s'abandonner à Dieu corps et âme, à se comporter ascétiquement, à jeûner, à accomplir en probité les bons actes, à fréquenter la *zawiya*, à s'isoler des gens, à se vouer au *Dikr* (chant mystique), à faire des ablutions et à se parfumer par des plantes de bonne exaltation.

Par contre, le parfait parmi les mystiques est celui qui accumule les vertus des soufis déjà mentionnées. Mais le plus parfait des parfaits est celui qui accède à la station de l'Islam, d'al-iman (la croyance) et d'al-*ihsan* (la charité), en prenant sa substance sur l'Unicité divine. Plus parfait que ce dernier est celui dont les noms divins font partie de l'essence, de même que la *Ihatawjudiyya* (dominance existentielle) devient sienne, pour ne plus songer à aucun pluralisme. Pour parvenir à la perfection, le *Muhaqqiq* doit supprimer de son existence toute vision dualiste et ne voir dans la pluralité apparente que l'Un. C'est Un

n'est ni adverbial, ni temporel, ni relatif à une chose, ni attribué à une autre. Donc toute perfection autre que celle du muhaqqiq est insignifiante, car celle de ce dernier ne peut, en aucun cas, être l'objet de variation par l'augmentation ou par la diminution, elle est « un » malgré ses apparences attributives et pluralistes, puisqu'elle émane de l'Un.

Le Muhaqqiq est l'axe des perfections. De ce point-là, il n'est pas comparable à ces hommes que nous avons cités. Car le Jurisconsulte cause un énorme préjudice à la religion par ses interprétations expédientes de la loi, l'acharite également, car il défend la religion en ayant arguments logiques et philosophiques, alors que cette religion est une vérité qui n'a pas besoin de toutes ces démonstrations. Le philosophe prétend défendre la vérité par des instruments artisanaux, or cette vérité est innée dans les âmes, donc ses justifications sont insensées. Le mystique n'est pas parvenu à la vérité, car ses dires aboutissent à défendre le dualisme du moment que ce mystique, en extase, refuse de se fusionner dans l'Un d'une façon absolue. Le Muhaqqiq par ailleurs est le médiateur entre Dieu et le monde. Ce monde aspire au « Bien Absolu », au « Bonheur constant », à Dieu. Mais parvenir à Dieu nécessite la médiation du prophète car son ipséité n'est connue que par l'Héritier. Cet Héritier n'est autre que le Muhaqqiq, le Muqarrab (approché). Donc l'équation doit se résoudre ainsi : Dieu prodigue son bien à tous les êtres possibles, Mohammad, médiateur, le transmet à l'Héritier qui, à son tour, le fait affluer sur le monde dans tous les temps. C'est pour cela qu'il est, par essence, son gérant. Ibn Sab'in en fin de compte se veut cet Héritier, car il est l'Être occupant tout espace, la « Dominance existentielle », le propriétaire de tout univers et l'acquéreur de toute perfection.

Ibn Sab'in croit qu'il a une apparence corporelle et une autre spirituelle. Par la corporelle, tous les entretiens avec lui, toutes les audiences qu'il autorise, se réalisent directement. Mais par la substantielle, les séances extatiques avec le Prophète se font sous forme d'une rencontre entre deux substances parce que le prophète et l'Héritier sont d'une nature spirituelle. Donc, en sa qualité corporelle ibn Sab'in est créé, mais en son apparence spirituelle il est éternel. Après ce tour d'horizon, il me convient de croire que la théorie sab'inienne de l'homme parfait, comparée à celle des autres telle qu'elle est relatée par Taftazani, semble être beaucoup plus élaborée, beaucoup plus cohérente. Tout d'abord, elle obéit au système général qui domine la pensée d'ibn Sab'in: celui de procéder par la catégorisation selon laquelle les gens, au fur et à mesure, sont classés dans la hiérarchie idéale, hiérarchie qui détermine non seulement le sort du classé par

rapport à une graduation mystique mais celui de la conception de la perfection humaine elle-même. Elle est, entre autres, bien élaborées, bien cohérente parce qu'elle présente une unité dans son ensemble, fréquent chez les autres auparavant cités.

Ceci n'exclue pas que ces théories partent, toutes, des mêmes origines, du Logos grec, de l'Anthropos gnostique et de l'idée ismaélite relative au Messie infallible (il faut noter que le ton orthodoxe l'emporte, chez al-Jili, sur la conviction chiite chez ibn al-Farid, le ton fictif chez Ibn Arabî sur le ton rationnel chez ibn Sab'in, malgré l'appellation qui varie chez les uns et les autres : Qutb, Wārith, Kāmil, et Muhaqqiq). Ceci aussi n'exclue pas qu'elles divergent les unes des autres. Tandis que celle d'Ibn 'Arabî verse dans des considérations eschatologiques en rapportant tout effet miraculeux de l'Homme Parfait au jour du dernier jugement, celle d'al-Jili se limite à des considérations prophétiques en attribuant toute vertu de la perfection humaine à Mahomet. Et tandis que celle d'ibn al-Farid met cette perfection en relation avec la création du monde –donc elle est cosmique – celle d'ibn Sab'in se fonde sur des piliers épistémologiques car elle est relative aux connaissances acquises par le Parfait lui-même.

BREVE ESTUDIO DEL MANUSCRITO 1404 DE EL ESCORIAL

A brief study on El Escorial Ms 1404

NURIA TORRES SANTO DOMINGO *

RESUMEN: El motivo de este trabajo es mostrar unas reflexiones iniciales sobre un manuscrito coránico conservado en la Biblioteca del Monasterio de El Escorial, con la signatura 1404. Se presentan las características materiales del manuscrito y algunas cuestiones claves en relación con el contenido, pues se encuentra totalmente desordenado.

PALABRAS CLAVE: Manuscritos árabes, Corán, Biblioteca de El Monasterio de El Escorial.

ABSTRACT: The object of this contribution is to give an initial reflection on a Quran manuscript, hold in the El Escorial Monastery Library, numbered 1404. Formal characteristics of the manuscript are described as well as some crucial aspects in relation to the content due to the fact that pages are totally in disorder.

KEYWORD: Arabic manuscripts, Quran, El Escorial Monastery Library.

INTRODUCCIÓN

El motivo de mi trabajo es mostrar mis breves reflexiones iniciales sobre un manuscrito conservado en la Biblioteca del Monasterio El Escorial, numerado 1404 según Derenbourg, número bajo el cual se encuentra actualmente ubicado en los depósitos de dicha Biblioteca. En estas líneas presento las características generales del manuscrito y algunas cuestiones que se me han planteado en relación con el contenido. La información que consta en el catálogo de Derenbourg, traducida del francés, es la siguiente: *N. 1404 del catálogo de Derenbourg. Fragmento de Corán, vocalizado con tinta roja, con lagunas. Ornamentos magrebíes groseros. Principio: Sura xix, aleya 29. Fin: sura xxiv. Sin fecha (s. XII). Pergamino, escritura magrebí, tipo mabsut, 108 Folios, 7 líneas por página; dimensiones: 0,16x0,16 (cas. 1399)*

Me ha llamado la atención este manuscrito porque comparte características con otro manuscrito coránico que hace poco tuve la oportunidad de estudiar. Se conserva en la Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla, la Biblioteca de Fondo Antiguo de la Universidad Complutense de Madrid, y lleva la signatura

* Facultativo de Bibliotecas. Centro de Documentación. Ministerio de Defensa. Madrid.

BH MSS 1098. Se trata de unas pocas páginas de un fragmento de un Corán. Lo citaré como M1. Al ver la citada referencia en el catálogo de Derenbourg y recordar el estudio realizado del texto de la Biblioteca Histórica de la Universidad Complutense me entró curiosidad por ver este otro ejemplar coránico.

El manuscrito cuyo estudio presento ahora, el de El Escorial es, también, un fragmento de Corán, aunque con una entidad bastante más amplia, ya que comprende 109 folios escritos por ambas caras, 218 páginas. Para diferenciarlo del anterior me referiré a él como M2. Este manuscrito M2 comparte los rasgos principales que posee M1. Entre ellas: fragmento de Corán, también está en pergamino, y con formato más bien cuadrado, presenta pocas líneas por página, concretamente siete y la letra es claramente magrebí. Derenbourg precisa más este dato, caracterizándola como tipo *mabsut*. De manera general, yo diría que el trazo de escritura de M2 no está tan cuidado o tan elaborado como aparece en M1. Asimismo, en el comienzo del fragmento escurialense conservado se observan trazos de escritura perdida y se aprecia con claridad cómo algunas letras están totalmente comidas por la tinta.

CARACTERÍSTICAS GENERALES

Soporte: Excepto dos folios en papel al comienzo del manuscrito, el soporte utilizado para la escritura es el pergamino, igual que la encuadernación. A pesar de que el papel era utilizado de manera común, el pergamino siguió usándose en el Occidente islámico hasta el siglo XIV y fue un material preferido para dar a conocer el texto sagrado, como muestran muchos de los fragmentos de aquella fecha que nos han llegado.

Foliación: El manuscrito 1404 tiene foliación moderna en el recto de las hojas o folios. Se han numerado un total de 109 por lo que, al haber escritura en ambos lados de la hoja, en cada página, el total debería consignarse como 218 páginas. Al comienzo del manuscrito hay 2 hojas, en soporte papel, sin numerar, seguidas de 1 hoja, numerada en el recto, con información sobre el manuscrito en el verso y en latín.

Tipo de letra y disposición de la página: Como he mencionado anteriormente la letra es claramente magrebí. En comparación con el manuscrito M1, la escritura es un poco más fina. Por ello mismo el cálamo utilizado ha permitido la escritura de siete líneas por página en donde cada una incluye, por

regla general, cuatro palabras, que pueden ser solo tres si estas son más largas y necesitan por tanto, mayor espacio de extensión en la línea de escritura que les ha tocado. La posición de las vocales en relación a la línea de escritura es bastante recta, pero incluyen una ligera inclinación hacia abajo en la parte de la izquierda, por lo que difieren de su apariencia en el manuscrito M1. Se observa que se mantiene la pauta de escribir las vocales entre la forma consonántica de la letra y el punto diacrítico correspondiente. (folio 3 recto). En el folio 17 recto se aprecia perfectamente el rastro de la línea vertical, realizada con punta seca, que delimita los márgenes.

Tintas: La tinta es negra pero las vocales, *fatha-s* y *kesra-s*, han sido marcadas en tinta roja. La *shadda* aparece en azul y a veces ha traspasado el pergamino.

Motivos decorativos: Como viene siendo habitual en este tipo de textos, los títulos de las suras aparecen en escritura cúfica, con la letra perfilada en tinta negra y rellena con tinta dorada, pero no están insertas en ningún cartucho. Hay varios ejemplos de ello. El título de la sura 22, *La Peregrinación*, que aparece en el folio 6 recto y del que sale un adorno floral, normalmente llamado palmeta, que se extiende en el espacio del margen; o el título del folio 49 recto, la sura 20 *Tā-Hā*, con otra palmeta en el margen. Hay dos tipos de motivos para marcar las partes del texto. Por una parte se encuentran unos círculos en forma de soles, rellenos con tinta dorada, con un punto en el interior y cuatro puntos en el borde, cruzados por una línea recta; por otra una especie de mini palmeta apuntando hacia arriba, con tinta dorada en el interior.

Se aprecian rastros de ilustraciones que deberían haber ocupado una página entera y que, por desgracia, han sido arrancadas. Ejemplos de este vandalismo se encuentran: 1) antes del folio 53; 2) entre los folios 61 y 62; 3) antes del folio 68; 4) antes del folio 77, por lo que se puede deducir que el manuscrito estaría bellamente decorado. En relación con lo anterior al final del manuscrito, en el verso, y cerrando presumiblemente esta parte del Corán, hay una iluminación que ocupa toda la página. Se trata de un motivo de formato cuadrado con intersecciones rectilíneas, en dorado. Es la única ilustración que se conserva y, por lo tanto, al ser el único rastro que ha sobrevivido se podría aventurar como posible conjetura, que las páginas que faltan llevaban una iluminación parecida. El estilo es muy parecido a los que aparecen en ejemplares fechados entre la segunda mitad del siglo XII y la primera del siglo XIII, conservados en otras colecciones de bibliotecas.

Estado de conservación y manipulaciones efectuadas: Se observan a primera vista, manchas de humedad, pero el estado de conservación es bueno. Hay groseras restauraciones llevadas a cabo en el soporte para evitar su degradación y son muy visibles las manipulaciones llevadas a cabo para mantener la integridad de los folios. Se puede citar la existencia de una costura, que muestra 3 ó 4 puntadas, realizada para enmendar una rotura en el folio 2. En el recto de dicho folio se aprecia claramente la existencia del nudo que impide que el hilo se deslice para el soporte no sufra más desgarros. Otra manipulación visible consiste en la inclusión de tiras estrechas a lo largo de la parte interna de los folios. La razón de ello habría que encontrarlo en un reforzamiento de los folios para evitar que la parte que central del cuadernillo se rompiera y que el manuscrito pudiera presentar la suficiente consistencia para su encuadernación.

CONTENIDO

Aun siendo muy interesantes los diferentes aspectos materiales de este manuscrito es su contenido lo que me ha determinado publicar estas líneas. Al tratarse de un Corán no es difícil comprobarlo debido a la fijación del texto. Resulta, por tanto, bastante sencillo estudiarlo y realizar una primera comprobación de que realmente mantenga una homogeneidad lineal.

Los primeros datos de los que disponemos los encontramos en el citado catálogo de Derenbourg. En él se afirma en concreto "Principio: Sura xix, aleya 29; Fin: sura xxiv". Y aquí empieza la aventura apasionante al descubrir que el texto está totalmente desordenado. El folio numerado como 1 corresponde efectivamente a la sura 19, *María*, con el final de la aleya 28 (las dos últimas palabras *ummu-ki bagiyān*) y comienzo de la aleya 29, continuando el texto en el folio 1 verso que termina en la mitad de la aleya 35. Cuál no sería mi sorpresa al comprobar que el folio numerado 2, que debería continuar con la continuación de la sura no corresponde a ello, sino que comienza en la mitad de la aleya 10, de la misma sura, *āyatu-ka allā tukallima al-nās talāt*. El texto se mantiene ordenado hasta el folio 4 que llega justo hasta casi el final de la aleya 28. Esto quiere decir que el texto que comienza en el folio 2, sigue en el 3, en el 4 y después en el 1 lo que indica que los cuadernillos están mal dispuestos.

Hay muchos ejemplos de cómo las páginas están completamente desordenadas. Entre ellas:

- Folio 6 recto, línea 6 - Comienzo de la sura 22, *La Peregrinación*.
- Folio 33 verso, línea 5 – Comienzo de la sura 21, *Los Profetas*
- Folio 49 recto, línea 2 – Comienzo de la sura 20, *Ta-Ha*
- Folio 69 verso, última línea – Comienzo de la sura 23, *Los Creyentes*
- Folio 77 verso, última línea - Comienzo de la sura 24, *La Luz*
- Folio 78 recto, primera línea – Sura 23, final de la aleya 41
- Folio 89 recto – se trata exactamente del comienzo de la sura 24. Por lo tanto, el texto que sigue debe ir detrás del folio 77.
- Folio 108 verso – Sura 24, aleya 64. Final de la Sura. Coincide con lo precisado por Derenbourg en su descripción del manuscrito.

La complejidad del desorden es tal que el objetivo que me propongo realizar a continuación, con un poco más de tiempo, es la ordenación total de las páginas del manuscrito. Aprovechando dicha circunstancia sería interesante estudiar la disposición de los cuadernillos, para saber su composición y cómo se han tomado cuadernillos enteros colocándolos en otro sitio. A primera vista parece que hay una ordenación descendente, ya que se encuentran primero la sura 19, a continuación la sura 22, la 21 y a continuación la 20. Más adelante hay un desorden total entre las suras 23 y la 24.

CONCLUSIÓN

Este fragmento debió ser un volumen que en algún momento resultó desencuadernado y se descolocó o que quizá no llegó a encuadernarse en un primer momento. Posteriormente se recolocó de manera incorrecta y a continuación se encuadernó hasta formar el volumen que nos ha llegado. Más tarde, se numeraron los folios, siguiendo un proceso lógico de identificación para que se pudiera proceder a una posterior catalogación del manuscrito. En este caso, tratándose de un texto conocido a la hora de estudiarlo y proceder a su catalogación es normal fijarse solo en el comienzo y en el final, sin tener en demasiada cuenta el resto del texto, que se supone ordenado.

Una observación inicial aparentemente superficial, realizada para comprobar características comunes con otro manuscrito es lo que me ha llevado a descubrir esta situación que, aparentemente, ha pasado inadvertido a ojos más

expertos que los míos. Ciertamente se buscan en las bibliotecas y colecciones textos nuevos, científicos, poéticos o literarios y un fragmento del Corán no llama más la atención que otros, ya que se trata tan solo de eso, de un fragmento de un texto suficientemente conocido y que no llama la atención más que otros. Sin embargo, en este caso, la amplia entidad del manuscrito, 218 páginas, hace que merezca la pena proceder a resolver este entuerto y devolver a su estado original el texto coránico.

BIBLIOGRAFÍA

- BARRUCAND, Marianne, “Les enluminures de l’*époque* almohade : frontispices et ‘*unwan-s*’”, *Los almohades, problemas y perspectivas*, Madrid, 2006, v. I, pp. 71-121
- TORRES SANTO DOMINGO, Nuria, “Coranes de la *época* medieval. A propósito de un fragmento de un *mushaf* de caligrafía magrebí del siglo XIII”, en *Pecia Complutense*, 2009, vol. 6, n. 10 [<http://hdl.handle.net/10760/12967>]

PODER Y LEGITIMIDAD. SIGNOS Y SÍMBOLOS EN LA MONEDA MEDIEVAL DE LA PENÍNSULA IBÉRICA

Power and legitimacy. Signs and symbols in medieval coins of the Iberian Peninsula

ALMUDENA ARIZA ARMADA*

RESUMEN: El presente artículo pretende dar una visión general, lo más completa posible, de las principales marcas, signos y símbolos que figuran en la moneda de los diferentes poderes, políticos y religiosos, cristianos y musulmanes, de la Península Ibérica durante la Edad Media. Se muestra la evolución de la simbología iconográfica que figura en la moneda sueva y visigoda, andalusí y de los reinos cristianos peninsulares surgidos tras la conquista islámica. Así mismo, se analizan tanto sus referencias políticas y religiosas, como su papel legitimador y su valor testimonial de la evolución de los distintos poderes soberanos y de sus conflictos políticos y territoriales.

PALABRAS CLAVE: Moneda medieval, simbología religiosa, simbología política, Iconografía, Heráldica, monogramas reales, al-Andalus, reinos cristianos.

ABSTRACT: The purpose of this article is to provide a general overview of all the marks, signs and symbols which appear in coins issued by different powers in the medieval Iberian Peninsula, both Christian and Muslim. It shows the evolution of iconographic symbols from the Suevic and Visigoths to Andalusí coins, as well as those from the Christian Kingdoms established after the conquest of al-Andalus. Political and religious references will be analyzed, as well as their role in asserting the legitimacy of certain powers, their role in witnessing the evolution of several ruling dynasties, and their political and territorial conflicts.

KEY WORDS: Medieval coin, religious symbolism, political symbolism, Iconography, Heraldry, Royal Monograms, al-Andalus, Christian Kingdoms.

La moneda medieval en la Península Ibérica está marcada por una serie de signos e imágenes que serán la expresión del poder de los soberanos que las emitieron. Su valor simbólico hace clara referencia, no sólo a los mensajes políticos y religiosos de las autoridades emisoras, sino también a su misma legitimidad, y serán expresión gráfica de la evolución de los reinos y de sus conflictos políticos. Este artículo ofrece una visión general y lo más completa posible de las principales marcas, signos y símbolos que figuran en la moneda

* Profesora de New York University (Madrid Campus)

de los diferentes poderes políticos, cristianos y musulmanes, que gobernaron en la Península Ibérica durante la Edad Media.

SUEVOS Y VISIGODOS

Desde el punto de vista iconográfico, los Suevos y los Visigodos fueron herederos de la simbología bajo imperial, primero romana y posteriormente bizantina. Así, los Suevos, reproducirán en los anversos de sus sueldos (oro) el busto de Honorio (395-432), hijo del emperador Teodosio, y en los reversos imitarán la tipología romana en la que aparece una figura en pie con la enseña legionaria en la mano derecha, la victoria en la izquierda y un esclavo o cautivo a sus pies. Símbolos que hacen clara referencia al poder imperial, que les legitimaba en su condición de delegados (*foedera*) del emperador. En los trientes (tercio de sueldo) y silicuas (plata), aunque figurará en su anverso igualmente un busto imperial, en su reverso aparecerá por primera vez en la moneda medieval peninsular un símbolo de carácter religioso: la cruz laureada. A pesar de que, a partir del Edicto de Milán (313), los símbolos cristianos fueron poco a poco figurando en la moneda, el de la cruz no aparecerá hasta el siglo V como una tipología monetaria específica y dominante, y lo hará casi simultáneamente en las emisiones de Teodosio II (408-450), en el Imperio Romano de Oriente, y en las de Valentiniano III (425-455), en el de Occidente¹.

Por su parte, los Visigodos, relegados por los Francos, centrarán su poder en la Península Ibérica, siendo Leovigildo el monarca que fije la capital en Toledo (576), que logre someter al reino suevo unificando la Península bajo un solo cetro (585), y quien emita las primeras monedas "nacionales" visigodas proporcionándoles sus bases iconográficas. En un principio, acuñó monedas "de transición" en las que se irán sustituyendo paulatinamente los símbolos imperiales, como expresión de independencia respecto al Imperio y en aras de la constitución de un reino propio². De estas monedas destaca especialmente el símbolo bajo imperial de victoria alada sosteniendo una corona de laurel³,

1 DE FRANCISCO, J. M., "La aparición de leyendas cristianas en las monedas de los reinos del occidente medieval (siglos XII-XIII)", *Documenta & Instrumenta*, 1 (2004), pp. 140-144.

2 DE FRANCISCO, J. M., VICO, J., "Historia de la moneda visigoda. Las acuñaciones de la ceca de Toledo", *Hispania Gothorum. San Ildefonso y el reino visigodo de Toledo*, Toledo, 2006, pp.183-185; VICO, J., CORES, M. C., "La moneda visigoda", *Gaceta numismática*, 169 (2008), p. 25. PLIEGO, R., *La moneda visigoda*, Sevilla, 2009, I, 80-81.

3 Tipo que debió usarse por primera vez bajo el reinado de Alarico II. Respecto al origen de esta tipología, que volverá a aparecer durante el reinado de Chindasvinto-Recesvinto y Égica, véase: PLIEGO, R., *La moneda visigoda...*, I, 76.

que, esquematizada, llegará a degradarse tanto que, popularmente, se ha llegado a denominar esta tipología como “de la cigarra”⁴, al ser identificada la imagen con un insecto, y llegándosele a encontrar parecido con una criatura similar a un dragón o incluso un canguro⁵. Este símbolo será sustituido por uno nuevo, también imperial, que se convertirá en un tipo característico de la amonedación visigoda: la cruz sobre gradas. Reproducía el monumento que Teodosio II había mandado construir en Constantinopla, y será un referente iconográfico fundamental, no sólo para el numerario visigodo, sino también para las emisiones de otros poderes del Mediterráneo Occidental, como el Papado romano o el principado de Benevento⁶; e incluso para las primeras tipologías del naciente Imperio Islámico, que lo modificará adaptándolo a la nueva fe, como veremos.

El busto real, esquematizado, que sustituirá al imperial como símbolo de independencia y soberanía, se mantuvo en los anversos de las monedas visigodas, con distintas variantes tipológicas, según los distintos reinados y cecas. Aparecerá así ya de frente, de perfil, o con el torso de frente y el rostro de perfil, con o sin corona, casco o yelmo, ínfulas, o sosteniendo una cruz o cetro crucífero según los casos. Elementos todos ellos que simbolizaban el poder real y su inviolabilidad. En ocasiones, figuran dos bustos enfrentados en el anverso, con la cruz entre ambos, en representación simbólica de rey y de su heredero. Una de las tipologías más utilizada incluye un segundo busto en el reverso (“doble busto”), que pudo simbolizar al heredero de la corona o a un “monarca asociado”, o bien representar, como en el anverso, al mismo rey. La aparición de la figura regia en ambas caras de la moneda simbolizaría, en este último caso, el poder absoluto del monarca, y se trataría de un fenómeno singular en la historia numismática⁷.

Por último, podemos encontrar en los anversos de la moneda visigoda otro tipo de busto, introducido en las monedas de Ervigio (680-687): el de Cristo

4 PLIEGO VÁZQUEZ, R., *La moneda visigoda...*, I, 156.

5 GRIERSON, Ph., *Coins of Medieval Europe*, Londres, 1991, p. 15.

6 Este símbolo apareció por primera vez en un cuño monetar en las emisiones áreas del emperador de Bizancio Tiberio II Constantino (578-582). DE FRANCISCO, J. M., “La aparición de leyendas cristianas...”, pp. 143-144.

7 Sobre estas dos posibles teorías interpretativas del tipo del “doble busto” véase: VICO, J., CORES, M. C., “La moneda visigoda”, *Gaceta numismática*, 169 (2008), pp. 27-28; DE FRANCISCO, J. M., “El morbo gótico. La moneda como fuente de estudio de la sucesión al trono en la monarquía visigoda”, pp. 141-144; PLIEGO VÁZQUEZ, R., *La moneda visigoda...* I, 156-166.

de frente con nimbo crucífero. Para algunos autores se trata de una innovación visigoda, copiada y mejorada posteriormente por el emperador bizantino Justiniano II (685-695)⁸, aunque para otros es una de tantas influencias del monetario bizantino en la moneda visigoda⁹. Sea o no precedente de la tipología bizantina, su importancia es esencial, pues se trata de la primera vez que aparece representada la figura de Cristo en un cuño monetario peninsular. Como símbolo, reforzaba la condición del monarca como ungido de Dios¹⁰, y su inclusión en la moneda pudo estar en relación con los intentos de Ervigio de obtener el apoyo eclesiástico y legitimar su irregular acceso al trono¹¹. Más avanzada la Edad Media, el nimbo crucífero de Cristo se identificará con la cruz de San Jorge¹² que, como veremos, figura en la moneda aragonesa.

Sí es, en cambio, un claro precedente a la moneda bizantina la tipología en la que aparecen dos bustos sujetando la cruz que figura entre ellos. Ésta ha sido considerada bien un cetro crucífero, bien la cruz de la Victoria, en relación con el *ordo visigodo*, que se convertirá posteriormente en emblema de las emisiones de Aragón y Navarra¹³. La tipología apareció por primera vez en las monedas de Egica y simboliza la asociación al trono, como heredero, de su hijo Witiza. Aunque está inspirada en la iconografía de los sólidos bizantinos de Constante II (641-668) y Constantino IV (668-685), que representan a los dos co-emperadores a ambos lados de la cruz sobre gradas, en la moneda bizantina no figuran los monarcas sujetando la cruz hasta el segundo reinado de Justiniano II (705-711)¹⁴. Son también elementos iconográficos propios, el busto de perfil con cetro o los bustos de perfil afrontados a ambos lados de la cruz, en vez de mirando al frente¹⁵. La aparición en los reversos del símbolo del monograma

8 GRIERSON, Ph., *Coins...*, p. 23; DE FRANCISCO, J. M., "El morbo gothico...", p. 163, VICO, J., CORES, M. C., "La moneda visigoda...", p. 29.

9 PLIEGO VÁZQUEZ, R., *La moneda visigoda...*, I, 167 y 171-172; PAZ PERALTA, J. A., *Los escudos de armas del reino de Aragón*, Zaragoza, 2011, p. 228.

10 La sacralización del monarca como "ungido del Señor" había aparecido ya en el Concilio de Toledo del año 633. Cf. DE FRANCISCO, J. M., "El morbo gothico...", pp. 149, 162-163; VICO, J., CORES, M. C., "La moneda visigoda...", p. 29.

11 Se ha relacionado el uso de este símbolo iconográfico con la Condena del monotelismo (Roma 679 y Constantinopla 680-681), el Quinisexto o Trulano Concilio de Constantinopla (691-692) y el uso por parte del Imperio Islámico de los modelos bizantinos modificándolos suprimiendo las cruces (Cf. DE FRANCISCO, J. M., "El morbo gothico...", p. 163).

12 PAZ PERALTA, J. A., *Los escudos de armas...*, p. 200.

13 *Ibidem*, pp. 208-209.

14 DE FRANCISCO, J. M., "El morbo gothico...", p. 167.

15 PLIEGO VÁZQUEZ, R., *La moneda visigoda...*, I, 167.

de ceca, como motivo central del área, será otra innovación de la moneda visigoda sin precedente bizantino¹⁶.

AL-ANDALUS

Durante los primeros años del naciente Imperio Islámico se utilizó la moneda circulante en los estados limítrofes, la Persia Sasánida y el Imperio Bizantino, pero introduciendo elementos distintivos del nuevo poder estatal, que afectarán tanto a las leyendas como a los símbolos iconográficos. Respecto a éstos, en un principio no se suprimieron las imágenes, sino que simplemente se modificaron, eliminando los símbolos cristianos. El ejemplo más significativo bien puede ser la transformación del tipo bizantino de la cruz sobre gradas, que como hemos visto fue referente de la amonedación visigoda, eliminando la cruz y sustituyéndola por una esfera. Pero no sólo se adaptó la simbología existente a la nueva fe, sino que aparecieron nuevos tipos iconográficos propiamente islámicos, como la representación del *mih̄rāb* o la del califa en distintas actitudes. Símbolos que claramente transmitían la ideología del nuevo Imperio¹⁷. Sin embargo, en 699 J.C./77 H., el quinto califa omeya, 'Abd al-Malik b. Marwān (685-705 J.C./65-86 H.), llevó a cabo una reforma monetaria que relegó la iconografía en favor de tipos exclusivamente epigráficos, característicos y dominantes en la moneda islámica hasta la aparición de los tipos contemporáneos propios de las nuevas naciones postcoloniales. La adopción de los tipos puramente epigráficos, más que un acto iconoclasta, fue una reacción ante el mundo cristiano y una elección consciente de un modelo propagandístico, como pone de manifiesto el hecho de que se mantenga, en la moneda de bronce (feluses), la representación figurativa de seres vivos como leones, peces, elefantes, escorpiones, aves, etc...¹⁸.

Cuando el Islam llega a la Península Ibérica, a diferencia de lo que había pasado en otros territorios conquistados, no adapta el sistema autóctono, el visigodo. En su lugar, las primeras emisiones áureas (dinares "transicionales") llevadas a cabo en los primeros años de la conquista (hasta el año 716-717 J. C./ 98

16 La ceca en monograma tiene su antecedente en la moneda griega y romana, pero no como motivo central del área. El desplazamiento del nombre de la ceca de la leyenda de la orla al centro del área, que tiene lugar por primera vez bajo el reinado de Chindasvinto, debió responder a la incorporación del nombre de su hijo en la leyenda de la orla del reverso, igual que el suyo figuraba en la orla del anverso. (GIL FARRÉS, O., *Historia de la moneda española*, Madrid, 1976, p. 160).

17 Cf. ARIZA ARMADA, A., "Aniconismo e iconografía monetaria en al-Andalus", *Primer Simposio España y Estados Unidos. Una mirada desde el Instituto Internacional*, Madrid, 2001, pp. 23-26.

18 *Ibidem*, pp. 26-27.

H.), probablemente en Sevilla bajo el nombre de ceca "Span", tomaron como referencia el modelo bizantino norteafricano. Se acuñaron monedas bilingües en las que encontramos la tipología iconográfica de la estrella o la de la adaptación, como en otros territorios islámicos, del tipo de la cruz sobre gradas. Sin embargo, establecida la capitalidad en Córdoba, el nuevo territorio del califato Omeya, al-Andalus, ya sólo acuñará moneda siguiendo las pautas y patrones establecidos años antes en Oriente por la dinastía. Así, durante el denominado "período de los gobernadores", los dinares (oro) y dirhames (plata) fueron totalmente epigráficos, mientras que los feluses (bronce) llevan en sus cuños representaciones figurativas: estrellas, hexagramas y pentagramas, crecientes lunares, peces, águilas, espigas, y bustos. A excepción de estos últimos¹⁹, que podrían relacionarse con la simbología del poder, todas las demás representaciones monetales parecen ser símbolos de carácter benéfico, mágico-espiritual, vinculados con la protección, la fertilidad y la prosperidad.

El estudio de estos símbolos marca, en la actualidad, dos claras líneas historiográficas. Por un lado, la que considera, como ya lo hicieron en su día Delgado y Vives, que entroncan con antiguas tradiciones e industrias locales de ambos lados del Estrecho de Gibraltar, como pueda ser el caso de las emisiones púnicas y béticas o incluso greco-latinas²⁰. Por otro, está la tendencia que plantea la "orientalidad" de estas emisiones²¹. Sin restar importancia a la influencia greco-latina, sasánida, judaica, bizantina y norteafricana en la moneda islámica, considera que la iconografía monetar andalusí de esta primera época, más que al localismo hispano, de Gibraltar e incluso del Magreb, responde a la mentalidad y simbología oriental. Es decir, reproduce los tipos iconográficos que se habían acuñado ya o se estaban acuñando, aproximadamente en las mismas fechas, en las cecas de las cinco circunscripciones militares de la Siria Omeya, de donde vinieron contingentes (*aynād*) a asentarse en la Península

19 El busto se ha relacionado bien con monedas de Sexi o Carmo (Balaguer, A. M., "Las emisiones transicionales árabe-musulmanas de al-Andalus. Nueva síntesis", *I Jarique de Estudios Numismáticos Hispano-Árabes*, Zaragoza, 1988, pp. 11-28; RODRÍGUEZ PÉREZ, R., "Iconografía y simbolismo en los feluses de al-Andalus", *Gaceta Numismática*, 156 (2005), p. 28), bien con pequeños bronzes supuestamente visigodos (FONTENLA, "Aportación a los feluses andalusíes", *Gaceta Numismática*, 147 (2002), pp. 35-37).

20 Es el caso de autores como Navascués, Barceló, Balaguer, Morguestein, Bates, Chalmeta, Frochoso o Pliego.

21 Teoría planteada por primera vez en ARIZA ARMADA, A., "Aniconismo...", pp. 23-33; y defendida nuevamente en ARIZA ARMADA, A., "Leyendas monetales, iconografía y legitimación en el califato Ḥammūdī. Las emisiones de 'Alī Ibn Ḥammūd del año 408/1017-1018", *al-Qanṭara*, XXV, 1 (2004), pp. 203-231. Posteriormente, en RODRÍGUEZ PÉREZ, R., "Iconografía y simbolismo...", pp. 21-33, también se han cuestionado algunos planteamientos tradicionales.

Ibérica. Sería, por tanto, un elemento más a abundar en la idea de la inmersión de al-Andalus, desde un primer momento, en la órbita de *Dār al-Islām* y en su espacio simbólico²².

Con la independencia de al-Andalus respecto a Oriente, todas las representaciones iconográficas figurativas de seres vivos desaparecen por completo de la moneda andalusí, hasta el final del califato. Durante el emirato omeya independiente, sólo se acuñó plata y muy escasos feluses. Los dirhames emirales sólo contarán con el elemento ornamental de diferentes gráficas formadas por puntos y círculos²³. Mientras que en los feluses pervivirán los círculos, puntos, palmeras, espigas y estrellas como motivos secundarios del área, sobre o bajo las leyendas centrales²⁴. A partir de las emisiones de feluses atribuidas al último emir, 'Abd al-Rahmān [III], anteriores a su proclamación califal, aparecerá un nuevo símbolo conviviendo con los anteriores. En realidad, el único símbolo exclusivo de al-Andalus²⁵, y que parece carecer de esta dimensión protectora atribuible a todos los anteriores²⁶. Se trata del símbolo helicoidal denominado "enlace OS", considerado, en ocasiones, como un signo meramente ornamental o incluso latino o cristiano, que más bien parece ser una marca de grabador de cuño, perteneciente a una familia de artesanos. Teoría sustentada en el hecho de que, consolidado el califato, el "enlace OS" desaparecerá de los cuños monetales, pero pervivirá durante todo el siglo X como signo lapidario en los capiteles y cimacios de la mezquita de Córdoba²⁷. Con la llegada del Califato volvieron a acuñarse dinares y desaparece la emisión de feluses. La representación iconográfica queda reducida, en las monedas

22 Cf. ARIZA ARMADA, A., "Aniconismo...", pp. 28-30.

23 Treinta y cinco ejemplos de estas gráficas pueden verse en ARIZA ARMADA, A., "La colección de dirhames del Emirato Omeya andalusí conservada en la Real Academia de la Historia", *Qurtuba*, 2, 1997, pp. 7-18.

24 A excepción de una única tipología atribuida al emir 'Abd Allāh (Vives, 333; Frochoso I, 72; I, 73), sin fecha ni ceca, en la que aparece la estrella dentro de un octógono como motivo central del área.

25 Se le ha atribuido incluso un origen específicamente cordobés (RODRÍGUEZ PÉREZ, R., "Numismática y Gliptografía. Notas acerca de unas marcas de identidad de la Mezquita Aljama de Córdoba y sus antecedentes en feluses de al-Andalus", *Actes du XVe Colloque International de Glyptographie de Cordoue (Juillet, 2006)*, C.I.R.C., Braine-le-Château, 2007, p. 262).

26 No obstante, sobre la posible connotación simbólica o mística de este tipo de signos véase: SOUTO, J. A., "Marcas de cantero, graffiti y "signos mágicos" en el mundo islámico: panorámica general", *Actas del V coloquio internacional de Gliptografía*, Pontevedra, 1988, pp. 463-486.

27 RODRÍGUEZ PÉREZ, R., "Numismática y Gliptografía...", p. 262. Sobre esta marca véase también: OCAÑA JIMENEZ, "Arquitectos y mano de obra en la construcción de la gran mezquita de Occidente", *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 102 (1981), pp. 97-145; SOUTO, J. A., "Glyptographie omeyyade: La "liason os", un signe lapidaire de la Grande Mosquée de Cordoue", *Actes du XVe Colloque International de Glyptographie de Cordoue (Juillet, 2006)*, Braine-le-Château, 2007, pp. 313-338.

de oro y plata califales, a numerosas variantes de decoración vegetal o floral y adornos de aros, puntos y estrellas, siempre como motivos secundarios sobre o bajo las leyendas centrales del área. Signos considerados meros elementos decorativos, o posibles marcas de talleres²⁸. Al final del califato de Córdoba, con la subida al poder de la dinastía ḥammūdī, vuelven a aparecer en la moneda andalusí representaciones figurativas, incluso de seres vivos, con gran protagonismo en el cuño monetar y un alto valor simbólico. Se puede hablar de un programa iconográfico iniciado por el primer califa ḥammūdī, 'Alī b. Ḥammūd, de carácter legitimador, cargado de connotaciones entroncadas con el šī'ismo, y de un claro valor propiciatorio mágico-religioso, que encontraría continuidad en las emisiones de su hijo Yaḥyà y de su nieto Idrīs [II], si bien, este último, intentará desvincularse de cualquier sospecha de šī'ismo durante su segundo gobierno.

Así, la recuperación de la simbología iconográfica figurativa monetar comienza con la introducción del símbolo del pez en las emisiones del año 408 H./1017-1018 J.C. Desde las emisiones de feluses emirales no había vuelto a representarse un ser vivo en una moneda andalusí, ni volverá a hacerse después de este momento en la historia monetar de al-Andalus. El símbolo del pez, benefactor y talismánico, se convertirá, en la esfera de la espiritualidad, en la referencia alegórica al profeta Moisés y a 'Alī b. Abī Ṭālib, legitimando así al primer ḥammūdī, que se presentaba ante sus súbditos como un califa sabio y justo, como lo fueron sus referentes simbólicos²⁹. El segundo elemento introducido por 'Alī b. Ḥammūd, en su programa gráfico, fue la proliferación de estrellas, especialmente en los cuños monetales de la ceca ceutí. Éstas, como hemos visto, entroncan con la tradición omeya, si bien, adquieren una nueva connotación ligada al šī'ismo³⁰. El carácter protector (*amān*) que atribuyó el Profeta a las estrellas explica, en mi opinión, no sólo su aparición como símbolo islámico en la moneda andalusí, sino también su pervivencia como motivo primario o secundario. Ambos elementos simbólicos, peces y estrellas, son un claro ejemplo de la hábil síntesis llevada a cabo por el primer ḥammūdī entre la tradición sunní y la šī'í, para legitimarse en el poder y ser aceptado como califa a ambos lados del Estrecho de Gibraltar.

28 Un ingente número de variantes decorativas ha sido recogido en FROCHOSO, R., *Las monedas califales de ceca al-Andalus y Madīnāt al-Zahrā'* (316-403 H./ 928-1013 J.C.), Córdoba, 1996.

29 Tipo Ariza 'A4.2. Cf. ARIZA ARMADA, A., "Leyendas monetales, iconografía y legitimación...", pp. 203-231; ARIZA ARMADA, A., *Estudio sobre las monedas de los Ḥammūdīes...*, I, 192-196.

30 ARIZA ARMADA, A., *Estudio sobre las monedas de los Ḥammūdīes...*, I, 204-205.

Su hijo Yaḥyà recurrirá al octograma, que ha de relacionarse con el *Rub' al-Hizb*, como elemento legitimador, para hacer referencia simbólica al "Partido de Dios", al que pertenecía como noble descendiente del Profeta Muḥammad³¹. Su nieto Idrīs [II], volverá a utilizar símbolos relacionados con los profetas, especialmente Salomón (el hexágono y el hexagrama), que legitimarán sus emisiones y a él como un califa justo y sabio³². Esta recuperación simbólica tuvo continuidad en algunos reinos taifas³³, para prácticamente desaparecer con la llegada de los Almorávides. En su moneda sólo encontraremos, con un mínimo protagonismo en el área, pequeños aros, puntos, estrellas y, ocasionalmente, algún elemento vegetal. A partir de este momento, será el simbolismo de las leyendas el único que figure en los cuños monetales andalusíes³⁴.

LOS REINOS CRISTIANOS

Tras la conquista islámica, las primeras acuñaciones no andalusíes llevadas a cabo en la Península Ibérica fueron las emisiones carolingias de la Marca Hispánica, acuñadas en las cecas de Ampurias, Roda, Gerona y Barcelona (siglo IX). Posteriormente, ya en el siglo X, surgirán paulatinamente las primeras acuñaciones condales (Barcelona, Ampurias, Rosselló, Besalú, Urgell y Pallars) y episcopales catalanas (Vic, Cardona-Calaf, Gerona)³⁵. Unas y otras están influidas por la moneda carolingia, y en ambas podemos encontrar, hasta el siglo XI inclusive, una serie de símbolos de carácter religioso, como son, en el caso de las emisiones episcopales de Vic, el busto de San Pedro, los bustos de San Pedro y San Pablo afrontados sosteniendo una cruz (a la manera visigoda) y el labrador con pareja de bueyes. En el caso de las de Gerona, el busto de Cristo de frente con nimbo crucífero (similar a los visigodos y bizantinos), bustos de santo nimbado, de la Virgen María, el Ángel, la balanza, e incluso efigies de obispo con mitra y báculo bendiciendo o no. En la moneda condal figura la efigie bendiciendo, el

31 Tipo Ariza Ya2. ARIZA ARMADA, *Estudio sobre las monedas de los Hammūdīes...*, I., 318-323.

32 Tipo Ariza IdII.3. ARIZA ARMADA, *Estudio sobre las monedas de los Hammūdīes...*, I., 468-491; ARIZA ARMADA, A., "Iconografía y legitimación en el califato ḥammūdī. El símbolo del hexagrama", *Numisma*, 254, LX (2010), pp 61-83.

33 Así, encontraremos el octograma posteriormente en emisiones ceutíes, de Zaragoza y Almería (por clara influencia ḥammūdī) y de Murcia, Tortosa y Tudela. Aparecerá incluso asociado a la *Wilāya* de 'Alī en un ejemplar del primer Hudī Sulaymān al-Musta'īn.

34 Son excepción dos raras tipologías almorávides: *Vives* 1770 y *Vives* 1877. En la moneda almohade y nazarí sólo pervivirán, y no sistemáticamente, los puntos y escasos elementos vegetales.

35 Algunas de las emisiones condales, conocidas como *mancusos*, imitaron los dinares andalusíes califales, Omeyas y Hammūdīes, introduciendo sólo las de Besalú el símbolo cristiano de la cruz en sus cospeles.

lirio, o el busto de la Virgen María, el arcángel San Rafael y la mano abierta hacia arriba³⁶.

Habrà que esperar al siglo XI para que tengan lugar las primeras emisiones de los reinos que se habían ido configurando en el norte peninsular. Como en el resto de la Europa occidental y hasta el siglo XII, estuvieron marcadas por la influencia carolingia, e irán incorporando los símbolos relativos al poder real. Aunque en este período queda definitivamente fijado el derecho de acuñación como una regalía inalienable de la corona frente al poder de la nobleza, en el Reino de Aragón se siguió acuñando moneda condal hasta el siglo XV y, en algunas ocasiones, en el de León y Castilla se hicieron concesiones extraordinarias a instituciones eclesiásticas y se otorgaron participaciones de los beneficios de la acuñación³⁷. Todas estas emisiones contaron con sus propios símbolos identificativos.

Las primeras monedas de Castilla y León, llevadas a cabo por Alfonso VI tras la toma de Toledo en 1085³⁸, estuvieron marcadas por la moneda andalusí. Se trata de dirhames epigráficos árabes que incluían en su cuño los símbolos andalusíes de aros y estrellas sobre las leyendas centrales de ambas áreas³⁹. Estas emisiones fueron sustituidas dos años después por dos tipologías de influencia carolingia, que portarán en los anversos el símbolo de la cruz patada. En la primera de ellas, los aros y estrellas que habían figurado en la moneda epigráfica árabe se convierten ahora en el motivo central del campo, dando

36 Cf. CRUSAFONT I SABATER, M., *Numismática de la corona catalano-aragonesa medieval (785-1516)*, Madrid, 1982, pp. 160-209.

37 ESPAÑA, L., *Sistemas monetarios peninsulares: Las acuñaciones de moneda cristiana tras la invasión de los musulmanes hasta el s. XV*, Madrid, 2002, pp. 26, 41, 47-49; DE FRANCISCO, J. M., "El nacimiento de la moneda en Castilla. De la moneda prestada a la moneda propia", pp. 323-326.

38 Tradicionalmente consideradas las primeras emisiones de los reinos peninsulares hispanos, aunque es discutida su cronología (Cf. TORRES, J., "Primeros acuñadores en Castilla y León", *X Congreso Nacional de Numismática. Actas*, Albacete, 1998, p. 553; ROMA VALDÉS, A., *Moneda y sistemas monetarios en Castilla y en León durante la Edad Media*, Barcelona-Madrid, 2000, pp. 18- 22). También se discute si fueron precedidas por las llevadas a cabo por Sancho Ramírez a raíz de la toma de Pamplona en 1076 (Cf. IBAÑEZ ARTICA, M., "Primeras emisiones monetarias Aragonesas-Pamplonesas", *La moneda en Navarra*, Pamplona, 2001, p. 84).

39 FROCHOSO, R., MEDINA, A., IBRAHIM, T., "Datos inéditos de las primeras monedas árabes acuñadas en Toledo después de su ocupación por Alfonso VI", *Numisma*, 235 (1994), pp. 41-45. Estas emisiones se han puesto en relación con su "política pan-hispánica que le llevó a intitularse como «emperador de las dos religiones»" (DE FRANCISCO, J. M., "El nacimiento de la moneda en Castilla...", p. 315). En mi opinión, pudieron responder a las necesidades de numerario por parte de la población musulmana (la demanda de moneda por parte de la población ya ha sido planteada por TORRES, J., "Primeros acuñadores...", p. 553) como creo debió suceder, siglos después, tras la conquista cristiana de Málaga (ARIZA ARMADA, A., "Monedas andalusíes de Málaga", *Málaga: entre Malaca y Málaga*, Málaga, 2009, p. 127).

nombre a la tipología de “aros (o roeles) y estrellas”⁴⁰. En la segunda, figura el monograma de Cristo (con alfa y omega) con un claro valor propagandístico frente al islam peninsular. En Navarra y Aragón las primeras emisiones fueron realizadas por Sancho Ramírez (1063-1094), probablemente tras la toma de Pamplona en 1076, y en Portugal por Alfonso Henriquez (1128-1185) al constituir el reino. Desde el punto de vista iconográfico será, fundamentalmente, a partir del siglo XII cuando surjan en la moneda cristiana peninsular los dos tipos comunes básicos que marcarán las emisiones posteriores: los monogramas y representaciones reales, y la heráldica del reino.

Representaciones regias y monogramas reales

Los retratos y monogramas reales son un claro símbolo de soberanía y de propaganda estatal. Como tales, se convertirán en elementos de reafirmación monárquica, y su evolución y variantes tipológicas serán un claro reflejo de los acontecimientos políticos que fueron teniendo lugar en los distintos reinos. El primer retrato regio lo encontramos en las primeras acuñaciones llevadas a cabo por Sancho Ramírez (1063-1094), como un elemento legitimador que se ha considerado respondía a la necesidad de robustecer el poder real, al haber incorporado el reino de Pamplona a la corona Aragonesa y frente a los reinos vecinos⁴¹. Su contemporáneo, Alfonso VI, incorporará también el busto regio a sus emisiones, siendo así el primero en hacer figurar su retrato, al estilo visigodo, en una moneda castellana, mérito que la historiografía había venido atribuyendo primero a Fernando I y después a Doña Urraca⁴².

A partir de este momento serán diversas las variantes tipológicas que simbolizan el poder del soberano, y la representación de los monarcas variará con el tiempo. Los bustos reales figuran primero sin corona y coronados después (el primero Alfonso VII en Castilla), llegando a ser la representación de la corona tan grande, en el reinado de Pedro I en Castilla, que se ha considerado una

40 Estos símbolos, que en mi opinión son de influencia andalusí, se han interpretado como dos lunas y dos soles uniendo el día y la noche, y se han considerado bien una evolución de una tipología de Hugo II de Aquitania (ROMA VALDÉS, A., *Moneda y sistemas monetarios...*, p. 28) o bien del cuadrilátero de Odón (ESPAÑA, L., *Sistemas monetarios peninsulares...*, pp. 29-30) e incluso un “símbolo polisémico de la Creación de Mundo” (RODRÍGUEZ PRADOS, J. D., “La búsqueda de elementos románicos en las monedas castellano y leonesas de los siglos XI y XII”, *Omni*, 5 (2012), p. 53). Sobre estos símbolos: ARIZA ARMADA, A., “Aros, lunas y estrellas en la moneda medieval de la Península Ibérica” (en preparación).

41 IBAÑEZ ARTICA, M., “Primeras emisiones...”, pp. 86-87.

42 HERNÁNDEZ-CANUT, L., “El primer retrato regio en la moneda castellana”, *Actas del XIII Congreso Internacional de Numismática (Madrid, septiembre 2003)*, Madrid, 2004, pp. 1199-1203.

exaltación simbólica de la institución⁴³. En Portugal, se representó también el busto con celada coronada (Fernando I de Portugal). Los monarcas aparecen bien a caballo con la espada en la mano (Alfonso VII, Alfonso VIII y Juan II de Castilla o Sancho I de Portugal); bien en pie con la espada en alto (Alfonso VIII de Castilla) o con cetro y globo (Juan I de Aragón); o bien sentados sobre el trono con espada en mano (con o sin león a los pies, como Enrique IV de Castilla, o los Reyes Católicos), con cetro y globo (Pedro III de Aragón, en emisiones mallorquinas) o con espada y escudo (Carlos II El Malo de Navarra).

En cuanto a los monogramas reales, formados por las iniciales o primeras letras del nombre coronadas, no serán introducidos en la moneda castellana hasta el reinado de Pedro I (P) (1350-1369). Su hermanastro Enrique II de Trastámara también utilizó en algunos de sus tipos el monograma (EN) coronado, y tras él lo harán Juan I (Y, IUA, IOHN), Enrique III (EN), Enrique IV (EN, HEN) y los Reyes Católicos (Y, F). En Navarra, la introducción del monograma fue contemporánea a Castilla, siendo Carlos II (1349-1387) el primero en usar un anagrama y coronarlo. Sin embargo, no encontramos en la moneda catalanoaragonesa (que no sea navarra) el uso de este símbolo hasta Fernando el Católico. En Portugal, siguiendo el modelo castellano, Fernando I (1367-1383) introducirá la inicial coronada, que se convertirá en uno de los anversos más habituales de la moneda portuguesa⁴⁴.

A comienzos del XV, en una época en que prima la tendencia a la ornamentación y el desarrollo de elementos panheráldicos (la era de la caballería)⁴⁵, va a surgir en Castilla el uso del escudo de la Banda como emblema real, como divisa personal de los reyes castellanoleoneses, representando al monarca. Y así aparecerá por primera vez, en lugar del retrato o del monograma real, en el anverso de la moneda de Juan II (1406-1451), a pesar de que la Orden de la Banda se había fundado casi cien años antes (1332) por Alfonso XI⁴⁶. En mi opinión, su uso como emblema monetario ha de ponerse en relación con la reforma de la Orden llevada a cabo por el monarca. Así mismo, el hecho de que la tipología tenga continuidad en las emisiones de su hijo Enrique IV y del hermanastro de éste, Alfonso de Ávila, enfrentados ambos por el trono de

43 FUENTES GANZO, E., "La moneda como símbolo de legitimación y propaganda (Castilla: siglos XI al XV)", *Gaceta Numismática*, 131 (1998), p. 18.

44 GRIERSON, Ph., *Coins...*, p. 154.

45 MENÉNDEZ PIDAL, F., *Leones y Castillos*, Madrid, 1999, pp. 29, 39.

46 ALFONSO XI, *Ordenamiento de la Banda*, ed. M. Ceballos-Escalera y Gila, Madrid, 1993.

Castilla, creo que podría conferir una dimensión legitimadora al signo monetario. La Orden de la Banda no fue la única orden representada en una moneda durante la Edad Media peninsular. En Portugal, D. Manuel I representó en los reversos de sus *portugueses* la gran cruz de la Orden de Cristo⁴⁷.

Armas reales y heráldica del reino

La introducción de la heráldica en los cuños monetarios tuvo un fuerte valor simbólico, propagandístico, integrador y jerarquizador⁴⁸. Pero creo que no hay que olvidar que, salvo en el caso de León, Castilla y Granada, cuyos escudos son parlantes, el origen de las armas del resto de los reinos hispanos está relacionado con un hecho militar en el que la victoria había estado íntimamente relacionada con un suceso milagroso (Aragón, Portugal) o con una gran victoria sobre el infiel musulmán (Navarra). Así, el emblema, aunque se trate de un símbolo de carácter político, no sólo representará al monarca o al reino, sino que será también expresión gráfica de la legitimación religiosa buscada por los soberanos. El primer signo heráldico en figurar en una moneda fue el del reino de León, simbolizado por un león, primero pasante y posteriormente rampante, en las emisiones de Alfonso VII El Emperador (1126-1157). El primer castillo, símbolo del reino homónimo, aparece en las emisiones de Alfonso VIII (1158-1214). La unión definitiva de León y Castilla tuvo lugar durante el reinado de Fernando III El Santo (1230), y así lo reflejó el monarca en su Cancillería, ideando los sellos cuartelados en cruz que combinan las armas parlantes de los dos reinos⁴⁹. Sin embargo, no encontramos los símbolos de ambos reinos juntos en una moneda hasta las emisiones de su hijo Alfonso X El Sabio (1252-1284), figurando cada emblema en una de las caras de la moneda, o, y por primera vez también, en un cuartelado de castillos y leones.

En Aragón, la heráldica original del reino, que ya encontramos en sellos de plomo de Pedro III de Aragón de 1281, fue el escudo con la llamada Cruz de Alcoraz (cruz de San Jorge cantonada con cuatro cabezas de moro)⁵⁰. Sin embargo, no figura nunca como tal en las monedas aragonesas, pero sí el escudo

47 GUERRERO ORTÍZ, R., "Historia de la moneda en Portugal", en <http://www.numisma.org/Utilidades/Historia%20de%20Portugal.pdf>. (10 de enero de 2013), p. 17.

48 FUENTES GANZO, E., "La moneda como símbolo...", pp. 18-19.

49 MENÉNDEZ PIDAL, E., *Leones y Castillos...*, pp. 9, 27, 70.

50 *Ibidem*, pp. 24, 84-85; CONDE, R., "La bula de plomo de los reyes de Aragón y la cruz «de Alcoraz»", *Emblemata*, 11(2005), pp. 59-82.

barrado (cuatro palos de gules), señal de los condes de Barcelona desde Ramón Berenguer “Cabeza de Estopa” (1076-1082), que ya encontramos en la sigilografía de Ramón Berenguer IV, desde 1150⁵¹. Con Alfonso II (1162-1196), se convertirán estas armas en señal real de Aragón a raíz de la conquista de Cuenca (1177)⁵². Sin embargo, Jaime I El Conquistador (1213-1276) fue quien introduzca en la moneda este símbolo heráldico; también introdujo en los dineros de plata barceloneses (*croats*) el símbolo de la cruz patada equibacial cortando la gráfila, con aros y tres puntos en triángulo alternados en los cuarteles que, junto al escudo barrado, se convertirá en un símbolo característico de la moneda aragonesa (hasta las emisiones de Fernando II). Este símbolo ha sido interpretado como el compromiso del rey de no alterar la moneda, siendo ésta representada por los anillos y su composición en tres dineros representada por los tres puntos⁵³; aunque también se ha considerado un iconograma que representa, evolucionado, el nimbo crucífero de Cristo con bezantes⁵⁴. Posteriormente, Juan I (1387-1396) usará por primera vez en un cuño monetar el emblema del yelmo con cabeza de dragón sobre el escudo barrado, e introducirá en la moneda de plata del Reino de Valencia la heráldica del reino (escudo en losange coronado con palos). El escudo barrado aparece por primera vez coronado en una emisión de Pedro de Portugal (1463-1466), pretendiente a la corona aragonesa.

En cuanto al águila coronada, como emblema monetar de Sicilia, aparece por primera vez en las emisiones de Federico III (1296-1337). El escudo en frange (cuartelado en aspa) combinando las armas de Aragón y Sicilia fue creado para los hijos menores de Constanza de Sicilia y Pedro el Grande, diferenciándolo del cuartelado en cruz del primogénito. Al morir éste, se convertirá en armas reales plenas⁵⁵. Y como tales, aparecen por primera vez en monedas albanesas de Alfonso IV de Aragón (1416-1458)⁵⁶. También con este rey aparecerán, por primera vez en una moneda, cuarteladas las armas de Nápoles con los palos de gules⁵⁷. Y ambas, las armas de Sicilia y Nápoles, aparecerán por primera vez

51 MENÉNDEZ PIDAL, F., *Leones y Castillos...*, p. 9. Véanse las consideraciones al respecto de PAZ PERALTA, J. A., *Los escudos de armas...*, pp. 263-278.

52 PAZ PERALTA, J. A., *Los escudos de armas...*, p. 245.

53 Cf. ESPAÑA, L., *Sistemas monetarios peninsulares...*, pp. 72-73.

54 PAZ PERALTA, J. A., *Los escudos de armas...*, pp. 226-229.

55 MENÉNDEZ PIDAL, F., *Leones y Castillos...*, p. 96.

56 CRUSAFONT I SABATER, M., *Numismática de la corona catalano-aragonesa...*, p. 313.

57 *Ibidem*, p. 317.

junto a las catalanoaragonesas, en las emisiones de Fernando II, junto a su emblema, el yugo. También en sus emisiones, aparecen por primera vez conjuntas las armas de Castilla y León coronadas⁵⁸. Con los Reyes Católicos aparece en la moneda peninsular cristiana el símbolo del águila orlada, representando a San Juan Evangelista, como elemento sustentador de las armas reales y símbolo unificador. Una sola figura sustentaba unidos los símbolos de ambos reinos, protegiéndolos y legitimándolos desde el punto de vista religioso⁵⁹.

En Navarra, el águila, signo de Sancho VII El Fuerte (1194-1234), constituyó las armas originales del reino⁶⁰. Aunque ya en el siglo XV se había conformado el mito de que las cadenas de Navarra se habían introducido como motivo heráldico a raíz de su intervención en la Batalla de las Navas de Tolosa, el rey navarro nunca llegó a cambiar su emblema, el águila, signo parlante de los L'Aigle (señores feudales de Normandía), que habría tomado de su abuela Margarita, esposa de García IV de Pamplona⁶¹. Sin embargo, éste signo no aparece nunca en un cuño monetar. El primero en usar el diseño actual del escudo de Navarra, pero formada la bloca por bezantes (roeles de plata) en vez de por cadenas, fue Teobaldo I⁶², aunque tal emblema no figuró tampoco en sus monedas. Hay que esperar a las emisiones de Carlos II (1349-1387) para encontrar el carbunco, ya formado por cadenas, en una moneda navarra⁶³. Y con este rey, que sucederá a los Capetos en el gobierno de Navarra iniciando la casa francesa de Évreux, aparece la flor de lis en las emisiones monetales peninsulares como motivo central del campo. Flor de lis que había sido usada por primera vez por el rey Luis VII de Francia como emblema real⁶⁴. El escudo coronado y cuartelado con la flor de lis y las armas de Navarra (carbunco) no aparecerá en una moneda hasta Juan II de Aragón (1458-1479), manteniéndose el emblema como símbolo monetar hasta las emisiones de Fernando El Católico, en las que desaparecerá el cuartelado con la flor de lis del escudo del reino, manteniéndose sólo el escudo coronado con las armas de Navarra.

58 Cf. ALVAREZ BURGOS, F., RAMÓN BENEDITO, V., RAMÓN PÉREZ, V., *Catálogo general de la moneda medieval Hispano-cristiana*, 1980; CRUSAFONT I SABATER, M., *Numismática de la corona catalano-aragonesa...*, pp. 352-353.

59 FUENTES GANZO, E., "La moneda como símbolo...", p. 20.

60 MARTINEZ DE AGUIRRE Y ALDAZ, J., "El signo del Águila en los documentos de Sancho VII El Fuerte, rey de Navarra (1194-1234)", *Annales de la Real Academia Matritense de Heráldica y Genealogía*, VIII (2004), pp. 557-574.

61 MENÉNDEZ PIDAL, F., *Leones y Castillos...*, pp. 72-73.

62 PAZ PERALTA, J. A., *Los escudos de armas...*, pp. 150-164.

63 ALVAREZ BURGOS, F., RAMÓN BENEDITO, V., RAMÓN PÉREZ, V., *Catálogo general...*, pp. 167-168.

64 *Ibidem*, p. 168; MOESGAARD, J. Ch., "Las monedas acuñadas en Evreux bajo Carlos «El Malo»", *La moneda en Navarra...*, pp. 161-163.

En cuanto a Portugal, Alfonso Henriquez se proclamó rey tras la victoria en Ourique (1139) sobre los musulmanes, infeudándose con la Santa Sede para obtener el reconocimiento papal del nuevo reino, y conformando sus armas heráldicas: las Quinas (cinco escudetes dispuestos en cruz, representando las cinco cabezas de los reyes musulmanes derrotados en la batalla, con cinco bezantes que, según la tradición, representarían las cinco llagas de Cristo, en reconocimiento por su aparición milagrosa antes de la contienda). Sin embargo, este escudo no aparece en las emisiones del primer rey de Portugal y no lo encontramos en la moneda portuguesa hasta las emisiones de su hijo Sancho I (1185-1211)⁶⁵. Posteriormente, Alfonso III introdujo siete castillos en su escudo tras la conquista del Algarbe (1249), según la tradición, como símbolo de las victorias portuguesas. Sin embargo, fue la necesidad de nuevas armas que le diferenciaran de su padre y de su hermano lo que le llevó a recurrir al símbolo castellano, al que tenía derecho por línea materna. El uso del signo del castillo en las armas portuguesas no es de extrañar, si tenemos en cuenta que las armas de Castilla, creadas por Alfonso VIII, a mediados del siglo XIII ya formaban parte de los emblemas de sus descendientes, infantes de León, Aragón, Francia, Jerusalén y por supuesto, Portugal⁶⁶. Sin embargo, los castillos no figuran en los cuños de sus monedas. Habrá que esperar a las emisiones de Fernando I (1345-1383), Juan I de Avis, Duarte I (1433-1438) y Alfonso V (1438-1481) para encontrar cuatro castillos en el cuño monetar, que pasarán a ser siete en los *coronados* de oro de Juan II (1481-1495), tal y como figuran hoy en el escudo de Portugal.

La heráldica portuguesa aparece en monedas acuñadas en cecas castellano-leonesas (Coruña, Zamora Tuy, Valencia de Alcántara...) por el pretendiente Fernando I de Portugal, en guerra con Castilla, como elemento de propaganda política⁶⁷. Posteriormente, D^a Beatriz, esposa de Juan I de Castilla, cuarteló en sus reversos la heráldica de Castilla y León y la de Portugal, reivindicando su derecho sucesorio al trono portugués, frente a la nobleza sublevada que había elegido como rey a Juan, Maestre de Avis. Por último, la heráldica de ambos reinos vuelve a figurar junta, pero no cuartelada sino ocupando cada símbolo heráldico una de las caras de la moneda, en las emisiones de Alfonso V de Portugal, llevadas a cabo tras contraer matrimonio con Juana La Beltraneja y

65 CRIBB, J., COOK, B., CARRADICE, I., *The Coin Atlas*, p. 59

66 MENÉNDEZ PIDAL, F., *Leones y Castillos...*, p. 78.

67 ESPAÑA, L., *Sistemas monetarios peninsulares...*, p. 96.

durante la guerra civil castellana. Las acuñaciones de Alfonso V en Toro simbolizarán la aspiración del rey portugués a gobernar ambos reinos⁶⁸.

Otros símbolos religiosos y políticos

Al margen de estos tipos generales, a partir del siglo XII, podemos encontrar otros símbolos en las monedas cristianas medievales hispanas tanto de carácter religioso como político. En cuanto a los primeros, si nos referimos a la corona castellanoleonese, hallamos báculos (solos o entre cruces en distintas variantes -sobre vástagos, treboladas, espaldeadas..., apareciendo por primera vez en óbolos de Alfonso VII)⁶⁹, iglesias⁷⁰, veneras (introducidas por Alfonso IX), el busto del apóstol Santiago, su traslación en barco (Fernando II de León)⁷¹, siendo quizá el más destacable la iconografía de procedencia francesa del "Agnus Dei". Fue introducida por Juan I de Castilla (1379-1390), ideológicamente próximo a Francia dada la tradicional alianza entre los monarcas franceses y los Trastámara, y probablemente influido por sus consejeros procedentes de la corte de Aviñón, respondiendo a la política del rey de defender su carácter de devoto protector de la fe frente al "impío duque de Lancaster", como se le denomina en la diplomática de la época, pretendiente a la corona de Castilla y con el que estaba en guerra⁷².

En Aragón y Navarra, cabe destacar especialmente el árbol crucífero o árbol superado de cruz, que encontramos como símbolo monetario en los reversos de las primeras emisiones llevadas a cabo por Sancho Ramírez, que encontró continuidad en las emisiones de sus sucesores, y en las monedas condales catalanas posteriores, y que se transformará en "*arbor ad modum floris*" en las monedas valencianas de Jaime I y Alfonso V de Aragón. En el caso de las acuñaciones navarras, se ha relacionado con el árbol de Sobrarbe, en relación al mítico reino, y/o con el árbol de Jesé, como símbolo del poderoso linaje de los reyes navarros y por tanto del poder real⁷³. Sin embargo, más parece tratarse de la representación

68 GUERRERO ORTÍZ, R., "Historia de la moneda en Portugal", p. 15. en <http://www.numisma.org/Utilidades/Historia%20de%20Portugal.pdf>. (10 de enero de 2013).

69 ROMA VALDÉS, A., *Moneda y sistemas monetarios...*, p. 57.

70 *Ibidem*, p. 63.

71 Cf. CARRO OTERO, "Monedas del Rey D. Fernando II de Galicia-León y ceca compostelana con el tema de la traslación del cuerpo del Apóstol Santiago", *Gaceta Numismática*, 110 (1993), pp. 27-43.

72 FUENTES GANZO, E., "La moneda como símbolo...", pp. 17-18.

73 RAMÍREZ VAQUERO, E., "La moneda y su circulación durante la Restauración de la monarquía: de García Ramírez a Sancho VII el Fuerte", *La moneda en Navarra...*, pp. 103-105.

del Árbol de la Vida del Paraíso, estrecha y recíprocamente relacionado simbólicamente con la Cruz de Cristo⁷⁴, con continuidad iconográfica en la cruz de la Victoria, conocida también como de Íñigo Arista y que, como vimos, había figurado ya en la moneda visigoda, teniendo su origen en el *ordo visigodo*. Al igual que los monarcas del primer reino cristiano medieval, Sancho Ramírez y sus sucesores realizaron el *ordo* antes de las batallas, hasta el siglo XII. La decoración de la cruz con elementos vegetales parece responder al gusto iconográfico imperante en ese momento en la Santa Sede⁷⁵, lo que considero confería al símbolo un claro valor legitimatorio. No hay que olvidar que Sancho Ramírez viajó a Roma y se declaró vasallo de Papado. Este símbolo iconográfico desaparece definitivamente de la moneda navarra al ser sustituido por una estrella de seis puntas sobre creciente lunar, que figura en las emisiones de Sancho VII El Fuerte (1194-1234). Símbolo que se ha relacionado con su victoria en las Navas de Tolosa⁷⁶ y que la historiografía actual no considera probable que esté relacionado con el alejamiento temporal de la Iglesia que protagonizó el monarca navarro⁷⁷. Sus sucesores, los reyes de la casa de Champaña Teobaldo I y Teobaldo II, representan en los reversos de sus monedas un castillo de tres torres sobre menguante lunar, que bien podría estar en relación con su participación en las cruzadas⁷⁸. Esta tipología monetaria se mantuvo hasta la llegada al trono navarro de la nueva casa real francesa iniciada por Carlos II (1349-1387)⁷⁹.

En la actual Cataluña, el episcopado de Vic acuñó moneda con el símbolo de la mano bendiciente (siglo XII) y las llaves de San Pedro (siglo XIII). El condado de Besalú representa en sus emisiones el árbol de la Cruz, a Santa María y una mano derecha hacia arriba (identificada con el guante feudal⁸⁰); el de Rosselló, alfas y omegas (siglo XII); el de Urgell, báculos en distintas variantes (siglo XII) y el árbol superado de Cruz (siglo XIII). Las mitras aparecen en emisiones de Alfonso I⁸¹ y la cruz patriarcal de doble travesaño a partir de las llevadas a cabo por Jaime II de Aragón. No obstante, en la Corona aragonesa

74 Cf. CHEVALIER, J., GHEERBRANT, A., *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, 1999, p. 376.

75 PAZ PERALTA, J. A., *Los escudos de armas...*, pp. 204-215.

76 GIL FARRÉS, O., *Historia de la moneda...*, p. 278.

77 RAMÍREZ VAQUERO, E., "La moneda y su circulación durante la Restauración de la monarquía: de García Ramírez a Sancho VII el Fuerte", *La moneda en Navarra...*, pp. 109-110.

78 Sobre ambas tipologías y la posible relación del símbolo con las cruzadas véase ARIZA ARMADA, A., "Aros, lunas y estrellas..." (en preparación).

79 ALVÁREZ BURGOS, F., RAMÓN BENEDITO, V., RAMÓN PÉREZ, V., *Catálogo general...*, pp. 165-166, 344-345.

80 ESPAÑA, L., *Sistemas monetarios peninsulares...*, pp. 16-18.

81 CRUSAFONT I SABATER, M., *Numismática de la corona catalano-aragonesa...*, pp. 210-211.

destaca especialmente la imagen de San Juan Bautista, de pie con cetro crucífero en la mano izquierda y la derecha en actitud de predicación, propia de los florines de oro introducidos por Pedro III (1336-1387)⁸².

Como símbolos de carácter político son de destacar igualmente, en las monedas portuguesas de Alfonso V El Africano (1438-1481), la representación de la ciudad de Ceuta conquistada por el monarca (castillo de tres torres sobre el mar)⁸³, y el símbolo de la mano empuñando espada, que dio nombre a una moneda portuguesa: el *espadin*⁸⁴. Por último, hallamos en todos los reinos cristianos peninsulares una serie de signos parlantes o marcas de ceca y de monederos, como pueden ser las letras iniciales de la ciudad, la espada, la roca, la rosa, la media luna, el sol, el lirio, veneras o animales (leones, peces, ciervos, bueyes, caballos, perros...) para el caso de Aragón; o estrellas, círculos, aspás, puntos dispuestos en triángulo, veneras, copas, etc., en el de Castilla y León⁸⁵.

82 *Ibidem*, pp. 230-235.

83 ESPAÑA, L., *Sistemas monetarios peninsulares...*, p. 118.

84 El símbolo lo encontramos ya en monedas de Bohemia del siglo X (GRIERSON, Ph., *Coins...*, p. 57). En el condado de Ampurias encontramos también el símbolo de la espada (siglos XII-XIII).

85 FUENTES GANZO, E., "Moneda y crédito en el Reino de León (1000-1500)", *Pecunia*, 5 (2007), pp. 63-64. Para los florines catalanoaragoneses: CRUSAFONT I SABATER, M., *Numismática de la corona catalanoaragonesa...*, pp. 230-235, 249, 253-255.

SOBRE NOVELA HISTÓRICA EN PORTUGAL (I)

On historical novel in Portugal

CÉSAR LASSO ARIÑO*

RESUMEN: Estudio sobre la producción de novelas históricas en Portugal, desde sus comienzos en el siglo XIX hasta la actualidad.

PALABRAS CLAVE: Literatura portuguesa. Novela histórica. Siglos XIX a XXI.

ABSTRACT: Study on the production of historical novels in Portugal, from its beginnings in the 19th century to the present day.

KEY WORDS: Portuguese literature. Historical novel. 19th-21st centuries.

CONSIDERACIONES PREVIAS

Hay bastantes artículos o trabajos académicos dedicados a este tema y, no obstante, creo oportuna la publicación de mis propias averiguaciones. Los referidos trabajos fueron escritos por autores portugueses y brasileños, obviamente en portugués, y yo voy a tratar de hacer una divulgación adaptada al público español, con frecuencia poco instruido en la literatura de nuestro vecino ibérico (creo que ellos saben más de literatura española que nosotros de la portuguesa). Otra curiosidad es que ni siquiera he consultado esos trabajos que referiré en la bibliografía. Mi divulgación se basa en mis propias lecturas (resido en Portugal desde 2004) y en los conocimientos adquiridos por mi colaboración con diversos sitios web de lectores: Shelfari, Goodreads, Open Library... Eso me da cierta ventaja sobre algunos de los trabajos ya existentes: pretendo dar una visión global de la novela histórica portuguesa, pero sé lo que están leyendo los lusófonos en este mismo momento y por ello incorporo las más recientes publicaciones.

Los autores que presentaré son obviamente portugueses en su gran mayoría, pero también me referiré a algunos que podríamos considerar "hijos adoptivos de Portugal" por diversas razones. Así, he incluido al estadounidense Richard Zimler, residente en Oporto desde 1980, casado con portugués tras la legalización del matrimonio homosexual, y con novelas que exploran la historia portuguesa. El francés Olivier Ikor, residente en Lisboa desde hace

bastantes años; el angoleño José Eduardo Agualusa, descendiente de antiguos colonos portugueses, y que cruza en sus temáticas las raíces y motivos de las historias de Portugal, Angola y Brasil... De igual manera, no seré radical en el límite formal: además de lo que es novela (la estrella de este trabajo) podré mencionar algún libro de cualquier otro género pero que pueda leerse con el gusto desenfadado e interés de una novela.

Citaré los libros conforme a las convenciones para mayúsculas iniciales en ambos países. Así, me referiré a *A Escrava de Córdova* (obsérvese "Escrava" con mayúscula) y a su traducción española *La esclava de Córdova*. Para separar título de subtítulo, utilizaré dos puntos entre espacios en blanco (*Amor de Perdição : Memórias duma família*). Procuraré que las abundantes notas a pie de página no interrumpen la fluidez de la lectura. En muchos casos, apenas remitirán al lector a la descripción del libro que, por razones de espacio, no puedo incluir aquí; con frecuencia he elegido la del sitio web de lectores Goodreads: en ese caso, no necesitarán copiar todo el enlace; bastará con acceder a Goodreads e introducir el título en el buscador. Y en alguna ocasión, la nota les proporcionará el enlace desde donde podrán obtener la obra en formato digital, si es que se encuentra libre de derechos comerciales ya sea por su antigüedad o por voluntad del autor.

En los sitios abiertos a la participación de los lectores, es frecuente ver la siguiente clasificación de temas: *subject Romance > Historical*. Esto suele basarse en una confusión entre idiomas (falsos amigos). En portugués, "romance" es novela, pero en inglés, "romance" se referiría a una historia de amor. Yo siempre corregiré el dato, para no sugerir de forma equívoca un subgénero de la novela histórica que de hecho sí se está cultivando y con bastante aceptación: la "romántica" (una historia de amor situada en una época pasada). Otro dato a tener en cuenta: si les interesara ampliar conocimientos sobre alguno de los autores que mencionaré, tengan en cuenta tanto las variantes de nombre como las diferentes reformas ortográficas Del portugués en los últimos cien años. Para que me entiendan: Eça de Queirós tiene una novela relacionada con temática histórica, y yo sabía que la había publicado en español la editorial Cátedra. Pero el buscador de su catálogo en línea no encontraba nada de Eça de Queirós. ¿Qué pasaba? Pues que su buscador sólo reconoce la variante gráfica que tenía el apellido hace más de cien años: Eça de Queiroz. Por este motivo, hacia el final de este artículo les daré un listado de autores con sus posibles variaciones gráficas. Y, por último, cuando cite fragmentos, la traducción

será mía. Tengan en cuenta que, incluso si ya existe traducción española, yo he consultado los originales portugueses.

INTRODUCCIÓN

La novela histórica comienza a cultivarse en Portugal en el segundo tercio del siglo XIX, más o menos al mismo tiempo que en España. Las razones para ello son el auge del movimiento romántico y el influjo de la literatura inglesa, que ha puesto ese género de moda, de la mano de Sir Walter Scott. Las historias de Portugal y España, en el siglo XIX, presentan un notable paralelo. Ambos países sufrieron las invasiones napoleónicas, ambos restauraron la monarquía absoluta y, hacia 1820, ambos experimentaron períodos liberales, restauraciones del absolutismo y las guerras civiles entre los partidarios de una y otra corriente. Esas luchas provocan exiliados hacia Europa y, de forma notable, hacia Inglaterra y Francia. Es el caso de nuestro novelista, ya caído en cierto olvido, Telesforo de Trueba y Cossio, autor de *Gómez Arias o los moros de las Alpujarras*, o de nuestros dramaturgos el duque de Rivas y Francisco Martínez de la Rosa. En Portugal, dos ejemplos punteros son el historiador y novelista Alexandre Herculano y el vizconde de Almeida Garrett, que fue político, poeta, novelista y dramaturgo.

Fue precisamente Alexandre Herculano, archivista real, quien inició el género de ficcionar la Historia con propósitos educativos, como él mismo declara en las primeras líneas de su novela *O bobo* (el bobo o el bufón): *Pobres, débiles, humillados, después de tan hermosos días de poderío y renombre, ¿qué nos queda sino el pasado? Ahí tenemos los tesoros de nuestros afectos y contentamientos. Sean las memorias de la patria que tuvimos el ángel de Dios que nos remolque a la energía social y a los santos afectos de la nacionalidad. Que todos aquellos a quienes el ingenio y el estudio habilitan para los graves y profundos trabajos de la historia se dediquen a ella. En medio de una nación decadente, pero rica en tradiciones, el mester de recordar el pasado es una especie de magistratura moral, es una especie de sacerdocio. Que lo ejerciten los que pueden y saben; porque no hacerlo es un crimen.*

LITERATURA E HISTORIA EN PORTUGAL Y EN ESPAÑA. LOS ANTECEDENTES.

El interés de los ciudadanos corrientes por lo histórico se relaciona con la consolidación de las nacionalidades o con períodos en que una nación bien establecida padece una crisis de identidad. Entonces, el pueblo busca sus raíces y los artistas ofrecen sus propuestas de interpretación. Dudo que se pueda considerar que existe un género de ficción histórica (al menos como hoy lo entendemos) en la Edad Media. Se escriben, sí, vidas de santos y de héroes que pretenden servir de modelo a los lectores u oyentes. El *Libro de Alexandre*, del primer tercio del siglo XIII, narra en verso la vida de Alejandro Magno, pero muy mezclada de elementos legendarios y fabulosos. De la misma época aproximadamente son el *Cantar de Mio Cid*, que consolida el dinamismo y entidad del pueblo castellano, y el *Poema de Fernán González*, que se remonta a tres siglos antes de los hechos narrados. Todo ello, en verso. Todavía tendremos que esperar a la primera mitad del siglo XV para ver, en la Corona de Castilla, la primera novela de caballerías que toma como héroe a un personaje de más de siete siglos atrás: *Cronica del rey don Rodrigo con la destruycion de España, y como los moros la ganaron*, también llamada *Cronica sarracina*. En ella hay un claro predominio de los elementos fantásticos sobre los históricos.¹

De cualquier manera, tanto en Portugal como en los territorios de la actual España, la principal aproximación a la historia durante toda la Edad Media es la actividad de los cronistas oficiales. Las nacionalidades no se entienden todavía de la forma que hoy lo hacemos. Si nos remontamos hasta el siglo XI, más que nacionalidad existe una idea de ámbito cultural: alguien podía ser cristiano, musulmán, judío... Existe una vaga noción de una antigua Hispania que ocupó toda la Península Ibérica, y todavía en el siglo XV no está muy claro cuál de los diversos reinos peninsulares será el heredero de ese antiguo concepto. El mapa político que podría haber surgido de las guerras civiles en la década de los 70 de ese siglo podría haber sido bien diferente del que hoy conocemos, si hubieran prevalecido las pretensiones

1 Reseña de la editorial Castalia: <http://www.castalia.es/libros/libro.php?id=3132&l=Cr%C3%B3nica+del+Rey+don+Rodrigo%2C+I&t=Narrativa&a=Corral%2C+Pedro+de&e=Castalia&c=Cl%C3%A1sicos+Castalia&idt=24>

de Alfonso V de Portugal, casado con la castellana Juana la Beltraneja, sobre las de Fernando de Aragón, casado con la tía de Juana, Isabel de Castilla.

El interés por la ficción histórica será un fenómeno español a partir de la segunda mitad del siglo XVI, en nuestro Siglo de Oro. A mediados de ese siglo se publica una novelilla anónima, la historia del Abencerraje y de la hermosa Jarifa, que se ambienta en la guerra fronteriza con el reino moro de Granada en el siglo anterior. Este relato inicia un subgénero histórico, la novela morisca, que será ampliado unas décadas más tarde con Ginés Pérez de Hita en su *Historia de los bandos de los zegríes y abencerrajes, caballeros moros de Granada, de las civiles guerras que hubo en ella... hasta que el rey don Fernando el quinto la ganó*.² Si bien la obra pretende ser fuente histórica, lo cierto es que tiene más de heroseado y literario que de crónica real, e incluso es posible que esté al servicio de intereses del momento del autor, que colabora en la construcción de genealogías en beneficio de ciertos elementos de la minoría morisca. En esta obra de 1595, Pérez de Hita utiliza el mismo recurso que pocos años después usará Cervantes en su Quijote: declarar que traduce de los manuscritos de un sabio árabe. Pero es en el teatro español de ese siglo a caballo del XVI y el XVII donde hay una auténtica explosión de interés histórico, en múltiples comedias cultivadas por Lope de Vega, Tirso de Molina, Calderón de la Barca y muchos otros.

En nuestro vecino ibérico, no encuentro un proceso semejante por aquella época. Es cierto que Camões, en sus *Os Lusíadas*, canta la gesta de los descubrimientos portugueses e incluye muchos episodios de la historia de la nación que glorifica. De cualquier manera, Camões murió en 1580, el mismo año en que Portugal pasó a formar parte de la monarquía española. Durante los siguientes 60 años, muchos autores portugueses pasarán a escribir parte de sus obras en español y alguno que otro incluso inscribirá su nombre en la historia de la literatura patria de ambas naciones ibéricas. La ficción histórica apenas se cultiva en este período lusitano: son los autores barrocos españoles quienes se ocuparán de alguna temática portuguesa, como Calderón de la Barca en su *El príncipe constante*, sobre el cautiverio del "infante santo" don Fernando a manos del sultán de Fez; Tirso de Molina en su comedia *Las quinas de Portugal*, que refleja la creación de la nación portuguesa en plena Reconquista; o Luis

² Descarga de la edición crítica de 1913 (Paula Blanchard-Demouge) desde <http://archive.org/details/guerrascivilesde01pruoft>

Vélez de Guevara, que en su comedia *Reinar después de morir* recrea el trágico fin de los amores de don Pedro de Portugal con Inés de Castro. Sólo cuando, a partir de Felipe III de España y II de Portugal, la dominación española resulta claramente onerosa, vuelve alguna nostalgia por la historia patria, en autores como Francisco Manuel de Melo y Francisco Rodrigues Lobo. Este último dedicó un largo poema épico al Santo Condestable, D. Nuno Álvares Pereira, artífice de la victoria sobre los castellanos en Aljubarrota en 1385, que es uno de los grandes mitos de la historia portuguesa. Y Francisco Manuel de Melo es un autor especial, que ha inscrito su nombre en las letras de sus dos patrias: hijo de padre portugués y madre española de ascendencia portuguesa, escribió en las dos lenguas y sirvió al rey Felipe en la represión de la insurrección catalana de 1640, para después pasar al lado portugués que se acababa de independizar, y terminar por motivos oscuros en una cárcel del país vecino³.

Tras el Barroco, no parece ser prioridad el género histórico en la Península Ibérica del siglo XVIII. En Francia lo cultiva Florian (Jean-Pierre Claris de Florian), con interés de hispanista, y será un autor que influirá en nuestro siglo XIX. En el Romanticismo surge un interés por la recreación histórica que ya, con altibajos y mudanzas de concepto, llegará hasta la actualidad en España. En Portugal, tras la sustitución del Romanticismo por el Realismo, el interés por temáticas históricas decae un tanto, para resurgir con fuerza en las dos últimas décadas en que el género despierta un interés y popularidad mundial.

TEMÁTICAS DEL GÉNERO EN PORTUGAL

No creo necesarias grandes complicaciones para considerar que algo pertenece a la ficción histórica: simplemente, la acción (o una parte considerable de ella) debe transcurrir en el pasado. El tema queda al absoluto albedrío del autor y nada impediría que un portugués ficcionara la biografía de Buda o las antiguas sagas vikingas para aceptarlo como muestras del género. De cualquier manera, resulta evidente que los portugueses favorecen ciertas temáticas relacionadas

3 Para búsquedas en internet, conviene tener en cuenta las variantes gráficas de su nombre: algunos de sus libros indican el autor con un simple D. Francisco Manvel. Otra grafía: Francisco Manoel de Mello. Y la grafía actual, Francisco Manuel de Melo. En español nos dejó su *Historia de los movimientos, separación y guerra de Cataluña en tiempo de Felipe IV*, cuya edición príncipe de 1645 apareció bajo el pseudónimo de Clemente Libertino. Como título simplificado, puede valer *Guerra de Cataluña*. Para consulta o download gratuito, referiré, entre las ediciones disponibles, la colectánea que la BAE dedicó en su tomo XXI a Historiadores de sucesos particulares: <http://archive.org/details/bibliotecadeauto21madruoft>

con su propia historia. Ya antes de la formación de la *nacionalidade* hay un héroe que ha cosechado la atención de literatos a lo largo de los siglos: Viriato. Esta figura me sugiere ciertas consideraciones que les voy a comentar en voz baja, en un subapartado. ¿Hablamos un poquito?

Héroes nacionales y desacuerdos entre vecinos

Viriato, el lusitano, es percibido por nuestros vecinos como un héroe portugués. Recuerdo que yo hice la Educación General Básica en torno a los años de la muerte de Franco, y tengo también noción de haber estudiado a Viriato como un héroe "español". Los portugueses me han hecho "reproches": «Vosotros los españoles os habéis apropiado de Viriato; fue portugués». Eso no deja de ser ridículo. Viriato no fue ni español ni portugués, y la Lusitania se extendió por el Occidente de la Península, al sur del río Duero, en lo que hoy son los territorios centro y sur de nuestro vecino ibérico y en la Extremadura española. Un mismo autor andalusí podría aparecer simultáneamente en antologías de literatura portuguesa o española. Es el caso, por ejemplo, de los poetas al-Mu'tamid e Ibn Ammar, rey y visir, respectivamente, de la taifa de Sevilla, y nacidos ambos en lo que hoy es Portugal.

El asunto de los piques no deja de ser gracioso: Viriato no es la única acusación de muchos de nuestros vecinos: también nos declaran el "robo" de Cristóbal Colón y de Magallanes. Yo suelo replicarles que, fueran de donde fuesen, ambos trabajaron al servicio de España. Nadie duda de que Magallanes fue portugués. En el caso de Colón, cuyo origen es incierto, en Portugal existe la creencia de que procedía de las filas de la pequeña nobleza lusa, e incluso se lo vincula a un pueblo del Alentejo llamado Cuba que justificaría el nombre atribuido a la isla caribeña. El cineasta Manoel de Oliveira le dedicó una película y la figura del almirante justifica la trama de *El códice 632*, de José Rodrigues dos Santos, que se ha convertido en un *best seller* muy traducido.

Ahora bien, esto de los piques tiene mucho más intrínquilis. Pregúntenle ustedes a cualquiera de nuestros vecinos que de dónde fue el navarro San Francisco Javier, y responderá sin pestañear que fue portugués. Esto lo descubrí yo leyendo a uno de los poetas más pintorescos de la *Geração de 70* (la Generación del 70 del siglo XIX, que tantos paralelismos mantiene con la nuestra del 98): Guerra Junqueiro; y me puse a preguntar a mis vecinos inocentemente que de dónde sería ese santo. Descubrí que no era solo Guerra Junqueiro quien estaba equivocado en el siguiente fragmento:

*Portugal es una Patria espléndida, porque es la madre divina del Condestable, la madre del Infante-descubridor y del Infante-mártir, de Nuno Gonçalves y de Fernão Lopes, de Bartolomeu Dias y de D. Juan II, de Gama y de Camões, de S. Francisco Javier y de Alvares Cabral, de D. João de Castro y de Albuquerque, de Fernando de Magallanes y de Gil Vicente, de sor Mariana y de Bernardim Ribeiro, de Miguel de Almada y de Pombal, de Fernandes Tomás y de Mousinho, de Herculano y de Sá Nogueira, de Passos Manoel y de Garrett, de Camilo y de Antero, de José Falcão y de João de Deus. Y, por encima de todo, es la madre del pueblo portugués, del pueblo de Aljubarrota, de los Descubrimientos...*⁴

Para cualquier portugués, no lo duden, Francisco Javier fue un santo nacional. Probablemente se deba a que actuó como misionero en territorios del imperio luso o de sus zonas de influencia. Otro jesuita bastante más desconocido (al menos hasta que lo divulgó Javier Reverte en su obra *Dios, el diablo y la aventura*), el padre Pero Páez, natural de un pueblo de la región de Madrid, también pasa por portugués. Ello se debe a que trabajó en Etiopía, un país que entre finales del siglo XV y principios del XVII mantuvo buenas relaciones con el imperio vecino (en los últimos tiempos, bajo la corona de nuestros Austrias). Páez, incluso, escribió su historia de Etiopía en lengua portuguesa⁵.

Volvamos a los temas dominantes

Una joven autora, Sónia Louro, dedicó su primera novela a Viriato. He visto la reseña de un bloguero extremadamente crítica con ese trabajo, pero su posterior dedicación intensiva a la novela histórica parece garantizar que tiene alguna calidad y éxito en los foros de lectores. Para dar idea de la pasión u orgullo que sugiere Viriato en la conciencia portuguesa: se le dedicaron poemas épicos (*Viriato Trágico: Poema Heroico em 20 Cantos*, de Brás Garcia de Mascarenhas, siglo XVII), tragedias dramáticas, el nombre de un periódico de Lamego que al menos funcionaba en 1863 (*O Viriato*), y novelas históricas que yo he conseguido registrar desde al menos 1904.

4 Discurso fechado a 2 de abril de 1916 y recogido en *Prosas Dispersas*: <http://archive.org/details/prosasdispersas00junq> Apenas adapto a la grafía española algunos nombres con tradición en nuestra cultura, que en el original aparecen como Francisco Xavier, Fernando de Magalhães, D. João II y el tratamiento de la monja portuguesa que en la versión original aparece como Soror Mariana.

5 Su *Historia de Etiopía* ha sido traducida, en 2009, Granada, Legado andalusí.

Otro tema que ha despertado algún interés entre los portugueses es la presencia árabe en nuestra Península. En un primer momento, el iniciador del género, Alexandre Herculano, fue hostil a esa civilización: sus novelas reflejan una lucha entre una cultura moralmente “superior”, la de los (visi)godos cristianos, contra unos heréticos invasores (...yo, nieta de los godos... dice Dulce en la novela *O Bobo* para revalorizarse). Es muy conocida su novela *Eurico el Presbítero*, en la que un noble godo se resiste a la invasión.⁶

Más adelante, lo árabe parece caer en un cierto olvido⁷, y desde luego no ha tenido el cultivo que le dieron en España los románticos (Francisco Martínez de la Rosa, el duque de Rivas, Antonio García Gutiérrez) ni mucho menos el enorme interés que tanto la España árabe como la cuestión morisca está despertando en nuestro lado. En 2007, Cristina Torrão publica *A Moura e o Cruzado*, posteriormente editada bajo el título *A Cruz de Esmeraldas*⁸. Sin embargo la avalancha de literatura histórica dedicada en los últimos años a al-Ándalus quizás haya influido en el otro lado de la frontera. Un nuevo autor, alcalde de una ciudad de la región (*distrito*) de Oporto, ha dedicado sus dos primeros *best sellers* a diversas fases de ese período. El primero de los dos, *A Escrava de Córdoba* (2008)⁹, tiene un título que habla por sí mismo. El segundo, *A Profecia de Istambul* (2010) se mueve por el fascinante Mediterráneo del siglo XVI, desde Córdoba a Argel y de Sicilia a Estambul. Tiene una curiosidad: muy pocos personajes portugueses y una mayoría de origen español, ya fuese cristiano o renegados establecidos en las otras riberas del Mare Nostrum. Ya se había extendido la acción por ese mundo mediterráneo del s. XVI en la novela *A Casa do Pó* (Fernando Campos, 1986). Otra curiosidad, considerado el escaso cultivo de las raíces andalusíes en Portugal, es la figura de al-Mu'tamid, el rey-poeta de la taifa de Sevilla en el siglo XI y percibido como portugués por su nacimiento en Silves.

6 Se puede descargar gratuitamente una traducción española de *Eurico el Presbítero*, legal y gratuitamente por tratarse de la digitalización de una edición de 1875, desde <http://archive.org/details/euricoelpresbte-00hercgoog>

7 Con una curiosa excepción que he descubierto a última hora: la novela *Os Luso-Árabes*, en dos volúmenes de 1898. El primero está dedicado al poeta Ibn Ammâr y el segundo a al-Mu'tamid (al-Motamid en la edición portuguesa). Ambos poetas son reivindicados por los rancios nacionalismos de ambos lados de la frontera, como poetas portugueses (efectivamente, nacieron en lo que hoy es Portugal) o como españoles (uno fue rey de la Taifa de Sevilla y el otro, su visir). En archive.org está disponible para lectura en línea o *download* apenas el segundo volumen, dedicado a al-Mu'tamid: <http://archive.org/details/oslusoaarbessen02parruoft>

8 Descripción en portugués: <http://www.goodreads.com/book/show/9249036-a-cruz-de-esmeraldas>

9 Hay traducción española, descrita desde el siguiente enlace: <http://www.lecturalia.com/libro/44781/la-esclava-de-cordoba>

El arabista Adalberto Alves popularizó su poesía en traducción portuguesa, en diversas ediciones; en 1898, protagonizó esa curiosa novela *Os Luso-Árabes*, y en 2010, Ana Cristina Silva le dedica su novela *Crónica do Rei-Poeta al-Mu'tamid*.

La figura de D. Afonso Henriques, fundador de la nacionalidad, no podía quedar desatendida. Aparece ya en la novela *O Bobo* (El bufón) del historiador portugués Alexandre Herculano (*o humilde historiador de um humilíssimo truão*); y el tema es retomado en 2006 en la novela *1147: O Tesouro de Lisboa*, de Paulo Moura. En 2007, *Afonso, o Conquistador* de Maria Elena Ventura¹⁰. En 2008, *Afonso Henriques, o Homem*, de Cristina Torrão. Observen, en esta reciente sucesión de obras, cómo la figura de D. Alfonso I, fundador del reino de Portugal, no cansa a los lectores. En 2000, el escritor y político portugués Diogo Freitas do Amaral ya le había dedicado una biografía divulgativa: *D. Afonso Henriques*.

Don Pedro y Doña Inés de Castro. Amor histórico y trágico que adquirió tintes legendarios. Se trata de una de las leyendas portuguesas más conocidas en todo el mundo. En el siglo XVI, le dedicaron versos el poeta García de Resende y el genio lusitano Camões, en sus *Lusíadas*. En la segunda mitad de ese siglo, António Ferreira utiliza el asunto como trama de la que se considera primera tragedia clásica del teatro portugués, *A Castro*. Júlio Dantas, a principios del siglo XX, refundirá esta obra con el mismo título. He encontrado una novela de título Inés de Castro escrita en francés y traducida al español ya en 1832. En 1983, la gran novelista Agustina Bessa-Luís le dedicó una novela, *Adivinhas de Pedro e Inês*. João Aguiar publicó en 1996 *Inês de Portugal*. Luís Rosa, en 2005, *O Amor Infinito de Pedro e Inês*¹¹. El mito se deja plasmar en cualquier formato: poesía, novela, teatro. En este último género, nuestro Luis Vélez de Guevara le dedicó su drama *Reinar después de morir*; y, en el siglo XX, Henry de Montherlant su *La reine morte* (1942) y Alejandro Casona, *Corona de amor y muerte* (1955). En novela histórica, el franco-egipcio Gilbert Sinoué publicó *La reine crucifiée* (2005).

Si los españoles han olvidado Aljubarrota, un revés castellano que afianzó a una nueva dinastía en Portugal, en la historiografía de nuestros vecinos ese hecho es todo un hito. En 2008, Luís Rosa publicó *O Dia de Aljubarrota*. El portuense António Coelho

¹⁰ Descripción en portugués: http://www.goodreads.com/book/show/2225766.Afonso_o_Conquistador

¹¹ Descripción: <http://www.goodreads.com/book/show/6728494-o-amor-infinito-de-pedro-e-in-s>

Lousada prometía una brillante carrera literaria que truncó su muerte prematura. En 1856 publicó *Os Tripeiros*¹² que relata sucesos en Oporto durante la crisis dinástica de 1383-85. Y de 2012 es *A Demanda de D. Fuas Bragatela*, de Paulo Moreiras¹³.

No podía dejar de tener interés el momento de mayor esplendor de la civilización lusitana, desde la figura del Infante D. Enrique el Navegante y la conquista de Ceuta hasta la posterior expansión que llevó a Portugal a repartir con España la práctica totalidad del mundo en áreas de influencia. *A Casa do Pó*, de Fernando Campos (1986)¹⁴; *A Estrela de Gonçalo Enes*, de Rosa Lobato Faria (2007); *Aos Olhos de Deus*, de José Manuel Saraiva (2008)¹⁵; *Um Homem das Arabias*, de Deana Barroqueiro; *O Evangelho do Enforcado*, de David Soares (2010)¹⁶... Y podríamos mencionar también al francés Olivier Ikor, que vive en Lisboa y ha descrito las grandes navegaciones portuguesas en *Caravelas : O Século de Ouro dos Navegadores Portugueses*¹⁷. Probablemente se trate más de divulgación que de ficción histórica, pero podría tener una cierta amenidad ya que el autor es, además de periodista, escritor de novelas.

En el momento de mayor expansión portuguesa, ocurre la catástrofe: el joven rey D. Sebastião, sobrino de Felipe II, invade Marruecos, es derrotado en la Batalla de Alcazarquivir, y encuentra la muerte. Felipe II reclama sus derechos sucesorios, invade Portugal, y se verifica la Unión Ibérica con capital en Madrid. La figura de D. Sebastián no podía dejar de suscitar narrativas históricas, sea en prosa o en verso¹⁸. He encontrado una *Elegiada* publicada ya en 1588¹⁹; *O Senhor do Paço de Ninães*, de Camilo Castelo Branco (1867)²⁰; *A Ponte dos Suspiros*, de Fernando Campos (2000)²¹; *D. Sebastião e o Vidente*, de Deana Barroqueiro (2006), *O Tesouro de D. Sebastião*, de Pedro Beltrão (2007)²² y *A Vida*

12 Descripción en portugués: <http://pedroalmeidavieira.com/?p/785/1089/2587//2587/1655/>

13 Descripción: <http://www.goodreads.com/book/show/13595840-a-demanda-de-d-fuas-bragatela>

14 Descripción en portugués: <http://www.goodreads.com/book/show/13636693-a-casa-do-p>

15 Descripción en portugués: <http://www.goodreads.com/book/show/4581843-aos-olhos-de-deus>

16 Descripción en portugués: <http://www.goodreads.com/book/show/7802786-o-evangelho-do-enforcado>

17 Breve reseña biográfica del autor en francés: <http://www.babelio.com/auteur/Olivier-Ikor/87979>

Descripción del libro en portugués: <http://www.goodreads.com/book/show/16154200-caravelas--o-s-culo-de-ouro-dos-navegadores-portugueses>

18 Desde el siguiente enlace, podrán curiosear una bonita edición en verso, de 1898: <http://archive.org/details/dsegastio00maga>

19 Consulta o download: <http://archive.org/details/elegiadadeluyspe00branuoft>

20 Descripción en portugués: <http://pedroalmeidavieira.com/?p/785/1089/2659/C/2659/1685/>

21 Descripción en portugués: <http://www.goodreads.com/book/show/6409719-a-ponte-dos-suspiros>

22 Descripción en portugués: <http://www.goodreads.com/book/show/6488819-o-tesouro-de-d-sebasti-o>

Secreta de Dom Sebastião, de Sónia Louro (2008)²³.

Las sagas portuguesas continuarán bajo dominio español: aunque Portugal inicia su declinar y sufre ataques de holandeses e ingleses (los enemigos de España), hace un esfuerzo supremo por mantener los restos de su imperio contando con mínimo apoyo desde Madrid. En este periodo se enmarcan *Ormuz : A saga heróica de Freyre de Andrade na Arábia, Pérsia e Índia*, de Miguel de Cours Magalhães (2007); y la trilogía de Pedro Vasconcelos: *1613* (de 2005), *1617* (de 2007) y *1621* (de 2009).

Portugal restaura su independencia en 1640 (y entra por tanto en guerra con España). El militar Brás Garcia de Mascarenhas es bravo pero acaba preso por desobedecer órdenes. Al no poder usar su talento de espadachín, contribuye a la lucha por el espíritu nacional escribiendo su largo poema épico *Viriato Trágico*, desde el torreón en que está encerrado. Otro intelectual que fue encerrado en una torre poco después de la Restauración fue Francisco Manuel de Melo, a quien Francisco Campos dedicó en 2003 su *O Prisioneiro da Torre Velha*²⁴. Y un antecedente próximo a 1640 constituye el argumento de *A Rua Escura* de António Coelho Lousada (1856)²⁵. Yo poco conozco de la historia portuguesa en los dos últimos tercios del siglo XVII, pero sé que le ha prestado atención el gran Camilo Castelo Branco. En su juventud, ambientó su drama *Agostinho de Ceuta* en esta época, y pocos años después utilizará ese marco para su novela histórica *O Regicida*. Nuestro vecino, ansioso por legitimar su recobrada libertad, casará a la infanta Catarina con Carlos II de Inglaterra. A esa infanta portuguesa / reina de Inglaterra ha dedicado recientemente la periodista y novelista Isabel Stilwell su *Catarina de Bragança*.

El siglo XVIII nos viene centrado por el terremoto de Lisboa de 1755, que para mí supone una enorme cicatriz en la historia de la capital: hay una Lisboa antes y otra después del gran seísmo. Este acontecimiento ha despertado una abundante ficción histórica, empezando ya en el siglo XIX con Pinheiro Chagas: *O Terramoto de Lisboa* (1874)²⁶. De los libros más recientes, *O Terramoto*

23 Descripción: <http://www.goodreads.com/book/show/9377384-a-vida-secreta-de-dom-sebasti-o>

24 Descripción en portugués: <http://pedroalmeidavieira.com/?p/785/1089/2776/F/2776/1713/>

25 Descripción en portugués: <http://pedroalmeidavieira.com/?p/785/3087/2699//2699/1655/>

26 Descripción en portugués: <http://pedroalmeidavieira.com/?p/785/3087/2954//2954/1803/>

de Lisboa e a Invenção do Mundo, de Luís Rosa (2004)²⁷; *O Profeta do Castigo Divino*, de Pedro Almeida Vieira (2005)²⁸; *A Voz da Terra*, de Miguel Real (2006)²⁹; *Quando Lisboa Tremeu*, de Domingos Amaral (2010)³⁰. De la época del terremoto es el marqués de Pombal, que por cierto fue el reconstructor de una nueva Lisboa tras la catástrofe. Déspota ilustrado, fue hostil a los jesuitas sobre los que versa *Corja Maldita* de Pedro Almeida Vieira (2010)³¹.

Las guerras peninsulares que se siguieron a la invasión napoleónica han recibido, en cuanto a su vertiente española, la atención de Benito Pérez Galdós en su primera serie de los *Episodios nacionales*, pero también fueron traumáticas en Portugal y han merecido la atención de sus novelistas. Citaré, en este apartado, a Arnaldo Gama con su *O sargento-mór de Villar* que lleva el subtítulo de *Episódios da invasão dos franceses em 1809*³²; y, del gran Camilo Castelo Branco, *As Três Irmãs*³³. Alberto Pimentel publicó en 1873 *O Anel Misterioso : Scenas da Guerra Peninsular*. Ya en nuestros días, Pedro Beltrão le ha dedicado su obra *Tempos de Esperança* (2011)³⁴.

La Guerra Civil Portuguesa, reflejo y espejo de nuestras guerras carlistas (combatieron en Portugal absolutistas y liberales entre 1826 y 1834), ha recibido como mínimo la atención de los siguientes novelistas: en 1895, Alberto Pimentel publicó *A guerrilha de frei Simão*, con un fraile guerrillero como protagonista (el personaje existió realmente, y murió ejecutado por los absolutistas en 1832). Casi cien años después, en 1993, Álvaro Guerra (que también se ha ocupado de nuestra propia contienda entre el 36 y el 39) escribió *A Guerra Civil* (dedicado al conflicto portugués decimonónico). Además: *O Ouro dos Corcundas* de Paulo Moreiras (2011)³⁵. Y *O Claustro do Silêncio* de Luís Rosa, ganador del Premio Vergílio Ferreira de 2001, se ambienta inmediatamente al

27 Descripción en portugués: <http://www.goodreads.com/book/show/7428557-o-terramoto-de-lisboa-e-a-inven-o-do-mundo>

28 Descripción en el sitio web del autor: <http://pedroalmeidavieira.com/?p/333//690/>

29 Descripción en portugués: <http://www.goodreads.com/book/show/10876184-a-voz-da-terra>

30 Las críticas de lectores y otros escritores que opinaban sobre este libro me han quitado las ganas de leerlo.

31 Descripción en página web del autor: <http://pedroalmeidavieira.com/?p/333//689/>

32 Lectura en línea o download del PDF (en portugués con grafía del s. XIX) desde <http://archive.org/details/osargentomrdevi00gamagoog>

33 Lectura en línea o download del PDF (en portugués con grafía del s. XIX) desde <http://archive.org/details/astresirmansrom02brangoog>

34 Descripción en portugués: <http://www.goodreads.com/book/show/10622780-tempos-de-esperan-a>

35 Descripción en portugués: <http://www.goodreads.com/book/show/16154176-o-ouro-dos-corcundas>

final de este período, en 1834, recogiendo una consecuencia de la contienda: la extinción de las órdenes religiosas decretada por los liberales en el poder.

El fin de la Monarquía: *Equador* de Miguel Sousa Tavares (traducido como *El gobernador*) coincide con ese período, aunque el libro se centra en el colonialismo y las complicadas relaciones con Inglaterra; el regicidio que precedió a la instauración de la República es simplemente mencionado como uno más de los acontecimientos de la época. Mucho más comprometida con ese tema es la novela histórica *A Herança de D. Carlos* de António Cândido Franco³⁶; lleva por subtítulo *A história trágica da família real portuguesa desde a liderança do Marquês de Pombal até a República*.

Primera Guerra Mundial: Álvaro Guerra: *Café República* (1982); José Rodrigues dos Santos: *A Filha do Capitão*³⁷ (2004). El golpe militar y la dictadura de Salazar: *Um País Encantado*, de Luís Miguel Rocha (2005); *Enquanto Salazar Dormia*, de Domingos Amaral (2006); *Rio das Flores*, de Miguel Sousa Tavares (2007); *O Homem da Carbonária*, de Carlos Ademar (2007)³⁸; *A Vida num Sopro*, de José Rodrigues dos Santos (2008)³⁹; *A Praia da Saudade*, de Francisco Salgueiro (Portugal, 1964 – Portugal, 2009) (2009?)⁴⁰ La Guerra Civil española. Me resulta muy interesante aprender cómo la vieron nuestros vecinos ibéricos y qué repercusiones tuvo para ellos. Que lástima que no haya traducción española de los siguientes libros: *No Jardim das Paixões Extintas*, de Álvaro Guerra; *Rio das Flores*, de Miguel Sousa Tavares (2007); *A Vida num Sopro*, de José Rodrigues dos Santos (2008)⁴¹. Curiosamente, los dos últimos autores mencionados sí tienen otras obras traducidas a nuestra lengua.

La traumática Guerra Colonial: *Deixei o meu Coração em África*, de Manuel Arouca (2005)⁴²; *O Anjo Branco* de José Rodrigues dos Santos (2010). Cabría aquí una mención a António Lobo Antunes, ya que sus primeras novelas se inspiran en la participación del propio autor en el conflicto... aunque, *strictu sensu*, no sería ficción histórica por haber sido escritas muy pocos años después

36 Descripción en portugués: http://www.esquilo.com/heranca_dcarlos.html

37 Traducción española: *La amante francesa* (Roca Editorial, 2007). Breve presentación en <http://www.lecturalia.com/libro/31503/la-amante-francesa>

38 Descripción en portugués: <http://www.goodreads.com/book/show/7122036-o-homem-da-carbon-ria>

39 Descripción en portugués: <http://www.goodreads.com/book/show/5229136-a-vida-num-sopro>

40 Descripción en portugués: <http://www.goodreads.com/book/show/6533422-a-praia-da-saudade>

41 Véase nota 25.

42 Descripción en portugués: <http://www.goodreads.com/book/show/6728899-deixei-meu-cora-o-em-frica>

de los acontecimientos descritos. La Revolución de los Claveles y el fin de la Dictadura (1974): *Café 25 de Abril*, tercera entrega de la “trilogía de los Cafés”, de Álvaro Guerra (1987); *Os Filhos da Costa do Sol*, de Manuel Arouca (2002)⁴³; *Exilados*, del mismo autor (2010)⁴⁴; *O Último Minuto na Vida de S.*, de Miguel Real (2007)⁴⁵ se desarrolla en los 60 y 70, justo hasta la muerte del político portugués Francisco Sá Carneiro el 4 de diciembre de 1980 en un accidente aéreo que todavía hoy en día se sospecha como atentado.

En la segunda parte de este artículo, presentaré otros temas de la novela histórica portuguesa, y una relación sobre los autores y sus publicaciones.

43 Descripción en portugués: <http://www.goodreads.com/book/show/7593194-os-filhos-da-costa-do-sol>

44 Descripción en portugués: <http://www.goodreads.com/book/show/7889584-exilados>

45 Descripción: <http://www.goodreads.com/book/show/6726948-o-ltimo-minuto-na-vida-de-s>

PAZ Y PAZ, QUE EN EL SILENCIO HAY MARAVILLA

*Peace and Peace that in the silence there are
wonderfulness*

VEINTE POEMAS ESCRITOS DESDE EL DESIERTO
DE DUBAI A ABU DHABI

TWENTY POEMS WRITTEN FROM THE DESERT IN
DUBAI TO ABU DHABI

MARUSELA PÉREZ MÁXIMO*

RESUMEN: Estos poemas escritos en el desierto, en un libretto de papel de acuarelas, en carne viva. Con la mirada perdida en la historia, la fuerza, y la actualidad. Son el sentir primero de mí vuelta por estas tierras de Arabia, que se adentraron de un modo absoluto en mi retina para arrancarme la palabra, porque la pincelada no llegaba cruda y profunda, como son las lunas del desierto.

PALABRAS CLAVE: Cristal, agua, tierra, majestad, hidrocarburo espejismo barcazas, arena, silencio, genética...

ABSTRACT: These poems written in the desert, on a libretto of watercolors paper, with the living blood. Staring in history, strength, and today. They are the first to feel me around the land of Arabia, who entered in an absolute tear in my retina for the word, because the brushstroke was less raw and deep, such as desert moons.

KEY WORDS: Glass, water, land, majesty, hydrocarbon, mirage, barges, sand, silence, genetic ...

DUBAI, DICIEMBRE DE 2012

Alcanzar el recuerdo de aquel año de 1983, cuando me hallaba a bordo de un buque petrolero, llamado Rio Tinto, es hoy una búsqueda en la memoria de aquel primer contacto con las tierras de Arabia, donde toda la tripulación era masculina y la única mujer que se hallaba a bordo era yo. Tenía veintidós años y una gigantesca mole de hierro atravesaba el mar Mediterráneo acercándonos a Port Said, para adentrarnos al Canal de Suez, donde decenas de cayucos se pegaban al costado del casco para subir a bordo, con sus brillantes artesanías.

* Pintora y escritora. Cádiz

Allí en aquellos platos de esmaltes increíbles, vi el rostro de Neffertiti, Tutankhamon... Solo hubo trueque, ellos preferían unas gafas de sol, bolígrafos, etc. a cambio de sus bellos platos y jarras con relieves egipcios.

Cruzando con otros buques en Bitter Lake llegamos a Yedda, capital de Arabia Saudí, donde por primera vez vi el desierto, allí el barco tomaba combustible. Como una nube recuerdo una caravana de camellos, que nos saludaban a los tripulantes del barco, con las manos quietas pero alzadas hacia arriba. Había gran revuelo a bordo, bajaban y subían diversos Prácticos del Canal, según el tramo por el que pasábamos, y era un verdadero ritual de respeto y cortesía, que siempre terminaba con intercambios de gratitud, y bajaban contentísimos, porque se iban con unos cuantos jabones lux, que debían de ser un lujo para ellos. Desde la Borda del Rio Tinto, ya soñaba con las pirámides, allá a lo lejos, con un aire quieto y espeso, queriendo dibujar sus formas para guardar aquel momento. Aquella primera emoción se vio interrumpida por un camión lleno de hombres y enseres que cruzaba delante nuestra haciendo un terrible ruido. No ahogó la mística del desierto, pero me arrancó del silencio, del lugar funerario, templo rico del deseo del hombre siempre de permanecer, me arrancó del silencio para acercarme de nuevo al mundo.

Cruzamos el Canal de Suez, atravesamos el Mar Rojo hasta llegar al Estrecho de Bab El Mandeb, y ver las aguas color cristal del golfo de Aden, que me mantuvieron sin dormir, porque no quería perderme ninguno de los mares por los que nuestro buque iba surcando. Por fin llegamos al Mar de Arabia, me estremecía la inmensidad, el color del aire, el olor salado, y en el golfo de Omán fondeamos. Allí permanecemos fondeados muchos días a espera de tener carga. Era verano y pescábamos peces plateados que luego cenábamos a la luz de la luna del Mar de Arabia, en la popa del Barco, con un aire gordo, quieto espeso, casi nube. No veía rizarse la ola, el mar ondeaba todo grande como si se abombara y luego se estiraba. He visto moverse los mares, muchos mares, y aquel era diferente.

Al acercar aquel panorama a mi memoria, aún hoy día puedo sentir aquellas severas horas en la que tu vida pendía de un hilo. Aquel verano en que Irán e Irak estaban en guerra y la zona se hallaba terriblemente peligrosa, los Helicópteros de combate cargados de misiles pasaban por encima de nuestras cabezas a cualquier hora, nosotros estábamos en medio de una guerra que no era nuestra, y aunque aquello era una lotería, llevábamos bandera Española que

se suponía neutral y que en principio teníamos cierta inmunidad. Pero claro nuestro Buque se dirigía a una terminal de carga de Irán, así que para cualquier avión iraquí éramos objetivo. La atmosfera era de espanto, buques completamente quemados, un oficial en la proa del barco para sortear a vista de pájaro, las minas que nos acababan de comunicar por radio que habían puesto en el mar, estábamos literalmente rodeados de peligro. Ser testigo en primera línea de esa guerra, marcó aún más mis férreas maneras de pensar.

Ya teníamos carga, pero El Capitán reunió a toda la tripulación y ofreció la opción de desembarcar en Al-Fujaira a todos los que no querían correr tanto riesgo; más de la mitad de la tripulación desembarcó, y el barco continuó hacia Kharg Island, donde cargamos el barco de petróleo e inmediatamente después descargábamos en Sirri Island para volver de nuevo a cargar en Karg Island, que era la zona más peligrosa; un Helicóptero pasó cerca del puente y vimos a los pilotos leyendo una lista de los buques que tenían acceso a las terminales de carga, nos hicieron una señal con la mano: no solo se fiaban del nombre del buque, pues eso se puede cambiar, miraban muy de cerca. Pasaron leyeron nuestras siglas y no dispararon, tuvimos suerte: eran del bando donde íbamos a cargar. Tuve que imponer mi voluntad por encima de la del capitán y mi marido, porque no querían que yo me quedara en el barco, decían que era muy valiente, pero que la verdad yo no tenía asignado cargo alguno y era una cosa innecesaria. Yo no comprendía lo de la valentía, porque yo pensaba diferente. Y acabo de buscar en mi agenda de aquel año los poemas que escribí, y me he quedado bastante impresionada, pues yo no había vuelto a abrir aquella agenda hasta hoy, y creo que son bastante gráficos mis sentimientos:

*¿Dónde la valentía?
Si caminar a la muerte con tu amor
o si lo dejas marchar temiendo lo peor
Donde la valentía
Yo señor, no tengo qué alcanzar
ni lugares que esperar
Yo, no soy valiente
Soy cobarde
Porque prefiero morir
que olvidar.*

Zona de guerra En el Golfo Pérsico 1983

Era una locura estar allí en aquel momento, pero aquel viaje, que duró seis meses, fue una experiencia inolvidable; era muy joven, pero ya tenía ojos de pintora y pintaba por el reverso de las cartas náuticas del barco, que estaban

caducadas, luchando con la acuarela y el papel satinado de las cartas, pero terminé haciendo guasch, y hoy, casi treinta años más tarde, veo el Golfo Pérsico desde el aire, a bordo de un boeing 777 de emirates airlines, y veo el perfil de la tierra con curiosidad, con ansias, con ilusión. Me llegan sus voces, y me adentro con el ánimo nuevo de una zona de prosperidad y sobre todo de paz y fortaleza. Han hecho un pulso al desierto, y hoy desciendo desde esta mole de hierro que navega por el aire para adentrarme en sus arenas y su glamur. La Reina Victoria Eugenia, en el año 1851 con motivo de las Exposiciones Universales, y tras la Inauguración en el Palacio de Cristal de Londres, escribía en su diario: "Las aclamaciones, la felicidad que expresaban todos los rostros, la inmensidad de la construcción con todos sus adornos y objetos expuestos, el sonido del órgano (con doscientos instrumentos y seiscientas voces que parecían no existir) y mi esposo bien amado, creador de esta fiesta de paz que une la industria y el arte de todos los países de la tierra..." (*Le livre des expositions universelles*, París, Musée des Arts Décoratifs, 1983). Escribo esta cita del "Diario" de la Reina Victoria Eugenia cuando estuvo en aquella Exposición Universal en Londres, porque cuando yo entré en el almacén (*mall*) más grande del mundo me sentí como la Reina Victoria Eugenia.

La inmensidad de la construcción, cientos de adornos de colores de cuentos, dulces expuestos en formas de torres maravillosas de juegos geométricos haciendo composiciones caleidoscópicas. Anaranjadas tiendas de galletas ocre, repletas de estanterías con olores y sabores mágicos que al entrar te estremeces y no sabes si estás en un sueño o es realidad. No había piano ni voces pero la armonía de las decoraciones de las mejores marcas del mundo, hacían su opera magnífica en aquellos ventanales de cristal donde la belleza y la armonía exhiben sus artesanía con el esplendor exquisito de participar en esta convivencia de hombres y culturas, toda la modernidad, las casas más prestigiosas del mundo exhiben su glamur abanderando sus mejores galas. Hoy Dubai está de moda, hoy Dubai ha ganado un pulso al desierto, pero no solo a la tierra, aquí se halla un mundo de infinitas formas donde el respeto y la humanidad son las razones de la belleza y el bienestar.

La belleza

*En la mansa palabra
Suave íntima, secreta fiel y verdadera
de cada caminante,
cada ciudadano, cada patriota*

La belleza

*de la tierra, de la sonrisa, del orden, de los niños,
la belleza del amigo, del anhelo, del arrepentido,
de la familia, la belleza del bienestar de la esperanza,
de lo pequeño, también de lo grande,
la belleza de la mano trabajadora, de la persona, única, distinta, especial, propia.*

Esta palabra Universal poderosa, que nos abre la ventana de la tierra. Y vemos tanta, tanta belleza que a veces el corazón, se olvida de mirarla, para no sentirse tan diferente. La belleza del corazón eso son los ojos para verla. Iban dos hombres caminando por un mismo sendero del desierto, uno veía muerte, esterilidad, vacío. El otro veía, Supervivencia, espiritualidad, grandeza. Iban en la misma caravana, uno veía: el dolor de huesos, el inmenso calor, el interminable camino. El otro veía: como se fortalecía su esqueleto, cómo valorarían el agua del oasis, cómo llegarían a ser los reyes del agua. Unos veían cómo iban y volvían hacia algún lugar, pero que el lugar el más lugar era el camino. El camino, su vida, sus paradas, sus noches, sus tiempos, sus dolores, sus fortalezas, sus pequeñas cosas, su existencia. Esas caravanas, son la belleza más primera de la tierra. Esas caravanas de camellos perfectamente adaptadas al medio, con sus pezuñas acolchadas, y sus jorobas despensa del agua. La belleza de la grandeza de ese animal, que posee el temple, para vivir en el camino más desnudo de la tierra. Esas caravanas de mercaderes supervivientes, con su planta del pie desnuda tocando la arena del desierto.

Desnuda la tierra

Desnudo el pie

Sin calles ni casas

Sin muebles ni cosas

Solo ante la tormenta de arena, del sol, de la sed.

¿Dónde la belleza del hombre del desierto?

Del superviviente, porque el otro caminante murió por el camino. Decidme, ¿Habéis mirado la mirada de los Beduinos? ¿Habéis viajado en esa mirada por alfombras voladoras, manjares increíbles, y por fuentes imposibles? no, entonces vosotros sois el otro caminante, que aunque vuestro camino, tenga las luces y las sombras de la ciudad, estáis ciegos y solo morís día a día. Si me dijeras que sí, que has viajado por esa mirada infinita, templada, y has visto todas las bellezas inimaginables, entonces te diría que, gracias a tu belleza, la primera, la del corazón, haces que la belleza del mundo sobreviva.

¿Cómo pudo el caminante de la ciudad, ver todo aquello en los ojos del nómada del desierto? Aquel ciudadano había viajado, por las más terribles laderas de la vida. Y ésa es la recompensa del que sobrevive con la belleza del corazón.

.....La belleza....., la belleza....., la.....belleza....

Yo, antes de aquel viaje hacia el golfo Pérsico, ya había viajado por algunas laderas duras de la vida, pero, como aquel caminante del desierto, yo elijo una actitud; puedes ser más propenso pero entra en el patrimonio de nuestra elección, y yo elegí ese camino, tal vez por la dureza de mi vida, pero nada ni nadie puede quebrantarlo, es mi mente soberana que ha elegido ver el lado más bello para pensar, pintar y escribir. En la vida estos fueros se adquieren después de mucho sangrar. Ahora, cuando miréis mi obra, sabed quien la escribió. Y sabed que la belleza no es para uno mismo, es para el mundo y la suma de todas ellas harán de este mundo un lugar mejor para vivir. Tal vez estéis desconcertados, tal vez solo veis lo que nos dan las noticias, tal vez no sepáis que hay hombres grandes y poderosos en todas las partes del mundo, capaces de alcanzar lo imposible. Y hoy más que nunca necesitamos la esperanza que, en todos los sitios, en todos los lugares, el Hombre escuche la tierra, su corazón y su belleza. Esto es todo lo que yo he sentido en este viaje del año 2012, por las tierras lejanas de los Emiratos Árabes.

Ahora os dejo con estos poemas que he escrito, entre las arenas del desierto de Dubái y Abudabí.

I -LA ARENA MANSA

*La arena mansa
acaricia la piel de los pies
se alarga hasta el infinito
descansando la mirada
al gigante azul.
Suena hasta la luz
en su calma de sol
y cuando más brilla
más deseas la noche llegar.
Suena la oscuridad
como descanso del descansar
para bailar, para respirar
para soñar.
Cuando la luna sale
entre la calma caliente del desierto*

*suenan la sangre, el canto, el mirar
suenan el oro y la plata
suenan el humo de la shisha
y no descansas,
sueñas que descansas.
Para volar en la luz púrpura
malva, ocre
del mosaico hecho lana
textil ligero
para que la greca bella
llegue al corazón de la duna,
estirándonos entre sus dibujos
recostándonos en su artesanía.
Y, mirándote cierra los ojos
para mañana, descansar sentado al camello
flotando la mirada en el horizonte
adormilada,
medida por su caminar, caminar, caminar
caminar.*

II-CRISTAL, AGUA, TIERRA

*Cristal, agua, tierra
Se ha levantado el desierto.
Estirado hasta el inmenso azul.
Se ha levantado el espejismo del desierto
las miles de micras de sílice
han crecido como rascacielos,
Se ha hecho cristal
la arena del desierto.
Vistiendo de color agua vuestras moradas
Naciendo la ciudad
Dubái, así cambiado el horizonte.
Mirar, mirar hacia arriba
allí está el horizonte de Dubái.*

III-TE HE MIRADO A LOS OJOS

*Te he mirado a los ojos
te he visto orgullosa de tus fueros
con tu figura presumida entre tu familia
regalando la amplia sonrisa a los tuyos.
Te he mirado a los ojos
y he visto que yo, y el mundo
nos arreglamos cuando salimos a la calle,
hacia afuera, hacia los demás.
Que en casa descansas y te pones las zapatilla
que te acomodas
y la ropa más elegante la cuelgas en el armario
te he mirado a los ojos,
te he mirado, y quiero ser como tú.*

IV-COMO MAMÁ, COMO INMAA

*Hacia calor y el viento soplabla fuerte
mucho calor.
¡tanto viento!, viento.
La piel tostada del desierto.
más viento, más calor.
no sé cuánto se tostó la piel
no sé cuánto se quemo
no lo sé.
ya, no se iba a quemar más,
ni la arena entraría por la boca,
ni por la nariz,
ya no.
Volaron los linos al viento
envolviendo el cabello
cubriendo la cara
acariciando la figura
volaron los linos y la arena,
volaron.
Resguardando la piel del sol
cobijándola.
Y caminaron,
caminaron por el desierto,
tanto caminaron
tanto, tanto....
Que el desierto se hizo ciudad
Y amaneció en el hoy
los linos blancos
los linos negros.
No para que no se queme la piel
no para que no se llene la cara de arena.*

*Si, para ser, como mama
Mama del desierto,
Y yo desde aquí
mama, mama, quiero ponerme tacones
pintarme los labios.....
MAMÁ,
INMAA .*

V-CADA UNO ES TODO

*¿Quién está más cerca de la tierra
Pisas el mármol blanco
Pisas la artesanía floral
Pisas
Te adentras tapada hasta la nuca
Y el andar es todo
Los pies es todo
La estancia es todo
Sin cosas, sin muebles, es todo
VI-Sin cuadros, sin adornos, es todo
Cada uno es todo
Releo la huella de lo andado
Camino, miro, escucho
Lo diáfano es todo
Ya no miro, ni escucho ni camino
Ya estoy cerca del todo
Andando con los pies desnudos
¿Quién está más cerca de la tierra?*

VI-INTENCIÓN

*¿Crees que el oro que corona las cúpulas de las mezquitas,
Son soles?
Son ojos?
Son corazón?
¿Es oro de la tierra?
¿Es luz del cielo?
ES LA VOZ HECHO METAL
Que traspasa la piedra
Haciéndose Intención.*

VII-TODOS SON VOZ

*Rezar, Orar
¿Alabanza o petición?
Rezar, Orar
Alzan la voz como letanías,
Como ruegos,
Como cantos
Alzan la voz
Y todos son voz
Rezar, Orar.*

VIII-HÉROES DEL CRISTAL

*Autobuses blancos
vuelven a casa
repletos de cansancio
llenos de sudor
Pegados el hombro al costado
la cabeza apoyada al cristal
y alguna mirada se aleja al infinito
¿Qué pensarán?
cientos de iguales
miles de iguales
¿Qué piensan?
¿Qué sienten?
¿Qué quieren?
¿Qué desean?
Quisiera saber vuestros anhelos
Saberos bien, contentos, felices
Sois los héroes del cristal
del cemento
Sois los héroes
de la orografía del nuevo firmamento
rasgando con vuestras manos
el nuevo horizonte
de los Emiratos Árabes.*

IX-LUEGO, MÁS HACIA ADELANTE...

*Se alarga el agua salada del mar
al desierto
Haciéndose dulce
para que la arboleda despunte hacia arriba
para crear verdor en la arena caliente
Haciéndole un pulso al desierto.
Regalando oasis*

*Creando esplendor y bienestar.
Y la luz del hombre también se alarga
A las puertas del desierto,
Luz del hombre
has hecho que el desierto tenga puertas
Luego, más hacia adelante.....
La luz de la tierra se hizo noche
y entonces
El hombre,
Se encontró de nuevo con el mismo
Hombre, Tierra y Espíritu.*

X-¡CUÁNTO HIDROCARBURO!

*Bombean la tierra
Sus infinitas historias
de bosques antiguos
de fauna prehistórica
¡Que vergel hubo aquí!
¡Cuánto hidrocarburo!
Saliendo a espuertas de las entrañas de la tierra
No yacía la hoja del árbol, la fauna,
Solo dormía
invernaba
Para un nuevo despertar
Para despertar
en forma líquida
negra, espesa, combustible....
Creando el vergel del siglo XXI.
Líquido antiguo de la tierra,
para crear velocidad
para inventarse la luz de la noche
para acortar las distancias
tanto acortando distancias
tanto, tanto
Que siempre vamos y volvemos
y volvemos y vamos
y volvemos a volver.
Muriendo el tiempo
¿o solo yace dormido?
Para volver a despertar
en otro siglo, en otra época
con otra forma de tiempo
¿Quién le ha visto la cara al tiempo?
Ese, será otro poema, otro día, otra voz*

XI-OS HA ENGRANDECIDO LA GENÉTICA

*Tienen algo,
andan con una aureola
tienen majestad
cruzan por tu lado
y dejan una estela.....
¿Rectitud, cultura, historia?
¿Tradición, sabiduría, conocimiento?
¿Autoestima?
¿Orgullo, seriedad, entrega?
¿Profundidad, fortaleza, grandeza.....?
Señores de Blanco de los Emiratos Árabes
¿Que hay en esa estela?
¡Os ha llenado de fortaleza
la dura vida del desierto!
¡Os ha llenado de espiritualidad
el gigante silencio!
os ha engrandecido la genética
Árabes de blanco, en vuestro caminar
hay toda una leyenda.*

XII-DUBAI COLOR AGUA

*Rey de los verdes del agua
Iba a escribir un poema del color agua de Dubái
Pero me asalta de nuevo la majestad,
El paso recto, erguido, la mirada lejana
la voz pausada, firme, serena,
Me acecha la duda
¿Son cataratas, los rascacielos color agua de Dubái?
¿Son espejismos levantados hasta el celeste?
¿O es una escalera larga para llegar al cielo?
.....
Es , la , Mano del hombre
El Corazón, y su Eternidad
Es su sabia manera de sobrevivir
en forma de piedra
aquí la piedra se ha hecho cristal.
Para sobrevivir a la carne,
que siempre muere, muere.....
y otra vez vuelvo a su majestad
solo mueren los huesos , la carne,
porque el espíritu se eleva para seguir flotando entre el firma
mento y la calle.
Ese halo de majestad.
ese, es el espíritu que ronda*

*por la media luna,
aguardando, la noche.*

XIII-EL LUGAR

*Recuerdan el lugar
Adentrándose en las formas
alada piel aceituna
que duerme oculta del aire
Recuerdan el lugar de intemperie
Quiero saber su voluntad
quiero entender su cultura
quiero caminar toda una luna entre sus linos
abriendo nuevas veredas
para alcanzar tanta majestad.*

XIV-VER

*Alcanzo a ver
como planea el vuelo del ave
con que ligereza
con que belleza
parece instinto
como traza el recorrido
con que delicadeza
con que plenitud.
Alcanzo a ver
el paso del hombre
como camina,
como se mueve
con que prisa
con que rigidez
parece costumbre
como recorre el camino
con que velocidad.
Alcanzo a ver
como gira la tierra
con la luz del día
con la oscuridad de la noche
parece divino
como se alargan las mareas
con que constancia
con que fortaleza.
Alcanzo a ver
el vuelo del ave
el paso del hombre
el giro de la tierra
Alcanzo a ver
que nada está quieto
¡Nada!*

*pero yo he visto esa quietud
en el Desierto
Desierto de Dubái.*

XV-ABU-DABI COLOR ARENA

*Rey de los ocres de arena
color amanecer.
Haz alzado la duna
con el sílice del desierto
sosteniendo el brillo del sol.
Abu- Dabi color candela
impulsas mis latidos
hacia tus resplandores anaranjados
sintiéndome presa de admiración
como el que contempla un cuadro
con sus brillantes notas de color.
Siento el ímpetu del hombre
de la tierra
y aquí con todo mi temperamento artístico
me descubro
y lleno de laureles a su creador.*

XVI-HENNA

*De tus escasas cosas
de tan grandes ideas
de tan geniales soluciones.
Con la tierra roja del desierto
la mas roja,
la henna
Te pinto el pelo
te dibujo en las manos
te decoro los pies.
Te adorno con arte
tu festiva mirada.
Eres papel
la tierra tinta,
y ambas juegan
coquetean, presumen
Real razón del existir.*

XVII-HAY

*Hay una estela oculta en el agua salada
que rodea las tierras de Arabia.
Hay una luz de sol tímida
con un aire gordo salitre.
Hay una mansa calima de invierno*

*con un quemante calor de verano.
No hay viento
No hay lluvia
No hay frío
Tierras lejanas del desierto
parece que vuestro corazón de líquido negro
respirara por cada poro de arena
parece leerse el esplendor del paraíso antiguo
parece escondida en las entrañas
y hoy con la sabia del hombre
la sabia de la tierra
se reinventa la ciudad
Se crece el espejismo
Alzando brillantes espejos.
Como una poesía fulgurante de reflejos
preludio de la intención humana
forjada con valor magistral
con la intachable fortuna de la tierra.*

XVIII-LA DANZA DEL VIENTRE

*Casa de la vida
es tu vientre desnudo
lo adornas con monedas
redondeando la música
invitando a perdurar.
Bulle como una marea
sonando cada gota de metal
cantando como un sonajero
para arder en la oscuridad.
Asoma contenta la risa
para danzar, danzar
como un cántaro
de rico imán.*

XIX-TURBANTE

*Otorgan al turbante halo de majestad
clamor de respeto y cortesía
dueños del sentido espiritual.
Antiguos turbantes
de telas brillantes y piedras preciosas.
Turbantes, la palabra me gusta
me encanta su tela , su porte
y llegando al Golfo Pérsico
se convierte en Keffiyeh*

*y cae una tela blanca impecable
por encima de sus cabezas
baluarte verdadero
célebre memoria
alcanzando singladuras de silencio
de las patas del camello a la cabeza de los beduinos.*

XX-DEL MERCADO A LA NOCHE DEL RÍO

*El poniente de fuego cerrará los espejos
regalando a la ancha noche
luces de miles de colores
se guarecen sobre el río
poblando de sueño
las heridas de los pescadores
alegrando la tregua con barcazas de colores
y desde las voces de las especias coloradas
y la canela campestre
el universo del oro, como un latido de arpa
con su filigrana laboriosa de artesanía dulce
duplican el tiempo como un tropel
de estrellas doradas
en el llano lugar de la huella infinita.*

EPILOGO

Podría llorar las tierras de Arabia, oír la mirada asustada de los niños, sentir la sangre ardiendo de tantas masacres. Quebrando mi palabra para arañaros los oídos. También advierto que podría repartir podredumbre hasta agotaros el pensamiento cuerdo, llegar hasta donde se hunde el mundo y poblar nuestra existencia del olor de la muerte de la memoria herida, quedando solo el humo del descampado de mármol. Queda claro, que la fidelidad histórica se remonta a las tierras enjoyadas de Persia. A los Jardines colgantes de Babilonia, a la musa de mis cuentos infantiles, donde las tierras Árabes, escondían palacios de princesas, magos, y científicos. Donde mi pecho se agitaba abriendo un recinto de belleza que alcanza el real estado de las cosas. Sin sacrificar los presentes ni traicionar la voluptuosidad de las piedras. Se mecen mis pasos por los canteros Árabes de la Alhambra de Granada, alzando mi voz en la Torre del Oro de Sevilla y regando de acuarelas la Torre de la Calahorra de Córdoba donde baja el Guadalquivir bañando las Mesopotamias de España. Conservando mi obediencia justa, como una coral de aguas entre fuentes y ríos.

Y así, veis que no es sólo reminiscencias, desde aquí, de la España del XXI, como un volcán trasciende la Belleza de lo Árabe, que en su día dejó tanta cultura, que aún se abarrotan cientos y miles de miradas para admirarlas. Hoy no escuchar con oídos antiguos, abrirme vuestra propiedad más ideal. Que no son la tierra, ni nuestros hogares, ni nuestros huesos, ni tan siquiera el caminar. Abrirme el brillante hueco de la bondad, y perdurar en el oro del pensamiento. No mutilarme la historia, la realidad. Volaros por los espejos que llegan hasta la luna en las nuevas calles del desierto. Y creerme: en este viaje por Los Emiratos Árabes en el año 2012, han renacido toda su cultura, su belleza y su esplendor. Ya han muerto todos los telediarios. Y os aseguro no hacerme ciega de mis ojos, ni despistarme jamás con voces muertas. Y recordar, no olvidaros de alzar la legendaria cultura de los Árabes en la Historia Universal.

ANDANZAS TETUANÍES

Wanderings in Tetuán

JUAN PÉREZ CUBILLO*

RESUMEN: Visita a Tetuán, como invitado al III Encuentro hispano marroquí de poesía, es el precipitante para la evocación personal y literaria.

PALABRAS CLAVE: Viaje, Marruecos, Certamen poético.

ABSTRACT: Visit to Tetouan as a guest to the III Meeting of Spanish-Maghreb Poetry, is the precipitant for personal and literary evocation.

KEY WORDS: Travel, Morocco, poetic competition.

El viaje como género literario tiene un ilustre precedente en las *Lettres persanes* de Montesquieu, y el presente trabajo es una modesta irrupción en el género. Las sesiones desarrolladas en Tetuán con el título de *III Encuentro hispano-marroquí de poesía*, entre los días 21 a 24 de marzo de 2013, en distintos espacios de esta ciudad de la cordillera del Rif marroquí, son el cabo de un hilo argumental en el que se entremezclan los paisajes, las vivencias y las impresiones sedimentadas a partir de los distintos momentos. El papel de Nuño de las *Cartas marruecas* del gaditano Cadalso es muy pretencioso y la crónica queda tamizada por el estrecho contacto humano entre poetas de una y otra orilla, buena parte de los cuales se conocían entre sí. Los dos artífices que han contribuido poderosamente a esta tercera edición son el algecireño Patricio González y el tetuaní Ahmed Mgara, y lo han logrado a pesar de la escasa ayuda prestada por las instituciones, no sabe uno si por la precariedad de los tiempos o porque "no vende" suficientemente la interculturalidad a determinados niveles. Se sigue caminando tal vez por la solera que tiene aquello del *homo erectus*.

Tiraba irresistiblemente mi progenitor, que había deambulado por aquellas tierras y por Gemis de Anyera en la época del ¡Protectorado!, cuando había una Yeguada Militar en lo que hoy es Janda Zinnat. Las estribaciones montañosas del poderoso Rif, frente a mi ventana del hotel, me proporcionaban la oportunidad del disfrute y la reflexión. Pude ver los topónimos, que me habían sido trasladados por transmisión oral paterna, en una exposición organizada por la

* Escritor. Córdoba

Casa de España, que tuvo la deferencia de abrirme particularmente el hijo del Presidente; un gesto más de la cortesía sin distingos que es patente en los naturales de la zona, tanto da que sean hispanos de origen o marroquíes. Allí había profusión de cartografía, fotografías, rutas a través de diversos medios de locomoción, situaciones cotidianas, modelos nominales de acciones de diversas empresas...; en definitiva, una magnífica muestra de la época. El mestizaje de culturas está muy bien representado en los topónimos de Tetuán, caso de la calle Mohamed (Ben el Arbi) Torres, donde se encuentra el edificio del Instituto Cervantes y próximo el Teatro Español, que data de los años treinta y que pide a voces ser rehabilitado y usado nuevamente. El Fedan se alza en el centro de una zona muy activa, en la que coexisten un pujante comercio y la expresión religiosa. El Casino tiene el nombre simbólico de La Unión, así como el cafetín y restaurante cercano; siempre tuve como guía el dejarme impregnar por su cultura, con una entrega cordial. Me confirmó que sólo hay una distinción entre los que caminan recto y los que escriben con líneas torcidas, tanto da la latitud en que nos encontremos.

Procede volver tras el excursio narrativo a lo que dio origen al viaje, con un programa que permitía disfrutar de las bellezas monumentales de la ciudad y perderse por sus calles. La meteorología impidió desde el principio que el disfrute fuese mayor, no muy distinta de la andaluza a nuestra ida y regreso; *El zéjel en la zona del Estrecho* fue el título la Mesa Redonda en la que participaron, entre otros, Patricio González y el hispanista marroquí Abdellatif Limami el día 22. Quedó patente la comunidad lírica peninsular de pretendido origen popular y no tanto en el origen como en la difusión, completado con las cantigas de amigo y después los villancicos, y también el papel primordial que tuvieron dos andalusíes de origen cordobés, Mucáddam Ben Muáfa El Cabrí (840-920), al que se supone creador de la moaxaja, y Muhammad ibn Abd al-Malik ibn Quzman (1086-1160) como poeta zejelesco. La temática amorosa es un vínculo, así como la repetición de estructuras y la construcción paralelística, al margen de concepciones y diferencias estructurales.

Formaban parte del programa las lecturas poéticas, presentación de poemarios y la venta e intercambio de poemarios y CDs, que no pudo realizarse en la Terraza de Inara, debido a la persistente lluvia del viernes. El escenario fue el vestíbulo del Hotel Panorama y los cómodos sofás en los que nos aposentamos, siguieron diversas lecturas y la presentación de la revista número 18 Tres orillas del Estrecho, a cargo de Patricio González y representantes de la

Asociación Victoria Kent, con la aportación de autores y autoras de una zona y otra del Estrecho, de carácter misceláneo y sesiones dedicadas a Zéjeles, Poesía, Pensamientos, Reportaje y unas páginas de la Asociación de Mujeres progresistas Victoria Kent. La sesión en Dar Sanaa de homenaje a los musicólogos Homadi y Akhlifa a través de los instrumentistas y cantantes Mezouak, Amlal y Jalad Dfouf fue una demostración de la calidad que atesoran los seguidores de la escuela andalusí de Tetuán, en la que Ziryab (Abul-Hasan Alí ibn Naffí, nacido en Mesopotamia en el año 789) tuvo remotamente mucho que ver, por su forma de cantar y componer musicalmente que recordaba al mirlo, de negro plumaje.

Es sin duda Ahmed Mohamed Mgara, un embajador necesario tetuaní que ha de sortear distintas dificultades en su quehacer. Su producción literaria es extensa; entresaco de ella los títulos

DESDE

TETUÁN

...CON AMOR

publicado por EL PUENTE, Tetuán, 2002, Presencias y Tetuanés en Madrid, ambas en 2008. Son muchas las imágenes que archiva mi retina, con la clara pretensión de volver a impregnarme de una filosofía de la vida que me atrajo y que hizo que me sumergiera en la Medina, cerca del Fedan, en solitario, perdiéndome tempranamente por sus calles sin que los comerciantes hubiesen instalado sus puestos aún. Me asentó firmemente en la convicción de que esa concreción temporal a la que llamamos horas, minutos y segundos pasa a un más que discreto segundo plano y vale más dejarse llevar por el momento. La acumulación material no es preocupante para sus habitantes y preocupa más la inmediatez, salvo en contados casos. Y que naturalmente conviene desprejuiciarse de los tópicos al uso, algo consustancial en mí. Vale.

**MAHMUD ALI MAKKI (1929-2013).
TESTIMONIO DE AMISTAD Y CARIÑO
MAHMUD ALI MAKKI (1929-2013)**
Testimony of friendship and affection

FERNANDO DE ÁGREDA* ¹

RESUMEN: Recuerdos sobre el insigne arabista egipcio Mahmud Ali Makki, fallecido en 2013.

PALABRAS CLAVE: Arabismo e hispanismo en Egipto. Necrológica.

ABSTRACT: On of the renowned Egyptian Arabist Mahmud Ali Makki, who died in 2013.

KEY WORDS: Arabism and Hispanic Studies in Egypt. Obituary.

Mi primer recuerdo del Dr. Makki –nombre por el que era conocido entre nosotros– se hace muy difuso, con el paso del tiempo: se trata de rememorar los años sesenta, cuando iniciaba mis estudios universitarios en la especialidad de Filología Semítica en la Facultad de Filosofía y Letras, así se denominaba, de la Universidad Complutense de Madrid. Por entonces, la lengua árabe se enseñaba mediante textos antiguos, que eran los que nos ofrecía la famosa *Crestomatía de árabe literal*, del benemérito D. Miguel Asín Palacios, o la *Antología árabe para principiantes*, de D. Emilio García Gómez. Los alumnos comprendíamos que era necesario profundizar en el ámbito de la lengua árabe moderna. Las posibilidades que se nos ofrecían no eran muy amplias por entonces: conocíamos la existencia de la Escuela Oficial de Idiomas o la del del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, fundado en Madrid el 11 de noviembre de 1950 por el que fue ministro de Educación y gran sabio el Dr. Taha Husayn² Así fue como

¹ * Arabista. Madrid.

² Sobre la fundación del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, ofrecí más detalles en mi artículo “En la conmemoración de dos centenarios: Taha Husayn y Ángel González Palencia”, *Revista del Instituto Egipcio*, XXIV (1987-1990), monográfico en el que quedaron recogidos los trabajos presentados en el Congreso Internacional del Primer centenario de Taha Husayn (1889-1989), celebrado en Madrid y Granada, del 5 al 10 de marzo de 1990. Asimismo, mis artículos en *Crónicas Azahar*, revista editada asimismo por el citado Instituto Egipcio, que dirigió el hispanista Mohamed Abuelata: n° 1, Junio 2003 (“La difusión del arabismo español: la obra del profesor Táher Makki”) y n° 2, Enero 2004 (“Cincuenta aniversario del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos (1950-2000)”.

se inició mi conocimiento del profesor Makki, subdirector entonces del citado instituto. Recuerdo ahora que la sede donde estaba establecido no era la misma que existe actualmente, sino otra mucho más modesta y situada en una zona próxima: la breve calle dedicada a Matías Montero, aquel estudiante de tan triste memoria.

Han sido numerosas las ocasiones en que hemos podido disfrutar de la personalidad y la altura científica del profesor Makki. Su figura queda encuadrada en el hispanismo egipcio que nos ha dado grandes figuras del humanismo árabe. Su huella se aprecia en el gran afecto y la empatía cuyo reconocimiento y cercanía ha sido apreciado por el mundo de la cultura en general y por el arabismo español más concretamente. Conviene recordar los interesantes artículos publicados por el Dr. Makki en el *Anuario* del Centro Virtual del Instituto Cervantes: en el que corresponde al año 2003, por ejemplo, podemos leer, entre otros, los que dedicó al Instituto Egipcio en Madrid, y al hispanismo egipcio. Aún recuerdo con emoción y ya lo he citado en alguna ocasión .el amplio aplauso con que fue recibido el eminente sabio y uno de los pioneros del hispanismo egipcio, como fue el Dr. Abdel Aziz Al-Ahwani, en el I Coloquio de Hispanismo Árabe, celebrado en Madrid los días 24 al 27 de febrero de 1976³.

Podría referirme a las distintas ocasiones en que he tenido ocasión de admirar la calidad científica y humana de nuestro querido profesor: para poder concretar mi homenaje, ahora que tanto es recuerdo, voy a tratar de rememorar un hecho concreto, las Jornadas de Hispanismo Árabe celebradas en Madrid los días 24 al 27 de mayo de 1988. Dichas jornadas estuvieron dedicadas a la temática de *La traducción y la crítica literaria*. Las Actas correspondientes fueron editadas con una introducción orientativa por el autor de estas líneas, en 1990, en el marco del programa "Al-Andalus'92", y dentro de los actos promovidos por el Quinto Centenario del descubrimiento de América. Entre las delegaciones de los diferentes países árabes, destacaremos a los miembros de la representación egipcia. Estuvo integrada por eminentes profesores e investigadores: Gamal Abdel Karim, Omar Cherif, Salah Fádel, Abdel Maqsud M. Kamal, Husayn Mones, Mahmud El Syyed y, como era de esperar, por nuestro homenajeado: Mahmud Ali Makki.⁴

3 (2). Las Actas de mismo, preparadas por Carmen Ruiz Bravo, fueron publicadas por el Instituto Hispano-Árabe de Cultura y la Dirección de Relaciones Culturales en 1977. La misma autora había traducido al español el ensayo de Al-Ahwani, *El intelectual árabe y el neocolonialismo*, Casa Hispano-Árabe de Madrid, colección "Arrayán", volumen 3, 1969.

4 Los discursos inaugurales fueron pronunciados por el director general del Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Mariano Alonso-Burón, el secretario de Estado para la Cooperación Internacional y para Ibe-

El Dr. Makki presentó la comunicación titulada: "Problemas y dificultades de la traducción literaria del español al árabe: notas comparativas sobre tres traducciones de una obra de Federico García Lorca". En dicha ponencia venía a analizar con gran maestría las diferencias que se podían constatar en tres versiones al árabe de la famosa obra *Bodas de sangre*: las de dos grandes hispanistas egipcios: 'Abd al-Rahman Badawi y Hussain Monés, por un lado, y la del marroquí 'Abd Allah al-Imrani por otro. Su gran dominio de la lengua árabe podía señalar lo diversos matices que presentaban cada una de estas traducciones. Vienen los recuerdos de aquellas jornadas reflejados en varias fotografías y el tiempo que duraron los preparativos de las mismas: los contactos con las diversas instituciones que participaron activamente en su organización. Estábamos entonces en la sede del Paseo de Juan XXIII, es decir en el edificio de la Escuela Diplomática, pero las sesiones de trabajo se celebraron en el salón de actos de la Agencia Española de Cooperación Internacional, en la Avenida de los Reyes Católicos nº 4. Allí terminaríamos integrados como Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, en la nueva línea que englobaría los organismos relacionados con Iberoamérica, África y los denominados países en desarrollo (Reestructuración de la Secretaría de Estado para la Cooperación Internacional y para Iberoamérica (SECIPI), creándose la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI), de la que formaría parte el ICMA, R.D. de 11 de noviembre (BOE de 23.12.88).

Éramos conscientes del cambio que se avecinaba con la nueva estructura, ante el organigrama que iba a transformar los distintos puestos de trabajo. Aquellos cambios iban a afectar a todos y cada uno de los funcionarios del antiguo Instituto Hispano-Árabe de Cultura. La preocupación era de suponer y quizá en aquellos días intentamos mantener con mayor ahínco las actividades culturales relacionadas con el mundo árabe. Y, ya entonces, puedo decirlo ahora, los lazos de amistad nos ayudaron a superar las dificultades que se fueron presentando: la figura del Dr. Makki, su afectuosa amistad nos sirvió de guía y de consuelo ante el esfuerzo que íbamos a llevar a cabo. En mi caso concretamente fue una ayuda muy valiosa. Y de alguna forma he mantenido su estrecha amistad hasta su fallecimiento. No en balde me unen lazos entrañables con su familia, especialmente con su esposa María Luisa Hornedo desde los años universitarios. Cuando ella

roamérica, Luis Yáñez-Barnuevo, y el director general del Libro, Juan Manuel Velasco Rami. El académico y catedrático Valentín García Yebra pronunció la lección magistral, sobre: "La traducción al árabe y del árabe, vínculo entre Oriente y Occidente".

preparaba su tesis doctoral en nuestro departamento de Estudios Árabes de la Facultad de Filosofía y Letras, hoy de Filología en la universidad complutense de Madrid.



Los Dres. Makki, Fadl, Ágreda, Pacheco, y la Dra. Viguera.

Estaba terminando de redactar la comunicación que había presentado en la mesa redonda sobre *Emilio García Gómez, Al-Andalus y Granada: la investigación, la creación y las letras*, organizada por la cátedra "Emilio García Gómez", del Secretariado de Extensión Universitaria de la Universidad de Granada, que dirige Carmelo Pérez Beltrán. Recordé entonces las conferencias que me iban a ayudar a precisar los datos de mi comunicación: se habían publicado en la *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, volumen XXVIII, 1996, como sección monográfica bajo el título: "Semana del homenaje a Don Emilio García Gómez". Dos de ellas, entre otras no menos interesantes, fueron las que más desearía recordar: "Desde Granada y al hilo del recuerdo", de José María Fórneas, de una parte; de otra la del propio Dr. Mahmud Ali Makki: "Emilio García Gómez. El arabismo español y el hispanismo árabe". Comprendía así que el hispanismo árabe nos ha ofrecido y sigue ofreciendo valiosos trabajos y publicaciones que tanto han contribuido a la difusión y el conocimiento de la lengua y la cultura española e iberoamericana. Las peculiaridades de cada uno de los países de este amplio mundo no se pueden ignorar. De todas formas puedo afirmar que, en el caso egipcio, existen lazos y añoranzas que lo han hecho especialmente entrañable entre nosotros. La figura del Dr. Makki es un claro ejemplo de lo dicho.

P.D. Mi agradecimiento al profesor Andrés Martínez Lorca, cuya amistad me honra desde hace años, por su apoyo moral y por sus testimonios de sincera

amistad dedicados asimismo al Dr. Makki. Alguno de ellos se ha publicado recientemente en el diario digital. *Rebelión*, de 5 de octubre pasado, con este significativo título: *Mahmud Ali Makki. El sabio egipcio que tanto amaba a España.*

RESEÑAS

REVIEWS

VIAJE A LA ARGELIA: DESCRIPCIÓN GEOGRÁFICA Y ESTADÍSTICA DEL ÁFRICA FRANCESA DEL DESIERTO Y DE LOS ÁRABES CON SUS USOS, COSTUMBRES, RELIGIÓN Y LITERATURA

Por MANUEL MALO DE MOLINA

Reed. Ed. Paris Valencia;

y ed. digital Fondation du Roi Abdul-Aziz

Valencia, 2002; Casablanca, s.a.

288 pp.



Dedicamos estas breves líneas a una obra escrita por el arabista Manuel Malo de Molina y Hurtado (Guadix, 1818-1864) por la que ya han pasado muchos años, pero que gracias a esta edición digital cobra de nuevo actualidad en nuestros días. Este *Viaje* se imprimió por primera vez en Valencia, por la Imprenta J. Ferrer de Orga, en 1852. Manuel Malo de Molina, que fue académico correspondiente de la Real Academia de la Historia y amigo del Duque de Rivas, escribió este libro de viajes tras su estancia en la que fuera colonia francesa en 1852. Se piensa que fueron dificultades y destierros derivados de su pensamiento liberal los que le llevaron a pasar años en este país, donde aprendió la lengua árabe. En *Viaje a la Argelia*, Malo de Molina nos presenta una descripción del país llena de colorismo y testi-

monios de etnografía local, aunque su pretensión con esta obra no fue otra que la de guardar un recuerdo de aquella experiencia en tierras magrebíes, tal y como él mismo afirmaba en el "Prólogo".

La obra *Viaje a la Argelia* está dividida en dos partes, la primera es una descripción geográfica y estadística, también se habla de la organización política, administrativa y religiosa en las tres principales provincias del país, Orán, Argel y Constantina, con datos correspondientes al año 1848 principalmente. La segunda parte de la obra tiene un estilo más narrativo, ya que en ella Malo de Molina incluyó textos misceláneos, como cuentos, poesías, proverbios, cartas, leyendas, supersticiones y prácticas rituales marginales del islam. Sin duda, estos escritos de

corte literario son los que aportan un alcance más excepcional a *Viaje a la Argelia*, ya que acercan esta obra a otras de autores ingleses y franceses de la misma época como Frederick Arthur Bridgman (*Winters in Algeria*, 1890), Thomas Campbell (*Letters from the South*, 1837), Paul Chatelain (*En Algérie: la Kabylie et les oasis du Sud*, 1896), Michel Antar (*Chevauchées d'un futur Saint Cyrien à travers les ksours et oasis oranais*, 1897), o M.J. Baudel (*Un an à Alger: excursions et souvenirs*, 1887) entre tantos otros que podríamos citar aquí, y que responden a la misma sensibilidad romántica del célebre *Mi viaje por el interior de África* de Cristóbal Benítez (1899).

Podemos decir *Viaje a la Argelia* es un interesante documento histórico, una relación de viaje no exenta de ele-

mentos literarios que reflejan la imagen misteriosa y enigmática que los autores de la época tenían del país y, en general, del todo el norte de África. La aventura colonialista se refleja en toda la obra; en ella el autor se refiere a Argelia como el "África francesa" y los datos del patrimonio cultural están sesgados por una inequívoca mirada occidental de pretensión civilizadora que encuentra "germen de progreso en la población indígena". En definitiva, *Viaje a la Argelia* nos proporciona unas páginas propias de una época en la que los viajeros escribían atraídos por las nuevas realidades todavía desconocidas, la ambición de la exploración y la necesidad de arrojar luz sobre los territorios hacia los cuales se expandía Europa.

María Ángeles García Collado

LAS RELACIONES HISPANO-ARGELINAS. CONTEXTO HISTÓRICO, DESAFÍOS Y PROYECTOS COMUNES

Editado por ANTONIO MARQUINA BARRIO

Foro Hispano-argelino

Madrid, 2012

240 pp.



Siempre son bienvenidas y oportunas las obras que se interesan por Argelia, un país tan importante para España y que, sin embargo, no suele ser objeto de estudio y atención de muchos

trabajos. La obra que se reseña aquí aborda la cuestión de las relaciones hispano-argelinas a través de 12 contribuciones de académicos y expertos que analizan desde diferentes perspectivas

la evolución histórica de estas relaciones, así como los diversos ámbitos de cooperación que estructuran las relaciones bilaterales.

La obra se estructura en dos partes: en la primera se hace un repaso histórico de las relaciones bilaterales desde el siglo 19 hasta nuestros días, la segunda reúne contribuciones los ámbitos más destacados de la cooperación entre los dos países. El recorrido histórico se acerca a diferentes épocas y las contribuciones cronológicamente ordenadas analizan diferentes periodos de la historia de estas relaciones. Victor Morales Lezcano centra su aportación en la descripción y análisis de las relaciones entre Argelia y España en el siglo 19 marcadas por la expansión colonial francesa y su impacto sobre los intereses norte-africanos de España en aquel momento. Domingo del Pino analiza el periodo franquista mientras que Manuel Ostos centra su análisis de las relaciones hispano-argelinas durante los gobiernos de la UCD. Miguel Hernando de Larramendi y Aurèlia Mañé Estrada analizan por su parte las relaciones con Argelia durante los gobiernos socialistas presididos por Felipe González basándose en la explotación de los datos recogidos en la Base de Datos Integrada de Política Exterior (BDPEX), una herramienta elaborada por el Grupo de Estudios sobre las Sociedades Árabes y Musulmanes (GRESAM). Los autores

resaltan que durante este periodo se produce una “despolitización de las relaciones bilaterales en pro de una mayor economización de las mismas con el peso creciente del factor energético. Carlos Echeverría analiza en su contribución el proceso de fortalecimiento de las relaciones bilaterales durante los gobiernos liderados por el Partido Popular (1996-2004) mientras que Pedro Canales, autor de la última contribución de esta primera parte describe y analizar los factores que condicionan estas relaciones en la etapa actual.

En la segunda parte se analiza en profundidad diferentes ámbitos de cooperación entre los dos países. Antonio Marquina Barrio dedica un extenso capítulo documentado a partir de datos y mapas al análisis del cambio climático en el Mediterráneo Occidental desde la perspectiva de las oportunidades de cooperación que presenta para los dos países. La cuestión energética, clave en las relaciones entre ambos países es objeto del análisis de dos contribuciones: Abdelkader Sid Ahmed explora las perspectivas de cooperación bilateral, científica e industrial que ofrece el sector energético mientras que Gonzalo Escribano aborda la cuestión de la interdependencia energética entre los dos países abogando por una diversificación y profundización de las relaciones energéticas entre España y Argelia.

La cuestión de la seguridad alimentaria, clave y escasamente analizada es el tema central de análisis de los tres últimos capítulos. Francisco González Torres y Carlos Rojo Hernández abordan esta cuestión a partir de indicadores macroeconómicos mientras que el capítulo de José Soler Rovira y Juan Manuel Arroyo Sanz se centra en el análisis del suministro de alimentos, insumos, flujo de materiales e indicadores ambientales en Argelia. Finalmente el último capítulo a cargo de Carlos Rojo Hernández y Francisco

González Torres abunda en esta misma perspectiva al estudiar cuestiones específicas relativas a la distribución de cultivos, superficies y rendimientos agrícolas. Por la diversidad de las temáticas abordadas y teniendo en cuenta la escasez de los trabajos dedicados al análisis de las relaciones hispano-argelinas esta obra constituye una contribución clave que permite arrojar luz sobre los retos y desafíos que pesan sobre estas relaciones.

Laurence Thieux

ABD EL-KADER, UN SPIRITUEL DANS LA MODERNITÉ

Dir. por AHMED BOUYERDENE, ÉRIC GEOFFROY Y

SETTY G. SIMON-KHEDIS

Presses de l'Ifpo

Damasco, 2012

300 pp.



Abd al-Qadir al-Yaza'iri ibn Muhyi l-Din al-Hasani (Guezna, 1221-1223 H./1806-1808 C. - Damasco, 1883), "el argelino, hijo de Muhyi l-Din al-Hasani" lleva en su nombre referencias reveladoras consider: las *nisbas* de su país y de la descendencia cherife hasaní, y la tercera, su filiación real con el nombre de su propio padre, "Vivificador de la Religión" (Muhyi l-Din), que coincide con el sobrenombre de aquel trascendental místico andalusí, Ibn 'Arabi (1165-1240), nacido en Murcia y también fallecido en Damasco, en cuya estela y magisterio, como

también en los de otros grandes espirituales, se inserta el emir Abd al-Qadir, cuya vida, desde los 24 años, se consagró a evitar el domino francés sobre Argelia, sitiando Orán en 1832, siendo reconocido como "emir de los creyentes", y enarbolando la resistencia hasta 1847, en que hubo de entregarse a Francia, que, en 1852, le dio la libertad con honores. Partió hacia Oriente, y por su protección a los cristianos recibió la Legión de Honor y la Orden de Pío IX, más otras distinciones, entre ellas el general reconocimiento de su valía moral y personal, manifiesto además en el 'Prix

Fondation Ousseimi de la Tolérance' (2011). La etapa damascena de Abd al-Qadir está, sobre todo, imbricada con Ibn Arabi, instalándose en la que fue su casa de Damasco, inhumado luego en las cercanías de su mausoleo, antes de ser llevados sus restos, en 1966, a Argelia, incardinándose en el panteón de los grandes argelinos. En Damasco escribe su mayor libro místico, *Kitab al-mawaqif*, traducido como "Libro de las paradas", "Livre des haltes", etc., y que seguramente deberíamos llamar, en español, "Libro de las moradas", que en parte glosa escritos de Ibn Arabi, libro sobre el cual, se multiplican ediciones y traducciones, totales o parciales. Bástenos aquí recordar, porque muestra su abierta convivialidad cómo interpreta en esa famosa obra los célebres versos de Ibn Arabi, loando la comunicación entre todos los seres y creencias.

El emir Abd al-Qadir es objeto de continuas publicaciones, las suyas propias y las de sus esferas árabes y francesas, además de captar enseguida la atención universal, aunque en España apenas ha rebasado las referencias en obras generales de literatura o de

historia, si bien ahora Laila-Carmen Mahmoud Makki Hornedo¹ acaba de publicar una excelente valoración de su personalidad y poesías. Es evidente que asistimos a un incremento de atención alrededor de la vida y obras de aquel gran personaje: por su firme y equilibrada posición "Oriente-Occidente", por su completa espiritualidad, y -precisamente como este libro, ahora reseñado, indica- por una lógica relación entre 'modernidad-tradición', no modernidad vacía de espíritu ni tradición paralítica, cuya oposición genera la esquizofrenia de los integrismos. En lo que llevamos de siglo XXI, han aparecido al menos dos decenas de publicaciones destacadas del emir o sobre él, entre otros por el gran especialista Bruno Etienne (1937-2009), y por John F. Kiser, al-Arabi Dahhu, Ahmed Bouyerdene, Elsa Marston... Y además, este libro que reseñamos, con la veintena de textos presentados en dos coloquios dedicados a nuestro personaje, en Damasco (2008) y en Estrasburgo (2009), que atienden a la histórico-biográfico y a los espiritual de nuestro personaje.

M.J. Viguera

ESTUDIOS DE CRÍTICA TEXTUAL

Por ABERTO BLECUA

Editorial Gredos

Madrid, 2012

541 pp.



Hacia fines de 1972 escribía Fernando Lázaro Carreter cómo A. Bleca “se va afirmando paso a paso, como uno de los más concienzudos y perspicaces investigadores de nuestras letras... Bleca derrocha algo que escasea tanto: agudeza filológica. De casta le viene: no es primero de su linaje, pero va a continuarlo con aumentos”. Esta referencia incluye un justo elogio de la filología, y no carece quizá de un punto de leve malicia, al establecer comparaciones con los otros miembros de su familia. Han pasado cuarenta años y Luis Alberto Bleca ha recorrido ya una trayectoria de investigador bien lograda; tal trayectoria aparece sintetizada en dos volúmenes suyos: *Signos viejos y nuevos* (2006, Ed. Crítica), y *Estudios de crítica textual* (2012, Ed. Gredos). No está aquí todo lo escrito por él ni mucho menos, pero sí una obra dispersa editorialmente aunque interiormente coherente: la investigación de nuestro autor presenta bastante unicidad interior, y resulta una indagación propiamente filológi-

ca. Existe una especie de símbolo de continuidad entre los dos volúmenes que acabamos de mencionar: el texto del capítulo último del libro de 2006 inicia asimismo -en tanto capítulo primero- el otro libro seis años posterior. Repasamos ahora en primer lugar este capítulo, y luego otros de los que aparecen en *Estudios de crítica textual*.

Capítulo «*Generalidades sobre crítica textual*»: 1. El filólogo busca “depurar los textos de los errores que impiden una interpretación literal segura para intentar reconstruir la voz original o la más cercana al autor de todas las posibles”; 2. Un *texto* es todo aquel mensaje verbal que se transmite a través de la escritura. Quien dice escritura dice error; 3. El método de Lachmann “es en teoría impecable: dos o más testimonios que presenten un error común pertenecerán a una misma familia... [Esta filiación se representa] por medio de un *stemma* o árbol genealógico”; 4. “En los textos

medievales literarios romances, los copistas suelen enmendar o corregir el texto sin demasiado respeto al modelo, modernizando la lengua y la sintaxis para adaptarlas a su público o a sus gustos”.

Además de este capítulo algunas de cuyas tesis hemos recogido, el primer volumen *Signos viejos y nuevos* incluye por igual textos de importancia sobre “El concepto de «Siglo de Oro», sobre “El entorno poético de fray Luis”, sobre Cervantes, etc. En el otro libro de *Estudios de crítica textual* encontramos por ej. estos escritos: Capítulo «Defensa e ilustración de la crítica textual»: 1. “El método para filiar se basa en el error común de dos o más testimonios o en la coincidencia de las lecturas divergentes”; 2. A la hora de establecer el texto más cercano al original de todos los posibles, “la crítica textual es sin duda el estadio crítico [...] más eficaz y rápido porque se limita a los errores comunes”; 3. “Es imposible que pueda haber dos redacciones de [el «Libro de Buen Amor»]; 4. “Somos filólogos porque los errores comunes solo se descubren, cuando son sutiles, con una amplia panoplia [...] de múltiples saberes”; 5. La filología “requiere un profundo conocimiento de la lengua, del *usus scribendi* del autor y de su época, de la *inventio*, esto es: de la forma-

ción intelectual de los autores. No es tarea fácil, desde luego. La filología –cabe insistir– es más difícil que la sola lingüística, pues ciertamente requiere múltiples saberes: no es nada fácil. Capítulo «La transmisión de los textos medievales castellanos y sus ediciones»: 1. Según Luis A. Blecua, el « Alexandre » se compuso “a principios del siglo XIII”. Otra opinión vigente ahora lo retrasa hasta hacia mitad de los años veinte de la aludida centuria; 2. Nuestro autor nombra en un momento el «Libro de la infancia de Jesús» [sic]; creemos con Menéndez Pelayo que debe rotularse en tanto «Leyenda del bueno y del mal ladrón»; 3. “No parece posible que los juglares no representaran ninguna pieza dramática o para-dramática en las plazas de los pueblos”.

El autor aborda también en estas páginas el caso del Libro de Buen Amor, etc., y en el Capítulo “*La transmisión textual del Cancionero de Baena*”, Blecua afirma que su composición data de “entre 1425-ca. 1430”. La filología supone ciertamente una unicidad de lo lingüístico, lo literario y lo que resulte pertinente de lo histórico, por lo que para hacerla hacen falta muchos saberes distintos y a la vez complementarios. “No es tarea fácil, desde luego”, proclama nuestro autor. Recomendamos calurosamente las presentes y otras páginas de Alberto Blecua, autor de vida intelectual tan lograda.

Francisco Abad

PENSAR EL PASADO. JOSÉ MARÍA JOVER Y LA
HISTORIOGRAFÍA ESPAÑOLA
EDITADO POR ROSARIO RUIZ FRANCO
BIBLIOTECA NUEVA
MADRID, 2012
271 PP.



Este volumen recoge buena parte de las intervenciones que tuvieron lugar en la Universidad Carlos III de Madrid, al hacerse memoria de los cinco años de la muerte de José María Jover Zamora, prestigioso historiador de la segunda mitad del siglo XX y persona de irreprochable ética personal que se manifestaba en el respeto con que trataba a todos... Hay algo que no creemos se haya observado nunca, y es que entre los maestros –por la lectura– de Jover debe subrayarse a Lucien Febvre, el historiador francés que destacó la importancia de las fuentes literarias y de las significaciones de las palabras, asuntos ambos presentes en la obra de don José María; la huella en él de Febvre nos parece fundamental.

Uno de los capítulos más ilustrativos de la obra presente es el que a manera de extenso “Prólogo” ha escrito Gualupe Gómez-Ferrer, quien lo conoció íntimamente. Asimismo conoció bien a nuestro autor M^a Victoria

López-Cordón, quien recoge una idea suya de relieve: la de que la «anomalía» española consiste en “la presencia de lo «estamental» en un país que formalmente había llevado a cabo su revolución burguesa”. El hecho llega hasta nuestros días: en la vida profesional y social determinados puestos están reservados para algunos linajes; hay a quienes se dispensa de concursos administrativamente obligados; etc.: Jover –sin entrar en ejemplificaciones– subrayaba bastante en sus clases esta anomalía, que daba lugar –en palabras difícilmente superables de Alejandro Nieto– a “la organización del desgobierno”. Pero vayamos al “Prólogo” de G. Gómez Ferrer, en el que su autora va estampando sucesivas informaciones sobre el autor o ideas suyas: a) La historiografía debe “rescatar lo eludido, lo olvidado, lo hurtado a la memoria y a la conciencia de los españoles”. De esta manera se dio de baja (expresión de Santos Juliá) de la llamada “generación del

48", conservadora y a veces acaso patrioter; b) Jaume Vicens "quizá no supo captar toda la complejidad" de su libro sobre 1635; apreciación. A la que nos sumamos; c) "La guerra del 36 fue para Jover un "acontecimiento vivido en plena adolescencia... que orientó su carrera profesional hacia la Historia": "Los aspectos políticos (escribiría), internacionales, éticos y humanos de la guerra me conmovieron profundamente; me dieron materia de reflexión para el resto de mi vida"; d) Jover no "pensaba que fueran solo las elites o las clases dirigentes las protagonistas de la historia, sino que creía firmemente que el protagonismo correspondía al conjunto de la población", a las clases populares también; e) Creía por igual que España es un país cuajado de guerras civiles y coloniales en los tiempos contemporáneos, esto es, un país muy castigado por la historia; f) Nuestro autor mantuvo una idea de España en tanto «nación de naciones», y practicó constantemente la Historia de las relaciones internacionales, y asimismo recuperó tras Altamira la Historia de la civilización; g) Jover era "de conocidas creencias cristianas".

Nuestro autor dirigió además desde 1975 la *Historia de España* de Menéndez

Pidal, obra colectiva de relieve en la que muchos autores han escrito muy acertadamente, y algunos -resulta inevitable- con menor fortuna. En este volumen que reseñamos se incluye una Bibliografía de don José María Jover; a ese inventario añadimos ahora algunas entradas no recogidas en el libro, a saber: -Cerca de treinta reseñas en *Hispania*, en los años 1946, 1947, 1948, 1949 y 1950, en particular en el segundo de esos años; - "Alberto Lista y el Romanticismo español", *Arbor*, 73, 1952, 127-136; - "Prólogo" a M^a Teresa Pérez Picazo, *Oligarquía urbana y campesinado en Murcia. 1875-1902*, Academia Alfonso X, 1979, IX-XXIII; - [Discurso en el] "Acto de investidura como doctor «honoris causa» del Excmo Sr. D. José María Jover Zamora", Universidad de Murcia, 1985, 21-35; - "Presentación" al tomo VII/I, "La España cristiana de los siglos VIII al XI", de la *Historia de España* Menéndez Pidal, Madrid, Espasa-Calpe, 1980, VII-XVI; - "En el interior de la historia", *Revista de Occidente*, n^o 280, 2004, 140-155. José María Jover fue persona de gran calidad moral e intelectual, y su legado ejemplar permanece.

Francisco Abad

EL PROTECTORADO ESPAÑOL EN MARRUECOS
A LOS 100 AÑOS DE LA FIRMA DEL TRATADO: FONDOS
DOCUMENTALES EN LA BIBLIOTECA ISLÁMICA

FELIX M^a PAREJA

Por Jesús Albert Salueña y otros

Edición de Luisa Mora Villarejo

Agencia Española de Cooperación Internacional para el
Desarrollo

Madrid, 2012

309 pp.



2012 fue un año que trajo a la memoria colectiva de España un momento destacable de su historia más reciente, pues se conmemoraron los 100 años en que se firmó el Tratado del Protectorado Hispano-Francés, concretamente el 27 de noviembre de 1912. Según este tratado Francia reconocía que España ejerciera un régimen de protectorado en dos zonas geográficas de Marruecos: la zona norte, que incluía las regiones del Rif y Yebala, con frontera en las ciudades españolas de Ceuta y Melilla y la ciudad internacional de Tánger y al sur con la propia frontera francesa que Francia ejercía en el resto del país - según la firma de acuerdos realizados ocho meses antes, en marzo de aquel mismo año 1912 - ; y la zona sur, en la provincia de Tarfaya con fronteras con el río Draa al norte y la colonia española de Sáhara al sur. El periodo de tiempo de 44 años que media entre 1912 y 1956, momento en que

España reconoce la independencia de Marruecos, fue testigo del impulso de la acción y la organización ejercidos en la zona de influencia por los diferentes gobiernos del convulso Estado español, que vivió sucesivamente una monarquía, una dictadura, una segunda república, una guerra civil y una posterior dictadura. La llegada de esta fecha no ha quedado en el olvido y han sido varias las publicaciones que han dedicado sus páginas a la conmemoración de los hechos vividos en un momento histórico crucial para España, Marruecos, Francia y resto de países europeos. Entre ellas el libro, del que presento a continuación una nota descriptiva de su contenido, que lleva por título *El Protectorado español en Marruecos a los 100 años de la firma del Tratado: fondos documentales en la Biblioteca Islámica Félix Mª Pareja*", publicada por la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID), organismo

dependiente del Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación y que cuenta con una biblioteca especializada en temas árabes e islámicos. Bien conocida entre los arabistas españoles y extranjeros la Biblioteca Islámica ha apostado por una actuación decidida para dar a conocer y difundir sus fondos entre el público menos experto.

Como describe en la presentación la editora del volumen, Luisa Mora Villarejo, la obra tiene dos partes claramente diferenciadas. En la primera se recogen las aportaciones de nueve especialistas, todos ellos vinculados a la institución por su amplio conocimiento de los fondos de la biblioteca, y que ponen en valor sus contenidos en relación al Protectorado. Así hacen Jesús Albert Salueña en "Recursos documentales para el estudio de las campañas militares en Marruecos", que ofrece un balance de los documentos desde una perspectiva militar y resultado del trabajo de los propios militares destinados en el Protectorado; Juan Pablo Arias en su estudio sobre "Herramientas para un arabismo de campo disponibles en la Biblioteca Islámica" ofrece una idea general de las obras sobre guías de conversación, gramáticas de árabe marroquí, manuales y recopilaciones de refranes; José Luis Gómez Barceló al disertar de los "Documentos gráficos sobre el Protectorado en la Biblioteca Félix M^a Pareja" donde resalta la donación

de Fernando Valderrama a la biblioteca que incluyó varios álbumes de fotografías; M^a José Gómez-Navarro al referirse a "Algunas novelas y películas del Protectorado menos conocidas por los lectores" con un recorrido a través de sendas obras de Ignacio Martínez de Pisón y Fernando Marías; Irene González González y Miguel H. de Larramendi que, en una contribución conjunta, ofrecen sus reflexiones acerca de la "Educación y Protectorado español en Marruecos en los fondos de la AECID"; Eloy Martín Corrales al tratar de los "Recursos hemerográficos del Protectorado"; Manuela Marín presenta la trayectoria vital de cuatro personas con un nexo en común, el haber desarrollado parte de su vida en alguna área geográfica del Protectorado, en "España y Marruecos durante el protectorado: testimonios personales"; y Nuria Torres Santo Domingo en "El pasado en el presente: una reconstrucción arqueológica de las publicaciones de instituciones culturales y oficiales del Protectorado", que hace una valoración de las publicaciones oficiales, especialmente del Instituto Jalifiano Muley El Hasan de Estudios Marroquíes y el Instituto General Franco de Estudios e Investigación Hispano-Árabe, integrado en el Centro de Estudios Marroquíes. Es decir ocho artículos de un total de nueve ya que la aportación de Víctor Morales Lezcano "El Protectorado español en Marruecos (1912-1956), visto cien

años después", ofrece una valoración general de aquel periodo histórico.

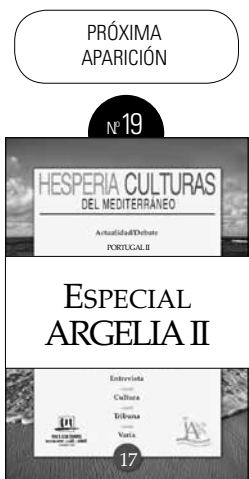
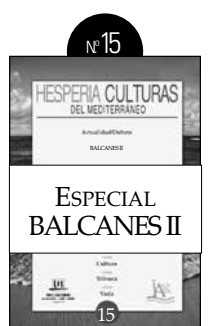
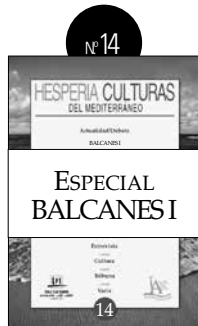
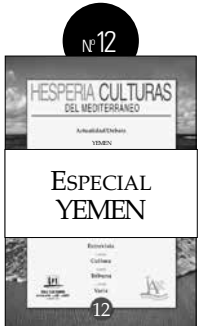
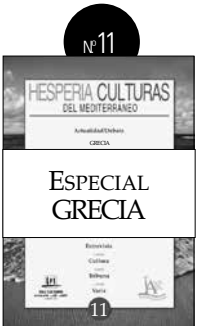
En la segunda parte, el grueso de la publicación, aparece el catálogo bibliográfico de los fondos documentales. El trabajo se adivina enorme pues se recogen 1169 entradas bibliográficas muy completas que incluyen su ubicación en la biblioteca (signatura) para su correcta y rápida localización. En su redacción han participado los propios bibliotecarios del centro, Juan Manuel Vizcaíno, y la antigua directora, M^a Victoria Alberola que sigue participando esporádicamente en tareas de dicha biblioteca. El proyecto contó con el apoyo del resto de personal, Carmen Alonso para la identificación y compra de materiales, Miguel Ángel Alonso en el traslado de los documentos, Carmen Pérez, que se centró en la identificación de las fotografías, Najoua Rabti, en la catalogación de los materiales cartográficos y Carmen Sánchez de Molina, en tareas de gestión.

Las entradas se han organizado en veinte apartados principales según su temática. Son: Administración, Agricultura y Ganadería, Aspectos Culturales, Militares, Políticos, Religiosos, Sociales, Bibliografías, Biografías Ciencias, Derecho, Descripción geográfica, Enseñanza, Historia, Lenguas, Literatura, tanto creación literaria como crítica literaria, Memorias y

recuerdos, Publicaciones Periódicas y Viajes. La sección dedicada a los aspectos culturales es la más desarrollada, por su número de registros (144) en la biblioteca, con un total de 8 sub-apartados. La última parte se dedica a diferentes tipos documentales (audiovisuales, fotografías, mapas y publicaciones periódicas). Destaca la magnífica colección de unas cien fotografías, donadas por Fernando Valderrama, cuya descripción y noticia se efectúa en el catálogo. La obra se cierra con un índice de los autores principales del catálogo. Además está ilustrada con fotografías de la colección de Valderrama, y con una imagen de Bertuchi, pintor granadino que desarrolló gran parte de su trabajo en Marruecos, potenciando el desarrollo de los aspectos artísticos. Es de justicia reconocer el valor para dar a conocer aspectos concretos de colecciones depositadas en centros públicos españoles, de la cual esta publicación es un buen ejemplo.

Nuria Torres Santo Domingo

NÚMEROS PUBLICADOS



PRÓXIMA APARICIÓN

Próximo número

HESPERIA CULTURAS DEL MEDITERRÁNEO

Monográfico

ARGELIA II

Iniciada -en los números 14 y 15 de HESPERIA- la costumbre de dedicar dos volúmenes consecutivos a un mismo país, el próximo, que ya será el número 19 de nuestra revista, estará consagrado también a Argelia. De nuevo, procuraremos ofrecer una selección de temas que representen el interesante conjunto de cuestiones históricas, sociales y culturales de nuestro vecino mediterráneo. Ampliaremos sobre todo el panorama, en relación con lo ofrecido en ARGELIA I, en tres sentidos: las manifestaciones artísticas y literarias, algunas de las perspectivas y acontecimientos históricos compartidos, y alguna evaluación de las relaciones económicas.

De nuevo, recurriremos a combinar análisis internos y externos, ofreciendo interpretaciones o testimonios básicamente de argelinos y españoles.

Este segundo monográfico sobre Argelia, que será el volumen 19 de Hesperia. Culturas del Mediterráneo, procurará ofrecer también una selección de temas que representen el interesante conjunto de cuestiones históricas, sociales, y culturales de nuestro destacado vecino mediterráneo.



Además, las habituales secciones:

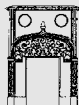
Entrevista



Actualidad



Reseñas



Biblioteca Viva de al-Andalus.
Fundación Paradigma Córdoba



19



Biblioteca Viva de al-Andalus.
Fundación Paradigma Córdoba

HESPERIA CULTURAS DEL MEDITERRÁNEO



BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN / ORDER FORM

IMPORTE SUSCRIPCIÓN ANUAL / ONE YEAR SUBSCRIPTION

	Euros
<u>1 vol. España* / Spain, 1 issue*</u>	<u>15,00</u>
<u>1 vol. resto del Mundo* / Overseas, 1 issue*</u>	<u>16,00</u>

ENVIAR A: / SEND TO:



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
safel@safel.net

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-2, S. L.

Ingreso en cuenta a favor de: / Deposit
Safel Distribución-2, S. L.
BBVA - Oficinas de Empresas - C/ Serrano, 32 - 28001 MADRID.
CCC 0182 5516 06 0200062906 IBAN ES02 0182 5516 060200062906

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.

