

AÑO XXIII, NÚMERO 92, PRIMAVERA 2023

istor⁹²

REVISTA DE HISTORIA INTERNACIONAL

El momento atlántico de Marruecos

Camila Pastor de María y Campos
e Indira Iasel Sánchez Bernal (coordinadoras)

Miguel Hernando de Larramendi, Randa Jebrouni,
Mehdi Mesmoudi, Andrés Ordóñez, Ángeles Ramírez,
Azul Ramírez Rodríguez, Sandra Rojo Flores y Giorgia Rubera



9 771665 171015

\$ 100.00



Director fundador Jean Meyer

Director David Miklos

Consejo editorial Catherine Andrews,
Luis Barrón, Adolfo Castañón, Clara García,
Soledad Jiménez, Luis Medina, Pablo Mijangos,
Rafael Rojas, Antonio Saborit y Mauricio Tenorio

Diseño editorial Natalia Rojas

Corrección Sandra Barba
y Nora Matadamas

Consejo honorario

Yuri Afanasiev † Universidad de Humanidades, Moscú

Carlos Altamirano Editor de la revista *Prisma* (Argentina)

Pierre Chaunu † Institut de France

Jorge Domínguez Universidad de Harvard

Enrique Florescano Secretaría de Cultura

Josep Fontana † Universidad de Barcelona

Luis González † El Colegio de Michoacán

Charles Hale † Universidad de Iowa

Matsuo Kazuyuki Universidad de Sofía, Tokio

Alan Knight Universidad de Oxford

Seymour Lipset † Universidad George Mason

Olivier Mongin Editor de *Esprit*, París

Manuel Moreno † Universidad de La Habana

Daniel Roche Collège de France

Stuart Schwartz Universidad de Yale

Rafael Segovia † El Colegio de México

David Thelen Universidad de Indiana

John Womack Jr. Universidad de Harvard

- *Istor* es una publicación trimestral de la División de Historia del Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE).
- El objetivo de *Istor* es ofrecer un acercamiento original a los acontecimientos y a los grandes debates de la historia y la actualidad internacional.
- Las opiniones expresadas en esta revista son responsabilidad de sus autores. La reproducción de los trabajos necesita previa autorización.
- Los manuscritos deben enviarse a la División de Historia del CIDE. Su presentación debe seguir los atributos que pueden observarse en este número.
- Todos los artículos son dictaminados.
- Dirija su correspondencia electrónica al editor responsable: david.miklos@cide.edu
- Puede consultar *Istor* en internet: ecos.cide.edu
- Centro de Investigación y Docencia Económicas, A.C., Carretera México-Toluca 3655 (km 16.5), Lomas de Santa Fe, 01210, Ciudad de México.
- Certificado de licitud de título: 11541 y contenido: 8104.
- Reserva del título otorgada por el Indautor: 04-2000-071211550100-102
- ISSN: 1665-1715
- Impresión: Impresión y Diseño, Suiza 23 bis, Colonia Portales Oriente, 03570, Ciudad de México.
- Contacto: 5550814003 / 57279800 ext. 6091 editorial@cide.edu



Portada: Marruecos visto desde el satélite MODIS.
Fotografía tomada el 23 de abril de 2000 y
procedente del proyecto Visible Earth
de la NASA: <http://visibleearth.nasa.gov/>

ISTOR, palabra del griego antiguo y más exactamente del jónico. Nombre de agente, istor, “el que sabe”, el experto, el testigo, de donde proviene el verbo istoreo, “tratar de saber, informarse”, y la palabra istoria, búsqueda, averiguación, “historia”. Así, nos colocamos bajo la invocación del primer istor: Heródoto de Halicarnaso.

ÍNDICE

3 Presentación

CAMILA PASTOR DE MARÍA Y CAMPOS E INDIRA IASEL SÁNCHEZ BERNAL,
El momento atlántico de Marruecos

Dossier

- 11 MIGUEL HERNANDO DE LARRAMENDI, El momento atlántico: Las relaciones entre España y los países árabes en la época contemporánea
- 27 INDIRA IASEL SÁNCHEZ BERNAL, Las combinaciones políticas del Tajine: La receta más usada en el régimen marroquí
- 53 AZUL RAMÍREZ RODRÍGUEZ, Asociaciones civiles, tribalismo y movimientos sociales en el Marruecos contemporáneo: El oasis de Figuig, una región amazigh (bereber)
- 73 ÁNGELES RAMÍREZ, ¿Orientalismos para (contra) mujeres?: Algunas reflexiones desde los feminismos
- 81 MEHDI MESMOUDI, Apuntes para otra historia de la lengua árabe y su legado cultural ante el siglo XXI: Una visión desde América Latina

Notas y diálogos

- 119 ANDRÉS ORDÓÑEZ, México y Marruecos: Miradas cruzadas durante y después de la Guerra Fría
- 135 CAMILA PASTOR DE MARÍA Y CAMPOS, Esa puta llamada Tánger: Figuras y prácticas de la prostitución tangerina (1912-1956)

Reseñas

- 183 CAMILA PASTOR DE MARÍA Y CAMPOS, Las voces de los enamorados
- 187 GIORGIA RUBERA, Umbrales
- 195 SANDRA ROJO FLORES, Orientalismos sin fronteras
- 203 RANDA JEBROUNI, Historias entrelazadas

Cajón de sastre

- 207 JEAN MEYER

PRESENTACIÓN

El momento atlántico de Marruecos

Camila Pastor de María y Campos e Indira Iasel Sánchez Bernal

El Océano Atlántico es un espacio de interconexión entre las Américas, África y Europa, es un territorio por el cual no sólo han viajado personas, sino palabras e ideas y en el cual se han generado múltiples intercambios literarios, poéticos, políticos, sociales y culturales. Decidimos nombrar este *Dossier* “Marruecos Atlántico”, porque el Atlántico nos permite acercarnos a un país que geográficamente parece lejano desde una espacialidad como México; sin embargo, por medio del Atlántico accedemos a historias de cruces, de encuentros, de desencuentros; las cuales también nos han emparentado con España. El *Dossier*, de igual forma, fue resultado de entretejer redes, cuyo hilo conductor fue la Semana Árabe en México del año 2016.

Actualmente, Marruecos es un país conocido por los atractivos turísticos e incluso por los encuentros deportivos de talla internacional; sin embargo, en temas sociales, de género, políticos y económicos sigue siendo poco tratado o estereotipado; por ello, los y las que escribimos en este *Dossier*, mexicanos, españoles y marroquíes, hemos pensado hablar de Marruecos desde un análisis multinivel, el cual engloba aspectos comunitarios, nacionales e internacionales. En el nivel comunitario, Azul Ramírez se adentra en el Oasis de Fiquig para mostrar las formas sociales organizativas desde una colectividad que se ha conocido como la tribu; o bien Indira Sánchez, quien realiza un análisis de la contienda electoral de 2016 tratando de visualizar

Camila Pastor de María y Campos es profesora e investigadora en la División de Historia del Centro de Investigación y Docencia Económicas, Ciudad de México, camila.pastor@cide.edu.
Indira Iasel Sánchez Bernal es profesora-investigadora, Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México, y coordinadora de la Semana Árabe en México.

por qué no existe un cambio político en la monarquía alauí, pero sí la génesis de un malestar social generalizado. También encontramos el análisis a nivel internacional a través de la compleja relación entre España y Marruecos, la cual es abordada en el texto de Miguel Hernando de Larramendi. Por otro lado, desde una espacialidad española, Ángeles Ramírez nos sitúa en cómo los orientalismos siguen vigentes al estudiar a las mujeres musulmanas y lo transmite mediante el análisis de dos series de televisión que están relacionadas con un contexto marroquí. Mientras que Andrés Ordóñez nos recuerda que Marruecos es un país que se encuentra más cerca de lo que pensamos, porque Marruecos y México han compartido historias, tenemos similitudes sociales y culturales, aunque aún exista una visión miope de dicha relación.

En el *Dossier* tampoco pudo faltar el aporte de Mehdi Mesmoudi, tetuaní llegado a México, quien se enfrentó a una serie de estereotipos sobre la lengua árabe, como aquel que relaciona la lengua árabe con la religión; por ello realiza una genealogía de la lengua árabe y abre el panorama sobre los aportes literarios, poéticos, de resistencia política del uso de la lengua árabe, más allá de un escenario religioso.

“El momento atlántico: las relaciones entre España y los países árabes en época contemporánea”, escrito por Miguel Hernando de Larramendi, es un texto que intenta analizar las relaciones de España con los países árabes desde la época de la colonización (finales del siglo XIX) hasta la invasión estadounidense a Iraq en el año 2003. El autor se focaliza en las relaciones bilaterales entre España y Marruecos y señala tres categorías importantes para entender la relación hispano-marroquí: la noción de una grandeza pretérita, la percepción de la Península Ibérica como un mundo aparte de los asuntos europeos y la polarización del concepto de frontera en el Mediterráneo sur; este último se centra en la región del Maghreb como la mayor productora de conflictos y amenazas para España.

La frontera marcada por el Mediterráneo es un espacio tangible e intangible, poroso, el cual siempre produce encuentros y desencuentros, especialmente porque la distancia entre ambos territorios es tan sólo de 14 kilómetros; al tiempo de ser una frontera marcada por la historia, porque antes de la colonización fue en ese espacio donde se produjo la conquista árabe en España, provocando 700 años de una historia conjunta.

España, durante la segunda ola del proceso colonizador, esto es, después de comenzar a perder sus posesiones en territorio latinoamericano, deseaba seguir obteniendo territorios y no quedar fuera del sistema internacional, por lo que el interés por el Mediterráneo siempre estuvo latente, y fue entonces cuando el territorio marroquí se convirtió en una pieza clave para la geopolítica española. El autor nos señala cómo en la época del franquismo el proceso colonizador tuvo que enfrentar una serie de resistencias como la de Abdelkrim al-Jattibi en el norte de Marruecos y cómo las negociaciones políticas tendieron a priorizar lo árabe e islámico frente a resistencias amazigh, de ahí que posteriormente, ya con la existencia de las Naciones Unidas, España haya sentado las bases para “una política de tradicional amistad con el mundo árabe”, lo cual años más tarde habría de ayudar para la obtención de recursos energéticos durante la crisis del petróleo en la década de 1970.

Sin duda, la relación entre España y Marruecos habría de quedar marcada por el tema del Sahara Occidental. El Sahara Occidental se convirtió en un punto de inflexión. Asimismo, Miguel Hernando hace un análisis sobre cómo las relaciones entre España y Marruecos se definieron cuando España se integró a la Comunidad Europea (ahora Unión Europea) y cómo la relación tendió a definirse por los conceptos de democracia, derechos humanos, así como por una política regional maghrebiana más que bilateral, pensando que la interdependencia podría amortiguar las tensiones existentes entre España y Marruecos (migración, terrorismo, narcotráfico). No obstante, en la década del 2000, especialmente con la crisis de Iraq en 2003, España dio la espalda a la Unión Europea y generó una alianza con Estados Unidos, a lo que el autor llama “el giro atlántico”.

Por otro lado, Indira Sánchez Bernal, en el artículo “Las combinaciones políticas del Tajine: La receta más usada en el régimen marroquí” se adentra en el análisis de las elecciones legislativas de 2016, que fueron el prelude de la caída del Partido Justicia y Desarrollo, que habría de perder el poder definitivamente en el año 2021. El texto es el resultado de una investigación de campo realizada con el Observatorio Político y Electoral del Mundo Árabe y Musulmán (OPEMAM), habiendo participado como observadora electoral internacional.

En dicho texto se resalta que el proceso electoral en Marruecos es cada vez más transparente; sin embargo, la población, en especial las y los

jóvenes, han dejado de creer en las elecciones y viven un desencanto político ante la dinámica partisana. Para entender el porqué del desencanto político, la autora hace una contextualización histórica de las elecciones, señalando cómo se fue gestando la supuesta democratización desde 1977. Se identifican las relaciones partisanas así como las dinámicas de un régimen político que no permite que exista ningún partido político que critique a la monarquía; ya que es la monarquía quien detenta el poder ejecutivo.

La autora identifica dos momentos específicos: las elecciones de 1993 en donde se permite la participación del islamismo moderado y 1997, año en que se gestó la alternancia política, al permitir el arribo al poder de la Unión Socialista de Fuerzas Populares, bajo la representación de Abderrahman Youssoufi. Pese a la idea de que habría un nuevo cambio político tras la muerte del Rey Hassan II en 1999 y la llegada al poder del rey Muhammed VI, los sucesos políticos contravinieron la esperanza y desde entonces los jóvenes marroquíes perdieron la esperanza en una transformación profunda que llegara desde arriba, lo cual fue evidenciado con las elecciones legislativas de 2002 y las de 2007, cuando la participación política de la población marroquí era cada vez menor... el abstencionismo habría de ser la marca de dichas elecciones.

No fue sino en las elecciones anticipadas de 2011, precedidas por un movimiento social perteneciente a las llamadas protestas árabes, el Movimiento 20 de febrero, cuando el Partido Justicia y Desarrollo arribó al poder, no porque la población marroquí tuviera demasiados nexos con el islamismo, sino porque era la única fuerza política que no había ocupado el poder político. Se respiraron nuevos vientos de esperanza; sin embargo, los cambios no fueron del todo tangibles, porque no hubo mejoría en la economía, el desempleo fue un continuo y ningún partido político, ni siquiera el PJD, formó una oposición frente al poder monárquico, de ahí que para las elecciones de 2016 todos los partidos políticos vivieran un proceso de deslegitimación. El PJD ganó las elecciones de 2016, pero había perdido fuerza política y para el año 2021 dejaría el poder. Las elecciones de 2016 mostraban que ninguna agrupación política ofrecía soluciones al desempleo o a las necesidades más urgentes de la población; por el contrario, comenzaba una polarización social entre seculares e islamistas, y los principios del

régimen marroquí habrían de quedar intactos: la monarquía, el Islam y la integridad territorial.

Por su parte, el texto de Azul Ramírez analiza otro espacio marroquí, mucho más ligado a los movimientos poblacionales, aquellos que han estado siempre ahí y que han resistido el paso del tiempo, a pesar de haber querido ser destruidos por el colonialismo o por las dinámicas propias de un Estado independiente: el asociacionismo tribal. La autora detalla cómo la tribu ha conformado lazos comunitarios que atienden problemáticas que en muchas ocasiones el Estado deja de lado; desde la pavimentación de calles, la seguridad en áreas rurales, la recolección de basura, o bien, temas de salud o de educación.

En Marruecos el tema de las organizaciones no gubernamentales y de las asociaciones civiles comenzó a fortalecerse a partir de 1990, no sin ser criticado, porque en algunos casos, las organizaciones y las asociaciones civiles tienden a recibir apoyos gubernamentales y se convierten en un brazo del Estado, integrándose a un proceso asistencialista. No obstante, las tribus han tenido siempre la cualidad de asociaciones, las cuales no sólo atienden los problemas de la comunidad, sino que responden, como dice Azul, a las necesidades de tipo ideológico y político, como es el caso de los amaziges en la región del Rif, asociaciones que han podido, incluso, traspasar fronteras.

Para demostrar la argumentación anterior, Azul Ramírez realizó una investigación de campo en el oasis de Figuig, en la cual investiga cómo las instituciones tradicionales tribales se han reconfigurado para formar asociaciones civiles, ubicando siempre al Oasis como un espacio marginado por el cierre de fronteras entre Argelia y Marruecos y donde la población tuvo que organizarse comercialmente para tener vida económica y poder sobrevivir. Azul realiza un trabajo etnográfico que nos adentra en el corazón de la resistencia tribal en Figuig y en el Rif.

Por otro lado, Ángeles Ramírez, no hace una reflexión particularmente sobre las mujeres marroquíes; sin embargo, nos presenta un texto sumamente interesante, titulado “¿Orientalismos para (contra) mujeres? Algunas reflexiones desde los feminismos”, en el cual propone al orientalismo “no sólo como soporte de la construcción de lo árabe y musulmán, sino como vía de presentación de modelos de género” y analiza cómo desde una espacialidad

española el tema de las mujeres árabes y musulmanas, en el espacio académico sigue siendo marginal y quienes abordan el tema, lo hacen a través de una lente orientalista, mediante la cual se infantiliza a la mujer musulmana o se le contextualiza en un estadio civilizatorio menor que el contexto europeo y en muchas ocasiones el debate se vuelca a la permisión o no del uso del pañuelo. Ángeles Ramírez demuestra las dinámicas orientalistas a través de dos series de televisión españolas: la miniserie llamada “Rescatando a Sara” y “El Príncipe”, en ambas series se describe a las mujeres musulmanas con poco poder de decisión, supeditadas a las decisiones masculinas. En todo momento, se presenta una mala imagen del Islam, por lo cual Ángeles Ramírez define que existe un orientalismo contra las mujeres.

El penúltimo texto es escrito por Andrés Ordóñez: “México y Marruecos: Miradas cruzadas durante y después de la Guerra Fría”. Quien fuera embajador de México en Marruecos detalla las relaciones bilaterales entre los dos países. Señala cómo México establece relaciones diplomáticas en 1962 con el país alauí, después de que este último lograra la independencia en 1956. Asimismo, Andrés hace hincapié en el difícil establecimiento de relaciones comerciales o económicas en la década de 1970, porque ambos países vivían escenarios políticos complejos: México pasaba por la guerra sucia, mientras que Marruecos experimentaba los años de plomo. Pese a que México cuenta con vestigios de contactos con las civilizaciones árabes desde el periodo colonial, las relaciones diplomáticas, de manera constante, datan de una época reciente. Dice Andrés: “Tal vez en ello radica la peculiar sensación que los mexicanos experimentamos al visitar Marruecos. Partimos convencidos de ir, pero llegamos con la sensación de regresar”.

Los contactos se acrecentaron cuando Marruecos entró en una dinámica económica más liberal. Se dieron acercamientos con la Comunidad Económica Europea y posteriormente con la Unión Europea, en el mismo periodo en que México estableció Contadora y se integró al GATT. Tal vez eso habría de provocar que ambos países comenzaran a verse como posibles socios comerciales, aunque bajo una visión miope recíproca. Sin embargo, Andrés nos recuerda que “México y Marruecos son países espejo, pero de espaldas uno al otro”, por lo que tal vez tienen que encontrarse de frente para aprovechar las similitudes, las historias entrecruzadas y poder entablar una mejor relación diplomática.

Como corolario, encontramos el texto de Mehdi Mesmoudi, quien en su texto titulado “Apuntes para otra historia de la lengua árabe y su legado cultural ante el siglo XXI: Una visión desde América Latina” hace una genealogía de la lengua árabe, separando el origen lingüístico de la religión islámica y retomando la herencia de la lengua preislámica a través de la influencia en la literatura y en la poesía. Es importante resaltar que la lengua árabe cuando fue vinculada a la revelación del Profeta Muhammed, nos dice Mehdi, “se volvió minarte y el altavoz de los versículos ocultos del Corán, dominando el ágora islámica y la vida cotidiana de los creyentes”. La lengua árabe no fue sólo un medio para narrativas literarias, sino que fue usada para el fortalecimiento de la fe islámica. Sin lugar a duda, un claro signo de su uso en la época poscalifal. Posteriormente, la lengua árabe en la época colonial habría de servir como una marca identitaria que sería el instrumento unificador de un posterior concepto asociado con las luchas independentistas nacionales de corto panárabe. La lengua árabe reconfigurada a través de parámetros modernos y de renovación. ❦

Dossier

EL MOMENTO ATLÁNTICO

Las relaciones entre España y los países árabes en la época contemporánea

Miguel Hernando de Larramendi

Reflexionar sobre las relaciones entre España y el mundo árabe es, sobre todo, analizar las relaciones con Marruecos, del que solo la separan catorce kilómetros en el estrecho de Gibraltar. “Mundo árabe”, “Mediterráneo” y “Magreb” son términos utilizados con frecuencia en el discurso diplomático español para encubrir una prioridad marroquí y norteafricana, sobre la que se han articulado y se siguen articulando las relaciones exteriores de España con sus vecinos meridionales.

José María Jover Zamora, el gran renovador de la historia de las relaciones internacionales contemporáneas en España, identificaba a mediados de los años ochenta tres condicionantes históricos de larga duración que habrían marcado las relaciones exteriores de España:¹

1. La noción de una grandeza pretérita.
2. La percepción de la península ibérica como un mundo aparte de los asuntos europeos.
3. La polarización del concepto de “frontera” en el Mediterráneo sur o, lo que es lo mismo, la identificación de Marruecos y el Magreb como principal fuente de amenazas y conflictos.

Miguel Hernando de Larramendi es director del Grupo de Estudios sobre las Sociedades Árabes y Musulmanas, Gresam, y catedrático de Estudios Árabes e Islámicos, Facultad de Humanidades de Toledo, Universidad Castilla-La Mancha.

¹ J. M. Jover, “La percepción española de los conflictos europeos: Notas históricas para su entendimiento”, *Revista de Occidente*, núm. 57, 1986, pp. 13-42.

Los dos primeros condicionantes han sido superados en las últimas décadas, tras la muerte de Franco, con la consolidación de la transición democrática y, sobre todo, tras la adhesión de España a la Comunidad Europea en 1986. El último de estos condicionantes —la identificación de la frontera sur como fuente de amenazas y como un espacio donde, para Jover Zamora, se concretaría el antagonismo secular entre el español cristiano y el moro musulmán—, aunque reformulado, sigue presente y continúa articulando la política española hacia la región.

En este artículo voy a tratar de desgranar las principales etapas, hitos, puntos de inflexión y condicionantes de las relaciones españolas con su frontera sur, el Magreb, haciendo también referencias a las relaciones con Medio Oriente y el Mediterráneo oriental.

Antes de esa fecha, España mantuvo una presencia marginal en las cuestiones que canalizaban el interés de las potencias europeas en la región de Oriente Medio. España se mantuvo al margen de la “cuestión de Oriente”, nombre con el que la historiografía conoce el largo proceso de presión colonial europea sobre el Imperio otomano, iniciado a finales del siglo XVIII. A ello contribuyeron la inestable situación política española, la debilidad de las relaciones comerciales con el Mediterráneo oriental y la escasez de intereses, más allá de la presencia de las comunidades franciscanas en Tierra Santa, lo que impulsó la apertura de un consulado en Jerusalén en 1853. El interés por el Mediterráneo oriental aumentó efímeramente tras la apertura del canal de Suez en 1869, al acortar notablemente la duración del trayecto hasta las islas Filipinas, todavía bajo dominio español.² En este contexto fue diseñado un proyecto para crear una base española en las costas del mar Rojo como punto de apoyo a la nueva ruta marítima entre Barcelona y Manila, aunque no llegó a concretarse y fue abandonado tras el final de la presencia española en el archipiélago filipino.

² J. B. Vilar, “España y sus relaciones con el mundo araboislámico, siglos XVIII y XIX”, en B. López García y M. Hernando de Larramendi (eds.), *España, el Mediterráneo y el mundo arabo-musulmán*, Barcelona, Icaria, 2010, pp. 43-46.

LA BÚSQUEDA DE UN ESPACIO COLONIAL DE SUSTITUCIÓN

Los intereses españoles durante el siglo XIX se concentraron en el Norte de África, en donde el inicio de la colonización francesa, primero en Argelia en 1830 y luego en Túnez en 1882, sirvió de revulsivo para impulsar una presencia colonial en la región, promovida por las sociedades geográficas y africanistas que buscaban un espacio colonial de sustitución. En 1884 el gobierno español de Cánovas consigue que la Conferencia de Berlín, en la que las potencias europeas aceleran el reparto colonial del continente africano, reconozca sus derechos sobre el Sahara occidental, aunque la ocupación efectiva del interior del territorio no tuvo lugar hasta 1934, una vez que Francia hubo “pacificado” las regiones del sur marroquí.

Las aspiraciones de participar en la colonización de Marruecos, único territorio del Norte de África que mantuvo su independencia frente al Imperio otomano, fueron más difíciles de concretar. La debilidad española fue, paradójicamente, la que le acabó permitiendo participar en la colonización de Marruecos como actor pasivo y desde una posición subordinada a los intereses de Francia e Inglaterra. Estas dos potencias acordaron, en el marco de la *Entente cordiale* de 1904, dividirse el Mediterráneo en zonas de influencia, pactando que el norte de Marruecos y la entrada sur al estrecho de Gibraltar quedaran en manos de una pequeña potencia como España que no pusiera en riesgo el acceso al Mediterráneo y la libre navegación por el estrecho de Gibraltar. La colonización española se concretó en un pequeño protectorado en el norte de Marruecos (de veintitrés mil kilómetros cuadrados) y en una franja de territorio situada al norte del Sahara occidental, mucho más pequeña que la administrada por Francia (de doscientos mil kilómetros cuadrados), la cual tenía mayores recursos y potencialidad económica. Del territorio asignado a España quedó excluida Tánger, que en 1923 pasó a tener un estatuto de ciudad internacional. La asimetría jurídica de la presencia colonial española, sustentada en un acuerdo bilateral con Francia pero no en un tratado con el sultán de Marruecos, alimentó también los prejuicios antifranceses, fuertemente arraigados en los círculos africanistas y en un sector de las élites políticas y económicas españolas.

La colonización española tuvo que hacer frente a una importante resistencia que daría lugar a guerras coloniales con fuertes repercusiones e interferencias en la vida política peninsular. En 1921 la derrota de Annual frente

a las tropas rifeñas de Abdelkrim al-Jattabi abrió el camino a la dictadura del general Primo de Rivera. Las guerras coloniales contra la resistencia rifeña forjaron a una nueva generación de oficiales curtidos en África —nombre con el que en el ámbito militar se designa a Marruecos— que jugarán un papel clave en el golpe de Estado de 1936 contra la II República. Las tropas indígenas marroquíes, integradas en el ejército español, tendrán un papel decisivo en la represión de la revuelta de Asturias en 1934 y en la victoria del ejército franquista durante la Guerra Civil (1936-1939).³

Tras el inicio de la Segunda Guerra Mundial, el Norte de África fue también el espacio de sueños imperialistas frustrados. El sentimiento de agravio acumulado por el papel subordinado otorgado a España en la colonización de Marruecos alimentó, como ya se ha mencionado, una fuerte francofobia canalizada a través de un irredentismo que se vio reactivado cuando la Alemania nazi invadió Francia en junio de 1940. La ocupación del territorio galo fue percibida como una oportunidad para construir un nuevo imperio colonial en todo el Norte de África. El proyecto expansionista quedó recogido en la obra de Fernando M^a Castiella y José María de Areilza, *Reivindicaciones de España*, que se presentaba como “un sencillo alegato a favor de los derechos de España, despreciados, heridos de muerte durante más de cien años por la política exterior de Londres y París”.⁴ Publicada en 1941, cuando la victoria de Alemania e Italia parecía probable en la Segunda Guerra Mundial, reivindicaba, además de Gibraltar, la ampliación del protectorado a todo el Imperio marroquí, la incorporación al mismo de la ciudad de Tánger, así como la región del Oranesado, en el norte de Argelia, en donde había una importante comunidad española⁵ y el *hinterland* de Ifni. Este ambicioso proyecto solo se concretó en la ocupación de Tánger entre 1940 y 1945, y acabó desvaneciéndose conforme evolucionaba el curso de la guerra.⁶

³ M. R. de Madariaga, *Los moros que trajo Franco*, Madrid, Alianza Editorial, 2015.

⁴ J. M. Areilza y F. M. Castiella, *Reivindicaciones de España*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1941, p. 19.

⁵ J. Bta. Vilar, *La emigración española al Norte de África (1830-1999)*, Madrid, ArcoLibros, 1999.

⁶ G. Nerin y A. Bosch, *El Imperio que nunca existió: La aventura colonial discutida en Hendaya*, Barcelona, Plaza y Janés, 2001.

EL MEDIO ORIENTE COMO ESPACIO INSTRUMENTAL PARA SUPERAR
EL AISLAMIENTO INTERNACIONAL DEL RÉGIMEN FRANQUISTA

Aunque los intereses españoles siguieron concentrados en Marruecos y en el Sahara occidental, la situación de aislamiento internacional del régimen franquista, tras la derrota alemana en la Segunda Guerra Mundial, impulsó la puesta en marcha de una política activa hacia los países árabes de Medio Oriente que en 1945 habían constituido la Liga de Estados Árabes.

La nueva “política árabe”, al igual que la política hacia Hispanoamérica, buscaba respaldos exteriores con los que asegurar la supervivencia del régimen franquista en un contexto internacional adverso. En un primer momento se buscaron los votos de los Estados árabes independientes, miembros de la ONU, para intentar derogar las sanciones impuestas contra el régimen de Franco, que se tradujeron en una retirada masiva de embajadores en 1946.⁷ Una vez alcanzado este objetivo en 1950, se buscaron los votos árabes para conseguir la incorporación de España a la ONU, que se produciría en 1955.

Las relaciones con el mundo árabe —visualizadas en las visitas de jefes de Estado— ayudaron a mantener la ilusión de una presencia internacional, pero no fueron el factor decisivo que permitió al régimen franquista sobrevivir.⁸ El factor decisivo fue el desencadenamiento de la Guerra Fría y la percepción del régimen, por parte de los Estados Unidos, como un aliado útil en el marco del enfrentamiento con el bloque liderado por la Unión Soviética, con base en su marcado carácter anticomunista.

Fue en ese contexto en el que se sentaron las bases de una “política de tradicional amistad con el mundo árabe”, cuyas inercias se prolongarían hasta mediados de los años ochenta, pivotada sobre dos ejes: la explotación retórica de las afinidades históricas y culturales derivadas de una historia común durante ocho siglos de presencia musulmana en al-Andalus y el no reconocimiento del Estado de Israel, lo que iba acompañado del mantenimiento de posiciones proárabes en el conflicto palestino-israelí en los foros internacionales. Tras su incorporación a la ONU en 1955, el régimen de

⁷ M. D. Algora Weber, *Las relaciones hispano-árabes durante el régimen del general Franco (1946-1950)*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, Biblioteca Diplomática Española, 1995.

⁸ M. Eiroa San Francisco, “El pasado no es suficiente: Temáticas y conflictos en los encuentros de Franco con los líderes arabo-musulmanes”, *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos: Sección Árabe-Islam*, vol. 62, 2013, pp. 23-46.

Franco apoyó las resoluciones que instaban al retorno de los refugiados palestinos. Tras la guerra de los Seis Días en 1967, España respaldó la resolución 242, que exigía la evacuación de las fuerzas militares israelíes de los territorios ocupados y se opuso a la anexión israelí de Jerusalén este. En 1971 apoyó una resolución en la que se hacía un llamamiento a la retirada de Israel a las fronteras de 1967; en 1974 apoyó la incorporación de la Organización para la Liberación de Palestina como observador en la ONU; y en 1975 se adhirió a la resolución 3379, en la que el sionismo era considerado como una forma de discriminación racial.

La necesidad de los países árabes de contar con el respaldo de los votos latinoamericanos en Naciones Unidas en la cuestión palestina permitió al gobierno español triangular sus relaciones con ambos bloques. La política árabe hacia Medio Oriente, sin embargo, tuvo que hacer frente a varios dilemas. ¿Cómo conseguir el apoyo de los Estados árabes de la Liga Árabe, que desde 1945 reivindicaban la independencia de todos los territorios árabes colonizados, sin que ello comprometiera la presencia colonial española en Marruecos y en el Sahara occidental? Para conseguirlo se trató de poner en valor la política de cara amable llevada en marcha en Marruecos durante la Guerra Civil (1936-1939) para asegurarse la recluta de soldados marroquíes (como la legalización de partidos nacionalistas o la arabización de la enseñanza), presentada como concreción de la “hermandad hispano-marroquí”, silenciando la animadversión que tan solo dos décadas antes habían generado las guerras coloniales. Paralelamente se multiplicaron los gestos propalestinos en la zona de Marruecos colonizada por España a través de un programa de acogida de familias palestinas y de la organización de colectas destinadas a los damnificados en el conflicto árabo-israelí tras la guerra de 1948.

La creación del Estado de Israel en 1948 ayudó a que la descolonización del Norte de África quedara relegada a un segundo plano en la agenda diplomática de la Liga Árabe, organización que miró al régimen franquista no tanto en su condición de potencia colonizadora sino como el único Estado europeo que no había reconocido a Israel.⁹ El endurecimiento de la po-

⁹ M. Hernando de Larramendi, “España y el Mediterráneo: Entre las inercias de la política proárabe y los avatares de una descolonización por etapas (1953-1986)”, en L. Delgado Gómez-Escalonilla, R. Martín de la Guardia y R. Pardo Sanz, *La apertura internacional de España. Entre el franquismo y la democracia, 1953-1986*, Madrid, Silex, 2016, pp. 167-197.

lítica colonial francesa en Marruecos, tras la destitución del sultán marroquí Mohamed V en 1953, proporcionó una oportunidad al régimen de Franco para reforzar su imagen proárabe al adoptar una política favorable al sultán y de apoyo a los nacionalistas que reclamaban su retorno.¹⁰

Un segundo dilema que tuvo que afrontar la diplomacia española fue el de cómo hacer frente a las transformaciones políticas que sacudieron Medio Oriente como consecuencia de la derrota de los ejércitos árabes ante Israel en la Nakba de 1948. Si con las monarquías conservadoras prooccidentales el rechazo compartido a la expansión del comunismo servía de sustento a las relaciones bilaterales, no ocurría lo mismo ya con los regímenes panarabistas establecidos en Egipto (1952), Siria (1954) e Irak (1958) al mantener estas relaciones más estrechas con los países del bloque del este. Para preservar “las tradicionales relaciones de amistad hispano-árabes”, el régimen franquista se abstuvo de intervenir en las disputas interárabes que surgieron entre el bloque conservador y el progresista.¹¹ Esta actitud prudente estuvo acompañada del impulso a las relaciones culturales como espacio de cooperación desideologizado que permitía mantener abiertos los canales de cooperación con los diferentes regímenes, independientemente de sus posiciones ideológicas. En este marco fue creada una red de centros culturales en la región, embrión de los futuros Institutos Cervantes, así como un Instituto Hispano-árabe de Cultura en 1954, dirigido por el arabista Emilio García Gómez, quien posteriormente sería embajador en Irak, Líbano y Turquía.¹² En paralelo fueron potenciadas las becas y ayudas a estudiantes de Medio Oriente para que cursaran sus estudios superiores en España. A mediados de los años sesenta formaban un colectivo de ocho mil alumnos.¹³

¹⁰ M. C. Ybarra Enríquez de la Orden, *España y la descolonización del Magreb: Rivalidad hispano-francesa en Marruecos (1951-1961)*, Madrid, UNED, 1998.

¹¹ R. Pardo Sanz, “Fernando María Castiella y la política española hacia el mundo árabe, 1957-1969”, en B. López García y M. Hernando de Larramendi (eds.), *España, el Mediterráneo y el mundo arabomusulmán: Diplomacia e historia*, Barcelona, Icaria, 2010, pp. 117-146.

¹² M. Hernando de Larramendi, I. González González y B. López García (eds.), *El Instituto Hispano-árabe de Cultura: Orígenes y evolución de la diplomacia pública hacia el mundo árabe*, AECID, Madrid, 2015, en: http://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/es/consulta/resultados_ocr.cmd?tipo=elem&buscar_cabecera=Buscar&id=292&tipoResultados=BIB&posicion=2&forma=ficha.

¹³ M. Pérez Mateo, “Las relaciones hispano-jordanas en tiempos del régimen franquista: La dimensión cultural y educativa”, *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, núm. 3, 2007, en: <https://revistas.uam.es/index.php/reim/article/view/752/740>.

LA HIPOTECA DE UN ESPACIO COLONIAL ANACRÓNICO

Una vez asegurada la supervivencia del régimen, la política árabe continuó formando parte de las prioridades retóricas de la política oficial, pero perdió centralidad en la agenda diplomática española. El desarrollo económico español, tras el plan de estabilización de 1959, impulsó el desarrollo de las relaciones económicas y comerciales con los países árabes productores de hidrocarburos, especialmente en el ámbito energético. El discurso de los “tradicionales lazos de amistad” trató, sin embargo, de ser reactivado en 1973 para asegurarse el suministro energético cuando los países árabes utilizaron el petróleo como arma política durante la guerra del Yom Kippur.

Una vez asegurada la supervivencia del régimen, el *foco* de las relaciones con el mundo árabe se trasladó de nuevo al Magreb, en un momento en que el continente africano se encontraba inmerso en un imparable proceso de descolonización. Muy influido por la visión paternalista de los militares africanistas, el régimen franquista fue incapaz de capitalizar el apoyo prestado al movimiento nacionalista marroquí, cuando el sultán Mohamed V fue enviado al exilio por Francia en 1953, y puso en marcha una política retencionista que buscaba aplazar el proceso descolonizador. El desarrollo de las tesis irredentistas del Gran Marruecos y la asunción, por gran parte de los actores políticos marroquíes, de la tesis de que Marruecos había llegado a la independencia con unas “fronteras mutiladas” situaron a España a la defensiva, dando lugar a un proceso descolonizador por etapas, que desde entonces ha condicionado la política hacia el Magreb y las relaciones bilaterales con Marruecos. Tras la independencia de Argelia después de una cruenta guerra de liberación nacional contra Francia, España se convirtió en el único país europeo que siguió manteniendo una presencia territorial en el noroeste de África.

Aunque los intereses territoriales en la región fueron muy limitados, la incapacidad para abordar una descolonización total en 1956 se convirtió en un elemento de interferencia cíclica en las relaciones con Marruecos.¹⁴ En abril de 1956, un mes después de que lo hubiera hecho Francia, el gobierno español concedió la independencia al norte de Marruecos, pero no a la zona

¹⁴ R. Pardo, “Una relación envenenada: España y Marruecos 1956-1969”, en A. Mateos y A. Herrerín (eds.), *La España del presente: De la dictadura a la democracia*, Asociación de Historiadores del Presente, Madrid, 2006, pp. 199-222.

sur del protectorado, que solo fue retrocedida a Marruecos en 1958, después de los ataques lanzados por el Ejército de Liberación Nacional. Tras la retrocesión de Tarfaya hubo que esperar once años para que el régimen franquista retrocediera el enclave de Sidi Ifni, en la costa atlántica del país, a cambio de contrapartidas en materia de pesca. Aunque la ONU reclamaba la organización de un referéndum de autodeterminación en el Sahara occidental desde mediados de los años sesenta, España no llegó a realizarlo, cediendo la administración del territorio a Marruecos y a Mauritania en noviembre de 1975, en unos acuerdos que también incluyeron contrapartidas en materia pesquera. Para Marruecos el contencioso territorial con España sigue abierto, reivindicando las ciudades de Ceuta y Melilla como parte integrante de su territorio nacional.

El carácter militar y administrativo del colonialismo español, sin grandes intereses económicos que preservar, salvo los fosfatos y la posibilidad de pescar, contribuyó a que los intereses españoles en el Norte de África fueran descodificados en clave territorial. Para la diplomacia española, un Magreb enfrentado —aprovechando las diferencias existentes entre la monarquía tradicional marroquí y el régimen revolucionario argelino—¹⁵ fue interpretado como la mejor forma de defender los intereses españoles, al considerar que la rivalidad entre los principales países magrebíes contribuía a aplazar las reivindicaciones territoriales marroquíes.

ENTRE LA PRIORIDAD EUROPEA Y LA HIPOTECA DEL CONFLICTO DEL SAHARA OCCIDENTAL (1976-1986)

El inicio de la transición democrática en España en 1976 coincidió con la retirada española del Sahara occidental, con su ocupación por Marruecos y Mauritania, con la proclamación de la República Árabe Saharaui Democrática (RASD) en la ciudad argelina de Tindouf y con el desencadenamiento de un conflicto armado en el Sahara occidental que alcanzó su punto álgido entre 1976 y 1980.¹⁶

La firma de los Acuerdos Tripartitos de Madrid con Marruecos y Mauritania el 15 de noviembre de 1975, por los que el último gobierno franquista

¹⁵ A. Torres, *La guerra de las arenas de conflicto entre Marruecos y Argelia durante la Guerra Fría*, Barcelona, Bellaterra, 2012.

¹⁶ I. Barreñada y R. Ojeda (eds.), *Sáhara Occidental, 40 años después*, Madrid, La Catarata, 2016.

renunció, cinco días antes de la muerte del general Franco, a organizar el referéndum de autodeterminación que la ONU reclamaba desde 1965, situó la cuestión del Sahara occidental como uno de los espacios de disenso en la política exterior española durante la transición, en un momento en el que las fuerzas políticas apostaban, en el ámbito político interno, por el consenso para consolidar un régimen democrático y, en el ámbito político externo, por la adhesión a la Comunidad Europea, percibida como panacea para los problemas españoles en la línea de lo que Ortega y Gasset había sostenido: “España es el problema, Europa la solución”.

La posición oficial española, no modificada desde entonces, ha sido que España transmitió a Marruecos y a Mauritania la administración del territorio, pero no su soberanía, y que el conflicto del Sahara occidental es un conflicto de descolonización inconclusa que no culminará hasta la celebración de un referéndum de autodeterminación. Esta posición ambigua no satisfizo ni a Marruecos —que buscaba el aval español a la marroquinidad del territorio— ni al Frente Polisario y su principal valedor, Argelia. Todos los actores involucrados buscaron el respaldo a sus tesis por parte de la potencia colonial transmisora de la legalidad internacional, presionando de diferentes formas a los sucesivos gobiernos españoles (mediante el apresamiento de pesqueros, la activación de la reivindicación territorial sobre Ceuta y Melilla, la africanidad de las islas Canarias), dando lugar a una conflictividad cíclica, ante la que los gobiernos españoles pusieron en marcha políticas reactivas, a remolque de los acontecimientos, en un tema muy sensible para la opinión pública española.

La apuesta, a partir de 1981, de los sucesivos gobiernos españoles, independientemente de su color político, por priorizar las relaciones con Marruecos ha profundizado el divorcio sobre esta cuestión entre la opinión pública y los responsables gubernamentales. El conflicto del Sahara occidental ha dado lugar a una solidaridad transversal e interideológica con el pueblo saharauí, al considerar que España tiene una responsabilidad histórica y moral con él.¹⁷ Mientras la derecha franquista criticó la retirada española del territorio, al considerarla un ejemplo más de la debilidad y las sucesivas

¹⁷ J. Vaquer, “España y el Sáhara Occidental: La dimensión partidista”, *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, núm. 79-80, pp. 125-144.

cesiones territoriales en las relaciones con Marruecos, las fuerzas de izquierda progresista la cuestionaron al entenderla como una dejación de funciones internacionales que le impedía al pueblo saharauí ejercitar su derecho a la autodeterminación.¹⁸ Tras la transformación de España en país donante de Ayuda Oficial al Desarrollo, uno de los sitios de la cooperación española para el desarrollo han sido los territorios saharauís de Tindouf. El dinamismo de la solidaridad con la causa saharauí queda reflejado también en el elevado número de familias españolas que acogen a niños saharauís en el marco del Programa Vacaciones en Paz, 34 381 entre 2003 y 2006.

LA MEDITERRANEIZACIÓN DE LA POLÍTICA ÁRABE Y EL REFORZAMIENTO DE LA PRIORIDAD MAGREBÍ TRAS LA ADHESIÓN A LA COMUNIDAD EUROPEA

El hito que marcó un punto de inflexión en las relaciones con el mundo árabe fue la adhesión a la Comunidad Económica Europea en 1986, el gran objetivo consensuado en la política exterior durante la transición a la democracia. La integración a las instituciones comunitarias fue percibida como una palanca con la que reforzar la posición internacional de España tras décadas de aislamiento de los asuntos internacionales.

Las relaciones con el Mundo Árabe y también con América Latina, tras una fase de acomodación, acabaron siendo exportadas a la agenda de la Comunidad Europea, aprovechando que eran regiones a las que Bruselas no había prestado hasta ese momento una atención preferente en sus relaciones exteriores. Las relaciones con los países árabes dejaron entonces de ser vertientes pasivas y retóricas para convertirse en prioridades activas de una renovada política mediterránea, denominación que permitía incluir a Israel junto a los países árabes bajo la misma etiqueta.

El reconocimiento del Estado de Israel fue una exigencia que hubo que satisfacer para acceder a la Comunidad Europea, con la que culminó el proceso de universalización de las relaciones diplomáticas iniciado tras la muerte del general Franco.¹⁹ La decisión había sido aplazada por inercia hasta entonces, al prevalecer el convencimiento de que el no reconocimien-

¹⁸ R. Ojeda, I. Fernández Molina y V. Veguilla (eds.), *Global, Regional and Local Dimensions of Western Sahara's Protracted Decolonization*, Palgrave, 2017.

¹⁹ G. Setton, *Spanish-Israeli Relations, 1956-1992: Ghosts of the Past and Contemporary Challenges in the Middle East*, Brighton y Chicago, Sussex Academic Press, 2016.

to de Israel aseguraba una interlocución privilegiada con los Estados árabes. El temor al impacto que el reconocimiento diplomático de Israel pudiera tener en las relaciones con los países árabes y en los suministros energéticos fueron factores que contribuyeron a aplazar el establecimiento de relaciones diplomáticas hasta 1986.²⁰ Pese a esos temores, el establecimiento de interlocución con las dos partes en conflicto árabo-israelí reforzó el papel de España, al permitirle asumir una labor de mediación en un momento en el que el desencadenamiento de la primera Intifada en 1987 situaba el conflicto palestino, de nuevo, en el centro de la atención mediática internacional. La capacidad de interlocución con ambas partes permitió a España albergar en 1991 la Conferencia de Paz de Madrid, copatrocinada por Estados Unidos y la Unión Soviética, al concluir la Primera Guerra del Golfo, en la que se abrió el camino al Proceso de Paz en Oriente Medio. Tras la invasión de Kuwait en 1990, España se integró a la coalición internacional que, con mandato de la ONU, expulsó a Saddam Husayn del emirato. Fue la primera vez durante el siglo xx en que España participaba en un conflicto internacional, rompiendo además con su tradicional posición de neutralidad en los conflictos interárabes. El gobierno español presidido por Felipe González envió una fragata y dos corbetas con soldados de reemplazo para hacer cumplir el embargo económico decretado por la ONU, pero no participó en la operación Tormenta del Desierto con que las tropas iraquíes fueron expulsadas de Kuwait.

En el Magreb, la adhesión a la Comunidad Económica Europea transformó las relaciones con los países del Norte de África, contribuyendo a redefinir los intereses españoles en la región. La ampliación de la agenda hispano-magrebí con nuevos temas (exportaciones agrícolas, inversiones e inmigración, pues la colonia marroquí se convirtió en la más numerosa en el marco de la transformación de España en un nuevo país de inmigración)²¹ estuvo acompañada de la consolidación de un nuevo enfoque de análisis que hacía de la estabilidad y la seguridad de la región los objetivos prioritarios de la política española. La cuestión territorial dejó de estar en el

²⁰ J. A. Lisbona, *España-Israel: Historia de unas relaciones secretas*, Madrid, Temas de Hoy, 2002.

²¹ B. López (coord.), *Atlas de la inmigración marroquí en España 2004*, Madrid, Taller de Estudios Internacionales y Universidad Autónoma de Madrid, 2004.

centro de la agenda, aunque siguió siendo un elemento de interferencia en las relaciones con Marruecos, por ejemplo, durante la crisis del islote del Perejil en 2002.²²

Este nuevo análisis consideraba que el desarrollo económico, social y político del Magreb se vería impulsado si los cinco países que lo formaban avanzaban en la integración horizontal en una de las regiones del mundo con un nivel más bajo de relaciones comerciales intrarregionales. En el marco de este nuevo análisis, un Magreb unido e integrado ya no era considerado como una amenaza para los intereses españoles descodificados en clave territorial sino que, por el contrario, era percibido como un instrumento que podía inyectar la estabilidad necesaria para reforzar los intereses de seguridad de España y sus vecinos europeos.

El desencadenamiento de la guerra civil en Argelia en 1992, tras el golpe de Estado que impidió al Frente Islámico de Salvación (FIS) llegar al poder tras su victoria en la primera vuelta de las elecciones legislativas,²³ el aumento de la presión migratoria irregular tras el establecimiento de los visados obligatorios a los ciudadanos magrebíes en 1991 y la acentuación del diferencial de prosperidad entre ambas orillas del Mediterráneo, que actuaba como verdadero “efecto llamada” de los flujos migratorios,²⁴ fueron algunos de los factores que impulsaron la redefinición de los intereses españoles en la región.

En el plano bilateral, la diplomacia española apostó por intentar inyectar estabilidad a las relaciones con el Magreb a través de un reforzamiento de la interdependencia. La política de lo que los diplomáticos españoles llamaban el “colchón de intereses” buscaba impulsar el desarrollo de las relaciones económicas y financieras como instrumento con el cual limitar la conflictividad que hasta entonces había caracterizado las relaciones con sus vecinos norteafricanos. La firma de acuerdos y protocolos de cooperación financiera con Marruecos, Argelia y Túnez ayudó a impulsar las relaciones comerciales

²² A. I. Planet y F. Ramos (eds.), *Relaciones hispano-marroquíes: Una vecindad en construcción*, Guadarrama, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2005, pp. 403-430.

²³ L. Thieux, *Islamismo y democracia en Argelia: Francia y Estados Unidos frente al conflicto*, Guadarrama, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2008.

²⁴ I. Moré, “El escalón económico entre vecinos: El caso España-Marruecos”, *Boletín Elcano*, núm. 17, 2003.

y las inversiones. El Magreb se convirtió en una región prioritaria para la nueva política de cooperación al desarrollo, puesta en marcha durante la segunda mitad de la década de 1980. En paralelo fue impulsado un diálogo político regular y se firmaron de Tratados de Amistad y Buena Vecindad con todos los países magrebíes.²⁵

Los límites de este enfoque, basado en la creencia de que el reforzamiento de los lazos de interdependencia actuaría como amortiguador eficaz en las crisis, encapsulando los problemas y dificultando que estos contaminaran el conjunto de las relaciones bilaterales, quedaron de manifiesto entre 2001 y 2003, durante la importante crisis bilateral que sacudió las relaciones entre España y Marruecos.²⁶

El “colchón de intereses” tejido durante los años anteriores no actuó, sin embargo, como amortiguador efectivo de una crisis que tuvo un origen sectorial —la no renovación del Acuerdo de Pesca entre Marruecos y la Unión Europea—, pero acabó contaminando el conjunto de las relaciones entre Madrid y Rabat. La construcción de la buena vecindad dejó de estar en el centro de la agenda, que volvió a estar dominada por los contenciosos, alimentando una dinámica de interdependencias negativas que alcanzó su punto álgido tras la ocupación por parte de Marruecos del islote de Perejil en julio de 2002, recuperado por la fuerza por España, mostrando el potencial desestabilizador que para las relaciones bilaterales siguen teniendo las cuestiones territoriales.²⁷

Las posibilidades ofrecidas por la incorporación a la Unión Europea fueron aprovechadas por España, no solo para intentar reforzar su condición de potencia media, sino también como instrumento con el cual reforzar la defensa de sus intereses de seguridad en la frontera meridional. Liderando la renovación de las relaciones euromediterráneas, la diplomacia española consiguió canalizar recursos financieros europeos hacia una región percibida cada vez más como vital para sus intereses de seguridad.

²⁵ M. Hernando de Larramendi y A. Mañé (eds.), *La política exterior española hacia el Magreb: Actores e intereses*, Barcelona, Ariel y Real Instituto Elcano, 2009.

²⁶ A. I. Planet, “Maroc-Espagne: la crise de l’îlot du Persil”, en *Afrique du Nord-Moyen Orient: Espace et conflits*, París, La Documentation Française, 2003, pp. 133-140.

²⁷ M. Hernando de Larramendi, “Las relaciones exteriores de España con el mundo árabe y musulmán durante el siglo xx”, *Auraq*, núm. 9, 2014, pp. 48-49.

Tras la caída del Muro de Berlín en 1989, la diplomacia española apostó por transformar el tejido de relaciones bilaterales que Bruselas mantenía con los países del Mediterráneo sur en una política de alcance regional. La filosofía que inspiraba la Asociación Euromediterránea, lanzada en la Conferencia de Barcelona en 1995, se inspiraba en la idea de que no bastaba con el mantenimiento de relaciones exclusivamente comerciales, sino que las relaciones con los países del sur del Mediterráneo debían incluir aspectos políticos, sociales y culturales. Este nuevo marco subrayaba la importancia de la sociedad civil en el proceso euromediterráneo. En la práctica, sin embargo, los objetivos de democratización y defensa de los derechos humanos quedaron supeditados a una agenda economicista, que tenía como principal objetivo la creación de una zona de libre comercio con los países mediterráneos en el horizonte del año 2010.

Aunque la prioridad hacia el Mediterráneo no desaparece con los cambios de gobierno, la intensidad y la función asignadas en la política hacia la región sí han sido objeto de transformaciones. Mientras que para los gobiernos socialistas presididos por Felipe González el Mediterráneo fue un espacio con el cual reforzar el peso internacional de España, para los gobiernos del Partido Popular fue uno de los espacios en los que se concretaba su visión de una Europa construida sobre una alianza estratégica con Estados Unidos.

El gobierno español de José María Aznar respaldó las tesis de Washington sobre Irak en el Consejo de Seguridad y copatrocinó, junto a Estados Unidos y Reino Unido, los borradores de resolución que buscaban proporcionar una base legal a la intervención militar, intentando atraer hacia las mismas el voto de los países latinoamericanos.²⁸ Tras la caída de Saddam Husayn en 2003, se involucró activamente, impulsando la creación de una brigada multinacional de apoyo a la reconstrucción, en la que se integraron varios países latinoamericanos (El Salvador, Honduras, Nicaragua y República Dominicana), con la que se pretendía reforzar el papel de España en el Irak post-Saddam.

El giro atlantista consolidó la ruptura del consenso en política exterior. Las elecciones legislativas de marzo de 2004 situaron la cuestión de la intervención en Irak en el centro del debate, en unos comicios que se celebraron

²⁸ I. Arias, *Confesiones de un diplomático: del 11-S al 11-M*, Barcelona, Planeta, 2006.

tres días después de los sangrientos atentados terroristas que acabaron con la vida de 177 personas en Madrid. La decisión de retirar las tropas desplegadas en Irak, anunciada por el nuevo presidente del gobierno socialista, Rodríguez Zapatero, dos días después de su investidura, demostró la voluntad de desmarcarse del viraje atlántico impulsado por el anterior ejecutivo. En esta misma línea se enmarcó el lanzamiento de iniciativas diplomáticas de “poder blando”, como la Alianza de Civilizaciones, con una clara proyección hacia el mundo árabe y musulmán que buscaban, a través de canales multilaterales, gestionar la diversidad cultural en un mundo globalizado y combatir amenazas globales como el terrorismo.²⁹

La conmoción causada por los atentados terroristas del 11 de marzo de 2004 reforzó el convencimiento de que había que reforzar e impulsar las relaciones con los países magrebíes y del sur del Mediterráneo. Los atentados fueron percibidos como un ejemplo del potencial desestabilizador que tenía la existencia en la frontera entre España y Marruecos de la brecha de prosperidad más importante del mundo. Si no se actuaba para reducirla, este diferencial de bienestar podría reforzar la presencia de al-Qaeda y otros grupos terroristas en el Magreb y en el Sahel, alimentando los viejos agravios de la descolonización y exportando radicalismo a la orilla norte del Mediterráneo.³⁰

El hecho de que la mayor parte de los detenidos fueran ciudadanos marroquíes reforzó la convicción de que la reactivación de las relaciones con Marruecos era un elemento clave para asegurar la defensa de los intereses de seguridad españoles, cuestión que sigue articulando la política española tras la oleada de protestas antiautoritarias que atravesaron el mundo árabe desde 2011 y que muestra la vigencia del tercer condicionante identificado por Jover Zamora en su reflexión sobre las relaciones exteriores de España en la *longue durée*. ❧

²⁹ I. Barreñada (coord.), *Alianza de civilizaciones: Seguridad internacional y democracia cosmopolita*, Madrid, Editorial Complutense e Instituto Complutense de Estudios Internacionales, 2006.

³⁰ M. Hernando de Larramendi, “Las relaciones exteriores de España con el mundo árabe y musulmán durante el siglo xx”, *Awraq*, núm. 9, 2014, p. 50.

LAS COMBINACIONES POLÍTICAS DEL TAJINE

La receta más usada en el régimen marroquí

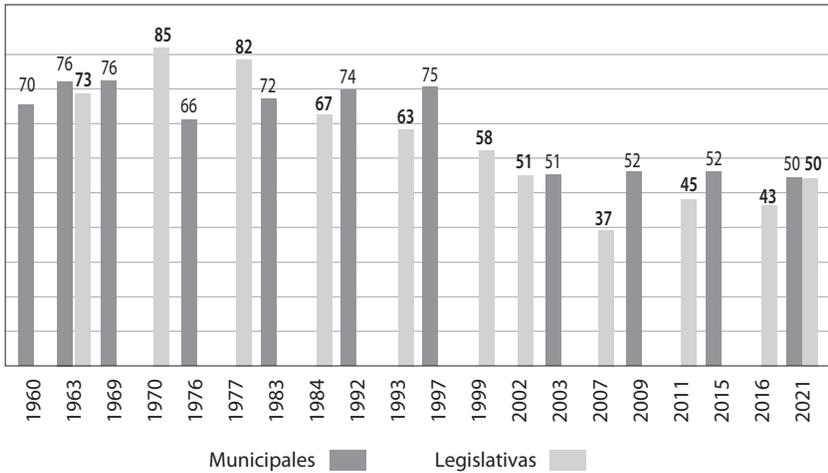
Indira Iasel Sánchez Bernal

El objetivo del presente artículo es estudiar el comportamiento electoral marroquí en las elecciones legislativas del 7 de octubre de 2016. Marruecos posee una larga historia de procesos electorales. Se han llevado a cabo once elecciones legislativas y es posible decir que las de 2016 y 2021 han sido de las más transparentes; sin embargo, también han sido a las que menos asistieron los jóvenes, lo cual es evidencia de que la población juvenil en Marruecos se encuentra en un desencanto ante la falta de cambio político, aunque eso no significa que los y las jóvenes no estén construyendo nuevos canales de empoderamiento político, desvinculados de los estatales.

El término “democracia” es complicado de aplicar en un régimen monárquico, constitucional e islámico, en tanto que la monarquía marroquí es un gobierno maximalista con una dosis de pragmatismo político. Esto es, la monarquía marroquí intenta a toda costa cumplir con los parámetros impuestos por los estándares “democráticos” internacionales (se ha convertido en una fachada de modernidad progresista política euroestadounidense), como: llevar a cabo elecciones libres y abrir el espectro de competitividad partidista, así como instaurar un Estado de derecho; sin embargo, tras bambalinas, la monarquía actúa como un Estado desdoblado que no promueve la división del trabajo político, acapara el poder y controla la actuación de los diversos actores institucionales. En ese tenor, la hipótesis de este artículo sostiene que, pese a la existencia de elecciones libres y del discurso

Indira Iasel Sánchez Bernal es profesora-investigadora, Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México, y coordinadora de la Semana Árabe en México.

GRÁFICA 1. Participación electoral de 1960 a 2021



Fuente: B. López García y S. Kirhlani, “Elecciones marroquíes de 2021: Una nueva arquitectura política para un nuevo modelo de desarrollo”, Real Instituto Elcano, 27 de septiembre de 2021.

democrático, la monarquía marroquí maximalista utiliza el institucionalismo democrático, provocando la instauración de una democracia representativa liberal, pero no existe un sistema democrático que realmente atienda las necesidades más urgentes de los y las marroquíes, lo cual trae como consecuencias una clara división entre la monarquía y la población, así como un descrédito del juego político electoral expresado en el abstencionismo, especialmente en las generaciones más jóvenes.

En la gráfica 1 es posible observar el porcentaje de participación política en las elecciones comunales y legislativas desde 1960 hasta 2021. Si bien el momento más crítico para las elecciones en Marruecos fue 2007, porque fue cuando hubo menor participación política (tan solo 37 por ciento de la población con posibilidad de votar asistió a las urnas), las elecciones de 2016 tampoco estuvieron exentas de problemas, al estar marcadas por la movilización de la población rifeña, al norte del territorio.

Para ordenar el argumento, este artículo se divide en tres partes: la primera hace una contextualización histórico-política de los procesos electorales en Marruecos; la segunda describe y analiza las elecciones legislativas de octubre de 2016 a través de los resultados obtenidos en la observación

electoral, de la cual la autora fue partícipe; y la tercera hace una reflexión sobre el abstencionismo juvenil en Marruecos.

UNA APROXIMACIÓN HISTÓRICA A LAS ELECCIONES LEGISLATIVAS EN EL REINO ALAUITA

Podemos ubicar el proceso del cambio político en Marruecos entre los años 1977 y 2011. Este corte cronológico se explica en función de las primeras elecciones democráticas en el reino, efectuadas en 1977, y del estallido de las protestas árabes, el 20 de febrero de 2011, las cuales generaron elecciones legislativas anticipadas en noviembre de ese mismo año. La cadena de acontecimientos sucedidos en dicho periodo permite analizar las posibles regresiones y las fórmulas políticas que ayudan a entender el homeopático transitar político marroquí, el cual, sin duda, es producto de una lógica de renegociación entre la monarquía, el consejo real, el *makhzen* (gobierno en la sombra), los partidos políticos, la oposición política —no siempre legalizada—, la sociedad civil y la organización civil.

Los analistas de Asia sudoccidental y del norte de África suelen atribuir la mayor parte de las problemáticas sociopolíticas al proceso de colonización europea en la región, lo cual en gran medida es cierto; no obstante, el proceso político en Marruecos, por ejemplo, responde a una historia anterior a la colonización: a la existencia del *bled al makhzen* o *bled al siba*,¹ a la dominación árabe en la zona, así como a la historia de las conformaciones tribales, anteriores, por supuesto, al proceso de colonización. Gran parte de las distinciones sociales y étnicas en Marruecos tuvieron sus orígenes antes de la presencia española y francesa en la zona; sin embargo, la colonización reforzó la división social como estrategia de dominación. Una simple división étnica se convirtió en una lucha de clases sociales debido a que las pertenencias étnicas quedaron supeditadas a las identidades socioeconómicas del proceso de expansión colonial.

La colonización en Marruecos, como en gran parte de los territorios dominados por franceses, españoles, ingleses, portugueses, alemanes u holandeses, provocó el socavamiento de la capacidad de agencia de las poblaciones

¹ *Bled al siba* hace referencia a la organización tribal presente en Marruecos, mientras que *Bled al makhzen* es el aparato burocrático marroquí, existente antes del proceso colonizador francés o español.

colonizadas, la economía quedó mermada, emergió el subproletariado y el ámbito social quedó dividido. Al momento de la descolonización, la sociedad marroquí se encontraba inmersa en una serie de contradicciones expresadas en un artificio de herencia europea, el llamado el Estado nación.

El Estado nación como figura política se gestó en Europa occidental y fue exportado a Marruecos por medio de la colonización, convertido en un mecanismo de unificación artificial que si bien representaba un proyecto independentista, al mismo tiempo forzaba el triunfo de un solo proyecto de nación que reproducía la matriz de poder colonial y subrayaba las características de homogeneidad étnica y cultural, provocando que las minorías políticas quedaran relegadas y el entorno político cada vez fuera más cerrado y controlado por la monarquía marroquí.

El Estado nación marroquí emergió a la vida independiente como un Estado híbrido, mezcla de los parámetros europeos —el constitucionalismo, el sistema de gobierno, el sistema de partidos, el cuerpo jurídico— y las pautas árabes e islámicas —el rey y la legitimidad de la *chorfa*,² los aparatos clientelistas *makhzenianos*, el uso del discurso religioso como vinculación política—, lo cual hizo aún más difícil la integración poblacional.

El aguerrido debate sobre lo que era apto para Marruecos dejaba entrever las diferencias sociales y políticas: Marruecos debía ser una república o una monarquía; debía fundamentarse en bases seculares o islámicas; debía seguir un modo de producción capitalista, socialista o islámico; debía ser unipartidista o multipartidista; debía ser plural o limitado. La *iytibadd*³ política pronto tuvo que cerrar sus puertas y el proyecto nacional habría de tener la característica de ser monárquico, poco plural, pluripartidista pero autoritario, constitucional, islámico y árabe, lo cual dio pauta a una enconada lucha entre las partes marginadas del proyecto nacional, a saber: los socialistas, los islamistas, los *imazighen*⁴ y posteriormente los saharauíes.

La independencia logró un consenso nacional inmediato, pero momentáneo, que pronto se resquebrajó. La monarquía se convirtió en cuasiabsoluta,

² La *Chorfa* son las personas de las que se cree que descienden o son familia del profeta Muhammed.

³ Se le llama así al proceso del razonamiento en el islam, durante la *Nabda* o renacimiento.

⁴ Población conocida como bereber.

el pluripartidismo se estructuró como una herramienta política monárquica que habría de permitir la no acumulación del poder por parte de algún grupo en específico, en este caso, el *Istiqlal*.⁵ La democracia fue utilizada como la herramienta que habría de maquillar el autoritarismo del régimen, el cual, sin duda, fue una combinación de fuerza física y convencimiento social a través de la legitimidad del islam.

A siete años de la independencia en Marruecos, el rey Hassan II ascendió al trono y un sinnúmero de acontecimientos habrían de desarrollarse: el castigo político a la región *amazigh* por haber querido instaurar una República del Rif independiente (1958-1959), la crisis económica de los años sesenta, el estado de excepción (1965-1970), los dos intentos de golpe de Estado (1971 y 1972) y el proyecto del Gran Maghreb (1975), el último que expuso la integridad de las fronteras anteriores al Congreso de Berlín de 1884. Dichos sucesos quedaron enmarcados en una dinámica patrimonialista abierta y en una política autoritaria conveniente para Estados Unidos y países como Francia y España porque, en el contexto de la Guerra Fría, Hassan II se había convertido en un aliado importante para los regímenes capitalistas. En un aletargamiento de la población por miedo a la represión y en una concepción personalista del poder y el Estado, el rey convirtió a Marruecos en una gran hacienda, siendo el cacique y los súbditos marroquíes, los peones, controlados mediante vínculos clientelistas *makhzenianos*.

Esta concepción patrimonialista y personalista del poder y el Estado, en manos por lo general de un monarca, convierte al Estado en una inmensa finca sometida a la voluntad dinomical de su propietario, el monarca o el jefe del Estado, y sus redes clientelares.⁶

La época de 1961 a 1980 fue conocida en Marruecos como los “años de plomo” en referencia a la pesada carga represiva, ejercida por la monarquía sobre la población y las facciones opositoras al régimen. Sin embargo, sería erróneo concluir que en esta época el rey poseía el control absoluto —la

⁵ Agrupación política promotora de la independencia marroquí, posteriormente convertida en un partido político. La palabra “*istiqlal*” significa independencia en árabe.

⁶ José Cazorla Pérez y Juan Montabes Pereira, “Presupuestos políticos de las transiciones a la democracia: Las tentativas del Maghreb”, en *El Maghreb tras la crisis del Golfo: Transformaciones políticas y orden internacional*, Granada, Universidad de Granada, 1994, p. 239.

autora se opone determinadamente a concebir un poder absolutista único y hegemónico en tanto que el autoritarismo no podría ejercerse sin un sinnúmero de fuerzas circundantes—. Precisamente fue durante la época más represiva del régimen que la oposición política de la Unión Nacional de Fuerzas Populares, la Unión Socialista de Fuerzas Populares (USFP) y el Partido Comunista Marroquí logró consolidarse como una oposición reacia y contestataria al poder monárquico.

A veces la línea divisoria entre autoritarismo y democracia o viceversa es difícil de trazar en tanto que los canales democráticos cuentan con una gama mayor de control y manipulación poblacional que el propio autoritarismo, solo que el último está menos maquillado. En los regímenes democráticos se utilizan la propaganda, la dinámica del consenso, la estrategia de diferir e incluso la apatía política como medios de control. Se afirma tal argumento porque, a pesar de los años de represión, el reino alauita experimentó la formación de organizaciones políticas de izquierda, de movimientos sindicales y estudiantiles, así como de movimientos islamistas *salafistas*, inscribiéndose en dinámicas variadas de consenso político, como las elecciones de 1977 y la estructuración del proyecto territorial sobre el Gran Maghreb.

Hasta 1977 la oposición política en Marruecos fue clara; sin embargo, el asunto de las reivindicaciones sobre el Sahara occidental, realizadas por la monarquía, de manera paradójica logró un consenso nacional, ya que la monarquía logró establecer diálogo con los partidos políticos y, a partir de entonces, generar alianzas. La ocupación del Sahara occidental se convirtió en la llave que abría la puerta a la unidad nacional, aunque fuera solo temporalmente. El supuesto consenso permitió cierta flexibilización del régimen en tanto que la monarquía permitió la participación de los partidos en el juego político de manera limitada, como sucedió con la participación del *Istiqlal*, del Partido Popular Socialista o de la USFP en las elecciones legislativas de 1977.

El consenso nacional hábilmente construido por la monarquía alrededor de la recuperación del Sahara español, marcado por la movilización de todos los partidos políticos y simbolizado por la amplia participación popular en la Marcha Verde de 1975, permitió apaciguar las tensiones políticas internas y favoreció el establecimiento del diálogo entre las formaciones políticas

en los procesos electorales, constantemente retrasados en favor del perfil de la nación, el cual giraba alrededor de la marroquinidad de los territorios saharianos.⁷

Las elecciones de 1977 representaron una democracia muy limitada y con libertad vigilada, en tanto que fue permitida la participación de antiguas agrupaciones políticas marginadas. Sin embargo, el proceso electoral fue controlado por la monarquía y, por supuesto, por el Ministerio del Interior, institución que en la década de 1970 se convirtió en la pieza clave para entender el desarrollo político del reino. El consenso político limitado habría de continuar hasta las elecciones de 1984, manteniéndose así el Estado fachada como un mecanismo de supervivencia monárquica.

Por su parte, en las elecciones de 1993 la innovación se centró en el reconocimiento de la existencia del islamismo político moderado, lo cual modificaba las cuotas de participación. Sin embargo, el carácter de “democracia”⁸ del régimen provocó la manipulación política por parte del triángulo de poder, cuyos ejes son: la monarquía, el *makhzen* y el Ministerio del Interior (hoy conocido como una jefatura de gobierno). Se enfatizaba de esta forma ya no una democracia limitada sino controlada. Entiéndase como “democracia limitada” a la que no permite a ciertos actores participar en el juego político y “controlada” a la que permite la participación de los grupos pero de manera controlada y vigilada, en especial a través de la limitación de la participación en las circunscripciones electorales.

Una conjunción de elementos internos y externos habría de preparar el camino para las elecciones de 1997. Las presiones externas por el respeto a los derechos humanos (provenientes de Europa occidental y Estados Unidos), la liberalización económica y política, la caída de la Unión Soviética y la desaparición de la amenaza política de las agrupaciones comunistas o de izquierda, la edad avanzada del rey Hassan II, la insatisfacción social interna y la movilización de la oposición política (islamista y de izquierda) influyeron en la realización de una transición “desde arriba”, esto es, en la

⁷ Jean Claude Santucci y Jean-Noel Ferrier, *Dispositifs de démocratisation et dispositifs autoritaires en Afrique du Nord*, París, CNRS Editions, 2006, p. 73.

⁸ Término que ha sido utilizado constantemente en diversas publicaciones por el Dr. Bernabé López García, véase: *Marruecos político: Cuarenta años de procesos electorales (1960-2000)*, Madrid, CIS-Siglo XXI, 2000, y *Marruecos en Trance: Nuevo rey, nuevo siglo, ¿nuevo régimen?*, Madrid, Biblioteca Nueva-Política exterior, 2000.

generación de una serie de cambios tendientes a la liberalización política, siempre y cuando la autoridad, en este caso el rey, no viera modificada su estructuración. En pocas palabras, la autoridad del rey no se discute y a partir de ese supuesto podían hacerse los cambios posibles.

El gobierno está plenamente consciente del sentido profundo de la voluntad real. Él no considera la alternancia como un fin en sí mismo sino, más bien, como una traducción inteligente de un apego a la opción democrática, y concluye: “el mejor de los soportes sobre el que nos podemos apoyar para hacer, si Dios quiere, es el apoyo de su Majestad (sic), que Dios lo glorifique, su preciosa confianza, sus consejos clarificadores y su cooperación fructuosa entre los poderes ejecutivos y legislativos, así como la movilización democrática de diferentes componentes del pueblo marroquí”.⁹

De tal forma que los años 1997 y 1998 son conocidos como el periodo de la alternancia porque, después de cuatro décadas, un socialista habría de presidir el gobierno. Pero a dicha alternancia se le puede adjetivar con el mote de “otorgada”, porque no tuvo una base eminentemente popular, sino que respondió a una llana negociación entre el rey y el partido de la USFP. Estas elecciones se caracterizaron también por incluir a los islamistas en la competencia, no obstante, las elecciones no trascendieron en ningún cambio estructural sociopolítico relevante, ya que en la práctica el gobierno de Abderrahman Youssoufi se enfrentó a un duro caparazón de hierro. Ciertamente, los socialistas no hubiesen llegado al poder sin el apoyo de la población; sin embargo, también es verdad que arribaron al poder político porque no amenazaban la existencia del poder monárquico, avalado, sin duda, en la tradición gubernamental y en la concepción islámica.

Lo que es innegable es que un proceso de transición política desde arriba permite la inclusión de nuevos actores y favorece en cierta medida el debate político, lo cual en un corto plazo es poco visible, pero a largo plazo puede convertirse en la semilla de un cambio político.

La muerte de Hassan II en 1999 y el ascenso al trono de Muhammed VI traería consigo el fortalecimiento del liderazgo paterno, y en algunos momentos se puede observar la continuidad de las alianzas del viejo régimen

⁹ Zakya Daoud, “Maroc: les premiers pas du gouvernement Youssoufi”, *Monde arabe Maghreb-Machrek*, núm. 161, julio-septiembre de 1998, p. 168.

en la conducta del nuevo. Tal vez lo que debió reestructurarse con Muhammed VI fue el *makhzen*, convirtiéndolo en una red clientelar más tecnócrata y urbana, inscribiéndola en un marco de neopatrimonialismo.

Cuando se hace referencia a la continuidad de las alianzas del viejo régimen en la conducta del nuevo cabe resaltar que no se repiten los actores. Si bien el rey Hassan II hizo alianzas con la izquierda, el rey Muhammed VI tuvo que lidiar con las organizaciones islamistas, las cuales coyunturalmente se transformaron en la oposición política más fuerte del reino, en especial por el desencanto de la población marroquí. Los socialistas dejaron de ser la opción política después del gobierno de Youssoufi, además, la izquierda ya no contaba con el mismo significado que tuvo antes de la caída de la Unión Soviética.

La población marroquí, con un alto índice demográfico de jóvenes, se desencantó de los interlocutores partidistas e incluso de los procesos electorales, caracterizados por una semicompetitividad electoral. De ahí que muchos se alinearán al proyecto del partido islamista moderado y legalizado, conocido como el Partido Justicia y Desarrollo (PJD), no solo porque pregona los fundamentos del islam, sino porque para entonces parecía ser el único partido con un proyecto social no sustentado en el nacionalismo independentista de los años cincuenta. La participación del PJD en las elecciones legislativas de 2002 generó muchas expectativas. A pesar de que se limitó su participación en las circunscripciones electorales, obtuvo un porcentaje considerable en comparación con algunas agrupaciones partidistas de antaño, sobre todo en las zonas urbanas. Cabe mencionar que al PJD se le permitió participar en las elecciones porque no representaba un peligro para la existencia de la monarquía, en especial por su tono moderado islámico.

El PJD, tradicionalmente, ha tenido más impacto en las ciudades que en el espacio rural, donde son más importantes los partidos relacionados con la monarquía.

¿Podemos reprocharle a un joven marroquí, graduado de la universidad, desempleado, creer en un paraíso en otro mundo, si la puerta del paraíso mundano se le ha cerrado definitivamente, pese a sus esfuerzos y pese a los sacrificios de su familia?¹⁰

¹⁰ Ignace Dalle, *Les trois rois: La monarchie marocaine, de l'indépendance à nos jours*, París, Fayard, 2004, p. 695.

De forma tal que las elecciones de 2002 nuevamente reforzaron un proceso de continuidad política. Ante el anquilosamiento político reinante y la insatisfacción social, el Parlamento propuso una nueva ley de partidos políticos, la cual fue aprobada cuatro años más tarde, en 2006. La ley prometía una nueva dinámica partidista porque por primera vez se establecían reglas para los partidos; no obstante, y entrando en un círculo vicioso, el Ministerio del Interior estaría a cargo de la aceptación o el rechazo de los partidos, y así la dinámica partidista tampoco logró un gran cambio.

Algunos estudios predecían que las elecciones de 2007 serían ganadas por el PJD; sin embargo, no fue así: las de 2007 se caracterizaron por ser las elecciones del abstencionismo, ya que solo se registró 37 por ciento de votos y el partido triunfante fue el ya conocido *Istiqlal*.

Así, las elecciones de 2002 y 2007 pueden ser analizadas como las elecciones del fracaso, porque no se logró un cambio político y, por el contrario, se reforzó la insatisfacción social.

Si bien el rey era consciente de que el poder central no es autosuficiente y de que necesitaba un grado mínimo de participación de las fuerzas políticas, sabía que esa participación debía ser controlada y vigilada, por lo que las elecciones se transformaron en un medio para permitir la inscripción de las fuerzas políticas sin afectaciones para el poder central, y los centros de poder se fragmentaron sin desestabilizar dicho poder central.

Los comicios legislativos se han definido, entonces, por entrar en el espacio gris de la semidemocracia o del semiautoritarismo, en el cual existe una semicompetitividad debida, en gran parte, a la influencia monárquica a través del Ministerio del Interior y del *mabkzen*; pero responsabilizar solamente al entramado monárquico sería quitarle culpabilidad a los partidos políticos, ya que estos han aceptado ser parte del juego y al mismo tiempo se han beneficiado del estancamiento político. Siempre ha sido más sencillo responsabilizar al otro que proponer nuevas alternativas de organización.

Tal dinámica política provocó las llamadas protestas árabes en Marruecos. Si bien es sabido que las protestas sociales en el país fueron parte de una movilización generalizada de personas en el norte de África (Túnez, Egipto y Libia), las protestas en el reino norafricano tendieron a demandar un cambio político al interior del gobierno, aunque no demandaron la caída de la

monarquía, e iban encaminadas a la mejora de la calidad de vida en todos los aspectos, especialmente en materia de empleo y de mayores ingresos económicos.

Las protestas en Marruecos hicieron patentes las demandas de una población desgastada por la situación económica del país, de una clase media apenas naciente cuyas expectativas eran los incrementos salariales y un mejor posicionamiento laboral y cuyo escenario está enmarcado por el desempleo y por una necesidad de apertura política. A diferencia de otros países, en Marruecos las protestas provocaron que el régimen tomara medidas inmediatas con el fin de evitar la depresión política del mismo. Mientras que en Egipto y en Túnez caían dos de las grandes figuras políticas, en Marruecos se convocaba a elecciones anticipadas en noviembre de 2011 y se promovía una reforma constitucional que ensalzaba la idea de que el rey habría de tener menos atribuciones políticas. No obstante, el rey continuamente interviene en el devenir político del reino; en un discurso emitido el viernes 14 de octubre de 2016 especificó:

[M]uchas cosas son dichas cuando los ciudadanos van al encuentro de su rey, solicitando su asistencia para solucionar múltiples problemas o superar las dificultades. Si algunos no comprenden que los ciudadanos acuden a su Rey (sic) para arreglar problemas y cuestiones simples, es que han malentendido las cosas en alguna parte. Yo confío en tratar los asuntos directamente con mi pueblo, porque yo estoy siempre a su servicio. Pero ¿acaso los ciudadanos me llamarían si la administración cumpliera con su deber? [...]. Hay algunos que recurren a mí porque les han cerrado la puerta, porque la administración comete negligencias o porque simplemente son parte de una injusticia [...]. Si todo va bien en la administración, no tendrán por qué buscar al Rey (sic) para arreglar los problemas que la administración, se supone, debe atender.¹¹

De ahí que el rey Muhammed VI continúe interviniendo de manera ejecutiva en la política marroquí. De hecho, las elecciones de noviembre de 2011 trajeron consigo el triunfo del Partido Islamista, el ya mencionado PJD. Entiéndase dicho triunfo así: era el partido menos desgastado políticamente hablando, es decir, era el único partido político que aún no había ejercido el poder y, a través del discurso islámico, pretendía ser un gobierno trans-

¹¹ “Mohammed VI au parlement: ‘si l’administration faisait son travail, les gens ne me demanderaient pas d’intervenir’”, panorapost.com, 14 de octubre de 2016.

parente y honesto, fundamentándose en el concepto de la *ummah* o comunidad islámica. Si bien es cierto que el islam es una fuerte arma de cohesión política en Marruecos, la población decidió votar por el PJD porque era el único partido que para 2011 no estaba relacionado con actos de corrupción o prebendas. En otro artículo de mi autoría señalé que “entre la argumentación de la población marroquí para apoyar al PJD estaban las ideas de que sus candidatos tenían integridad, no habían incurrido en ningún acto de corrupción e incluso eran considerados como personas honestas, lo cual es de suma importancia en un espacio político necesitado de confianza. Pese a ello, se generaron indicios de mal augurio para el PJD en relación con el cambio político, ya que si bien las bases optaron por la elección del PJD, se encontraban alejadas del gobierno, debido al desencanto causado por las no siempre claras relaciones de la monarquía y los partidos políticos”.¹²

Por otro lado, la reforma constitucional no garantizó la no intervención del rey en los asuntos del jefe de gobierno ni de su gabinete. Pese a ello, el rey sigue enfatizando que la problemática política en Marruecos se debe a una débil administración del régimen, haciendo patente que la jefatura de gobierno, encabezada por el PJD y su líder Abdelilah Benkirán, son los responsables directos del buen funcionamiento gubernamental y de la estructuración del buen gobierno.

El concepto del “buen gobierno” para Marruecos se retoma de Abdeslam Maghraoui y Lorena Murillo, quienes especifican que “se correlaciona con la consolidación del concepto de poder que afirma la neutralidad política, valora la buena administración y el desempeño, y reprueba la política populista y partidista”.¹³

No obstante, el buen gobierno en Marruecos no ha logrado llevarse a buen término, en tanto que los mecanismos de corrupción vienen desde las élites políticas, ya que, como argumenta Abdeslam Maghraoui, “las redes

¹² Indira Sánchez, “La resignación al no cambio político en Marruecos: Rumbo a las elecciones legislativas del año 2016”, en Claudia Barona, Marco Antonio Reyes e Indira Sánchez (coords.), *Modernidades africanas: Entre el eurocentrismo, el islamismo y el capitalismo confuciano*, Ciudad de México, Tirant lo Blanch, 2018, pp. 55-74.

¹³ Abdeslam Maghraoui y Lorena Murillo, “El ‘buen gobierno’ en Marruecos: ¿Herramienta para el poder absoluto o técnica para luchar contra la corrupción?”, *Foro Internacional*, vol. 52, núm. 2 (208), abril-junio de 2012, p. 435.

ejecutivas y económicas de la monarquía constituyen amplios derechos que se traslapan con el Estado y el mercado y que no pueden ser reglamentados sin con ello infringir una ley, norma o regla no escrita”.¹⁴ Asimismo, la monarquía ha posibilitado que el desgaste de lo que se concibe como “buen gobierno” no necesariamente recaiga en el monarca sino en los partidos políticos que llegan al gobierno.

De ahí que el gobierno del pejetadeista Benkirán haya sido constantemente atacado y haya tenido tan poco poder de actuación; de ahí que las elecciones de octubre de 2016 volvieran a enfatizar un entramado político dirigido por el rey, con muy poca participación política y con un aumento del populismo en las agrupaciones partidistas, lo cual evidencia el poco control de las dinámicas clientelistas y corruptas de las élites políticas, pese a que en la práctica las elecciones libres hayan sido unas de las más transparentes en la historia electoral de Marruecos.

LAS ELECCIONES LEGISLATIVAS DE OCTUBRE DE 2016

De acuerdo con la participación del Observatorio Político y Electoral del Mundo Árabe y Musulmán (OPEMAM), del cual la autora formó parte, sobre las elecciones legislativas del 7 de octubre de 2016 se puede subrayar que en Marruecos se desarrollaron de manera libre y transparente, en comparación con las efectuadas en los años noventa. El permiso concedido a las organizaciones para que actuaran como observadores internacionales legítimos, de hecho, dichos comicios, una dinámica que se viene gestando en Marruecos desde las elecciones de 2007.

El OPEMAM estuvo presente en Rabat, Salé, Mohammedia, Kenitra y Alhucemas y, pese a que la recopilación de datos tuvo una muestra de investigación muy pequeña, dio luz, de alguna manera, al análisis de lo que está sucediendo en el ámbito político en Marruecos. La intención de haber estado en dichos espacios territoriales fue obtener una muestra tanto del ámbito rural como del espacio urbano. Como ya se ha comentado anteriormente, el comportamiento electoral de los habitantes no urbanos es muy diferente del que se da en las ciudades, ya que es en el campo donde la mo-

¹⁴ *Ibid.*, p. 438.

narquía evidencia su poder político. En esta ocasión, el Partido de la Autenticidad y la Modernidad (PAM), relacionado constantemente con el poder monárquico (ya que su antiguo fundador, Ali Al Himma, tiene una estrecha relación con Palacio), fue el más votado en las zonas rurales.

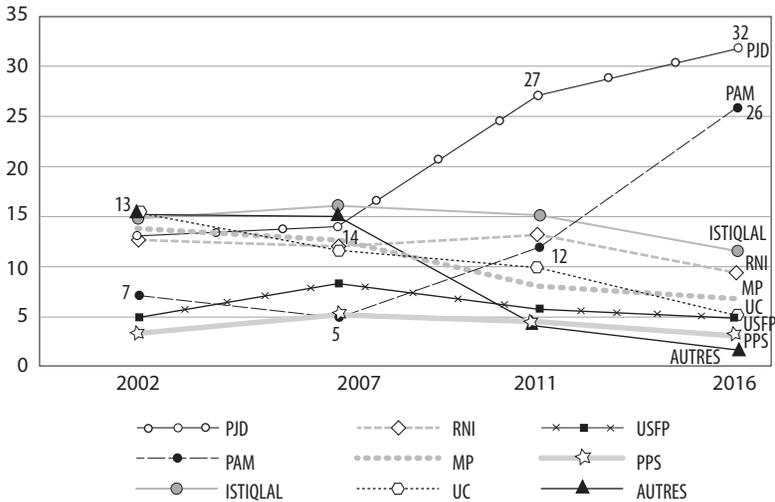
La autora formó parte del equipo que actuó en el espacio urbano. En el caso de las elecciones en Rabat, visitamos veinticuatro casillas ubicadas en cinco colegios electorales, a saber: la Madrasa Ahmed Cherkaoui, la Madrasa Cadi Ayad, el Liceo Mulay Youssef, el Centro de Enseñanza Mohamed Zerktouni (en dos momentos del día) y el Liceo Lalla Aicha. En prácticamente todas las mesas fuimos recibidos de buen agrado y se nos facilitaron los datos requeridos, que versaron sobre el número total de votantes y el número de mujeres y hombres participantes. Se nos permitió, asimismo, platicar con los interventores partidistas (quienes estaban representando a los diversos partidos políticos y, a su vez, tenían como función velar que las elecciones se llevaran de manera limpia y transparente). De hecho, puede decirse que fue a través de los interventores que se obtuvo la mejor información, ya que muchos de los representantes fueron contratados por los partidos y, en gran parte, ni siquiera tenían una relación muy estrecha con el partido al cual representaban; en ocasiones ni siquiera sabían el nombre del partido político y solo lo reconocían por su símbolo, sobre lo cual podría nuevamente reiterarse que la dinámica de los partidos en Marruecos continúa siendo clientelar. A algunos de los interventores se les pagó para realizar dicha función o se les dieron hasta despensas o apoyos diversos, en especial a los representantes del PAM, que se convirtió desde su creación, en 2008, en la opción partidista al PJD, el cual abanderó la idea de crear un Marruecos secular.

Cabe decir que el PJD y el PAM fueron los dos partidos que polarizaron la contienda electoral y curiosamente aparecen en la gráfica 2 como los únicos que para 2016 habían incrementado su presencia política en el reino.

Es posible ver en la gráfica la evolución política de los ocho partidos políticos principales en Marruecos en las elecciones legislativas entre 2002 y 2016.

Las elecciones transcurrieron en calma, a excepción de que las listas electorales se encontraban en desorden y los votantes tardaban más de media hora en encontrar su nombre, lo que fue un elemento de disgusto e incon-

GRÁFICA 2. Evolución de los ocho principales partidos políticos en Marruecos



Fuente: Información obtenida de TIZI, "Evolución de los ocho principales partidos políticos en Marruecos", en: <https://pbs.twimg.com/media/CuPsfvWYAAmrIG.jpg>.

formidad pero, fuera de ello, el día de las elecciones no se presentaron más actos extraños o poco transparentes; incluso el conteo final se llevó a cabo de manera transparente y a cabalidad.

Asimismo, de acuerdo con los datos del sitio web www.elections.ma, el censo electoral oficial fue de 15 702 592 personas, con un incremento considerable de la participación femenina en las votaciones, aunque no así de los jóvenes. El voto de las mujeres fue de 45 por ciento, mientras que el de los hombres fue de 55 por ciento.

La participación de los jóvenes, por su parte, tuvo un descenso considerable en comparación con los datos aportados por el Alto Comisionado en 2014, como lo hace constar Bernabé López García en el informe poselectoral que se puede encontrar en el sitio opemam.org; en esta ocasión solo 9 por ciento de los jóvenes acudió a las urnas.

Al término de las elecciones, el PJD —esto es, el partido islamista— fue declarado ganador por segunda vez y, según información recabada por el OPEMAM, tras una desencantada visita al Ministerio del Interior, los datos que se pudieron recabar son los que se presentan en el cuadro 1.

CUADRO 1. Porcentajes de participación ciudadana por grupos de edad

<i>Censo electoral y electorado potencial</i>			
<i>Censo electoral de 2016</i>		<i>Censo de 2014 HCP: electorado potencial</i>	
Grupo de edad	%	Grupo de edad	%
18-24 años	9	18-24 años	16.2
25-34 años	21	25-34 años	16.5
35-44 años	23	35-44 años	13.4
45-54 años	20	45-54 años	10.7
55-59 años	8	55-59 años	4.1
Más de 60 años	19	Más de 60 años	9.5

Fuente: "Censo electoral y electorado potencial", en: http://www.elections.ma/elections/legislatives/corps_electoral.aspx y <http://rgphentableaux.hcp.ma/Default1/>.

CUADRO 2. Resultados preliminares de las elecciones del 7 de octubre de 2016

	<i>Lista local</i>	<i>Lista nacional</i>	<i>Total</i>
PJD	98	27	125
PAM	81	21	102
PI	35	11	46
RNI	28	9	37
MP	20	7	27
UC	15	4	19
USFP	14	6	20
PPS	7	5	12
MDS	3	0	3
FGS	2	0	2
PUD	1	0	1
PGV	1	0	1
Totales	305	90	395

Fuente: Datos obtenidos por Bernabé López García en la visita al Ministerio del Interior.

Ahora bien, ¿en qué se traducen dichos resultados y qué nos podemos preguntar acerca de las elecciones?

Técnicamente, la jornada electoral cumplió con los requisitos considerados necesarios para convertirse en una elección limpia, esto es, se garantizaron su pureza y legalidad (desde el momento en que se prepararon los procesos de elección, el diseño y la garantía de seguridad, así como la correcta recolección de boletas); se generaron los derechos políticos adecuados, aunque en el ámbito del voto informado no podría decirse que este fue tan efectivo, ya que gran parte de la población tuvo poco acceso a la información de los partidos políticos; se permitió el acceso de observadores nacionales e internacionales; cada partido cumplió la cuota del número de mujeres y de jóvenes, acatando las pautas de la democracia interna. Sin embargo, habría que preguntarse qué representaron en el ámbito real las elecciones y, para dar respuesta a dicho cuestionamiento, se abordarán algunos puntos de análisis que van más allá de los números: los problemas del censo electoral, la atomización política, el uso del populismo en los partidos políticos, el apoyo de la clase media y de las élites políticas al PJD, el apoyo monárquico al PAM, el deslindamiento de la responsabilidad política por parte de la monarquía y del gobierno y el alto nivel de abstencionismo.

En cuanto al censo electoral, fue evidente que se produjo un problema numérico y de participación política en tanto que no participó 30 por ciento de la población en edad de votar, lo cual se puede explicar de la siguiente manera: el censo general realizado en 2014 contaba 33 610 084¹⁵ personas con posibilidad de votar; sin embargo, en el censo electoral de 2016 solo se contaron 15 712 592,¹⁶ lo cual puede interpretarse como que 17 897 492 de personas quedaron fuera del juego político. De ellas, habría que tomar en cuenta a los fallecidos y a las personas sin derecho a voto, como los militares, los reclusos y algunos funcionarios.

Según cifras estimadas por el OPEMAM, el censo potencial habría de ser de 22 874 625 de personas, lo cual implica que siete millones de electores no pudieron participar, y este número no toma en cuenta a las personas que viven en el extranjero. Todo ello trae como consecuencia que solo 70 por ciento de

¹⁵ Consultar el informe postelectoral de 2016 en www.opemam.org.

¹⁶ Cifra oficial que se encuentra en www.elections.ma.

los electores votaran; de ahí habría que hacer el cálculo aún no oficial de los votos nulos y del abstencionismo. Según algunos estudios, la participación en las elecciones tan solo fue de 43 por ciento.¹⁷ El porcentaje, sin duda, fue más alto que en las elecciones de 2007, pero no por ello deja de ser una cifra baja, lo cual pone en duda la legitimidad de las elecciones y la motivación política de los marroquíes, quienes en repetidas ocasiones han mostrado no estar de acuerdo con las elecciones e incluso han llegado a mencionar que no desean ir a votar, porque saben que aunque voten no habrá ningún cambio político y que, llegue uno u otro partido al poder, la situación seguirá igual. Pese a que las elecciones son parte del juego democrático y a que técnicamente fueron limpias, la población marroquí se encuentra desencantada políticamente y la apatía puede interpretarse como una manera de hacer ver la insatisfacción social.

Por otro lado, el ambiente político partidista sigue atomizado. Esa vez se presentaron veintiséis partidos y una coalición, como se puede observar en la fotografía 1. Sin embargo, la mayor parte de los votantes no reconocía siquiera el nombre de los partidos. Vinculaban su voto a un símbolo: el caballo, el delfín o el gallo, y no a un programa político. Como consecuencia, es posible argumentar que la votación no necesariamente ocurrió a partir de un voto consciente.

Gran parte de los partidos políticos utilizaron técnicas populistas (apegándonos a la definición de “populismo” de Roberto García Jurado),¹⁸ pues se basaron en el liderazgo carismático, la apelación directa al pueblo y la superación de las instituciones políticas. Dicho populismo se evidenció, por ejemplo, en el discurso del cierre de campaña de Abdeliah Benkirán el 6 de octubre de 2016 en la provincia de Salé, quien sin duda se consolidó como un líder carismático al acercarse a la gente en *dariya* (el dialecto árabe marroquí), mostrándose como una persona cercana a la población e incluso planteándose como alguien alejado de la dinámica gubernamental,

¹⁷ Isaac J. Martín, “El partido islamista gana las elecciones de Marruecos entre denuncias de fraude y abstención”, *El Mundo*, 8 de octubre de 2016, en: <http://www.elmundo.es/internacional/2016/10/08/57f853a922601d99428b456d.html>.

¹⁸ Roberto García Jurado Roberto, “Sobre el concepto del populismo”, *Estudios*, vol. x, núm. 103, 2012, en: <http://biblioteca.itam.mx/estudios/100-110/103/RobertoGarciaJuradoSobreelconceptodepopulismo.pdf>.

FOTOGRAFÍA 1. Partidos políticos participantes en las elecciones legislativas de 2016



Fuente: Fotografía tomada por la autora.

pese a que fue parte del gobierno entre 2011 y 2016. Asimismo, fue evidente el comportamiento político del líder pejotadeista al quitar la subvención del *gasoil*, haciendo que las clases media y alta pagaran más, y al hacer algunas reformas al sistema de pensiones en favor de la clase más desprotegida. Es importante resaltar que su discurso no solo ha impactado en los estratos más indefensos de Marruecos, sino también en las élites políticas y la clase media.

Por su parte, el PAM hizo uso de dinámicas clientelares, repartiendo dinero y despensas, y con el apoyo monárquico tuvo una gran presencia en las zonas rurales: “[H]a confirmado a este diario una votante del PAM: “Todos los viernes me han pagado diez euros, además de entregarme bolsas de azúcar, leche y también medicamentos gratis””.¹⁹

Asimismo, el PAM y la Unión Constitucional (UC) hicieron uso del eslogan “el cambio ahora”, como puede observarse en la fotografía 2, repitiendo la idea ya vieja de los procesos de cambio político rumbo al progreso. Es importante decir que no existen nuevas ideas en torno a los programas políticos, lo cual provoca el anquilosamiento de los partidos y trae como consecuencia un mayor desencanto en la población, que se mueve lógicamente en función de las prebendas dadas o prometidas, lo

¹⁹ Beatriz Mesa, “Los islamistas se imponen en Marruecos y obtienen casi un tercio de los escaños”, *Periódico Internacional*, 2016, en: <http://www.elperiodico.com/es/noticias/internacional/los-islamistas-imponen-marruecos-con-tercio-los-escaños-5474753>.

FOTOGRAFÍA 2. Eslóganes usados por el PAM y la UC



Fuente: Fotografías tomadas por la autora; los panfletos fueron obtenidos por ella el 6 de octubre de 2016.

cual para algunos es una dinámica de corrupción; sin embargo, en el profundo análisis de Abdeslam Maghraoui, dicho comportamiento puede entenderse como:

[E]l comportamiento de los agentes de estas redes, a veces, no puede siquiera calificarse como corrupción —definida de manera estrecha—, dado que dichas redes también pueden proveer estabilidad política, generar inversiones nacionales y extranjeras, y financiar programas sociales.²⁰

Se interpreta entonces que la población es consciente del actuar de los partidos y aprovecha la oportunidad para obtener algún beneficio, y no necesariamente considera que estos traerán consigo un cambio.

De igual manera, los líderes de los partidos tendieron a desacreditar a sus contrincantes, no con base en las propuestas sociales y reales de cada partido, sino en una concepción superficial y sobremitificada. Por ejemplo, Hamid Chabat, el secretario general del *Istiqlal*, argumentó que “el PJD nunca ha respetado sus compromisos”;²¹ Ilyas El Omari, secretario general del PAM, dijo: “Marruecos está en peligro. El PJD no defiende a Marruecos,

²⁰ A. Maghraoui y L. Murillo, *op. cit.*

²¹ Francois Soudan, “Aux Urnes Citoyens”, *Jeune Afrique*, núm. 2908, del 2 al 9 de octubre de 2016, pp. 22-33.

defiende la *ummah*, defiende el califato”;²² y en el caso de Driss Lachgar, secretario general de la USFP, él argumentó que “el PAM es un partido que sufre una malformación política grave.”²³

Finalmente, otra de las grandes críticas es que nadie se hace responsable de la política en Marruecos. El rey mantiene la idea de que si la administración hiciera su trabajo, él no tendría por qué intervenir en los asuntos del poder político y hace referencia de manera indirecta al poder ejercido por el PJD; mientras que Benkirán y el PJD continúan usando el término de “*Tahakom*” (dominio completo), con el cual acusan de manera discrecional a la monarquía de poseer un poder omnipresente que no permite la acción política de otros actores. En consecuencia, ni el gobierno ni la monarquía se responsabilizan del actuar político ni de la toma de decisiones, mientras tanto la población continúa en espera del cambio político.

En pocas palabras, el rey no rinde cuentas y los partidos políticos discrecionalmente, en específico el PJD, acusan a la monarquía de no dejarlos actuar. Sin embargo lo interesante radica en que el rey es el rey y su autoridad no pasa por las urnas, pero el jefe de gobierno obtiene su autoridad a través de los votos y, en cierto sentido, él es el único responsable del buen gobierno, habiéndose institucionalizado perfectamente el Estado neopatrimonial.

REFLEXIONES FINALES SOBRE EL ABSTENCIONISMO Y LAS SEÑALES DE UN NUEVO EMPODERAMIENTO POLÍTICO

Es evidente que la población joven en Marruecos se ha alejado de los procesos electorales por diversas causas: el anquilosamiento de los partidos políticos, la poca efectividad del régimen para resolver los problemas sociales más urgentes, como la mejora de la calidad de vida y el empleo, la continuidad ejecutiva de la monarquía, así como la poca apertura política de nuevos canales de participación.

¿Quieren que vayamos a votar? ¡Jamás en la vida! Todos los políticos son unos rateros. Para M. Houcine Djmal, Abdou Khalil y Driss Kaddour, los hombres políticos no están más que para tomar el dinero. Está fuera de discusión que vayamos a votar en las elecciones legislativas de este mes de octubre. Treintañeros, los tres amigos

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

nacieron en Khouribga, a 150 km al este de Casablanca, lugar conocido por sus minas de fosfatos. Una región que no tiene más que una empresa empleadora: la Oficina Cherifiana de Fosfatos (OCP).²⁴

Uno de los mayores problemas sociales en Marruecos es el desempleo. Desde los años noventa, cuando fueron instaurados los Planes de Ajuste Estructural, la capacidad del Estado para promover el crecimiento económico y abrir más fuentes de empleo se vio altamente reducida debido a la necesidad del ajuste presupuestario y a la privatización. La clase media, específicamente aquella formada por jóvenes universitarios, se vio desprotegida y vulnerada al no tener acceso a fuentes de empleo; aquellos que lo obtenían se enfrentaban a empleos mal pagados. Dicha situación provocó que desde 2005 los jóvenes se organizaran e hicieran diariamente protestas frente al Parlamento, las cuales tuvieron mayor auge en 2011, con los movimientos sociales en el norte de África.

El problema del desempleo no ha podido resolverse, y la monarquía y los partidos políticos poco han hecho para solucionar dicha complicación. De ahí que gran parte de los jóvenes, a principios del siglo XXI y hasta 2007, hayan confiado en que los islamistas podían cambiar el curso de los eventos y darle una solución a la profunda dificultad del trabajo. Sin embargo, ni siquiera el PJD pudo darle una solución efectiva al problema del desempleo, de ahí que un gran porcentaje de jóvenes dejara de creer en las agrupaciones políticas.

En lo que se refiere a la disminución de la presión sobre el mercado laboral, el dividendo demográfico no será inmediato sino diferido. No se puede contar con una disminución efectiva del paro, pero sí con una estabilización de las tasas de desempleo en su nivel actual: 17.7 por ciento en Argelia, 11.3 por ciento en Marruecos y 14.3 por ciento en Túnez, y posiblemente con un ligero descenso en los próximos diez años. Naturalmente, estas tasas —muy oficiales— no tienen en cuenta el empleo marginal, que afecta más a las mujeres que a los hombres ni las otras múltiples formas de paro encubierto. Por otra parte, las tasas de desempleo son medias

²⁴ Extracto de una entrevista tomada del muro de Facebook de Fouad Abdelmouni, en: <https://www.facebook.com/fouad.abdelmoumni?fref=ts>.

estadísticas que ocultan un problema muy grave en el Maghreb, como el desempleo entre los menores de veinticinco años y los licenciados.²⁵

Los jóvenes en Marruecos, como en muchos países, incluido México, son los llamados “huérfanos de la globalización”, aquellos a los que se les llenó de expectativas en la década de 1990 y que quince años más tarde se enfrentan a claras frustraciones laborales y en cuanto a su futuro, en tanto que poco de lo que se les prometió se ha cumplido; incluso se enfrentan a una sociedad cada vez antagónica, con una brecha social profunda y una lucha de clases evidente.

Por otro lado, las agrupaciones políticas no ofrecen ninguna solución al desempleo o a las necesidades más urgentes de la población. Los partidos continúan inscritos en una dinámica de pluralismo autoritario, no son representantes reales de un proyecto ideológico, se han polarizado en torno al secularismo y al islam (liberales y conservadores) y siguen estructurados desde la óptica del posicionamiento del rey, ya que ningún partido está en contra de los principios del régimen: monarquía, islam e integridad territorial. La representatividad surge de un proceso de negociación entre élites, en el que el número de escaños se regatea entre los distintos actores electorales, pese a la promulgación de la ley de partidos políticos de 2006.

La consecuencia directa del estancamiento partidista es la intervención directa del rey. El monarca se hace necesario porque sirve supuestamente como árbitro del escenario político marroquí, aunque en el plano de lo real las decisiones siguen estando en sus manos. Poco cambia y mucho continúa.

Debe recordarse que la Casa Real concentra la mayoría de los recursos de poder; controla tanto el Estado, en su acepción más institucional y en la estructura tradicional de poder, el llamado majzén, pero también controla el gran capital (las grandes empresas), la coacción (los cuerpos de seguridad y los militares), el poder simbólico (por su condición de jefe religioso) y el judicial.²⁶

²⁵ Bichara Khader, “Evolución de las economías en el Maghreb”, *Estudios de Política Exterior*, vol. 20, núm. 11, mayo-junio de 2006, p. 156.

²⁶ Ángeles Ramírez y Laura Feliu, “Elecciones sin elección”, *Viento Sur*, 2016, en: <http://vientosur.info/spip.php?article11774>.

El abstencionismo en Marruecos, sin duda, no responde a un voto no consciente, por el contrario, es una respuesta a la poca credibilidad que tiene el proceso político. Las elecciones del 7 de octubre de 2016 lo comprueban: los comicios fueron intrascendentes porque la gente no tiene interés en votar. La opción política quedó reducida a dos partidos, el PAM (“el partido del rey”) y el PJD (supuesto partido islamista), que en los hechos no difiere del neoliberalismo implantado y apoya las reformas económicas que han provocado el gran problema del desempleo en Marruecos. El pueblo se ha quedado sin alternativas políticas oficiales, por ello, es lógico pensar que la gente no cree en los canales electorales como un instrumento del cambio. Según Khader:

[E]l empleo seguirá siendo un desafío para los países del Maghreb [...]. Será necesario crear anualmente más de un millón de puestos de trabajo para absorber a los jóvenes que se van a incorporar al mercado laboral. Visto lo visto, si la economía sigue funcionando como hasta ahora, no hay posibilidades de crear un número suficiente de empleos.²⁷

No es necesario pensar en un Marruecos dividido entre el islam y el no islam, tal análisis es superficial y poco asertivo; por el contrario, habría que pensar en una sociedad cansada de sus partidos y de un régimen monárquico que se hace imprescindible. Tal vez las elecciones no sean el mejor recurso de empoderamiento democrático y la población esté canalizando sus esfuerzos hacia una apropiación de los espacios públicos, hacia una movilización independiente de los canales políticos tradicionales; posiblemente en esos ámbitos es en donde se está generando la recuperación de la agencia de los gobernados que, como sujetos y sujetas políticas, han decidido alejarse del “buen gobierno” y buscar otras rutas no necesariamente electorales.

Una semana después de las elecciones legislativas de 2016 surgió en la zona del Rif, en Alhucemas, una serie de protestas de larga duración que demandaban mejor calidad de vida, empleo y construcción de infraestructura, como universidades y hospitales. A tal movimiento se le conoció como *Hirak Al Shabi* del Rif y se convirtió en una de las mayores presiones políticas para la monarquía marroquí, porque los *imazighen* retomaban la demanda histórica de atención a la región, en tanto que ha sido una de las

²⁷ B. Khader, *op. cit.*

zonas olvidadas y marginadas desde la época del rey Hassan II, una injusticia provocada por aquella consolidación estatal monolítica, homogénea y de características coloniales.

La monarquía necesitaba estabilizar el país y, para ello, encarceló a las principales voces del movimiento rifeño, como Nasser Zafzafi; persiguió a los periodistas y a la prensa que se convertían en una amenaza; y realizó al mismo tiempo movimientos en el gobierno que le permitían controlar mejor el escenario político. Sobre esto último, me refiero al cambio de Abdelilá Benkirán como jefe de gobierno por Saadedin el Othmani, de quien se sabe que puede negociar mucho mejor con el rey. El motivo de la destitución de Benkirán se debió a la negativa de aceptar las prerrogativas del Partido RNI (Reagrupamiento Nacional de Independientes), las cuales oscilaban entre la exclusión del Partido *Istiqlal* y la inclusión del partido conservador Unión Constitucional para la conformación del gobierno. El rey Muhammed VI decidió destituir a Benkirán en 2017 (una forma de neutralizarlo) so pretexto de la tardanza en la formación del gobierno. Las piezas, entonces, se movían para que el RNI empezara a fortalecerse y ganara en las elecciones legislativas y comunales de 2021, realizadas en un contexto de pandemia.

Las elecciones de 2016 fueron el preludeo del fracaso del partido islamista PJD en Marruecos, de la vuelta al pluripartidismo autoritario y del reposicionamiento monárquico como un poder maximalista ejecutivo. Sin embargo, los problemas que aquejan a la monarquía siguen estando presentes: el movimiento del RIF, el rompimiento del cese al fuego por parte del Frente Polisario, el desempleo y el acoso contra los y las periodistas independientes, por lo que al Estado marroquí le quedan muchos obstáculos por superar para poder convertirse en una democracia real, lo cual no se logrará mientras la monarquía siga siendo ejecutiva. ❁

ASOCIACIONES CIVILES, TRIBALISMO Y MOVIMIENTOS SOCIALES EN EL MARRUECOS CONTEMPORÁNEO

El oasis de Figuig, una región amazigh (bereber)

Azul Ramírez Rodríguez

ASOCIACIONISMO EN MARRUECOS: EL OASIS DE FIGUIG Y EL RIF

Fue en la década de 1980 cuando comenzaron a multiplicarse las asociaciones civiles en Marruecos, por lo que puede decirse que el asociacionismo es un fenómeno que surgió en el Marruecos independiente (después de 1956), no obstante, podemos ubicar sus orígenes en el periodo de la colonización europea, ya que la primera ley de asociaciones fue promulgada durante la etapa del protectorado francés (1914-1924).¹ De tal suerte que el desarrollo del asociacionismo en el Marruecos contemporáneo es resultado de distintas políticas, cuyo diseño ha estado vinculado a intereses de diverso orden, que solo pueden entenderse en relación con el contexto histórico y geográfico que les vio nacer.

El interés por crear asociaciones civiles durante el protectorado francés formó parte de una serie de acciones cuyo objetivo era debilitar las estructuras de poder tradicionales, al formar grupos solidarios distintos a los existentes en el sistema de organización sociopolítica tradicional. A principios de la independencia, la creación de estas agrupaciones tenía fines partidistas.² El auge de las asociaciones civiles durante ese periodo tuvo un mayor impacto en la población urbana, debido a que estaba desvinculada de cualquier cuestión tribal y a que, más bien, estaba influenciada por ideologías nacio-

Azul Ramírez Rodríguez es investigadora independiente.

¹ J. A. Núñez Villaverde, J. García-Luengos *et al.*, *Redes sociales en Marruecos: La emergencia de la sociedad marroquí*, Barcelona, Icaria, 2004, pp. 28, 71.

² *Ibid.*

nalistas. En contraste, la mayoría de los grupos sociales de las áreas rurales había logrado conservar gran parte de la estructura de sus sistemas de organización sociopolítica tradicional, a pesar de los esfuerzos que los colonizadores franceses y españoles hicieron por desarticular el sistema tribal.³

Más tarde, cuando la monarquía fue consolidando su poder y la mayoría de las instituciones de la organización sociopolítica tradicional de las poblaciones rurales había sufrido ya un debilitamiento o bien, en algunos lugares, las instituciones más importantes (como el consejo de notables, constituido por cabezas de linajes o facciones) habían desaparecido del todo, el gobierno marroquí implementó una estrategia para el desarrollo de negocios grupales (pequeñas y medianas empresas), así como para la mejora de la infraestructura necesaria para la producción rural (como la reparación de canales de riego o cisternas, etc.). Esta táctica, que consiste en otorgar ayuda financiera a quienes se agrupan como asociación civil, ha resultado de gran utilidad en comunidades rurales, donde el trabajo asalariado escasea y la producción local requiere ser mejorada para poder competir en el mercado nacional e internacional (como, por ejemplo, la producción datilera en los oasis sureños o aquella vinculada a los productos derivados del arbusto endémico de la región del Sous, como el aceite de argán, que es consumido a nivel mundial).⁴

En la década de 1990 esta clase de asociacionismo era visto de manera negativa por algunos críticos de la política local, quienes consideraban que el fomento y apoyo a esta clase de organizaciones era una iniciativa caritativa y asistencialista que, tarde o temprano, traería efectos negativos y se convertiría en un instrumento manipulado por la oposición política o por agentes foráneos.⁵ Aunque en la actualidad esta visión ha cambiado, para entender adecuadamente cómo funcionan las asociaciones civiles y cuál ha sido el resultado de estas estrategias políticas y económicas en cada rincón de Marruecos, el fenómeno del asociacionismo debe estudiarse de manera

³ Cfr. Ernest Gellner, *Saints of the Atlas*, Londres, Weidefeld and Nicolson, 1969 y David Montgomery Hart, *The Aith Waryagber of the Moroccan Rif, an Ethnography and History*, Viking Fund Publications in Anthropology, Arizona, University of Arizona, 1976.

⁴ Azul Ramírez Rodríguez, *Los "Santos" (Imrabden) y el paisaje cultural entre los Ayt Ali u Aissa (Ayt Σli u Σissa) del Rif central marroquí desde una perspectiva etnoarqueológica*. Tesis para optar por el grado de doctorado en Estudios Arqueológicos, Ciudad de México, ENAH, 2013.

⁵ J. A. Núñez et al., *op. cit.*

particular, ahondando en la historia y las singularidades de la región, para entender adecuadamente la razón de ser de estas agrupaciones.

La motivación que lleva a un grupo social a constituirse en asociación civil es, en muchos casos, económica, no obstante, existen asociaciones cuyo interés responde a necesidades de tipo ideológico; me refiero, en especial, a aquellas creadas en virtud de un ideal político y social, como es el caso de las asociaciones creadas por amazigues (bereberes) originarios del Rif marroquí.

Las asociaciones que persiguen ideales políticos o culturales también reciben financiamiento para la organización de eventos culturales de diversa índole, como reuniones académicas, conferencias, exposiciones, etc.⁶ Muchos de los apoyos financieros provienen no solo de las instituciones marroquíes, sino también de la Unión Europea (UE) e incluso de algunos países árabes, como Arabia Saudita. Los fondos que provienen de la UE forman parte de una estrategia cuya finalidad consiste en frenar la migración hacia los países europeos, mientras que las donaciones de Arabia Saudita pretenden fortalecer la islamización en la región.⁷

Por otra parte, aunque la motivación para crear una asociación civil es variable de un lugar a otro (y de una comunidad a otra, independientemente de que la misma se halle o no en su lugar de origen), en todos los casos estas agrupaciones pueden llegar a funcionar como una plataforma de acción política grupal, convirtiéndose en la base de la organización de muchos movimientos sociales. Es el caso de Movimientos Amazigue (de alcance internacional) y del Movimiento 20 de Febrero, que tuvo lugar en febrero de 2011, en el marco de una serie de revueltas que sacudieron a algunos países del norte de África y del Medio Oriente y que, más tarde, fueron denominadas como Primavera Árabe o Primavera de los Pueblos (un término más incluyente dada la diversidad étnica de la región).⁸

De igual modo, estas agrupaciones funcionan como una estructura que permite la cohesión de una comunidad en momentos en que es necesario dar solución a problemas cuya resolución es responsabilidad del Estado y

⁶ A. Ramírez Rodríguez, "Las reivindicaciones étnicas de los bereberes / amazigos del Rif marroquí y los movimientos autonómicos rifeños", en Manuel Férrez y Elisenda Ballesté (comps.), *Medio Oriente y Norte de África, ¿reforma o continuidad?*, Ciudad de México, Senado de la República, 2011.

⁷ Trabajo de campo en 2007, 2010, 2013, 2014 y 2015.

⁸ A. Ramírez, 2011, *op. cit.*

no propiamente de los ciudadanos comunes. Tal es el caso de la recolección de basura (un grave problema en algunas pequeñas comunidades marroquíes), la reparación de calles o viviendas, y la reubicación de la población en caso de siniestro (por ejemplo, de terremotos o inundaciones), entre otros. En momentos de crisis, las asociaciones civiles —ya sean comerciales o culturales— se ocupan de la resolución de cualquier situación que ponga en riesgo la integridad de la comunidad, sin esperar a que el gobierno local dé solución a sus necesidades. Esto pasa de manera particular en las zonas rurales, donde subsisten algunos aspectos de la organización sociopolítica tradicional (el sistema de organización tribal).

El tipo de asociaciones, así como la manera en que interactúan entre sí en una determinada región (o regiones), si bien está relacionado con la economía local, es también un fenómeno vinculado a la historia de sus habitantes, como intentaré probar a través del análisis del asociacionismo en el oasis de Figuig —ubicado en la región oriental de Marruecos, en la frontera con Argelia—, que contrasta enormemente con el caso del Rif (situado en la cadena montañosa del norte de Marruecos), donde el asociacionismo no puede entenderse sin conocer a detalle el Movimiento Amazigue de alcance internacional, cuyos militantes son amazigues originarios de todas las regiones del norte de África (a saber, Marruecos, Argelia, Túnez, Libia, el oasis de Siwa en Egipto, Mali y las islas Canarias). Respecto al vínculo entre las asociaciones rifeñas y el Movimiento Amazigue he realizado un análisis más amplio en un artículo intitulado: “Reivindicaciones étnicas actuales de los bereberes/amazigues del Rif marroquí y los movimientos autonómicos rifeños”; respecto a los alcances de los movimientos sociales rifeños, he elaborado un análisis basado en la teoría de Max Gluckman sobre el conflicto y su resolución⁹ en un artículo intitulado “Reconociendo los ‘rasgos de los ancestros’ en los rostros de los movimientos sociales rifeños del norte de Marruecos: el conflicto y la cohesión desde una perspectiva diacrónica”. Por tal motivo, es importante aclarar que en este trabajo solo se hace mención del Rif de forma comparativa, citando fragmentos de trabajos anteriores.

⁹ Max Gluckman, *Costumbre y conflicto en África*, Lima, Universidad Nacional de San Marcos, Fondo Editorial UCH, 2009 (1955).

FIGURA 1. Ubicación del oasis de Figuig



Fuente: Archivo de la autora.

La comparación es pertinente porque en ambos lugares la población es mayoritariamente amazigue (bereber). En el Rif se habla el *tarifith* o bereber rifeño y en Figuig, el *tafiguiguit* o bereber de Figuig —una variante del rifeño—. Por otra parte, ambas regiones estaban conformadas por sociedades tribales autónomas —tribus del *blad-l-siba* o “áreas de disidencia tribal”— que, si bien tenían relación con los sultanes en turno (*makhzen* o “áreas de gobierno”), no estuvieron sometidas al poder del Estado sino hasta las colonizaciones francesa y española que tuvieron lugar a principios del siglo xx, integrándose más tarde al moderno Estado marroquí, que obtuvo su independencia en 1956.¹⁰ El sustrato tribal de estas comunidades, según mi opinión, hace del asociacionismo un fenómeno distinto al de las zonas urbanas.

¹⁰ D. M. Hart, *op. cit.*, y Ross E. Dunn, *Resistance in the Desert*, Madison, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1977.

En la región del Rif, el sistema de organización sociopolítica tradicional fue desmantelado casi en su totalidad, mientras que en Figuig las condiciones históricas y geográficas permitieron que un mayor número de instituciones tribales se conservara. No obstante, en ambos casos la conformación de grupos de edad —que son característicos de algunas sociedades segmentarias— es una institución social que logró adaptarse a los cambios producidos por el colonialismo y la independencia, de tal suerte que constituyen la base sobre la cual se ha desarrollado el asociacionismo en el Rif y en Figuig.

EL OASIS DE FIGUIG

Figuig está ubicado en el Marruecos oriental y forma parte de los espacios oasianos que se alinean bajo la franja mediterránea del Magreb, en el contacto con el bioma desértico, ubicados entre los bioclimas árido e hiperárido.¹¹ Este asentamiento fue fundado en el siglo VII por amazigues (bereberes) zenetas que ocupaban sus alrededores.¹² En la actualidad cuenta con alrededor de diez mil habitantes, en su mayoría, amaziges sedentarios dedicados primordialmente a la agricultura de riego (el cultivo de palmeras datileras ha sido una actividad tradicional en la región) y, en menor medida, al comercio, así como a actividades burocráticas u otros oficios vinculados con la municipalidad.

La población de Figuig también está compuesta por árabes cuya forma de vida aún está vinculada a diferentes estrategias de nomadismo relacionadas con la cría de ganado bovino y caprino; aunque debido al cambio climático (que acelera el proceso de desertificación en la región) y al total cierre de las fronteras con Argelia en 1980 —como fue mencionado previa-

¹¹ Antonio Pastor-López, Eduardo Seva-Román, Joaquín Martín-Martín, Ma. Agueda Sánchez-Albert e Isabel Novella-Ferrandiz, “Los Palmerales de Figuig (Marruecos) y Elche (España). Comparación estructural y ecológica. Patrones de degradación y gestión sostenible”, en M. D. Vargas-Llovera, E. Seva-Román y M. Hamdaoui (eds.), *Bases ecológicas y culturales del oasis de Figuig (Marruecos)*, Oujda, editado por el Proyecto de Cooperación Internacional al Desarrollo AP/301-34-2010 de AECID, junto con la Facultad de Letras y Humanidades de la Universidad Mohamed VI de Oujda, 2012, p. 43.

¹² Abdellatif Bancherifa y Herbert Popp, “L’Oasis de Figuig. Persistance et changement”, *Série: Essais et études*, núm. 3, Rabat, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 1999, pp. 29-30.

FIGURA 2. Árabes de Figuig que aún practican distintas estrategias de nomadismo



Fuente: Fotografía de la autora, noviembre de 2013.

mente—, estas poblaciones (compuestas por diferentes tribus) han sufrido un proceso de sedentarización forzada en los últimos años.¹³

En el siglo XIX la división de la población en clases sociales era muy marcada entre los sedentarios de este y otros oasis marroquíes, por lo que podían distinguirse con claridad seis categorías: 1) *shurfas* (santos musulmanes hereditarios), 2) morabitos (hombres considerados como poseedores de *baraka* o gracia divina), 3) agricultores comunes, 4) *baratin*, 5) esclavos y 6) judíos.¹⁴ Al abolirse la esclavitud, los negros que habían sido esclavi-

¹³ A. Ramírez Rodríguez, “La colonización francesa de principios del siglo XX y los conflictos derivados de la fragmentación del sistema tradicional de organización sociopolítica en el oasis de Figuig, Marruecos”, 2016, en prensa.

¹⁴ R. E. Dunn, *op. cit.*

zados se unieron a las familias de sus amos, mientras que las familias judías migraron a Israel en la década de 1950 y los santos se laicizaron, quedando de estos algunas vistosas tumbas que aún son objeto de veneración. Con seguridad, esta división de clases influía en la conformación de subgrupos distintos al sistema de linajes, por lo que la estructura de grupos de edad y género al interior de cada unidad tribal era distinta de como es actualmente, debido, lógicamente, a que hoy en día esa división no existe del mismo modo que en el siglo XIX. No obstante, lo que aún existe es la estructura del linaje, así como los mecanismos que articulan las alianzas entre individuos del mismo género y de edades que se consideren semejantes.

La población actual de Figuig incluye también marroquíes de otras regiones y algunos extranjeros que suelen instalarse en el oasis por temporadas relativamente largas (especialmente, aquellos que participan en proyectos de beneficio social encabezados por asociaciones foráneas).

EL SISTEMA DE ORGANIZACIÓN SOCIOPOLÍTICA TRADICIONAL

Este oasis de Figuig está constituido por siete unidades urbanas fortificadas (una cifra que ha variado a lo largo del tiempo), las cuales son denominadas como *ighbrem* (en amazigüe, cuyo plural es *ighbreman*) o *ksar* (en árabe, que en plural es *ksour*). Originalmente, cada unidad urbana fue construida en su totalidad con adobe y materiales locales; sin embargo, hoy en día son muy pocas las áreas de cada *ksar/ighbrem* que se conservan como antaño. No obstante, es posible decir que aún puede considerarse a cada unidad urbana como una tribu, aunque no todas han conservado en la misma medida la integridad de sus instituciones sociopolíticas tradicionales y ninguna de ellas funciona de manera autónoma respecto a la autoridad del Estado marroquí.

Los siete *ighbreman* o *ksour* de Figuig son: Zenega (el núcleo más grande, más antiguo y mejor conservado); Loudaghir; Lmaiz; Ouled Slimani; Laabidat; Hammam Foukani y Hammam Tahtani. En el pasado cada *ksar/ighbrem* constituía una unidad sociopolítica autónoma (patrilineal y patrilocal endogámica), en cuyo interior varios subgrupos de linajes patrilineales (que se agrupaban en barrios divididos internamente por grandes puertas que separaban a cada grupo) conformaban una estructura de organización sociopolítica segmentaria, cuyo máximo órgano de gobierno estaba consti-

tuido por un consejo (*Jmaa*), formado por las cabezas de los linajes patrilineales de cada *ighrem*.¹⁵ Actualmente, solo el *ksar/ighrem* Loudaghir conserva la estructura de la *Jmaa* (aunque, desde luego, esta ha sufrido modificaciones a lo largo del tiempo, las cuales no son objeto de análisis en este trabajo).

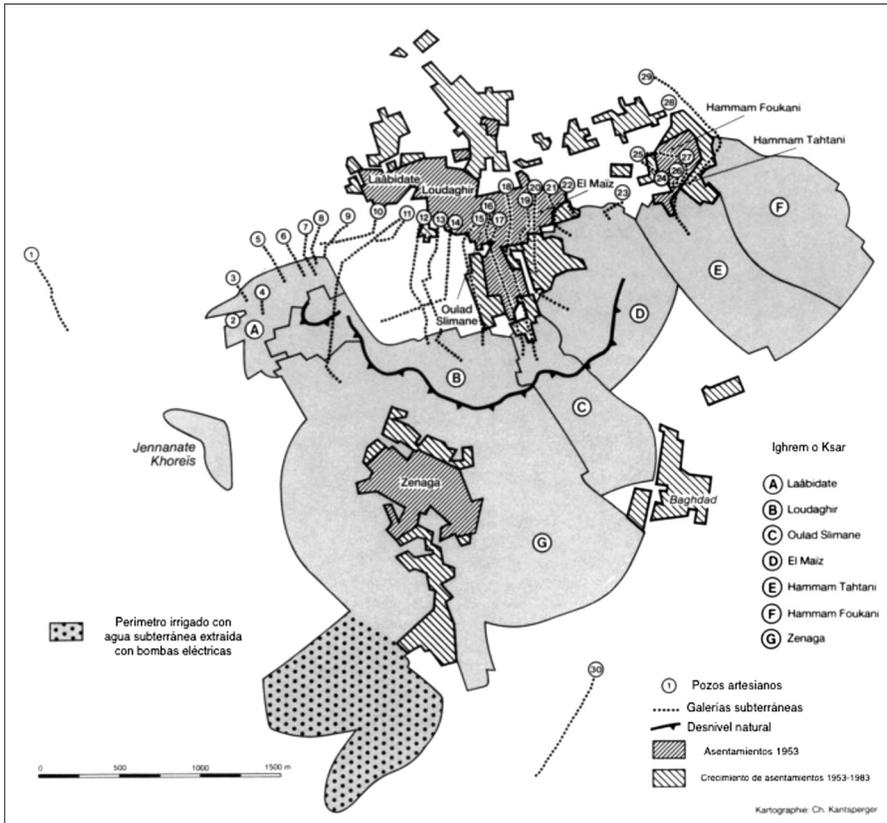
En este texto el término “tribu” debe ser entendido como un sistema de organización segmentaria, que puede ser definida como una “estructura tipo árbol”, debido a que está compuesta de facciones, formadas por grupos más pequeños (teóricamente similares en tamaño y fuerza). En este modelo teórico, el nivel más alto de la estructura segmentaria es denominado como “tribu” y los niveles más bajos como “clan”, “subclan”, “linaje” y “sublinaje”, según el caso.¹⁶ Las características principales de estos sistemas de organización pueden ser resumidas del siguiente modo: 1) se trata de organizaciones no centralizadas, en las que no existen instituciones encargadas del mantenimiento del orden, como la policía o el ejército, entre otras, así como ninguna clase de burocracia; 2) los grupos corporativos que conforman la estructura social no siempre están conformados con base en la estructura de las relaciones de parentesco, más bien, existe una serie de lealtades cruzadas entre los individuos que conforman facciones rivales; 3) las lealtades cruzadas evitan el surgimiento de conflictos de forma abierta entre estas facciones rivales;¹⁷ 4) cuando un individuo comete una infracción, el conflicto debe resolverse a nivel grupal y no individual; 5) una de las características más importantes de estos sistemas de organización sociopolítica es que no poseen jefes únicos, sino representantes a distintas escalas que conforman asambleas de notables, que de manera general se encargan de regular la vida social; 6) cuando los conflictos rebasan el nivel tribal, se recurre a una autoridad neutral para su resolución (por ello se dice que estos sistemas de organización se complementan con neutrales profesionales).¹⁸

¹⁵ A. Ramírez Rodríguez, 2016, *op. cit.*, en prensa.

¹⁶ Véase por ejemplo E. Gellner y D. M Hart, *op. cit.*

¹⁷ M. Gluckman, *op. cit.*

¹⁸ A. Ramírez Rodríguez, “Traditional Architecture and Socio-Political Organization at Figuiq Oasis, Morocco”, en Annick Daneels (ed.), *Monumental Earthen Architecture in Early Societies Technology and Power Display*, presentado en el XVII UISPP World Congress, 1-7 septiembre, Burgos, España, vol. 2, sesión, B3, iv, p. 64.

FIGURA 3. Los *ksour / igberman* de Figuig

Fuente: Tomado de Bancherifa y Popp, 1999.

En el siglo XIX los santos musulmanes ejercían la función de árbitros neutrales.¹⁹ En Figuig, como fue indicado previamente, cada *igberem* tenía un consejo de notables (*Jmaa*), compuesto por representantes de grupos corporativos, que funcionaba de forma autónoma antes de la intervención francesa y se ocupaba de aplicar el derecho consuetudinario en la resolución de conflictos internos, además regulaba la participación colectiva en actividades productivas y defensivas, entre otras posibles. Sin embargo, a partir del siglo XIX, los poderes coloniales fragmentaron y, en algunos casos, desarticularon

¹⁹ E. Gellner, R. E. Duun y A. Ramírez Rodríguez, 2013, *op. cit.*

completamente este sistema con la finalidad de controlar a la población, en un intento por convertir a hombres tribales en ciudadanos y sujetarlos a una autoridad centralizada de tipo estatal.

Cuando era pertinente, los franceses aprovechaban el poder político de algunos santos y jefes tribales para gobernar de forma indirecta, no obstante, cuando esto no era posible terminaban por desmembrar a la *Jmaa*. En la actualidad la única asamblea que resistió los embates del tiempo es la de Loudaghir,²⁰ aunque la base del sistema se encuentra de forma fragmentada en todos los *ksour/igbremen*. Esta puede observarse, por ejemplo, a través de la organización que regula el acceso al agua de riego al interior de cada *ksal igbrem* y en las asociaciones civiles que agrupan a numerosos jóvenes, cuya razón de ser, por lo general, es la de recibir fondos del gobierno marroquí o de otras instituciones extranjeras para realizar actividades productivas de tipo agrícola, artesanal o educativo, entre otras. La interacción entre los miembros de estas asociaciones constituye un extraordinario ejemplo de cómo funcionaba un sistema de facciones rivales, las cuales no podían involucrarse en conflictos abiertos debido a que sus miembros, tal como hoy en día, vivían insertos en un sistema de lealtades cruzadas que vinculaba facciones o segmentos de diversa índole (como pueden ser clanes, linajes, sublinajes, grupos de edad, grupos conformados por los usuarios de un mismo canal de agua o parcelas contiguas, etc.). Estas asociaciones, aunque cotidianamente rivalizan entre sí, son la estructura a través de la cual se activan lazos solidarios en circunstancias especiales, como se explica más adelante.²¹

EL ASOCIACIONISMO EN FIGUIG

A medida que Figuig se fue convirtiendo en un asentamiento urbano, se transformó en un centro de gran importancia para el comercio transahariano. Las grandes rutas de comercio que cruzaban el Sahara pasaban por una serie de puertos (Figuig era uno de ellos), ubicados en la franja norte del desierto, en cuyos mercados los bienes traídos desde lejos pasaban de una caravana a otra antes de ser embarcados a su destino final, es decir, hacia la costa mediterránea y de ahí hacia Europa, hacia el Sudán o bien en

²⁰ Trabajo de campo de 2014 y 2015.

²¹ A. Ramírez Rodríguez, 2016, *op. cit.*, en prensa.

dirección al Oriente y viceversa.²² A través de estas rutas se formó un enorme tejido de relaciones de toda clase entre el mundo Mediterráneo, el África subsahariana y el Medio Oriente que llegó paulatinamente a su fin con la llegada de los franceses a finales del siglo XVIII y principios del XIX y con el cierre definitivo de la frontera argelino-marroquí en 1980.²³ Esta situación alteró la economía del oasis que dependía en gran medida del comercio, propiciando la migración masiva de la población árabe y amazigue (bereber) hacia las zonas urbanas y hacia los países europeos, así como el abandono de actividades agrícolas tradicionales (como el cultivo de palmera datilera y otros productos agrícolas, así como la cría de ganado bovino, caprino y vacuno). De este modo, quienes no han optado por la migración, si bien continúan llevando a cabo actividades productivas tradicionales, también han adoptado al asociacionismo como estrategia de supervivencia (ya que, como fue mencionado previamente, es el mecanismo a través del cual es posible recibir dinero de instituciones nacionales o extranjeras).

Es mi opinión que este asociacionismo funciona como una clase de reestructuración de algunas instituciones tradicionales, como podrían ser los grupos de edad (que a su vez suelen estar divididos por género y antes por clase, aunque no en la actualidad). Durante mi estancia en Figuig tuve la oportunidad de participar en un paseo en bicicleta organizado por una asociación de Zenaga. El recorrido incluía la visita a casi todas las asociaciones del oasis, por lo que esta extraordinaria circunstancia me permitió tener una visión más amplia de cómo funcionan las asociaciones y de cuál era su razón de ser. La mayoría de las asociaciones de Figuig están formadas por grupos de edad y género, es decir, los jóvenes de un mismo *ksar/ighbrem* se agrupan de este modo para hacer negocios nuevos (como una cafetería, por ejemplo), para lo cual solicitan ayuda financiera al gobierno marroquí. Los hombres mayores de cuarenta años hacen asociaciones para mejorar sus cultivos o la infraestructura necesaria para la producción datilera y las mujeres forman asociaciones para comercializar productos artesanales de lana (tapetes o djelabas) o productos comestibles como *coussous* y especias, entre otros. Algunos de estos productos se venden a nivel internacional a través de la red.

²² R. E. Dunn, 1977, *op. cit.*, p. 107.

²³ A. Ramírez Rodríguez, 2016, *op. cit.*, en prensa.

FIGURA 4. Reunión de una asociación rifeña



Fuente: Archivo de la autora.

En una sociedad segmentaria los grupos de edad o género entrecruzan la estructura del linaje (que aún existe en Figuig, aunque, desde luego, ha sufrido grandes transformaciones que no serán analizadas aquí por no ser el tema que nos ocupa), por lo que los lazos solidarios que establecen entre sí los miembros de una asociación (equiparable a grupos de edad y género) resulta ser contradictoria respecto a las alianzas que existen al interior de un linaje. Esta aparente contradicción es, en realidad, el mecanismo que mantiene el orden entre ellas. Esta idea puede ejemplificarse de la siguiente manera: “a” y “b” son miembros del linaje A, sin embargo, debido a diferencias de edad, “a” es miembro de la asociación D y b pertenece a la asociación E, que rivalizan entre sí, por lo que se hallan constantemente envueltos en competencia, pero como “a” y “b” pertenecen al mismo linaje, el conflicto entre ellos nunca surge de forma abierta.

La membresía cruzada (entre grupos de edad, linajes o facciones de diversa índole) es característica de las sociedades segmentarias y, de acuerdo con Max Gluckman, este sistema de alianzas es el que permite mantener el orden sin necesidad de una autoridad centralizada²⁴ y, de hecho, esta es la

²⁴ M. Gluckman, *op. cit.*

manera en que los conflictos menores se solucionan en Figuig. Me refiero a los conflictos entre un linaje y otro, ya que, como en toda sociedad segmentaria, los conflictos entre un individuo y otro involucran a todo un grupo de parentesco, una facción y, en este caso, una asociación, ya que los conflictos entre individuos no existen como en la sociedad occidental. La *Jmaa* solo interviene en los casos en que los grupos involucrados no logren llegar a un acuerdo, y si esta no logra solucionar el asunto, entonces interviene la autoridad del Estado.

Debido a las circunstancias de aislamiento que sufrió este oasis con el cierre de las fronteras en la década de 1980, hay una tendencia al asociacionismo de tipo comercial. En general, estas asociaciones gozan de gran autonomía en la toma de decisiones que tienen que ver con las relaciones con el exterior; sin embargo, cuando se trata de poner en marcha iniciativas que conciernen a la totalidad del *ksar/ighbrem* —la comunidad local—, estas deben ser aprobadas por la *Jmaa* (en el caso de Loudaghir) o por otra institución equivalente. Y aunque las actividades de estas asociaciones están más ligadas a la comercialización de los productos locales (dátiles, textiles artesanales, diversos productos de sémola de trigo, actividades turísticas, entre otras), estas organizaciones también funcionan como una excelente plataforma organizativa en caso de siniestro o de cualquier otro conflicto en el que sea necesario poner en marcha un mecanismo de protesta social.

Lo siguiente que relato sucedió en noviembre de 2013 y ejemplifica la manera en que las asociaciones funcionan en un momento de siniestro o de crisis de otra naturaleza. En ese momento una lluvia torrencial había destruido gran parte de las estructuras de adobe que componen a los distintos *ksour/ighbrem* de este oasis. Durante ese periodo me encontraba haciendo una investigación de campo relacionada con la arquitectura tradicional y la organización social en el marco de una estancia posdoctoral en la Universidad Mohamed I, auspiciada por el Conacyt, cuando una lluvia torrencial me impidió recorrer el oasis para familiarizarme con los diferentes *ksour/ighbrem*, cuya extraordinaria arquitectura en tierra era parte de mi objeto de estudio. Durante más de una semana me fue casi imposible caminar por las callejuelas techadas del oasis debido a que había derrumbes por todas partes, mientras que las zonas que se mantenían en pie corrían el riesgo de desmoronarse en cualquier momento, motivo por el cual la *Jmaa* de Loudaghir convocó

a diferentes jornadas de trabajo comunitario a través del sistema *tawiza* (una clase de trabajo comunitario semejante al tequio en las comunidades indígenas mexicanas). Las antiguas estructuras tribales se articularon de manera solidaria y sorprendentemente organizada: cada linaje debía aportar mano de obra (por medio de un varón) para reparar las estructuras del *ksar/ighbrem*. Comenzaron por los jardines y los canales de riego y, en jornadas posteriores, se dedicaron a reparar las zonas habitacionales.

Mientras la *Jmaa* echaba a andar los mecanismos solidarios entre clanes y linajes, las asociaciones, en coordinación con la municipalidad, se ocupaban —no sin tener el visto bueno de la *Jmaa*— de reubicar a las familias afectadas en albergues temporales localizados en las afueras del *ksar/ighbrem* tradicional, repartiendo comida y dinero a los más necesitados. Era un caso extraordinario ya que, en momentos en que ninguna circunstancia altera la seguridad de los habitantes del oasis, estas asociaciones funcionan como grupos opuestos que compiten entre sí (como sucede con los segmentos —los clanes, linajes o facciones de diversa índole— en una sociedad segmentaria) sin entrar nunca en conflicto abierto debido al mecanismo de lealtades cruzadas descrito previamente.

Esta competencia —o rivalidad— tiene como objetivo obtener los mejores presupuestos que las instituciones reparten, o bien, la contienda se desarrolla en el campo simbólico del prestigio social. Estas asociaciones organizan eventos de diversa índole (paseos turísticos a pie, en bicicleta al interior del oasis, o bien, en automóvil o autobús en el desierto para admirar grabados rupestres, exposiciones, competencias deportivas, etc.) para atraer a los jóvenes indecisos a sumarse a sus filas. De igual modo, los extranjeros están siempre entre sus objetivos por una cuestión de prestigio social, o bien, debido a la falsa creencia de que todo extranjero podría estar representando a alguna organización europea encargada de distribuir presupuesto para algún proyecto productivo.

Como he señalado previamente, las asociaciones también funcionan como “plataforma para la acción política”. Otro momento clave para sustentar esta afirmación sucedió a principios de 2016, cuando el gobierno marroquí decidió construir una cerca en la frontera argelino-marroquí, despojando a muchos agricultores sedentarios amazigues de sus palmerales y tierras de cultivo, así como a muchos árabes de sus tierras de pastoreo, por lo que a las

protestas —orquestadas bajo la estructura organizativa de las asociaciones civiles de los sedentarios— se sumaron las asociaciones de las tribus árabes pastoriles de la región. Despojar a los habitantes de Figuig de sus tierras de cultivo, palmerales y tierras de pastoreo es una situación que, sin lugar a dudas, aumentará el deterioro de la frágil economía del oasis; es indudable que los índices de migración de esta población hacia las zonas urbanas y hacia Europa aumentarán enormemente.

En resumen, los sucesos antes relatados ejemplifican la manera en que, si bien algunas instituciones de la antigua organización sociopolítica tradicional —como los grupos de edad o género— se reestructuran de acuerdo con las normas establecidas por el Estado, que, entre otras cosas, adquiere cierto control al marcar las reglas del juego, siguen funcionando internamente de manera tradicional —es decir, a través de un sistema de alianzas cruzadas— y como plataforma de acción política.

EL ASOCIACIONISMO EN EL RIF

A diferencia de Figuig, donde la mayoría de las asociaciones fueron creadas a partir de una motivación comercial (aunque también hay agrupaciones culturales, deportivas y religiosas), la mayoría de las asociaciones rifeñas ha sido fundada a partir de ideales políticos y culturales vinculados al Movimiento Amazigüe de alcance internacional.²⁵

Al igual que en Figuig, las asociaciones civiles rifeñas son fundadas por los miembros de una misma localidad (jóvenes, por lo regular, varones de edades semejantes) que a su vez pertenecen a familias diferentes y tribus distintas, por lo que también los miembros de las asociaciones civiles rifeñas están involucrados en un sistema de alianzas cruzadas. Sin embargo, a diferencia de Figuig, en donde las redes de asociaciones difícilmente sobrepasan los límites del oasis, en el Rif las redes que unen a una asociación con

²⁵ A. Ramírez Rodríguez, 2011, *op. cit.*, y “Reconociendo los ‘rasgos de los ancestros’ en los rostros de los movimientos sociales rifeños del norte de Marruecos: el conflicto y la cohesión desde una perspectiva diacrónica”, *Política Internacional, Temas de Análisis*, 4, 2014, en prensa (artículo elaborado para el Seminario de Relaciones Internacionales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Centro de Relaciones Internacionales, Proyecto PAPIIT, Proyecto PAPIME y Proyecto Cátedra Unesco sobre Desarme).

otra se extienden hasta el otro lado del Mediterráneo e incluso a algunos países de América (Estados Unidos, Canadá y, en menor medida, México). Esto se debe a que la migración en el Rif ha sido más intensa que en Figuig, lo que puede explicarse fácilmente por su situación geográfica.

Otra diferencia notable entre Figuig y el Rif es la actitud que en cada lugar se tiene respecto a la identidad étnica. En Figuig se tiene una conciencia étnica poco pasional en contraste con el Rif. Si bien en el oasis también existen defensores de la identidad cultural y lingüística (en especial los amazigues del *ksar/igbrem* Zenaga), la pasión identitaria difícilmente sobrepasa los gruesos muros de adobe, o bien, se desfoga en obras de gran erudición como el diccionario *Amazighe-Français* elaborado por Hassane Benamara, originario de Zenaga. Con certeza, puede decirse que en Figuig la defensa de la tierra es más importante que la defensa de la identidad, no así en el Rif, en donde, si bien existen protestas sociales ligadas a la defensa de la tierra, las cuestiones culturales resuenan con mayor fuerza. Quizás esto tenga su razón en la situación geográfica donde se localiza cada sitio de interés. A comparación de Figuig, que se encuentra en una de las regiones más distantes del Sahara, la cercanía del Rif con los países europeos es probablemente una razón por la cual este se encuentra en mejores condiciones económicas.

En Figuig las asociaciones reciben más presupuesto del gobierno marroquí y de instituciones europeas que de los propios habitantes de Figuig, mientras que en el Rif, aunque las asociaciones reciben financiamiento de las autoridades marroquíes, la gran mayoría tiene miembros en Europa que apoyan económicamente todas las actividades de las asociaciones rifeñas.

Para finalizar esta somera comparación entre dos tipos de asociacionismo amazigue, me gustaría señalar que, si bien considero que en ambos casos la estructura de la asociación civil está articulada en torno a una institución del sistema de organización sociopolítica tradicional —en este caso me he referido a grupos de edad (que también existen en nuestra sociedad pero no de la misma manera)—, estoy consciente de que se trata de instituciones dinámicas que han sufrido muchos cambios a lo largo del tiempo y que requieren un análisis más profundo. Asimismo, hablar de la estructura del linaje y las alianzas cruzadas requiere de una discusión más detallada que no se desarrolla aquí a falta de espacio.

CONCLUSIÓN

Cuando se escucha el término “tribu”, se tiende a pensar solo en sociedades premodernas que nada tienen que ver con los Estados-nación contemporáneos ni con los problemas actuales que existen en el Medio Oriente, el norte de África y otras regiones conflictivas en el mundo que, hasta principios del siglo xx, se describían como territorios poblados por una multitud de tribus que guerreaban entre sí, o bien, que se unían para pelear contra los colonizadores europeos, a quienes se percibía como un enemigo común. Sin embargo, resulta erróneo pensar que el estudio de las sociedades tribales es una cuestión de la cual deben ocuparse tan solo los historiadores o los antropólogos que se dedican a estudiar minorías étnicas a partir de modelos teóricos que, para algunos, podrían sonar como “pasados de moda”. En realidad, entender qué es una tribu y cuáles son los mecanismos de articulación de estas sociedades, así como las transformaciones que dichos mecanismos han sufrido a partir de su relación con los poderes coloniales y los Estados modernos, sería de enorme utilidad para clarificar muchos de los procesos por los cuales atraviesan muchas de estas regiones, en las que la cuestión tribal no ha dejado de tener eco, a pesar de los esfuerzos que hicieron los gobiernos coloniales y los Estados contemporáneos al implementar políticas cuya finalidad era desaparecer las estructuras de organización sociopolítica tradicionales, con la finalidad de controlar en su totalidad los territorios colonizados que, más tarde, darían lugar al surgimiento de los modernos Estados-nación.²⁶ Figuig y el Rif son, en mi opinión, dos regiones donde la cuestión tribal no ha dejado de tener vigencia y, por lo tanto, hacen falta mayores estudios respecto a las transformaciones que ha sufrido el sistema de organización sociopolítica, así como de las relaciones que estas poblaciones tienen con el Estado.

Para finalizar es pertinente mencionar que el ingrediente tribal marca una diferencia notable, no solo del asociacionismo que se ha desarrollado en las áreas urbanas marroquíes, sino en el ámbito de otras ciudades, como la Ciudad de México, que requiere un análisis particular respecto a la función que tienen las asociaciones civiles a nivel local (en la comunidad), así como en el contex-

²⁶ Philip S. Khoury y Joseph Kostine, *Tribes and State Formation in the Middle East*, Los Angeles, University of California Press, 1990, pp. 1-24.

to de los movimientos sociales. De igual modo, es importante mencionar que para entender la estructura y función de las asociaciones civiles en cualquier lugar del mundo, es necesario ahondar en la historia profunda de la sociedad estudiada, para evitar caer en generalizaciones que poco explican y que son propias del periodismo exprés y no del análisis antropológico. ❧

¿ORIENTALISMOS PARA (CONTRA) MUJERES?

Algunas reflexiones desde los feminismos

Ángeles Ramírez

En este texto trataré de mostrar que buena parte de los estudios que se acometen sobre “mujeres e islam” desde las ciencias sociales y, sobre todo, desde el feminismo académico en España tienen una base “orientalista”, que es ampliamente compartida en la “cultura popular” televisiva. Los productos culturales que tratan de los contextos árabes y musulmanes comparten estereotipos con una parte de esta producción científica. Analizaré algunas tramas presentes en series de televisión, proponiendo el orientalismo no solo como soporte de la construcción de lo árabe y lo musulmán, sino como vía de presentación de modelos de género —destinados a la sociedad española— que luchan por la hegemonía. De este modo, en la época neoliberal, el orientalismo podría servir a una suerte de disciplinamiento de género.

SOBRE LOS ESTUDIOS

En términos generales, se puede decir que tanto los estudios que tienen como “objeto” a las mujeres musulmanas como aquellos que usan un enfoque teórico feminista son marginales en el panorama sobre estudios de área en España. La mayor parte de los proyectos de investigación sobre el campo que podríamos llamar “orientalista” y que están en marcha en 2014 no consideran ninguno de los dos aspectos. En buena parte de los trabajos mencionados, la presencia de las mujeres árabes y musulmanas da un toque de color, y se relaciona con su contribución a los cambios y el desarrollo o

Ángeles Ramírez es profesora titular del Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español de la Universidad Autónoma de Madrid.

con la supuesta excepcionalidad de su movilización política. Hay una gran ausencia de estudios etnográficos, tan solo compensada con algunas excepciones. Podría decirse que parte del problema de la reproducción de este orientalismo en la academia reside en cierto rechazo etnográfico, por parafrasear a Ortner.¹ Esto no ocurre necesariamente porque la etnografía blinde académica, ética o políticamente los trabajos. Pero lo cierto es que la desconexión con el campo y con los problemas de la gente real lleva a la multiplicación de ciertos estereotipos que, como ya afirmó Said,² solo buscan ser coherentes con el campo de lugares comunes creados previamente por el corpus orientalista y no están sujetos a un proceso crítico de construcción del conocimiento. En los casos en que los estudios han utilizado alguna técnica como la entrevista, por ejemplo, en ciertas investigaciones sobre las Primaveras Árabes, las personas entrevistadas generalmente son las consideradas “actores clave”, líderes de movimientos, etc. Esto lleva a que los relatos en ciencias sociales sobre los procesos reflejen el punto de vista de ciertas élites y no sean del todo capaces de plantear un relato desde abajo.

En la mayor parte de este panorama, las mujeres están, por defecto, excluidas de cualquier estudio que tenga como objeto los procesos que implican cierta autonomía de los sujetos. Si se da el caso de que es evidente su participación en ellos, se percibe como extraordinario y como un criterio de democratización o progreso. En un trabajo inédito, Ramírez y Feliu³ realizan un análisis sobre diferentes documentos políticos y mediáticos relativos a las Primaveras Árabes y a la representación de las mujeres, mostrando algunos trazos que se repiten. De entrada, se considera que cuando ha habido participación política femenina en los contextos árabes y musulmanes, ha sido traicionando una expectativa social, que se produce contra los hombres de “su” cultura, de ahí la idea, una vez más, de que hay que rescatar a las mujeres orientales de los hombres de “su” cultura. Este rescate se acompaña de una infantilización de la rescatada. Por último, el esquema de análisis está

¹ Sherry Ortner, “Resistance and the Problem of Ethnographical Refusal”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 37, núm. 1, 1995, pp. 173-193.

² Edward W. Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, Nueva York, Penguin Books India, 1995 (1978).

³ Ángeles Ramírez y Laura Feliu, “La liberación de las mujeres árabes y la orientalización del discurso”, comunicación presentada en el encuentro *Las mujeres y las revoluciones árabes*, ICIP e IEMED, Barcelona, 11 de diciembre de 2012.

siempre asentado en la polarización entre civilización/modernidad. El sistema de valores liberales pareciera ser el único que proporcionara a las mujeres el antídoto contra el patriarcado, representado por excelencia en las sociedades árabes y musulmanas. Todo este conglomerado de significados está presente en la base de buena parte de las investigaciones que se realizan.

Respecto a la producción llevada a cabo desde el feminismo académico, se constata que es muy escasa. Cuando el feminismo académico hegemónico se ha ocupado de estas cuestiones, ha reproducido literalmente los lugares comunes del orientalismo, apoyándose en una construcción del feminismo como un proyecto ilustrado del que quedaba excluido por definición el mundo árabe y musulmán. De hecho, el análisis feminista se utiliza como una herramienta para “orientalizar” lo musulmán en general y a las mujeres musulmanas en particular. Amorós⁴ hace la propuesta filosófica de rescatar una suerte de islas liberales en el islam, concediendo crédito a la existencia de “otras” Ilustraciones. Entretanto, afirma que el pañuelo es un símbolo de sumisión. Además, aboga por una prohibición total del *niqab* en Europa, que define como una herramienta de opresión. Otra académica feminista, Rosa Cobo, define como inaceptables las prácticas que tienen lugar dentro de ciertos colectivos inmigrantes, refiriéndose claramente a musulmanes y musulmanas.⁵ Es muy curioso que para Cobo el sentido de subordinación del pañuelo arroje un mensaje relacional del tipo “a nuestras mujeres no las contaminéis”, cuando justamente ese mensaje se produce desde “Occidente” hacia “Oriente” a partir del pánico moral, como ha sido analizado, entre otros, por López Bargados.⁶ Por último, una tercera académica, que además forma parte del Consejo de Estado, Amelia Valcárcel, relaciona el pañuelo con el aumento del fundamentalismo y con la revolución iraní. El rigor científico y el aparato crítico, necesarios cuando se escribe de

⁴ Celia Amorós, *Vetas de Ilustración: Reflexiones sobre feminismo e islam*, Madrid, Cátedra, 2009.

⁵ Rosa Cobo, conferencia presentada en las II Jornadas Internacionales sobre “Educación e interculturalidad”, Jerez de la Frontera, 12-14 de septiembre de 2007. Consejería de Educación de la Junta de Andalucía-Dirección General de Innovación Educativa, en: www.aulaintercultural.com.

⁶ Alberto López Bargados, “Autos de fe en un mundo de incrédulos: etnografiando la construcción del ‘terror islámico’ en Catalunya”, en Ángeles Ramírez (ed.), *La alteridad imaginada: La construcción de lo musulmán y el pánico moral en España y Francia*, Barcelona, Bellaterra, 2014 (en prensa).

cualquier tema en la academia, parecen no ser un criterio cuando el tema de investigación es el islam o los contextos musulmanes. Desde esta perspectiva, el feminismo hegemónico—y la mayor parte del feminismo académico lo es— puede llegar a ser un instrumento de la islamofobia. Se construye una mujer “europea” u “occidental”, opuesta a la musulmana, con autonomía y capacidad de tomar decisiones. La consecuencia inmediata de la enfatización de estas prácticas como base de diferenciación entre el islam y Occidente es la invisibilización de los contextos de subordinación en el segundo. De este modo, toda la crítica al patriarcado se concentra casi exclusivamente en una alteridad, esta sí exacerbadamente patriarcal, representada por Oriente.

En general, los documentos académicos, salvo algunas excepciones situadas en los márgenes, comparten el mismo universo conceptual que el de la cultura popular cuando se trata de las mujeres musulmanas. El primero legitima al segundo y viceversa. El orientalismo de consumo o de masas se construye sobre temáticas y enfoques parecidos a los que se dan en la mayor parte del mundo académico. De este modo, la cuestión de las mujeres ha articulado las visiones orientalistas en dos sentidos: por un lado, creando una imagen de Oriente para el consumo español, que usa a las mujeres musulmanas como metáfora; por el otro, construyendo una imagen de y para las mujeres —para todas las mujeres, no solo para las árabes o las musulmanas— que usa al Oriente como soporte. Se podría concluir entonces que la imagen de Oriente ha servido para disciplinar a las mujeres españolas.

DOS SERIES DE TELEVISIÓN

La presencia de lo árabe y lo musulmán en la cultura de masas española y contemporánea responde no solo a inquietudes sobre lo que ocurre en el mundo árabe y musulmán, sino a las de la propia sociedad española. En definitiva, la ficción responde a la situación socioeconómica española con tramas que tratan de transmitir no solo un Oriente moderno con un orden patriarcal amenazante para mujeres orientales y hombres y mujeres “occidentales”, sino un Oriente que transmite una pedagogía del “deber ser” para las mujeres no orientales. Las estrategias de representación del Oriente tienen un valor disciplinador para las mujeres, ensartándose en una secuencia, para el caso español, de un fuerte *backlash* o reacción respecto a las

libertades y los derechos de las mujeres, como el que retrató Faludi para Estados Unidos en los años ochenta.⁷ Este *backlash* español contemporáneo tiene que ver con los mecanismos actuales de legitimación de la acumulación por desposesión.⁸ El neoliberalismo se apoya en una reactualización de la familia tradicional. Tal y como sostiene Ezquerra,⁹ es necesaria una justificación ideológica de la vuelta al hogar de la reproducción, motivada por el adelgazamiento del Estado y los recortes sociales. En este sentido, vuelven las retóricas de tipo familista, que no impiden en ningún caso que se combine la figura de las mujeres como trabajadoras con las de madres-esposas o hijas tradicionales. Considero que en el caso de la sociedad española, el orientalismo tiene un uso local destinado al disciplinamiento de las mujeres, como parte de esa estrategia.

No me interesa hacer una aproximación sobre los estereotipos presentes en los ejemplos que voy a poner. Como Abu-Lughod,¹⁰ pienso que lo relevante es saber cómo esas imágenes se relacionan con la realidad. Sin embargo, me parece útil destacar la posibilidad de un *continuum* entre la investigación y los contenidos de los medios de comunicación respecto a este tema porque aquí, nuevamente, no parece haber límites claros entre el conocimiento científico y el generado para responder a intereses concretos, patriarcales, racistas, imperialistas o todos a la vez.

El primer documento por analizar se titula *Rescatando a Sara*. La miniserie, basada en una historia real, es a la vez una suerte de *remake* de una película estadounidense, *Not without my daughter*, de 1990. Este *film* comenzaba mostrando una familia formada por la esposa estadounidense, el esposo iraní y la hija de ambos, en Estados Unidos. Los tres viajaban a Irán, a pesar de una fuerte reticencia inicial de la esposa, y allí el esposo sufría una transformación, estimulado por su familia iraní fundamentalista. La esposa conseguía finalmente escapar de Irán y llegar a Estados Unidos con su hija.

⁷ Susan Faludi, *Backlash: The Undeclared War Against American Women*, Nueva York, Crown, 1991.

⁸ David Harvey, "The New Imperialism: Accumulation by Dispossession", *Socialist Register*, vol. 40, 2004, en: <http://socialistregister.com/index.php/srv/article/view/5811/2707#.U3H729zl004>.

⁹ Sandra Ezquerra, "Acumulación por desposesión, género y crisis en el Estado español", *Revista de Economía Crítica*, núm. 14, segundo semestre de 2012.

¹⁰ Lila Abu-Lughod, "Interpretando la(s) cultura(s) después de la televisión: sobre el método", *Iconos*, núm. 24, Ecuador, Flacso, 2006, pp. 119-141.

En el *remake* español sucede al contrario, ya que es el padre musulmán quien secuestra a la hija, pero la trama es idéntica. Una mujer española se casa con un hombre iraquí en España y tiene una hija. La hija es secuestrada por el padre, que la lleva a Iraq en 2006 en plena guerra del Golfo. La explicación del argumento es que “la educación de su hija en un país occidental radicalizará paulatinamente la postura religiosa de Abdel, generando conflictos familiares y, finalmente, la ruptura de la pareja”. Aquí la paternidad queda “desnaturalizada” por la religión. Su “radicalismo”, como si de una enfermedad se tratara, le lleva a secuestrar a su hija.

He seleccionado un primer tramo en el que puede observarse la circulación de imágenes orientalistas; además, la identificación de la espectadora con la madre protagonista se produce por medio de la exacerbación de determinados rasgos que corresponden a una naturalización del cuidado y la maternidad, frente a una paternidad parcial, que es la ejercida por el árabe musulmán.

La hija es rescatada de Iraq, un mundo peligroso y hostil. Es arrancada del padre y de su familia, una metáfora de la necesidad de ser rescatada del islam. El espacio de salvación, como no podía ser menos, es ocupado por la cultura española. En este fragmento hay una doble acusación: los árabes (o musulmanes) no saben criar a los niños, y los hombres tampoco. Son las mujeres las que saben. Según se explica, como la protagonista parió a su hija, tiene que estar con ella. Aquí la imagen es la mujer-madre, siendo su maternidad y su estatuto de cuidadora (le compró ropa y zapatos, y mantuvo al padre de su hija) lo que le confiere derechos en un mundo despiadado. Es también la maternidad la que le permite enfrentarse a un juez. Para las telespectadoras españolas es también una suerte de aviso, un disciplinamiento contra las relaciones con musulmanes.

En el segundo fragmento se presenta la despedida del padre y la hija. El rescate supone el alejamiento del padre y del mundo árabe. Se plantea como un adiós definitivo entre padre e hija, que es lo que le permitirá a ella ser libre. Es importante la irrelevancia de la paternidad frente a la entrega absoluta de la maternidad.

La segunda serie, *El Príncipe*, es una trama policial armada sobre la historia de amor entre una musulmana española de Ceuta y un cristiano que es miembro de la policía secreta y es trasladado a la ciudad autónoma. Tiene

la particularidad de que es la primera serie española cuya protagonista es musulmana. La trama es bastante convencional: muestra un barrio marginal ceutí, El Príncipe, en el que se mezclan las redes de reclutamiento yihadista con el narcotráfico. La serie está destinada a mujeres y puede ser leída con la clave de quién se salva y quién es condenado. Para empezar, ninguno de los hombres marroquíes consigue salvarse. Los más moderados, los que más se parecen a los españoles, los que dan un perfil menos “musulmán” y más integrado socialmente son finalmente descubiertos como infiltrados de las redes yihadistas, con lo que se condenan. Es un infiltrado el profesor interesado por los jóvenes del barrio, compañero de Fátima; el hermano pequeño y querido de la protagonista; el prometido de la joven, novio-primo en un matrimonio arreglado; el policía rescatado de una infancia dura en la calle justamente por otros agentes. Solo dos personajes masculinos musulmanes resultan no ser infiltrados y, por lo tanto, pueden salvarse. Uno de ellos es un hermano de la protagonista; el otro es el padre. El primero consigue salvarse porque no es religioso y, además, se dedica al narcotráfico, que en el *ranking* de delitos y actos morales está mejor situado que el reclutamiento de yihadistas. El segundo es un padre que ha perdido la autoridad sobre sus hijos, con lo cual es un personaje irrelevante. La serie muestra que las maneras de estar en el mundo para los hombres musulmanes son cuatro: fanáticos religiosos, reclutadores de yihadistas, narcotraficantes o padres que han perdido la autoridad de sus hijos varones, todos fuera de la ley.

Un detalle interesante es que todos estos hombres simulan ser algo que no son. Aquí se toma un elemento clásico en el islam, la *taqiyya*, el disimulo temporal de la pertenencia al islam por razones de necesidad. Pero esta estrategia ha pasado a ser malentendida en la cultura popular española y explicada como una mentira social. Ha sido utilizada incluso para explicar la actitud de los autores de los atentados del 11M en Madrid. La moraleja es clara, y lo es también en la serie: los hombres marroquíes “integrados” en la sociedad acaban siendo terroristas infiltrados. Es la “esencia maligna” del islam.¹¹

¹¹ Fernando Bravo López, *En casa ajena: Bases intelectuales del antisemitismo y la islamofobia*, Barcelona, Bellaterra, 2012.

Las mujeres de la serie, tanto las cristianas como las musulmanas, no realizan actividades ilegales. De hecho, no realizan ninguna actividad importante. Todas se salvan. La protagonista se salva porque se parece a “nosotras”. El pañuelo actúa únicamente como un factor exótico y de atracción, ya que el modo de colocarlo responde a una suerte de fantasía masculina orientalista. Lo relevante es que la protagonista es capaz de ponerse en contra de su familia con tal de denunciar a los yihadistas y ayudar a la policía, la misma que reprime cotidianamente en su barrio.

La serie busca la identificación con las espectadoras españolas a partir del personaje de Fátima y de otros de menor importancia. Todas las vidas de las mujeres —cristianas y musulmanas— giran en torno a un hombre. La vida de la madre gira en torno al hijo desaparecido; la de Fátima, en torno a las de los tres protagonistas; la de la cuñada, en torno al marido; las vidas de las amigas, en torno al hermano narcotraficante de Fátima. Eso es lo que une a las mujeres, lo que une a Fátima con sus amigas. Sin embargo, los hombres tienen vidas independientes y vinculadas con la trama policial.

En definitiva, la solidaridad intercultural en la serie se busca a partir de la dependencia de las mujeres respecto a los hombres. El orientalismo se usa aquí para conformar una imagen de cómo deben ser los orientales, quién puede salvarse y quién no, pero también sobre cómo deben ser las mujeres: las que se salvan y las que no. Una visión negativa del islam ha sido reconocida por algunos comentaristas como el secreto del éxito de las series. Por lo tanto, es un orientalismo para mujeres, pero parece más bien un orientalismo contra las mujeres.

Como “orientalistas”, la tarea más acuciante que tenemos es no tanto identificar dónde están las lógicas de la construcción de ese Oriente feminista o televisivo, sino buscar maneras de sustraerse de ella a partir de la elaboración de trabajo crítico, incluidas, naturalmente y sobre todo, las etnografías. En los dos ámbitos, el feminismo académico y los productos de consumo de masas, es muy difícil vehicular un discurso no hegemónico sobre los contextos musulmanes y sobre las mujeres, especialmente. También urge que la propia crítica orientalista rompa, sobre todo en los ámbitos de la antropología, con los antiorientalismos hegemónicos, marcados por la bibliografía anglosajona, incorporando no solo un orientalismo periférico, sino una crítica antiorientalista periférica. ❧

APUNTES PARA OTRA HISTORIA DE LA LENGUA ÁRABE Y SU LEGADO CULTURAL ANTE EL SIGLO XXI

Una visión desde América Latina

Mehdi Mesmoudi

LA LENGUA ÁRABE, CANDIL DEL PROFETA, COMPAÑERA DEL IMPERIO

El árabe es hoy en día la lengua antigua —o, debería decir, *clásica*—¹ más hablada en el mundo después del hebreo,² el siríaco y el latín.³ Se dice comúnmente que el árabe es la lengua del Corán, pero resulta que esta ya existía, antes de la llegada de Mahoma y la revelación de los versículos coránicos,⁴ en la poesía preislámica, de alta calidad, y en la elocuencia de

Mehdi Mesmoudi es profesor-investigador y miembro colaborador del Cuerpo Académico en Estudios Humanísticos del Departamento Académico de Humanidades en la UABCS.

¹ Tanto el griego como el latín se consideran lenguas clásicas, en el entendido de que ambas han influido considerablemente en la construcción idiomática del español y sustentan nuestro legado cultural. Es por esta razón —además del permanente contacto que ambas lenguas con sus legados culturales han mantenido en la península ibérica— que España y la América de lengua española se consideran grecolatinas. En este sentido, la lengua árabe cumple la función de lengua clásica en su préstamo lingüístico al español y da cuenta de los más de ocho siglos de presencia e influencia árabes en España y Portugal, y posteriormente en América durante y después de la época española, de acuerdo con Hernán G. H. Taboada, *Un orientalismo periférico: Nuestra América y el Islam*, México, UNAM, 2012.

² El hebreo es la lengua oficial del Estado de Israel, pero no toda la población israelí lo habla, debido a la migración desde lugares donde evidentemente no se habla el hebreo.

³ Tanto el siríaco como el latín son dos lenguas confinadas al ámbito privado de la liturgia y las ceremonias.

⁴ Hago esta mención porque Jacques Jomier sostiene “la preexistencia celestial de los textos sagrados” preservados en una tablilla que en árabe llamamos *lawh al-mabfûz*. En esta misma línea, Gordon D. Newby afirma que este *lawh al-mabfûz* es “una tablilla que se halla en el cielo y contiene las palabras originales del Corán, de donde Gabriel tomó las aleyas que transmitió a Mahoma”. Se trata de la misma tablilla donde Moisés recibió la ley que iba a regir la vida de los hijos de Israel, *banû ‘isrâ’îl*. Gordon D. Newby, *Breve enciclopedia del Islam* (traducción, adaptación y actualización de Père Balaña i Abadía), Madrid, Alianza, 2004, p. 206.

poetas como Antar (525-615), Qais ibn al-Jatîm (620) y otros. Si asumimos que Jomier —sin olvidar las tantas referencias que existen en el Corán— alude a la *increación* del libro, es decir, a que existía antes de la misma lengua árabe, esto nos conduce a Borges, quien dijo en una de sus conferencias más ingeniosas:

Señala Spengler en el capítulo de *Der Untergang des Abendlandes* consagrado a la cultura mágica que el prototipo de libro mágico es el Corán. Para los ulemas, para los doctores de la ley musulmanes, el Corán no es un libro como los demás. Es un libro (esto es increíble pero es así) anterior a la lengua árabe; no se le puede estudiar ni histórica ni filológicamente pues es anterior a los árabes, anterior a la lengua en que está y anterior al universo. [...] En el mismo Corán se habla de un libro misterioso, la madre del libro, que es el arquetipo celestial del Corán, que está en el cielo y que veneran los ángeles.⁵

Si en el seno del islam —incluso, arriesgándome, entre los *heterodoxos*—⁶ se declara que el Corán es uno de los atributos de Dios y si Dios ha existido antes de los tiempos, el Corán entonces es, a su vez, eterno, existía en el mundo de las ideas y solo esperaba el órdago de la palabra para salir a la luz. Pero aquí no vamos a entrar en el aspecto esotérico (*bâtin*)⁷ y cabalístico del Corán, solo nos centraremos en el carácter *visible* (*zâhir*) de esta cuestión altamente compleja. Si Mahoma empezó a recibir la revelación (*wahy*, *tanzîl*)

⁵ Jorge Luis Borges, *Siete Noches* (epílogo de Roy Bartholomew), México, Fondo de Cultura Económica, 2009 (1980), pp. 127-128, las cursivas provienen del original.

⁶ Aquí no voy a entrar —ni desearía hacerlo— en la discusión histórica que se ha mantenido en el seno del islam entre los llamados '*ahl al-bayt*' y los shiítas. Cabe agregar que la visión shiíta —o heterodoxa— de la propia ortodoxia islámica, con toda la configuración escriturística y teológica, se vuelve una cuestión interesante porque alimenta un poco la autocritica que ha estado brillando por su ausencia en la historia de la jurisprudencia islámica. Con los heterodoxos me refiero en particular a la rama *duodecimana* entre los shiítas que fueron los artífices visibles de la Revolución islámica y los que hoy gobiernan en Irán.

⁷ A diferencia del aspecto exotérico (*zâhir*) que alude a los pasajes que no necesitan interpretación, Averroes dividió a la sociedad en dos grupos: *a*) los comunes (*al-hâmma*), que solo pueden acceder a los significados visibles y asequibles del texto y son incapaces de interpretarlo; *b*) los doctos e ilustres (*al-jâssa*), que serían los cadíes, los jurisconsultos y los teólogos que pueden —y deben— decodificar los sentidos ocultos de los pasajes coránicos. Por esta razón, esos lectores privilegiados se convierten en guías de los creyentes en la manera de leer el Corán y de comprenderlo correctamente y, sobre todo, recomendada y deseada. Gordon D. Newby, *op. cit.*, p. 334.

a los veinticinco años,⁸ teniendo en cuenta que nació alrededor del 570, entonces los primeros versículos aparecieron en el 595;⁹ es decir, la transmisión de esta revelación posiblemente haya tenido lugar entre 595 y 610.

La lengua árabe, como toda lengua que ha acompañado la andadura del imperio, como sugiere Nebrija, con el tiempo fue aspirando a ese estatus de *lingua franca*, aunque sin llegar a ser una lengua hegemónica, ya que a finales del siglo vi y a principios del siglo vii se usaban, a la vez, el siríaco en la Constantinopla bizantina y el latín en Roma, además del hebreo en Palestina. Lo que sí sucedió es que con la formalización escrita del Corán en Damasco en la época del tercer califa Utman se codificó el uso de la lengua árabe y, de esta manera, se convirtió en un modelo estético y práctico que entraría en la conciencia de la comunidad islámica (*umma*). La lengua árabe, que antes musicalizaba a la poesía preislámica, se volvió el minarete y el altavoz de los versículos ocultos del Corán, dominando el ágora islámica y la vida cotidiana de los creyentes.

La lengua árabe estuvo, durante el Medievo, al servicio de la dinastía que gobernaba en nombre del islam. Con los omeyas en Damasco se expandió por toda Persia, por el norte de África y llegó hasta la península ibérica. Con los abásidas en Bagdad se fundó *al bayt al-Hikma* (la Casa de la Sabiduría) en el 832, por al-Ma'mûn,¹⁰ donde se aglutinaron los sabios nestorianos de Constantinopla, traduciendo del siríaco a la lengua árabe a Platón, Aristóteles y Clemente de Alejandría, entre otros. Este centro del saber fue único en su momento, convirtiéndose en la primera escuela de traducción donde se empleaba a la vez, además del árabe, el siríaco, el latín y el hebreo. La situación de conflicto entre el gobernante abásida —por su tendencia *mota-zilita* (*mu'tazil*)—¹¹ y la instancia jurídica de los teólogos promovía inconscientemente la apertura hacia las ramas del saber alternativas a las ciencias teológicas,¹² como la filosofía, la medicina, la astronomía, la botánica y otras

⁸ Fernando del Paso, *Bajo la sombra de la Historia: Ensayos sobre el islam y el judaísmo*, vol. I, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, pp. 215-218.

⁹ Gordon D. Newby, *op. cit.*, p. 22.

¹⁰ Manuel Ruiz Figueroa, *Islam: Religión y Estado*, México, El Colegio de México, 1996, (reimp. 2005), p. 82.

¹¹ Jorge Morales de Castro, *Historia de las Religiones: Cultos y creencias del hombre* (ed. Azucena Merino), Madrid, Libsa, 2009, p. 151.

¹² Este conflicto por el monopolio del ágora islámica —lo que hoy llamaríamos “opinión

más. Avicena, que dialogaba a la vez con Platón y Aristóteles, se convirtió en el médico de la época.¹³

Ante la caída de Bagdad y el asesinato de todos los integrantes de la dinastía abásida, se va a dividir prácticamente el mundo islámico en dos vertientes: *a)* los teólogos, que van a emplear la lengua árabe para recuperar la pureza de la plaza pública y monopolizar el texto coránico para fines propagandísticos de la misma fe islámica; *b)* los filósofos, poetas y jurisconsultos, aprovechando el ambiente de apertura y convivencia en tierras andalusíes, van a emprender la grandiosa labor de conciliar la fe con la razón; es decir, “la verdad no está en contra de la verdad”, sostendría Averroes. Lo curioso de estas dos vertientes es que la hegemonía de los teólogos va a desembocar, por un lado, en una regresión del pensamiento islámico en el Oriente, cerrando la posibilidad de cualquier ejercicio de la razón (*al-‘iytibâd*)¹⁴ y del debate en el seno del islam; y, por otro lado, la impresionantemente contribución del islam andalusí en la época omeya, e incluso en la etapa taifal y granadina, va a proporcionar al mundo una época notable en el Medievo, siendo clave en la transición intelectual, artística y política del Renacimiento.¹⁵ Este panorama tan radical y antitético nos muestra el motivo por el cual Maimónides, vecino y contemporáneo de Averroes, decide escribir prácticamente toda su obra en lengua árabe y por qué toma la decisión de *transterrarse* (este concepto, originalmente, es de José Gaos) en el actual Marruecos y no en Damasco, Bagdad o el Cairo: “[I]l est significatif

pública” — se extenderá hasta la época de Averroes, cuando se enfrentará teológica y filosóficamente, pero también políticamente, con al-Gazâlî, en su *Refutación de la refutación* (*Tabâfut at-tabâfut*). Solo de esta manera se puede comprender la ausencia de Averroes —y aun de Avicena— en el pensamiento islámico moderno e incluso contemporáneo. El autor al que regresa este movimiento reformista de corte islamista es Ibn Taymiya y sus discípulos, un al-Gazâlî del siglo xiv.

¹³ Noah Gordon, *El médico*, Nueva York, Simon and Schuster, 1986; Philipp Stölzl, *El médico* (basada en la novela de N. Gordon), Alemani, UFA Cinema & Degeto Film & BETA Cinema, 180 mins, 2013, en: <https://www.youtube.com/watch?v=qyS9kVabzr4>.

¹⁴ Edward W. Said, “Prefacio a *Orientalismo*” (trad. Ramón Vera Herrera), *La Jornada*, 16 de agosto de 2003, en: <http://www.jornada.unam.mx/2003/08/16/026a1mun.php>; Malek Chebel, *El islam: Historia y modernidad* (trad. Ana Millán Risco), Madrid, Paidós, 2011, p. 53.

¹⁵ Jerry Brotton se refería a Constantinopla como una despensa del Renacimiento. Los sabios nestorianos fueron decisivos en la hegemonía intelectual de Bagdad, Córdoba y Toledo, que se convirtieron en una antesala de las grandes ideas que invadieron el sur de Europa entre finales del siglo xiv y principios del siglo xvi.

que Maimonide ait choisi d'écrire en arabe Le Guide des égarés, l'un des monuments de la pensée juive".¹⁶

Este brevísimo pero necesario recorrido histórico de la lengua árabe desoculta dos máscaras opuestas e incompatibles dentro del islam y las prácticas socioculturales de los actores que han marcado el camino de dicha comunidad. Hemos sido testigos del uso y abuso de la lengua árabe para fines litúrgicos, teológicos y dogmáticos; en otras palabras, se ha perpetuado aquel monopolio del texto sagrado por las instituciones rabínica y sacerdotal, criticado en el mismo islam —recordemos la primera revelación coránica: “¡Recita en el nombre de tu Señor, que creó,/ al hombre de sangre coagulada!/ ¡Recita! Tu señor es el Munífico,/ que enseñó el uso del cálamo,/ enseñó al hombre lo que no sabía”—.¹⁷ Estos cinco versículos revelan una de las constantes misiones que ha emprendido el Corán, la constante búsqueda del conocimiento,¹⁸ el saber y el repudio a la ignorancia:

Dios es la Luz de los cielos y de la tierra. Su Luz es comparable a una hornacina en la que hay un pabilo encendido. El pabilo está en un recipiente de vidrio, que es como si fuera una estrella fulgurante. Se enciende de un árbol bendito, un olivo, que no es del Oriente ni del Occidente, y cuyo aceite casi alumbraba aun sin haber sido tocado por el fuego. ¡Luz sobre Luz! Dios dirige a Su Luz a quien Él quiere. Dios propone parábolas a los hombres. Dios es omnisciente.¹⁹

La tendencia de los teólogos de *vigilar* el buen manejo del texto coránico y de *castigar* a los desviados del camino recto sugiere la histérica custodia de la ortodoxia y el temor a la anarquía y el caos. La lengua árabe, en vez de ser portadora de libertades y de forjar un ágora en la *polis*, se convirtió en

¹⁶ Amin Maalouf, *Les Identités meurtrières*, París, Librairie Générale Française, 2011 (2001), 15a. edición, p. 75.

¹⁷ 96: 1-5.

¹⁸ Mohamed Arkoun es bastante cauteloso con el término “saber”, ya que en el contexto de los primeros versículos solo alude al contenido de la revelación. Arkoun va mucho más allá y sostiene que el término “saber” (*ilm* en singular y no en plural) no existe en el Corán vinculado a la *razón* (*aq̄l*); es decir, los pasajes coránicos no incitan literalmente a la práctica de las ciencias humanas, sino que esto es una herencia grecolatina mediada por al-Kindî, Al Farâbî, Avicena, Ibn Tufayl y finalmente, Averroes. Mohamed Arkoun, *At-Tachkîl al-bacharî al-‘islâmî* [versión árabe de *La construction humaine de l’Islam*] (trad. Hashim Saleh), Casablanca, Centre Culturel Arabe, 2013, pp. 136-137.

¹⁹ 24: 35.

un medio para la dominación y la cerrazón. La lengua árabe va a dejar de narrar la vida de sus creyentes y va a predicar la necedad y el fervor de imitar a los ancestros y los guardianes de la palabra y el camino, sin ningún ejercicio de autoanálisis y reflexión colectiva. En contra de esta visión —representada de manera capital en al-Gazâlî— oscurantista del islam y su nula apertura hacia otras herencias —que, de hecho, siempre han existido, por ejemplo, en la civilización irania y en la región del Magreb—, va a llevarse a cabo en la cuenca mediterránea un florecimiento de la actividad intelectual y filosófica de la talla de Ibn Hazm, Avempace y Averroes.²⁰ Por esta razón, Amin Maalouf, desconcertado, se cuestiona por el increíble declive de la civilización árabe²¹ en el momento en que la Europa renacentista toma la

²⁰ Averroes es, sin duda, la lumbrera en esa transición ideológica, cultural y filosófica de la Edad Media hacia el pre-Renacimiento, pero también es una figura altamente compleja y paradójica, más presente en Europa que en el mundo árabe e islámico. Reaparece en el filólogo orientalista Ernest Renan, el cual estará presente en el formidable cuento de “La busca de Averroes” en el *Alépb* de Borges, que rescata el instante en que Averroes está ante el dilema conceptual y hermenéutico de la voz “tragedia” cuando el teatro era una realidad totalmente inexistente en el imaginario sociocultural árabe e islámico hasta el último tercio del siglo xix.

²¹ Empleo el adjetivo “árabe” de acuerdo con el pensamiento de Arkoun, en el entendido de que la lengua que se hablaba en el espacio mediterráneo entre el siglo x y xii era el árabe, recordando que el mismo Maimónides la va a emplear en toda su obra. Arkoun no entiende por qué después de la muerte de Averroes el interés por la filosofía en general, y en particular por los mismos filósofos árabes, va a decaer por completo. El propio Ibn Khaldûn, en palabras de Arkoun, no lo va a citar en su *Al-Muqaddimah*, ni ningún otro pensador e intelectual árabe hasta el siglo xx. Los que sí van a regresar a Averroes son los estudiosos en Boloña, la Sorbona y Oxford —hasta la prohibición en 1210, 1231 y 1263 (esto según Frederik Copleston, *Historia de la filosofía* [trad. Juan Carlos García Barrón], Barcelona, Ariel, vol. I, tomo II, p. 175—, quienes revisarán la filosofía de Aristóteles a la luz de los comentarios (*tafsîrât*) de Averroes traducidos en ese momento al latín por la *firma europea* de Gerardo de Cremona.

Posteriormente, Arkoun —en su *Pour une critique de la raison islamique* que luego será traducida al árabe con el título *Min ayl Naql al ‘aql al-‘islâmî*— criticaba el modo de emplear el adjetivo “árabe” para hablar de la filosofía, el pensamiento y la civilización islámica; pero va a ser a principios del siglo presente que Arkoun empieza a sugerir el uso del adjetivo “mediterráneo” —de clara influencia braudeliana— como espacio geocultural donde se circunscribe esta civilización que va desde Constantinopla con los bizantinos hasta el Renacimiento europeo entre el siglo v hasta el xv y, yo agregaría, hasta tres siglos posteriores, en los que existirá una estrecha colaboración entre el Imperio otomano y Francia desde François I y Solimán *le magnifique*. Y de esta forma, se sobreentiende que para Arkoun el diálogo intelectual y filosófico en el Mediterráneo era un proceso permanente que atravesaba los dogmas religiosos y las fronteras geopolíticas. Arkoun es de los pocos que más matiza al hablar de la filosofía —como amor y a la vez necesidad de la sabiduría— relacionada con el islam, y nos empuja a plantear preguntas como ¿por qué Averroes y Avicena

palabra.²² Esta tensión en el seno del islam en torno al modo de leer el texto coránico con su exégesis *dirigida* ha permeado históricamente el uso de la lengua árabe y su influencia en los círculos intelectuales. Cabe recordar que en la segunda mitad del siglo xix —¡siete siglos después!— en el transcurso de la llamada *Nabda*,²³ o Renacimiento árabe, vamos a presenciar un doble movimiento de crítica. Por un lado, una corriente culturalista de corte cristiano (maronita y copto) en la región sirio-libanesa, que recae en el florecimiento de la lengua árabe, representada por Butrus al-Bustânî (1819-1883), que va a promover una lengua árabe *desritualizada* fuera de los usos exegéticos, abriéndose camino a la civilización occidental y a sus productos culturales. Uno de sus mayores logros es la introducción de la novela y el teatro, ambos géneros inexistentes en el mundo árabe antes de la *Nabda*. Lo que va a reivindicar esta corriente es una serie de nuevos valores *poscalifales* que descansan en una nación con características étnico-lingüísticas determinadas frente al modelo califal anterior y a la geopolítica colonial que lo ha perpetuado. Por otro lado, una corriente jurídico-teológica de corte islámico, representada por Jamâl Dîn al-Afghânî (1838-1897) y Mohamed Abduh (1849-1905), que va a ensalzar la memoria del islam, reivindicando la vigencia de su modelo en los nuevos tiempos de la modernidad, adecuando los esquemas tradicionales, aunque

fueron censurados dentro de sus mismas sociedades? o ¿por qué Maimónides abandona Córdoba para exiliarse en el actual Marruecos? Arkoun se vuelve crucial para comprender la complejidad del islam desde los periodos taifales. Rehúye de los adjetivos “árabe” e “islámico” porque ¿dónde situamos a Maimónides? La visión deconstruccionista de Arkoun nos permite alejarnos del *andalusocentrismo* y tener una perspectiva más autocrítica y menos autocomplaciente. Mohamed Arkoun, *At-Tachkîl al-bacharî al-‘islâmî* [versión árabe de *La construction humaine de l’Islam*] (trad. Hashim Saleh), Casablanca, Centre Culturel Arabe, 2013, pp. 41-42.

²² *Ibid.*, pp. 82-83.

²³ Este trabajo realiza un mínimo recuento del proceso sociocultural y político en la región árabe e islámica durante el mandato franco-británico entre finales del siglo xix y la primera mitad del siglo xx, en el que se subraya el papel fundamental que jugaron los periódicos (1842-1892) en la creación de la opinión pública y del espacio social y político donde se iban a enfrentar las ideas de ese pasado dorado del islam con las nuevas ideas del presente importadas del imaginario revolucionario francés. Además de los periódicos, tanto las escuelas de traducción como las universidades —que se fundaron sobre todo en Beirut— se encargaron de dar a conocer las obras del pensamiento europeo moderno. Mehdi Mesmoudi, “Brevísima revisión de la *Nabda* (1835-1975): *Contra Relatos desde el sur*”, núm. 12, 2015, pp. 11-29, en: <http://www.cea2.unc.edu.ar/africa-orientemedio/contrapdfs/12/02-Mehdi-Mesmoudi-N%C2%B012.pdf>.

sin alterar la esencia que descansa en la anatomía del derecho islámico. En este proceso de regeneración islámica, la lengua árabe va a regresar al mausoleo de la imitación (*taqlîd*) al “consultar y revisar” *ahistóricamente* a Ibn Taymiya²⁴ y sus discípulos.

El apartado siguiente va a profundizar en el uso de la lengua árabe y en su importancia en la corriente culturalista de la etapa de la *Nabda* —y *post-Nabda*— como estrategia de divulgación intelectual de la misma lengua y como proceso de renovación sociocultural del mundo árabe lejos de las categorías tradicionales de la religión, la fe y la comunidad tradicional de creyentes.

LA LENGUA ÁRABE POSCALIFAL Y POSCOLONIAL

El mundo árabe e islámico moderno —e incluso el contemporáneo— no se puede comprender sin la circunstancia *colonial*²⁵ que marcó la obsolescencia de un modelo tradicional de organización y de gobierno, e inauguró una etapa que se puede denominar “multicultural” en la que se empezó a desplegar una ilustrada reingeniería y producción de sentido, una retórica de la diferencia que descansa en todo el vocabulario orientalista tanto en la producción escrita como pictórica²⁶ europea: “*Les romantiques voulaient certes*

²⁴ Se considera Ibn Taymiya (1263-1328), prácticamente la última referencia ortodoxa en la tradición del hadice.

²⁵ En el contexto preciso de Marruecos, no existen tratados ni documentos históricos que revelen que se trataba de un contexto *colonial* (*‘isti‘mâr*), sino de *protectorado* y *protectorat* (*himâya*). El uso del término “colonialismo” ingresa al ágora regional a través de la experiencia británica en la India y Sudáfrica con el discurso emancipatorio de Mahatma Gandhi y Nelson Mandela. Aunque Del Paso realiza una mínima revisión del concepto, empleado por primera vez cuando Oliver Cromwell se declara a sí mismo “lord protector” de los dominios que pertenecían en el siglo XVII a los ingleses, transformándose en *mandato* al finalizar la primera Gran Guerra, y después la ONU empezó a emplear el término *trusteeship*. Tanto la *Enciclopedia Británica* como el *Gran Larousse Universel*, en palabras de Del Paso, coinciden en que el término “protectorado” o “mandato” es una relación de poder entre un Estado más fuerte que el otro, que le provee no solo la *protección* en tiempos de alta inestabilidad política y económica, sino el privilegio de gobernarlo ya que es incapaz de hacerlo por sí mismo. Fernando del Paso, *op. cit.*, pp. 152-154.

²⁶ En la pintura orientalista ha existido una tradición del ideal femenino que ha perdurado hasta nuestros días. Empieza con François Boucher en *La odalisca morena* (1714), aparece en la *Maja desnuda* de Francisco de Goya (1797-1800) y se transfiere con Jean-Auguste Dominique Ingres en *La grande odalisque* (1814) hasta la *odalisca* de Henri Matisse en 1928. Los comienzos pictóricos del orientalismo se pueden situar entre los 30 y 40 del siglo XIX, y podemos destacar *Femmes d’Alger* (1834) de Eugène Delacroix, *El patio de los leones* (1835) de David Roberts y *The Carpet Bazaar Cairo* (1843) de William James Müller. Patricia Almarcegui Elduayan, “Estambul: iconografía de una fascinación”, *Revista de Filología*

connaître directement la société musulmane, la voir telle qu'elle se voyait elle-même et non plus à travers une religion naturelle qui fût valable pour toute l'humanité'.²⁷

Esta *modernidad* árabe e islámica²⁸ no solo no se puede comprender sin la presencia franco-británica, sino que le debe el vocabulario y el imaginario que van a adquirir y emplear los precursores y teóricos de la *Nabda*, y posteriormente los escritores árabes contemporáneos desde Naguïb Mahfûz, Nizâr Qabbânî, Mahmûd Darwîsh y Mohamed Chukri, entre otros.

Por lo tanto, cobra validez y relevancia aquella aseveración de Said de que “los árabes eran incapaces de representarse a sí mismos”²⁹ debido a tres hechos. El primero, la lengua árabe que les daba el ser y en la que se educaron *históricamente* era una lengua confinada al espacio teológico y dogmático que solo refería a cosas del pasado, convirtiéndose prácticamente en una

Románica, núm. 2, pp. 21-31, en: <http://revistas.ucm.es/index.php/RFRM/article/view/RFRM0808330021A>.

²⁷ Abdallah Laroui, *Islam et modernité* (3a. ed.), Casablanca, Centre Culturel Arabe, 2009, p. 130.

²⁸ Abdallah Laroui sitúa esta modernidad en el periodo de la reflexión y discusión de la *Nabda* en torno a la vigencia y obsolescencia del modelo islámico en los tiempos modernos. Esta revisión de la estructura interna del islam por Tahtaoui se va a llamar “reforma” (*‘islâh*), que viene ligado a los movimientos de reforma de la Iglesia cristiana por Lutero y el ejercicio enciclopédico desde Rousseau, Voltaire, d’Alembert hasta Montesquieu. Por ejemplo, Rousseau —quien privilegiaba la educación por encima de la instrucción (según Jean Château [dir.], *Los grandes pedagogos*, trad. Ernestina de Champourcín, México, Fondo de Cultura Económica, 2009 [1956], p. 191)— sostenía que la auténtica “reforma” de un Estado iniciaba con la familia, por el periodo de examen de los padres (p. 173). Solo examinando el estatuto moral de toda crianza se puede desarrollar la infancia en un ambiente familiar —y luego social— saludable que puede ser de guía para otras familias integradas por personas que deseaban ser “libres, racionales y con vocación ciudadana”. La integración social dependía de una oportuna y prudente transición de la infancia —que se puede asociar al *ancien régime*— a la pubertad. A Montesquieu no le interesaba tanto la educación sino los usos y costumbres de tenían ciertas sociedades en sus tiempos como una forma que les impedía gobernarse a sí mismos. Su interés se dirigió hacia las leyes y cómo éstas aparecen en ciertos tiempos y a qué intereses particulares obedecen. La noción de “reforma” para Montesquieu —deudor de Locke y Hume— se dirige al Estado y aconseja que el poder ejecutivo y el legislativo estén visiblemente diferenciados y separados y no recaigan “en una misma persona o cuerpo de magistratura”. Una auténtica reforma del Estado que apunte a la división efectiva de los tres poderes y el equilibrio de los mismos puede conducir a los ciudadanos a la libertad y a ahuyentar los fantasmas del despotismo y la arbitrariedad conlleva a que aun “con una Constitución libre, el ciudadano no lo sea” en sus derechos civiles y políticos. Montesquieu, *Del espíritu de las leyes* (estudio preliminar de Daniel Moreno, 19a edición), México, Porrúa, 2013 (1748), p. xxix.

²⁹ Edward W. Said, *Orientalism* (pról. Juan Goytisolo, trad. María Luisa Fuentes), México, Random House Mondadori, 2009 (1978), p. 305.

lengua *estática*. Me refiero con el término “histórico” a la manera en que se transfería el conocimiento del pasado desde los ancestros y sus seguidores a los *decimonónicos*, de qué modo se acercaban o se distanciaban temporalmente de estos portadores de la palabra, y aquí me refiero a la noción precisa de “ortodoxia”. En otras palabras, una lengua árabe al servicio de la *causa sunnita* y luego *salafista* sin incluir al “otro” hasta la llegada de la Revolución islámica de Irán en 1979. El segundo hecho, la lengua árabe no estaba acorde con la realidad que vivía el mundo árabe e islámico, no disponía de los vocablos como “modernidad”, “libertad”, “ciudadanía”,³⁰ “revolución”, entre otros, para interactuar con un mundo como el europeo que estaba a la vanguardia y tenía la legitimidad de ofrecer estas lecciones de ética y pedagogía de la civilidad posrevolucionaria. De esta manera, la lengua árabe —como toda lengua— empezó a superar el malestar de pensar monolíticamente el tiempo, y ese era el de los ancestros; cualquiera que naciera en territorio islámico, independientemente del siglo y de la época, le juraba absoluta lealtad a ese tiempo mítico en el que descansaba la gloria de los antepasados que “nos dieron honra y dignidad” y en el que no cabía lugar a otro(s) tiempo(s). Este tiempo pasado no solo estaba trazado en la memoria de los creyentes, sino que era el porvenir, la ansiada utopía que todo el mundo islámico perseguía como una obsesión vital y espiritual. El tercer hecho, la lengua árabe, al abrirse a las prácticas socioculturales de los europeos, iba a entrar en una interlocución permanentemente comparativa, que nos recuerda los valiosísimos ejercicios realizados por Silvestre de Sacy en su *Antología de textos gramaticales árabes* de 1825 y Ernest Renan en su *Système comparé et Histoire générale des Langues sémitiques* hacia 1848 e incluso al diván de los traductores de *Las mil y una noches*, desde Antoine Galland³¹ hasta Rafael Cansinos-Asséns.

Dos de estos ideólogos *panarabistas* serán enviados en misiones diplomáticas a Europa para ser testigos del avance sociocultural occidental y poder reproducir e imitar esa prosperidad civilizatoria en el mundo árabe. Rifaa Tahtaoui (1801-1873), prominente estudiante de la universidad egipcia de

³⁰ Maher Al-Sharif, “Del concepto de ciudadanía en el pensamiento de los precursores de la *Nabda* o Renacimiento árabe”, *Awraq*, núm. 10, 2014, pp. 13-27, en: <http://www.awraq.es/blob.aspx?idx=5&nId=114&hash=d0b012de343c7373f1237938bf9c9e8d>.

³¹ E. W. Said, *op. cit.*, 2009, p. 99; Borges, *op. cit.*, 2009, p. 61.

al-Azhar, va a aprovechar su estadía en París para convertirse en un promotor de la regeneración árabe en Egipto a través de la fundación de la Escuela de Traductores en 1835, la fundación y edición del primer periódico egipcio, *Al-waqâ'i al-misriya* (*Eventos Egipcios*), y la edición del suplemento cultural *Rawdat al-madâris al-misriya* (*Manantial de las escuelas egipcias*). El otro precursor será Ahmed Zaki Pashá (1867-1934), filólogo egipcio y prominente “decano del arabismo” en su tiempo, quien conciliará el periodismo con la traducción en el mismo periódico de Tahtaoui, sobre todo cuando se convirtió en catedrático de traducción e idioma árabe en el Institut Français d’Archeologie Orientale³² de El Cairo. Una obra que lo va a marcar es un diario realizado a raíz de su viaje a España, que se titulará *Expedición hacia al-Ándalus, Ribla ilâl-l-andalus*,³³ que se convertirá en una referencia obligada para los viajeros árabes en tierras europeas —pero históricamente bajo la dominación islámica— y para los propios orientalistas. Esta obra de Zaki Pashá va a *reintroducir* al-Ándalus en el imaginario geocultural árabe,³⁴ que servirá para ensalzar la gloria del islam y renovar las esperanzas de un presente más halagador.³⁵

Además de Tahtaoui y Zaki Pashá, Butrus al-Bustânî, Cornelius Van Dijk, Nasif Yaziyi y Sheikh Yosef Al-Asir al-Ashari llevaron a cabo una traducción colectiva de la Biblia al árabe en 1864 y produjeron el tesoro más valioso, sin duda, de la *Nabda*: la primera enciclopedia árabe moderna, titulada *El océano de los océanos* (*Mohîto al-mohît*) entre 1876 y 1887, constituida de nueve volúmenes y publicada en Beirut. Este hito cultural enseñará al mundo árabe cómo se emplea la lengua en un contexto postsacerdotal, liberándose del yugo de la tradición que no se cuestionaba a sí misma. A través del contacto con las estructuras históricas y socioculturales occidentales y sus

³² Fue una de las instituciones más emblemáticas que fundó Napoleón en su expedición por el Egipto entre finales del siglo xviii y principios del siglo xix.

³³ Esta obra de Zaki Pashá inconscientemente imitó la labor de *La description de l’Égypte* de Napoleón entre 1809 y 1828 que Saïd declara como génesis del orientalismo moderno.

³⁴ Es importante comprender la geocultura histórica entre los siglos ix y xiii en el Mediterráneo para situar en igualdad de condiciones este relato de viajes de Zaki Pashá, las crónicas de Washington Irving y la producción pictórica de David Roberts durante su viaje por España como *El Patio de los leones* en 1835.

³⁵ José González Alcantud y Sandra Rojo Flores, “La alhambra de Granada: un fractal orientalista en clave poscolonial”. Los puntos de vista local y árabe, *Estudios de Asia y África*, vol. XLIX, núm. 3, 2014, pp. 705-711.

productos humanos, estos representantes del arabismo construyeron un tercer elemento para reflexionar sobre la conveniencia de reformar el islam y todo el componente ideológico con que se pensaba y se miraba el mundo árabe y la civilización occidental. Lo paradójico es que las únicas referencias más tardías³⁶ que había del mundo árabe procedían de las representaciones orientalistas, y las herramientas teóricas y metodológicas que emplearon estos precursores árabes provenían *también* de la Ilustración francesa.

Tahtaoui se maravilló del ingenio y el poder que tenían los que ejercían el periodismo, donde el actor principal estaba en medio de la ciudad y daba cuenta del malestar de su gente, y para poder llegar a la gran mayoría debía emplear una lengua que todos supieran leer y entendieran. De esta manera, la lengua árabe salió de los aposentos de los teólogos y los jurisconsultos rumbo a la plaza, en proceso de construcción paulatina de una cultura escrita.³⁷ Sin embargo, no era la lengua de los poetas preislámicos que llegaron a competir elocuentemente con Mahoma durante la revelación coránica, ni tampoco el estilo elevado de los teólogos y los jurisconsultos que a veces ni se entendían entre ellos mismos, sino una lengua viva, rejuvenecida y en contacto con la gente, que ahora se percataba de las enfermedades del siglo XIX, entre ellas, una en particular: ¿es posible despertar después de cinco largos siglos de letargo y retraso? La lengua árabe de los medios impresos permitió a los árabes hablarse a sí mismos y cuestionar su identidad, su(s) proyecto(s) nacional(es) y su conciencia política. Desde “la plazuela del periódico”³⁸ se promovía la lengua árabe como un medio fundamental para la regeneración árabe y para forjar una opinión pública con el propósito de hacer frente a las adversidades de los tiempos modernos, convirtiéndose en el testimonio de una comunidad de interlocutores bien informados tanto de lo que sucedía dentro como fuera de ella. Esta lengua árabe renovada

³⁶ La última obra que refiere lo más tardío del mundo árabe e islámico es *Al-Muqaddimah* de Ibn Jaldun, casi a finales del Medievo y comienzos del Renacimiento. El otro autor que fue contemporáneo de la expedición napoleónica es Abderramán Yabarti, historiador y a la vez testigo del momento crucial en la historia moderna de Egipto y el porvenir de la cultura árabe.

³⁷ Roger Chartier, *Cultura escrita, literatura e historia* (ed. de Alberto Cue, 2a. ed.), México, Fondo de Cultura Económica, 2006 (1999), p. 85.

³⁸ Eduardo Nicol, *El problema de la filosofía hispánica* (pref. Alfonso Constante y Ricardo Horneffer, 2a. edición), México, Fondo de Cultura Económica, 1998 (1961), p. 139.

empezó a reflejar la apertura de las prácticas sociolingüísticas y culturales hacia otras lenguas y formas de habla, generando un amplísimo vocabulario de la vida diaria, dejando atrás aquella entidad inmóvil y monolítica de los tiempos califales. Durante la *Nabda* todos iban a hablar, comunicarse y entenderse en la lengua de la inmensa mayoría, construyendo un espacio de habitabilidad, convivencia y conciencia social.

A pesar de la *enciclopédica* producción de Said sobre el orientalismo y luego de su asociación de la idea de la cultura a la mirada del imperialismo —sin dejar de lado su magnífico texto sobre Freud y su Moisés histórico,³⁹ en el que se concentró, a mi parecer, todo su tranquilo ingenio como intelectual comparado y filólogo—, hay que reconocer y subrayar que existieron dos movimientos intelectuales y culturales en lo que llamamos “tiempo moderno”: el primero fue, sin duda, el orientalismo que permitió el *reingreso* del Oriente en la conciencia de Europa;⁴⁰ el segundo ha sido la *Nabda*, que ha continuado de cierta manera e incluso, a veces, ha acompañado la andadura de los orientalistas. Esta conjunción de miradas y esfuerzos se va a manifestar en los escritores árabes contemporáneos y en su preciada recepción por los intelectuales de lengua española a partir de la segunda mitad del siglo XX.

DE LA IMPORTANCIA DE LA HISTORIA EN EL PENSAMIENTO MODERNO EN LENGUA ÁRABE

*El hombre moderno se ha definido como un ser histórico.*⁴¹

Octavio Paz

La historia árabe moderna es un episodio estrambótico y bastante inesperado porque hizo emerger en la plaza pública tres vertientes del pensamiento y de acción en el proceso político de la *Nabda*: a) un reformismo volcado a lo político-cultural con tendencias panárabes (1835-1885) con el fin de regenerar la identidad árabe lejos de los esencialismos monolíticos que inmovi-

³⁹ Edward W. Said, *Freud y los no europeos* (trad. Olivia de Miguel), Barcelona, Global Rhythm, 2006 (2005).

⁴⁰ J. L. Borges, *op. cit.*, 2009, pp. 61-62 y 71.

⁴¹ Octavio Paz, *Obras Completas*, vol. II. “Excursiones e incursiones. Dominio Extranjero. Fundación y disidencia: Dominio Hispánico”, México, Fondo de Cultura Económica, 2014 (1994), p. 546.

lizaban no solo el pasado, sino que perpetuaban el presente, deslizándolo hacia un futuro escatológico; esta tendencia reformista del islam —que trataba de conciliar la tradición islámica con los principios liberales de la civilización europea— se involucra, a diferencia de la segunda tendencia, en la praxis política del musulmán y de la sociedad islámica moderna; *b*) un reformismo purista —llamado posteriormente “salafismo” (*salafiya*)—⁴² que ansiaba regresar a las fuentes textuales fundadoras para mantener la pureza del islam con la excusa de que la crisis sociopolítica e ideológica en el mundo islámico, desde finales del siglo xv hasta la primera mitad del siglo xx, era fruto del abandono de las leyes supremas y del olvido de sus principios constitutivos; *c*) y un salafismo radical que es especialmente escéptico —o, más bien, *combativo*— frente a las dos visiones anteriores y emprende la ruta de la militancia violenta y el adoctrinamiento masivo de un sector de la sociedad para llevar a cabo acciones de purificación y regeneración vertebral del islam. Por eso, el proceso decimonónico de reforma en la región sirio-libanesa y egipcia es el inicio de una andadura revolucionaria, pero que aglutina, a la vez, la revuelta con la rebelión. Empieza como una revuelta y termina siendo una rebelión,⁴³ lo que explica por qué la revolución *zawra* es una noción utópica en el imaginario árabe e islámico.

Esta modernidad disruptiva —*la modernité qui nous vient de l'autre et qui porte sa marque*—⁴⁴ pondría en evidencia el duopolio de dos historias oficiales y hegemónicas enfrentadas *ad infinitum*: *a*) la primera, que no solo da cuenta del origen de donde venimos, sino de por qué somos como somos y por qué nos enfrentamos permanentemente a un adversario que representa el papel de *le forgeron du diable*, porque solo de esta manera se robustece la dignidad y se legitima el retorno a aquellas fuentes que alguna vez nos dieron el ser y lo colmaron de sentido; en esta situación de inmovilidad psicomental e histórica vislumbrar una alternativa se vuelve una misión imposible; *b*) la segunda, que propone dar un salto histórico hacia el siglo xix e inau-

⁴² Emilio González Ferrín, Antecedentes históricos en el pensamiento reformista islámico, *Awraq*, núm. 1, 2010, pp. 15-23, en: <http://www.awraq.es/blob.aspx?idx=5&nId=38&ash=609fa609ba6c1fb218e379033a148540>.

⁴³ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad. Posdata*. Vuelta a El laberinto de la soledad, México, Fondo de Cultura Económica, 6a. reimpresión, 2008 (1950), p. 334.

⁴⁴ A. Maalouf, *op. cit.*, 2011, p. 85. Las cursivas son mías.

gura lo que Octavio Paz llamaba incansablemente “la tradición de la ruptura”,⁴⁵ funda un lenguaje acorde a los nuevos tiempos y desafíos del hombre, que ya no vive angustiado por la salvación en el más allá, sino que está sumamente preocupado por su acontecer en el aquí y ahora. Ser un liberal, sobre todo a partir de 1848, significaba desembarazarse del *malaise napoléonien*⁴⁶ y de las fuerzas sobrenaturales y los mitos que estimulaban la nostalgia por el pasado; ese pasado ya era historia porque no les decía nada del presente.

Una sociedad anclada todavía en el pasado es una sociedad que no se horroriza por las arrugas en su rostro ni por la distancia, lo único que nos media con los ancestros. Una sociedad que se olvida del presente y de sí misma se siente incapaz de pensar por sí misma y en sí misma porque está condenada a concebir que está destinada a algo que le viene dado del pasado, piensa que lo único que merece la pena es lo que ya está escrito: “[...] una visión parcial del pasado no es una visión histórica”.⁴⁷ Por eso la modernidad era vista como una intrusa que venía a ensuciar los tapices califales, de esta manera, el sentimiento de deuda crecía conforme se hacía improbable la consecución del proyecto moderno; también porque en esta modernidad se ocultaba el barniz de un antiguo dios celoso que prometía el bienestar a sus *nuevos* feligreses. La modernidad se convertía no solo en una utopía desde el punto de vista religioso y cultural, sino que era incompatible con un lenguaje todavía renuente a modificar sus usos y costumbres y con una manera de relacionarse con el tiempo heredada de tiempos atrás: “[...] la cristalización de un nuevo lenguaje va de la mano con el surgimiento de nuevos sujetos sociales, colectivos, que se construyen discursivamente a sí mismos en buena medida a través de la acción, que es casi siempre acción simbólica mediada por el lenguaje”.⁴⁸ Si la modernidad en el ámbito hispánico-luso

⁴⁵ Ricardo Martínez Lacy, *Historiadores e historiografía de la Antigüedad clásica: Dos aproximaciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014 (1994), pp. 530 y 558-559.

⁴⁶ Victor Hugo fue de los fervientes seguidores de Napoleón — en su poema “Lui”, donde describe triunfalmente al emperador— en el inicio de su campaña colonial y que al final terminó descreyendo de él.

⁴⁷ R. Martínez Lacy, *op. cit.*, 2014, p. 21.

⁴⁸ Javier Fernández Sebastián, *Diccionario político y social del mundo iberoamericano: La era de las revoluciones, 1750-1850*, Madrid, Fundación Carolina, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales y Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009, p. 29.

fue “tardía, frustrada e insuficiente”,⁴⁹ en el mundo islámico *una vez más* pecaba de ingenuidad espiritual y, ahora, política.

Los viajes de Zaki Pachá al sur de España sirvieron de estímulo y eferescencia ideológica y política en el mundo islámico, viendo en aquella Granada nazarí las ruinas donde iban a resucitar las nuevas naciones árabes. Zaki Pachá se veía a sí mismo como un fiel heredero de esa memoria colectiva que compartía con otros, de otras aspiraciones políticas y nacionales. A pesar de la circunstancia poscalifal y de la realidad colonial en que vivían casi todos, había una “comunidad del espíritu y de la sangre, del verbo encarnado”⁵⁰ que difícilmente se puede disolver de manera repentina. En esa misma lógica geopolítica, *neocalifal*, panárabe, se inscriben también Tahtaoui y al-Bustânî, además de Adib Ishaq, quienes invocaban el sentimiento de una “patria” o “nación” de “los hijos criados y educados por igual y luchan en contra del despotismo por la ansiada libertad”⁵¹ y advierten —sobre todo al-Bustânî, quien fue testigo del conflicto druso-maronita en el Líbano de 1860—⁵² sobre mezclar los asuntos políticos de la nación con los asuntos religiosos personales e íntimos; en otras palabras, al-Bustânî privilegiaba los derechos y deberes de una colectividad (*al-madaniyât*) por encima de los intereses personales de una facción religiosa. El problema de la “nación” dependía de la reinserción social de la mujer. Según Tahtaoui, sin ella la *Nabda* (el despertar) era un proceso incompleto; para al-Bustânî, era el inicio de la reforma de la patria.⁵³ El siguiente paso era fomentar la obligatoriedad de la educación política que sustituyera la educación teológica para formar ciudadanos conocedores de su circunstancia, que supieran de primera mano sus derechos y deberes ante la ley.

Intentar comprender esta encrucijada del pasado y los múltiples efectos que producían en los agentes políticos de su realidad, así como la aparición social y politizada de la religión como un tercer elemento y los nuevos conceptos —reforma (*‘islâh*), costumbres (*turâz*), renacimiento (*Nabda*), modernidad (*hadâza*), opinión pública (*ra’y al-‘am*), libertad (*hurriya*),

⁴⁹ *Ibid.*, p. 37.

⁵⁰ E. Nicol, *op. cit.*, p. 102.

⁵¹ M. Al-Sharif, *op. cit.*, pp. 13-14.

⁵² *Ibid.*, p. 19.

⁵³ *Ibid.*, pp. 22-23.

nación (*watan*), igualdad (*musâwât*), frente a otros que fueron resemantizados como “sharia”, “yihad”,⁵⁴ religión (*dîn*), Estado (*dawla*), “yahilia” (equivalente a “*ancien régime*”), comunidad (*‘umma*), califato⁵⁵ (*al-jilâfa*)— que, además de reflejar esa tensa y lenta transición epistémica del lenguaje del pasado hacia las nuevas formas del mundo moderno, auguraban, aunque confusa y nebulosamente, un porvenir marcado por la lucha, por la búsqueda de la unidad panárabe con visiones panislámicas y por el temor a los conflictos intestinos y la anarquía. Este escenario de máxima efervescencia sociocultural y religioso-política en lengua árabe requiere de una investigación colectiva, con una visión posnacional, poscalifal y *transmediterránea*⁵⁶

⁵⁴ El concepto de “yihad” fue reutilizado, sobre todo en el último tercio del siglo xix, por los reformistas islámicos (al-Afghânî, Abduh, Rida y Kawakibi) como una medida para defender la pureza de la “Casa del Islam” (*dâr al-islâm*) y su comunidad de creyentes del colonialismo franco-británico. Después esta medida de persecución del enemigo se trasladó al combate de los enemigos de la tradición salafista dentro del proceso reformista, es decir, aquellos grupos de intelectuales que veían en el orden gubernamental del califato como un mero factor espiritual (y no religioso) y los que preferían enaltecer los principios liberales por encima de la tradición islámica para incorporarlos al imaginario árabe e islámico. A partir de 1928, cuando se funda la organización política de los Hermanos Musulmanes, este discurso belicista se va a dirigir a aquellos líderes que simpatizaban con Occidente y tenían una política tímida hacia el enemigo común: Israel. Alonso Paradela Alonso, “Belicismo y espiritualidad: Una caracterización del yihad islámico”, *Militarium Ordinum Analecta*, núm. 5, 2001, 653-667, en: https://www.u-cursos.cl/derecho/2008/1/D121D0380/15/material_docente/bajar?id_material=159025.

⁵⁵ El regreso del califato propuesto por algunos reformistas panislámicos nos recuerda a la “América nuestra”, la “eterna unidad hispanoamericana”, la “indisoluble confederación de pueblos” (que también perseguía Bolívar frente a otras aspiraciones de San Martín) y la “América de origen español” que postulaba José Enrique Rodó (J. E. Rodó, *Cinco ensayos: Montalvo, Ariel, Bolívar, Rubén Darío, Liberalismo y jacobinismo*, México, Cien de Iberoamérica, 2014 [1915], pp. 181 y 196, respectivamente). De esta forma, se puede equiparar el califato con la monarquía ya que ambos simbolizaban el Antiguo Régimen. Esta constante preocupación por la vigencia (*salâhiya*), que en el término árabe coincide consonánticamente con el concepto *islâh*, que es la reforma del califato, ha sido tratado con especial erudición por Emilio González Ferrín, *op. cit.*, pp. 5-25.

⁵⁶ Las revoluciones liberales, sobre todo en el siglo xix (1830, 1848 y 1871), no solo fueron contemporáneas de las independencias en los antiguos dominios de la Monarquía española, sino también de los dominios del Imperio otomano y en las nuevas colonias de Gran Bretaña y Francia. París fue para muchos el capitolio de las ideas liberales, pero también por la facilidad que tenían los intelectuales árabes con la lengua francesa debido a la proximidad geográfica y al permanente contacto diplomático, comercial y cultural de ambas orillas. Tahtaoui, por ejemplo, fue testigo de la revolución de julio frente al absolutismo de Carlos X y la vio como el comienzo de la emancipación del pueblo egipcio frente a su gobernante, contraviniendo aquella maliciosa máxima islámica: “El pensamiento político de los musulmanes sunitas sostenía que los súbditos tenían la

del proceso sociopolítico en el mundo islámico entre 1830 y 1930⁵⁷ para abandonar un poco el victimismo, la apatía⁵⁸ y la autocomplacencia que

obligación de someterse a sus gobernantes, aun en el caso de que estos se comportaran despóticamente, pues así lo requería el interés del orden público” (Eugene Rogan, *Los Árabes: Del imperio otomano a la actualidad* [trads. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar], Barcelona, Crítica, 2010, p. 139). Esta especie de pacto secreto e invisible no solamente existía entre el que gobernaba y sus súbditos, sino que también tenía el sello de lo religioso porque no olvidemos que el que gobernaba bajo la bandera del islam representaba al “príncipe de los creyentes” (*amîr al-mu'minîn*) y debía guiar a todos los musulmanes en contra de los enemigos de esta inmensa comunidad de musulmanes y la “Casa del Islam”. Lo único que diferenciaba del místico pacto de lealtad y vasallaje hispánico al contexto árabe e islámico es su carga religiosa que hacía todavía improbable el divorcio y la deslealtad, ya que desobedecer a un gobernante era ir en contra de la voluntad de Alá. En el caso hispánico, la religión se había impuesto solo desde tres siglos atrás, mientras que en la región islámica el mensaje de Mahoma se había propagado desde hace trece siglos. Es sumamente fructífero hacer dialogar a Rogan con François-Xavier Guerra (2014, pp. 150-156) respecto a las imágenes del que gobierna y los deberes de sus súbditos (F. X. Guerra, *Modernidad e independencias: Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, 3a. reimp., México, Fondo de Cultura Económica y Mapfre, 2014 (1992), pp. 150-156. Debido a estas semejanzas es pertinente que se realice un ejercicio de investigación a nivel internacional y de altos vuelos que parta del monumental trabajo dirigido con sumo liderazgo por Javier Fernández Sebastián, *Diccionario político y social del mundo iberoamericano: La era de las revoluciones, 1750-1850* en 2009 y *Diccionario político y social del mundo iberoamericano: Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870* en 2014, donde uno de los objetivos, en palabras del mismo Fernández Sebastián, era “ensayar una verdadera *historia atlántica de los conceptos políticos*” (2009, p. 25) que da cuenta de “esa gran crisis del Atlántico ibérico que abrió paso a las revoluciones liberales y de independencia” (p. 37).

⁵⁷ En esta etapa de 1830 a 1930 la región mediterránea en lengua arábigo-turca se va a convertir en un laboratorio de procesos sociopolíticos contrapuestos, paradójicos e incomprensibles. Hago esta periodización histórica porque se colonizaron territorios norafricanos entre 1830 y 1912 (Argelia en 1830, Túnez en 1881, Egipto en 1882, Libia en 1911, Marruecos en 1912); desde la Puerta Sublime se llevaron a cabo reformas políticas (1839-1876) para desrigidizar los vínculos de las provincias con Estambul y de alguna manera concederles cierta autonomía para resolver cuestiones locales; entre 1840 y 1881 se empieza a promover la idea del nacionalismo donde Grecia es la primera nación en la región balcánica que se independiza del imperio otomano (E. Rogan, *op. cit.*, p. 188); y entre 1835 y 1892 se puede enmarcar la labor cultural de la *Nabda* que va a actuar en un escenario mental y epistémico de las luces europeas frente a los abusos de poder franco-británico. Además, no hay que olvidar que el pensamiento reformista islámico se puede periodizar entre 1880 y 1928 cuando en esta fecha se transita de un reformismo teórico hacia la militancia política con los Hermanos Musulmanes, y las revistas de los ideólogos reformistas con la primera revista, *al-Manâr*, que aparece en 1897 y la última, *Zabra*, en 1929 (González Ferrín, *op. cit.*, 20).

⁵⁸ Convendría señalar que Cahen fue de los grandes maestros que tuvo Mohamed Arkoun en Argelia, ante quien reconoce una grandiosa deuda pero con quien también discutió críticamente, lamentando que “su tendencia marxista entorpeciera su labor historiadora”, M. Arkoun, *op. cit.*, pp. 36, 39, 42, la traducción es mía, y Claude Cahen, *Oriente y Occidente*

reinan sin límites en las academias universitarias de la región norafricana e islámica.

La mentira y los mentirosos han sido siempre mal vistos en las sociedades tradicionales donde se premia la cordura, la moderación y la ejemplaridad. En la historia del islam no ha sido ajena esta herencia compartida acerca de los males que puede dividir a los integrantes de una comunidad. Los poetas, por ejemplo, eran una amenaza para la difusión del mensaje coránico porque invitaban a la confusión, la fábula y el simulacro. Algunos de ellos —Ibn Thabit⁵⁹ y Hamza—⁶⁰ se pasaron a las filas del ejército islámico y empezaron a narrar *épicamente* las gestas del profeta y sus seguidores; a otros, los que escogían el camino opuesto, les esperaba un final terrible: “En cuanto a los poetas, los siguen los descarriados./ ¿No has visto que van errando por todos los valles/ y que dicen lo que no hacen?/ No son así los que creen, obran bien, recuerdan mucho a Dios y se defienden después de ser tratados injustamente.⁶¹ ¡Los impíos verán qué suerte les espera!”⁶² Los poetas son los que inventan historias y confunden a la comunidad de consumidores, por eso la labor de contar la historia ya se había realizado con los enviados a las gentes *extraviadas del camino*. De esta manera, el historiador se había expulsado —disfrazado de poeta— de la ciudad profética, y las generaciones venideras comprendieron con este gesto que el poeta —y su derivación historiadora— era un sujeto indeseable, un extraño y un extranjero que debía vivir fuera de los límites de la “Casa del Islam”. Recordemos que la disputa entre Averroes y al-Gazali era que la filosofía podía ser un camino alternativo para conocer a Dios, y que en ese sentido la filosofía y la teología no eran “ciencias” opuestas. Al-Gazali y la corriente *teologocéntrica* triunfarán, lo que explica la

en tiempos de las Cruzadas (trad. Agustín Ezcurdia Híjar, 1a. reimp.), México, Fondo de Cultura Económica, 2014 (1983), p. 11.

⁵⁹ Fue el encargado de culminar la Vulgata del Corán, que se editó después de su muerte, en Damasco en 776, ya que estaba de forma oral preservada en la memoria del profeta (M. Chebel, *op. cit.*, p. 29). No olvidemos que en las sociedades sin escritura —llamadas por Lévi-Strauss *arcaicas*— la capacidad de memorizar y recitar era un ejercicio permanente y de suma importancia.

⁶⁰ F. del Paso, *op. cit.*, p. 284.

⁶¹ En este versículo 227 de la Sura 26 “Los poetas”, “injustamente” se refiere a que los enviados —y los que le siguieron— fueron tachados de poetas, magos y brujos porque “lo que ellos hacían era lo mismo que hacían sus antepasados” (26, 74-76). Anónimo, El Corán (trad. Julio Cortés), Barcelona, Herder, 2005, pp. 391-403.

⁶² *Ibid.*, p. 403.

regresión “científica” en el pensamiento árabe e islámico durante más de cuatro siglos, desplazando a la filosofía y otras disciplinas alejandrinas, donde la teología se asumía como la única ciencia especializada en el conocimiento de los atributos de Dios y el mundo creado por él. Estos condicionamientos sociopolíticos de censura y el establecimiento de sociedades teocráticas y rígidamente irreflexivas llevarán a la ausencia de todo tipo de relatos e historias propias del entorno que los demandaba.

El culto al pasado en el seno del islam, como afán de divinizar al profeta y su tradición proverbial, muestra la inconsciente devoción psicosocial hacia la fotografía —que repudiaban Baudelaire⁶³ y la propia tradición islámica— que perpetúa el presente (un presente modélico) y lo vehicula hacia un porvenir hipotético. En este sentido, el tiempo presente en el mundo árabe e islámico no solo era parecido al pasado, sino que todavía no había sido liberado del yugo de la tradición y la responsabilidad teológica de la imitación. En palabras de Marc Bloch, “la costumbre carecía de peligro porque todavía no engañaba a nadie”⁶⁴ o, más bien, los hombres protomodernos no se sentían con la conciencia ni la *libertad* de dejarse engañar por ella y emprender nuevas aguas hacia un afluente heterodoxo.

La única operación *histórica* que llevaban a cabo los agentes intelectuales de la *Nabda* era movilizar desde el presente un pasado incrustado en la memoria colectiva para interrogar al presente y juzgarlo teológica y moralmente; solo de esa manera, retornando a ese pasado fundacional y cósmico, se llegaba a una especie de indulto y se procedía al posterior trueque imaginario entre esas dos instancias del tiempo. El presente existía solo representado en el espacio de la vergüenza y la deshonra; solo en ese escenario aparecía el presente porque lo que la mayoría de la sociedad árabe ansiaba era el regreso a ese pasado dorado del islam, porque era la única referencia que tenían, era el único pasado posible. Sin embargo, ¿cómo dar validez a aquel proverbio *quizá* de origen árabe que citaba el propio Bloch?: “los hombres se parecen más a su tiempo que a sus padres”.⁶⁵ Si este refrán

⁶³ Jaques Thuillier, *Teoría general de la Historia del Arte* (trad. Rodrigo García), México, Fondo de Cultura Económica, 2014 (2003), pp. 52-54.

⁶⁴ Marc Bloch, *Introducción a la Historia* (trads. Pablo González Casanova y Max Aub), México, Fondo de Cultura Económica, 2015, p. 27.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 39.

fuera cierto, ¿por qué nuestras sociedades siguen pensando que son herederas de un pasado que les corresponde por naturaleza y también por providencia divina?, ¿por qué se sienten identificadas con unos hombres barbudos del siglo vi que hacían la yihad en el desierto y apenas tenían tiempo libre para pensar en otra cosa que no fuera establecer los fundamentos principales del Estado islámico y la difusión propagandística de la fe? Este desinterés en el mundo árabe e islámico por el presente, por lo que palpita y lo que está vivo, refleja el desinterés histórico, situado y contextualizado por el pasado: “¿Qué sentido tendrían para nosotros los nombres que usamos para caracterizar los estados de alma desaparecidos, las formas sociales desvanecidas, si no hubiéramos visto antes vivir a los hombres?”.⁶⁶ En esta encrucijada interviene la historia y su estar óptimo en el presente para aligerar la carga de ese “pasado que pesa demasiado sobre los hombros de los hombres”.⁶⁷

Conocer este episodio de la historia del islam permite comprender, no solo la continua pugna por el monopolio del ágora, sino la ausencia de la historia fuera de la ortodoxia islámica y el desinterés de las sociedades árabes e islámicas modernas por el conocimiento histórico. Por ende, explica por qué entre la segunda mitad del siglo xiv y la primera década del siglo xv solo tenemos mención de dos grandes cronistas: un viajero jurista (Ibn Batuta) y probablemente “el primer sociólogo” (Ibn Jaldun), que además fueron contemporáneos. Ibn Batuta, al volver de su travesía por medio mundo —que inició como peregrinación a la Meca— de aproximadamente treinta años, regresa a la corte de los meriníes en el actual Marruecos. Su sultán, Abû ‘Anân al-marîni, le encarga al poeta e historiador granadino Ibn Yuzayy⁶⁸ la recopilación de los relatos de ese viaje que será la primera referencia histórica, antropológica, social, política y comercial de los dominios que formaban parte del territorio islámico y otras regiones colindantes en el siglo xiv. A nuestra lengua pudo llegar la versión castellana de su

⁶⁶ *Ibid.*, p. 48.

⁶⁷ Lucien Febvre, *Combates por la historia* (trads. Francisco J. Fernández Buey y Enrique Argullol), Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993 (1953), p. 244.

⁶⁸ Probablemente esto sucedió en los últimos años de vida del historiador granadino, es decir, en torno a 1357. Ibn Yuzayy escribió también *Historia de Granada* y fue un gran jurisconsulto erudito en materia de jurisprudencia y derecho islámico, además de ser un notable poeta innovador en su tiempo.

Ribla, que Serafín Fanjul y Federico Arbós titularon, con menos ingenio, *A través del islam*.

Ibn Jaldún, más conocido que el tangerino, en la monumental obra *Al Muqaddimab* —el intento de una historia “total” prebraudeliana, en la que el lugar de enunciación es el crepúsculo andalusí (europeo) de la civilización islámica, es decir, “la historia de la civilización, considerada no ya en uno de sus sectores sino en su conjunto”—⁶⁹ narra el estado de cosas en el mundo islámico *transmediterráneo* azotado por el periodo taifal en la península ibérica y la diversidad dinástica en el norte de África. Llegó a describir de esta manera su *opera magna*: “Es una despena de las ciencias social, política, económica y literaria”.⁷⁰ Existe una excelente edición minuciosamente revisada por Elías Trabulse.

En la época otomana, sobre todo en los dominios que estaban lejos de la Sublime Puerta (*bâb-l âli*) de Estambul, Rogan reivindica el papel de los barberos como testigos privilegiados de lo que sucedía en la sociedad: “Los barberos terminan sabiendo todo cuanto ocurre en la ciudad en la que trabajan. Se pasan el día conversando con personas de toda clase y condición. A juzgar por lo que consigna en su diario, Ahmed Al-Budayri al-Hallaq —“el Barbero”— era un gran conversador, y desde luego contaba con buena información para conocer a fondo la política y la sociedad de la Damasco de mediados del siglo XVIII”.⁷¹ Será hasta la invasión napoleónica a Egipto, a finales del siglo XVIII, cuando veamos entrar a escena a un teólogo, Al-Yabarti, que presencié a las tropas de Napoleón entrando al puerto de Alejandría y apoderándose de toda la región de Egipto. Al-Yabarti no solo narra todo lo que ven sus ojos, sino que escribe fielmente todo lo que pronuncia Napoleón, incluso su famosa proclama “todos los hombres son iguales ante Dios, solo la prudencia, el talento y la virtud alcanzan a establecer diferencias entre ellos”,⁷² y discute álgidamente con todos esos

⁶⁹ Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales* (trad. Josefina Gómez Mendoza), Madrid, Alianza, 1999 (1968), p. 132.

⁷⁰ Mustafá Rasam, *Tarâyim a-Choarâ' wa al-'odabâ'. Al-jolafâ' a-Râchidôn ma'a tarâyim al-'a'imma wa ruwât al-badîz* [versión árabe] (Glosario de los poetas y los literatos: Los Califas ortodoxos con glosario de los legisladores y recopiladores del hadice), Casablanca, Matba'a Nayâh al-yadîda, 1994, p. 16.

⁷¹ E. Rogan, *op. cit.*, p. 67.

⁷² *Ibid.*, p. 101.

discursos que él considera fechorías y blasfemias. No conforme con eso, el protohistoriador describe las reacciones de la gente frente a “las fuerzas europeas que no tocaban suelo egipcio desde las Cruzadas”⁷³ y ante los experimentos que mostraban los científicos a la sociedad, va asiduamente al Institut Français del Cairo⁷⁴ para relatar todo lo que va realizando el séquito napoleónico de la erudición y, a la vez, para captar la versión fidedigna de lo que observan, y cómo lo hacen, los asistentes a esas frecuentes sesiones de *propaganda de las luces*.

Cuando nuestras sociedades transitan hacia los tiempos modernos sin ninguna preocupación por nuestro(s) pasado(s) o creyendo que el interrogatorio a esos “objetos perdidos” (la expresión pertenece a Michel de Certeau) ya llegó a su fin, estamos iniciando una etapa de anamnesis e ignorancia, no solo de lo que nos espera y queremos para nosotros, sino que estamos preparados, después de haber resuelto los “fantasmas del pasado”, para enfrentar los desafíos sociales, políticos y económicos. La historia solo nos ha enseñado lo que necesitábamos, sobre todo a raíz del periodo colonial franco-británico, y aprendimos lo suficiente de la civilización europea sin renunciar a nuestros principios religiosos y culturales, porque estamos de nuevo en la arena de las ideas y los valores humanos y civilizatorios. El historiador marroquí Abdallah Laroui asegura que “[e]l objeto de la historia es el pasado que está presente”.⁷⁵ El pasado histórico, por estar almacenado en la memoria colectiva, no es una entidad estable, monolítica y clausurada, sino que está abierto de manera vibrante y anárquica. El pasado se desplaza continuamente y en ese desplazamiento muta y trasmuta, trastoca su carácter originario, avanza con otras interfaces y se vuelve extremadamente esquivo y huidizo, ingresa en una zona intocable, hermética, pero (insisto) abierta, abierta al deseo inquebrantable de ser poseído e interrogado: “[...] la teoría de la historia contemporánea nos ha revelado hasta qué punto ya no el pasado, sino las interpretaciones que hacemos de él son

⁷³ *Ibid.*, p. 99.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 102.

⁷⁵ A. Laroui, *Mafbôm a-târîj*. 1- *Al-'alfâz wa al-mazâbib*. 2- *Al-mafâbîm wa al-'osôl* [versión árabe] (Concepto de Historia. 1- Los términos y las escuelas. 2- Los conceptos y las tradiciones), Casablanca, Centre Culturel Arabe, 2004, p. 38.

susceptibles de múltiples transformaciones”.⁷⁶ Debido a esa condición “inenarrable” y a su estatuto de “texto recibido”,⁷⁷ el pasado se proyecta en espejos, se estratifica y se encapsula en las prácticas cotidianas de sus agentes, que no se interrogan ni se cuestionan lo que hacen ni lo que dicen. Es por eso que nuestro transitar por el mundo en este siglo XXI tiene que tener una vocación especialmente histórica (crítica) que nunca dé algo por hecho.

Dicho lo anterior, es plausible plantearnos varias preguntas como cuestionamientos no solo a nuestra formación profesional y su dedicación, sino también a nuestra formación social y cívica, en pocas palabras, a nuestra forma de vivir el presente y la ciudad: ¿todos nuestros historiadores lo son por gusto y pasión o fue una elección entre tantas porque también podían haber sido médicos, cirujanos, electricistas, fontaneros, arquitectos, etc.?, ¿a dónde van nuestros historiadores profesionales y a dónde van los aficionados a la historia?, ¿a quiénes interrogan, con quiénes hablan, a qué lugares acuden y cuándo lo hacen?, ¿han ido a los archivos históricos, han entrevistado a las familias que poseen el *relicario* del pasado, han perseguido a los miedosos ancianos que apenas pueden caminar y se caen a cada rato? Si nuestros historiadores siguen pensando que la historia (de corte ciceroniano) debe perseguir la verdad porque es “émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir”,⁷⁸ más bien habría que aconsejarles a estos historiadores que, sin dejar de “ser puntuales y verdaderos”,⁷⁹ sean a la vez apasionados, sabiendo que eso los puede llevar a espacios recónditos nunca pensados, porque ¿quién es este sujeto que sabe lo que hace desde el principio hasta el final?, ¿qué historiador es este que está pendiente de todo lo que piensa, hace y escribe y nada le viene de forma capciosa, accidental y fallida? Esto no quiere decir que nuestros historiadores no deban tener una formación disciplinaria, pero que sea un ejercicio individual de la libertad y porque ellos

⁷⁶ Rebeca Villalobos Álvarez, “La noción de operación historiográfica en la teoría de la historia contemporánea”, Alfonso Mendiola y Luis Vergara (coords.), *Teoría de la Historia*, vol. I, México, Universidad Iberoamericana/UNAM, 2011, p. 63.

⁷⁷ Fernando Betancourt Martínez, “Los procedimientos del saber histórico: Metodología, autorreflexión y circularidad sistémica”, en A. Mendiola, *op. cit.*, p. 82.

⁷⁸ Miguel de Cervantes Saavedra, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, Madrid, 2005, p. 84; J. L. Borges, *Narraciones*, Pamplona, Salvat, 1970, p. 91.

⁷⁹ Cervantes Saavedra, *op. cit.*, p. 84.

lo quieren así, no porque como lo hicieron los demás, lo deben hacer ellos también. Hay que forjarnos el hábito de adquirir enfermizamente esa vocación por historiar —despertar en nosotros mismos “el dolor de la lucidez”—⁸⁰ y por pensar históricamente para que la vocación se convierta en una auténtica condición reflexiva y autocrítica que combata el autoelogio, el triunfalismo y la cerrazón. Cioran nos deja este particular testimonio:

[L]os franceses, si creemos a Talleyrand, hicieron la revolución *por vanidad*, un defecto tan anclado en su naturaleza que se convierte en cualidad, y que es, en cualquier caso, un resorte que les incita a producir y a actuar, sobre todo a *brillar*; de ahí el ingenio, alarde de la inteligencia, ansia de vencer al prójimo a toda costa, de decir a cualquier precio la última palabra.⁸¹

Una condición puramente histórica, que vaya más allá de la serie de textos que casi se repiten⁸² en torno al islam y la conformación sociopolítica de la

⁸⁰ Es una expresión que escuché en la película *Lugares Comunes* (basada en la novela *El renacimiento* de Lorenzo F. Aristarain) de Adolfo Aristarain, en el papel de Fernando Robles (Federico Luppi) que hace de profesor universitario de literatura.

⁸¹ Emil Michel Cioran, *Desgarradura* (trad. Amelia Gamoneda), México, Tusquets, 2013 (1979), p. 36.

⁸² Al entrar en una librería o en una biblioteca uno siempre se va a encontrar con los famosos rincones dedicados a las culturas lejanas y exóticas. Es una costumbre que los libros sobre el islam y la cultura árabe sean los más numerosos y destaquen por encima del resto. Entre ellos puedo destacar a Reza Aslan, *Solo hay un Dios: Breve historia de la evolución del Islam*; Ernest Yassine Bendriss, *Breve historia del Islam*; Malek Chebel, *El islam: Historia y modernidad*; Antonio Elorza, *Los dos mensajes del Islam: Razón y violencia en la tradición islámica*; Manuel Ruiz Figueroa, *Islam: Religión y estado*; Markus Hattstein, *El islam: Religión y cultura*. Solo el segundo libro y el último vienen sus páginas acompañadas con imágenes, y en el último son de color. Los demás se centran en la forma en que se dirigen al lector y eso se agradece.

De esta mínima lista subrayo la obra de Chebel porque es de las más amenas, asequibles y a la vez autocríticas que puede hacer un intelectual que forma parte activa del objeto que estudia. Chebel, quien reside desde hace décadas en Francia, donde forma parte de la élite intelectual del país y donde ha participado en numerosos debates en la televisión francesa con Michel Onfray y Rémi Brague, se interesa en su libro, por un lado, en la familia, el amor y el desamor, el sexo; y, por otro lado, extiende la reflexión hacia el sufismo —que comparte con Hattstein, quien le dedica una sola página y Bendriss, diecisiete— que ha estado relegado históricamente de la historia oficial del islam, prosigue con el islam y su vínculo con la modernidad y los desafíos que enfrenta al presente siglo, donde subraya la problemática de la interpretación que ha estado supeditada a los controles hermenéuticos del sacerdocio islámico, reflexión que le lleva al último apartado que titula “Por un islam ilustrado” que es una reflexión *a grosso modo* de las múltiples reformas que ha visto el mundo islámico en su historia y si eso ha desembocado en una autocrítica o todo lo contrario.

comunidad de creyentes, además de la consolidación de la lengua árabe como *lingua franca* del imperio, no solo abre la mirada hacia el pasado histórico sino que también lo hace inteligible,⁸³ pensable y, por lo tanto, una entidad con la cual se puede discutir permanentemente. Cabe enlistar mínimamente unos modelos que nos pueden servir para historiar en nuestro siglo XXI y para arrojar luz sobre tantos agentes sociales, grupos y comunidades sumidos en el abandono de las ciencias sociales. Entre ellos destaco *Diario de Irak* de Mario Vargas Llosa, publicado en 2003, que relata doce días de las vicisitudes de la sociedad iraquí a raíz de la invasión estadounidense y el derrocamiento de la dictadura de Sadam. Vargas Llosa entrevista a los hombres en los cafés y a las mujeres en sus casas, cuyos esposos o hermanos fueron desaparecidos por la dictadura iraquí, y contempla unas imágenes estampadas en la puerta de una institución iraquí todavía en pie: “Las leyendas de las fotos son, ni qué decirlo, fantasías que tratan de recrear, inventando, las duras realidades que viven diariamente los iraquíes, y su parecido con las biografías reales de los personajes que aparecen en ellas, inexistentes o puro milagro”.⁸⁴ En otra imagen se muestra una especie de plaza donde antes

La otra obra que merece mucho la pena es de Ruiz Figueroa porque debo decir que es de los textos más originales e innovadores que puede haber hoy en día referentes al fenómeno del islam. Llamen inmediatamente la atención los subtítulos de los apartados además de su esquematización ya que no se parecen en nada a los típicos libros que se repiten y se inspiran entre ellos (por no decir otra cosa). Hay algo que hay que recordar y es que el autor escribe indudablemente no solo desde el presente, sino desde el espacio de un Estado laico y eso condiciona la forma de abordar el objeto de estudio y sin la interferencia de los sesgos, sobre todo, los clichés culturales. El quinto y el sexto apartado, por ejemplo, son una formidable operación filosófico-hermenéutica del concepto de “naturaleza” en el islam bajo la lupa de los presocráticos y Aristóteles, porque, recordemos, la filosofía griega y helenística ingresa al pensamiento europeo a través de los nestorianos de Constantinopla y los filósofos del espacio mediterráneo entre el siglo VIII y XIII a través de sus traducciones del árabe y el hebreo al latín. Lo que también destaca en este texto es que no parte de la historia oficial sunita, sino que la hace dialogar de manera permanente con la versión heterodoxa del Islam, sobre todo, cuando llega al proceso de las “reformas islámicas” donde integra también a la Revolución islámica de Jomeini. Al final, y como reflexión *a posteriori* de ese mismo proceso post-*Nabda*, discute críticamente con Ibn Jaldun la noción de teoría del Estado, la relación entre el Estado y la religión, y la secularización del Estado.

⁸³ Edmundo O’Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, México, UNAM, 1995, p. 195.

⁸⁴ Mario Vargas Llosa, *Diario de Irak* (fotografías de Morgana Vargas Llosa), Bogotá, Aguilar, 2003, p. 33.

había una estatua de Sadam y ahora la sustituye una consigna en inglés que pide a la gente que regrese a su casa; en otras imágenes aparecen dos mujeres conversando sonrientes en una zapatería y una librería ambulante con libros prohibidos que antes no se podían vender.

Otro modelo que puede servir para hacer una historia íntima de algunos agentes sociales es, sin duda, *Mujeres musulmanas a la sombra de al-Ándalus. Intersecciones contemporáneas de religión, género y etnicidad en el sur de España* de Gunther Dietz y Dania el-Shohoumi, publicado en 2011, que es la traducción ampliada y actualizada del original en inglés *Muslim Women in Southern Spain. Stepdaughters of Al-Andalus*, editado por el Center for Comparative Immigration Studies de la Universidad de California, San Diego, en 2005. Este estudio etnográfico, pero abierto a las disquisiciones históricas, arroja luz sobre la migración de las mujeres musulmanas hacia el sur de España, sobre todo en Granada y Córdoba, y describe el proceso de integración laboral y política a la sociedad mayoritaria española, donde el sesgo cultural y el racismo de las dos partes rigen las formas discursivas de mirar y pensar al otro. Para abordar a las agentes de esta realidad en la sociedad española, los autores realizan una brevísima revisión histórica de la migración magrebí, acudiendo a los censos para observar las estadísticas. En el texto aparece un apartado donde se narran las entrevistas a las inmigrantes magrebíes y los autores llegan a la conclusión de que se debe distinguir entre el *islam vivido* y el *islam institucionalizado*. Esta obra hace hincapié en las nociones de ese “islam vivido” por esas mujeres que siempre van a estar en la periferia de las dos sociedades: por un lado, saben que estar lejos de la “Casa del Islam” les da cierta libertad de ser un poco flexibles y, por ende, autocríticas de su forma de vivir y practicar el islam, y así se distancian de su sociedad de origen y crianza; y, por otro lado, se integran cada vez más al devenir de la sociedad de acogida, pero nunca es un hecho que el que acoge se sepa “anfitrión” ni que el otro sea un cuerpo extraño al cual haya que acostumbrarse con el tiempo.

El tercer modelo, un poco más heterodoxo, junto con otros ejemplos valiosísimos⁸⁵ de esta transgresión visionaria, es el texto de Fernando del

⁸⁵ Me refiero a tres textos señeros en nuestra tradición literaria en lengua española. El primero es *Vislumbres de la India* de Octavio Paz, el segundo es “Las mil y una noches”, en *Siete Noches* de Borges, y el tercero es “El laberinto y el círculo”, en *Contra las sagradas*

Paso en el que aborda desde una perspectiva histórica y hermenéutica el islam. Es sumamente interesante el ejercicio de discusión sobre los biógrafos e historiadores que abordaron la vida del profeta, y del Paso debate con ellos. Su abordaje sugiere un desapasionamiento que no cae en el desdén, mostrando que tiene un agudo sentido del humor, pero manteniendo a la vez el espíritu crítico y el rigor investigativo e intelectual. Solo hace falta asomarse a algunos apartados para darse cuenta de las aguas en las que prefiere navegar este literato disfrazado de historiador: “Mahoma, el impostor”, “El otro Mahoma”, “Mahoma, señor de la guerra”, “Mahoma y los judíos: masacres y depuraciones”, “Mahoma y los poetas”. Todos estos subtítulos problematizan la línea argumental que sigue la tradición biográfica y jurisprudencial del islam; en ellos Del Paso apunta hacia otras formas de concebir y pensar un dispositivo del pasado, un dispositivo que rige las mentalidades y guía a las sociedades desde hace más de doce siglos. Otra de las cuestiones que hay que subrayar de esta monumental obra es la inmensa diversidad de fuentes que consulta el autor, desde las más ortodoxas, pasando por las heterodoxas, hasta llegar a las orientalistas de distinto imaginario político y cultural, llegando incluso a discutir con Said sobre algunas de las omisiones e ignorancias de las que adolecieron su *Orientalismo* y sus derivaciones textuales. Este ejercicio de dialogar *face to face* con el intelectual palestino abre la discusión sobre su *opera magna* y subraya el carácter historicista de todo conocimiento histórico, en especial, y científico, en general.

Me sumo a la propuesta visionaria de Javier Fernández Sebastián de “ensayar una verdadera *historia atlántica de los conceptos políticos*” —la cual tiene ciertos tintes suprabraudelianos—, de ver en un espacio marino una *geopolítica cultural* de continua interacción y simbiosis de dispositivos y artefactos conceptuales que se transfieren y se consumen casi al unísono

formas de Juan Goytisolo. Los tres son una delicia ensayística y conjugan a la perfección la condición histórica en su devenir social, político y económico con las manifestaciones y los productos literarios y artísticos; en otras palabras, de qué manera un texto literario puede decirnos cosas del pasado, de un pasado que creemos que sucedió y que de alguna forma nos pertenece o nos perteneció y, por ende, por qué nos identificamos con épocas históricas y sociedades aparentemente lejanas y distantes.

para construir y afianzar proyectos sociales, ideológicos y políticos. Nuestros tiempos contemporáneos nos empujan a pensar urgentemente nuestra realidad a escala global e interoceánica, demostrando la crisis del modelo tradicional del Estado-nación y su caducidad como categoría de análisis, además de la liquidez de los procesos socioidentitarios que dan cuenta de un proceso de ruptura y convivialidad extremadamente complejos.

Es menester recordar que en la conciencia del mundo árabe e islámico tenemos al menos tres antecedentes de esa *historia transmediterránea* (compartida) *de los procesos sociales y políticos*: *Al-Muqaddimah* de Ibn Jaldun, *Histoire de l'Islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours* de Mohamed Arkoun y *Los árabes: Del imperio otomano a la actualidad* de Eugene Rogan. En otras palabras, esta dimensión global de una historia compartida por una comunidad lingüística, religiosa y cultural existe en nuestro imaginario y puede ser mañana nuestro porvenir. El *Diccionario político y social del mundo iberoamericano: La era de las revoluciones, 1750-1850* —que convoca casi a un centenar de historiadores e investigadores del mundo hispánico-luso— es un antecedente inmediato que nos debe estimular para empezar a vislumbrar este proyecto de honda raigambre y de altas latitudes porque nos une indudablemente casi una misma experiencia de subordinación, y despertamos de ese sueño profundo casi de manera simultánea, digiriendo casi el mismo marco conceptual de la nueva ética y política de los ciudadanos libres. Una historia que se interese por ese pasado histórico del Mediterráneo, que en los siglos xix y xx hablaba el árabe, el turco y el persa, nos llevaría también a tratar de deconstruir esa otra historia compartida enterrada de la región norafricana y arábiga bajo la dominación turcomana.

Un ejercicio histórico de estas características y de alcances verdaderamente globales nos sitúa en el tiempo y el espacio de las revoluciones liberales que tuvieron lugar entre finales del siglo xviii y gran parte del siglo xix en las dos orillas del Atlántico; en otras palabras, la era de las revoluciones no solo fue del dominio hispánico que pudo continuar con la independencia de Haití, Estados Unidos y las revoluciones liberales en Francia, sino que también tuvo lugar en el Mediterráneo turcomano y sus dominios.

LA LENGUA ÁRABE A PARTIR DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX

Lorsqu'ils parlent avec un Occidental, c'est toujours dans sa langue à lui, presque jamais dans la leur; au sud et à l'est de la Méditerranée, on trouve des millions de personnes capables de parler l'anglais, le français, l'espagnol, l'italien. En face, combien d'Anglais, de Français, d'Espagnols, d'Italiens ont jugé utile d'étudier l'arabe ou le turc?

Maalouf⁸⁶

A raíz del proceso de descolonización árabe, que se puede periodizar entre 1932 y 1971,⁸⁷ hubo una reorganización del mundo desde el punto de vista geopolítico y cultural, sobre todo en las anteriores provincias coloniales y en los retos sociopolíticos que iban a asumir en el futuro. En esta nueva contienda *poscolonial*⁸⁸ —sin olvidar el surgir de los Estudios Culturales en la Universidad de Birmingham en 1964⁸⁹ y, posteriormente, los movimientos de resistencia y protesta del 68—,⁹⁰ la lengua árabe se ha

⁸⁶ A. Maalouf, *op. cit.*, p. 87.

⁸⁷ El año 1932 marca la independencia de Irak y el año 1971 va a marcar la autonomía de Qatar, Bahrein, los Emiratos Árabes Unidos y, en la región del sudeste asiático, Bangladesh. El dato más curioso es que en la región donde se desarrolló la *Nabda* —Líbano, Siria y Egipto— se independizó después de Irak aunque integrada en la primera oleada de independencias según el mapa que nos muestra Claire Levasseur, Mathieu Guidère, *Atlas des pays arabes: Des révolutions à la démocratie?*, París, Autrement, 2012, p. 27.

⁸⁸ Habría que precisar un poco más en este término. En este uso solo me refiero al proceso de independencia *política* o incluso *territorial* o —si lo queremos emplear— de *descolonización*. Sin embargo, la *emancipación mental* —como la emplea, por ejemplo, Leopoldo Zea al referirse a las nuevas naciones americanas (*En torno a una filosofía americana*, México, El Colegio de México, 1949, p. 55)— o espiritual desde el punto de vista intelectual se va a manifestar, a juicio de Mahdi El Mandjra, prácticamente más de un cuarto de siglo después (*Nord/Sud. Prélude à l'ère Postcoloniale*, Casablanca, Toubkal, 1992, p. 4), después del cese a las hostilidades en el Golfo. Said no estaría de acuerdo con la periodización de El Mandjra y sostiene que el evento de descolonización se llevó a cabo a finales de la Segunda Guerra Mundial donde los dos imperios —Francia y Gran Bretaña— van a ceder esa ruta colonial a Estados Unidos (E. W. Said, *La pluma y la espada: Conversaciones con David Barsamian*, trad. Bertha Ruiz de la Concha, México, Siglo XXI, 2005, p. 64) hasta prácticamente el surgimiento del sistema-mundo o la gobernanza a escala global. No tiene desperdicio traer aquí las afirmaciones de Zea para revelar las afinidades de espíritu hispanoamericano y árabe.

⁸⁹ Gunther Dietz, *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación: Una aproximación antropológica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 62.

⁹⁰ En este contexto de 1968, de máxima convulsión ideológica, surgen estos *movimientos sociales* para contrarrestar el proyecto hegemónico de la globalización de corte neoliberal. Entre los más destacados colectivos que han participado en esta contienda *altermundista* se pueden citar el estudiantado en capitales internacionales como París, Madrid y la Ciudad de

asociado a dos procesos contiguos. Por un lado, está la evolución del discurso islamista —sin excluir la vertiente iraní— y su implicación en varios proyectos nacionales; y, por otro lado, un fenómeno literario dual, cuya primera vertiente se relaciona con la expresión literaria de los nacionalismos árabes, y la segunda vertiente se puede denominar como *literatura o escritura de la diáspora (al-mahyar)*. Por obvias razones, nada más entraré a ahondar brevemente en la cuestión meramente literaria que tuvo una significativa recepción en la cuenca del Mediterráneo hispánico.

En el segundo apartado hemos podido apreciar cómo la lengua árabe evolucionó acorde a la reconfiguración de las ideas que sirvieron de renovación y modernización sociocultural en el mundo árabe e islámico. Como ha sido en otras sociedades decimonónicas, la literatura árabe se convirtió en el reflejo de estas demandas sociales, políticas, culturales y económicas del mundo árabe que vivía en aquel entonces bajo la dominación franco-británica. No obstante, el siglo xx árabe fue todavía más decisivo que el anterior, mostrando el rostro desnudo de las nuevas naciones norafricanas, medioorientales y surasiáticas, poniendo en evidencia ¡una vez más! la incapacidad de pensar en árabe desde los tiempos modernos e incluso pensar el mismo tiempo desvirtuado de las ideas del paraíso y la salvación; en otras palabras, no todos los países habían estado bajo la aureola de la *Nabda* y siguieron pensando su historia a imagen y semejanza de sus ancestros protectores y al margen del *banquete de la civilización*, como diría Alfonso Reyes. Incluso regiones donde se debatieron gran parte de estas ideas *regeneracionistas* se tambalearon frente a las tentativas fundamentalistas de corte islamista, como fue el caso de la Hermandad Musulmana en Egipto con Hasan al-Banna, o

México; el feminismo; lo indígena como propio del movimiento indigenista a principios del siglo xx tanto en Perú con Mariátegui como en México con Cárdenas; lo afrodescendiente, procedente de la mirada hacia la *négritude* de Senghor; el ambientalismo, etc. Después de casi dos décadas, ahora en la periferia de la academia de Birmingham va a surgir lo que los indios como Spivak —*deudora* de cierta manera de Edward Said en su *Orientalismo* aunque luego se va a distanciar de él— han denominado *el sujeto subalterno*, rebelándose ante el silencio que se le había impuesto en su pasado colonial. Una década después, tanto El Mandjra como Benedetti —y actualmente Santos— han reivindicado no solo la existencia del *sur* —y de los *sures*— sino su capacidad de emancipación y su consolidación como un *actante* dialogante y estratégico. Actualmente es válido incluir a Enrique Dussel con su *Filosofía de la liberación* en esta infinita lista de movimientos *contrabegomónicos* que pretenden reorganizar la cartografía de los saberes y su implicación en las sociedades contemporáneas.

ante las luchas intestinas y sectarias que dividieron a una nación tan avanzada cultural e intelectualmente como el Líbano, empujando a sus intelectuales al exilio. Estos acontecimientos históricos marcaron la pluma de los escritores árabes e incluso el uso de la misma lengua, que empezó a emplear neologismos que daban fe de una actitud ideológica y política efervescente, hostil y beligerante⁹¹ hacia Occidente.

La segunda mitad del siglo xx hasta nuestros días se puede resumir en cinco grandes acontecimientos que influyeron en la literatura árabe, y cómo a través de la lengua daban cuenta de la opinión pública de las sociedades árabes contemporáneas:

1. La fundación del Estado de Israel en 1948 y la guerra de los Seis Días en 1967 marcaron⁹² la psicología poética de los escritores árabes. Por ejemplo, Mahmûd Darwîsh —sin obviar a los hermanos Tûqân, Tawfîq Zayyâd, entre otros— comparaba la pérdida de su hogar natal con la Granada de la época andalusí. En este periodo la lengua árabe se tiñó de melancolía y empleaba metáforas desgarradoras de abandono, añoranza y exilio. Nos enfrentamos a Darwish no solo como poeta, sino como “una figura cultural”⁹³ que va a guiar la creación literaria y el ámbito intelectual de lengua árabe.

2. La publicación de *Orientalismo* en 1978 —un año antes de la Revolución islámica en Irán, once años después de la guerra de los Seis Días—, de Edward Said, que provocará un aluvión de críticas, sacudirá las entrañas de la

⁹¹ Es sorprendente la escritura de Zea y cómo se puede aplicar gran parte de sus tesis a la circunstancia árabe poscolonial. De esta manera, se puede plantear que tanto América como el Oriente fueron dos inventos similares de Europa y dialogan también en sus procesos de emancipación política, mental e intelectual. Me gustaría poner de manifiesto los seis síntomas que extrajo Zea de América, pero en este caso aplicado al mundo árabe contemporáneo: *a)* [el mundo árabe] y su relación con la cultura europea; *b)* inadaptación del hombre [árabe]; *c)* [el mundo árabe] creación utópica de Europa; *d)* [el mundo árabe] tierra de proyectos; *e)* sentimiento de inferioridad; *f)* mayoría de edad del [mundo árabe], L. Zea, *op. cit.*, pp. 39-57.

⁹² Said asegura que también la fecha de 1982 marcó a todos los palestinos —yo agregaría a los árabes contemporáneos de la problemática libanesa— como una segunda herida respecto a la de 1948. E. Said, *La pluma y la espada...*, *op. cit.*, p. 35.

⁹³ M. Mesmoudi, “Mehdi Mesmoudi en diálogo con Abdelkader Chaui”, *Análisis político en América Latina*, cplata, s. p., 2019, en: <http://cplata.net/especiales-cplata-mehdi-mesmoudi-en-dialogo-con-abdelkader-chaui-i/>.

academia y reorganizará la infraestructura de los saberes que surgieron en el siglo xix, como la egiptología, la antropología, la etnología y la lingüística, entre otros. A pesar de que Said dominaba la lengua árabe y llegó a escribir en árabe, no publicó ninguna obra en árabe, por lo cual una pequeña parte de sus textos serán traducidos⁹⁴ por primera vez al imaginario del mundo árabe; por lo tanto, su recepción en esta lengua, a diferencia de lo que ocurrió en el mundo franco-británico e iberoamericano, es tardía.

3. El reconocimiento con el premio Goncourt al novelista marroquí Tahar Ben Jelloun (Fez, 1944) en 1987 y, seis años más tarde, al ensayista y novelista libanés Amín Maalouf (Beirut, 1949)⁹⁵ abren una veta peculiar hacia el mundo de lengua árabe, que coincide temporalmente con los Acuerdos de Oslo, sin olvidar a Abdellatif Laabi (Fez, 1942), quien lo recibió en 2009, lleva más de tres décadas como miembro de la Académie Mallarmé y en 2011 fue condecorado con el Gran Premio de la Francofonía. Estos eventos

⁹⁴ Hasnaa Dessa y Mohamed-Sghir Janjar, en un texto con datos verdaderamente dramáticos sobre la actualidad de la traducción en el mundo árabe, sitúan a Edward Said como el segundo autor más traducido entre el año 2000 y 2009 con catorce títulos directamente del inglés, después de Noam Chomsky con dieciocho. Luego, en la séptima posición se encuentra Malek Bennabi con siete títulos del francés, como Jacques Derrida, Umberto Eco y Bertrand Russell. En la penúltima posición está Mohamed Arkoun con seis títulos, así como Jürgen Habermas, Tzvetan Todorov, Anthony Giddens y otros. Aquí se puede interpretar este panorama desde dos miradas antagónicas: *a)* el interés por la traducción apenas es un quehacer nuevo entre los intelectuales del mundo árabe, por lo tanto, las casas editoriales que se encargan de traducir las obras todavía no son las suficientes para tener un papel fundamental en la transmisión y divulgación de las obras occidentales por parte de autores que han nacido en tierras árabes o han tenido un permanente o largo intercambio de vida, académico y artístico bastante importante; *b)* que Arkoun sea en esta lista el autor menos traducido es un poco problemático teniendo en cuenta que es el arabista del último tercio del siglo xx más importante que ha disertado sus lecciones y conferencias magistrales tanto en árabe, francés como inglés. Pero al mismo tiempo este dato revela que en el mundo árabe no existe la dificultad de acceder a textos escritos en otra lengua como el francés. Hasnaa Dessa y Mohamed Sghir Janjar, "État de la traduction arabe des ouvrages de Sciences humaines et sociales (2000-2009)", *Transeuropéennes: Revue Internationale de pensée critique*, Casablanca y París, Fondation du Roi Abdul Aziz, 2010, pp. 1-33, en: <http://docplayer.fr/2305137-Etat-de-la-traduction-arabe-des-ouvrages-de-sciences-humaines-et-sociales-2000-2009.html>.

⁹⁵ En 2008 Ben Jelloun fue elegido miembro de la Academia Goncourt y Maalouf ganó, en 2010, el Premio Príncipe de Asturias de las Letras, y en 2011 fue elegido miembro de la Academia Francesa ocupando el lugar del mismísimo Claude Lévi-Strauss.

van a situar a Ben Jelloun⁹⁶ y Maalouf en la geografía literaria internacional, donde por primera vez dos escritores cuya lengua materna es el árabe van a pensar y escribir en la lengua de Molière, enriqueciendo de esta manera los registros y la cosmovisión de la propia lengua en que se educaron y estableciendo un canal de préstamos, traslación y mestizaje permanentes de una lengua a otra. Sin duda, que un árabe escribiera en francés se convirtió en un acto de rebeldía; ponía en erosión los límites hegemónicos de lo que comprendemos por la *francophonie*, lo que nos recuerda aquella lúcida predicción de Juan Goytisolo:

[E]n el Instituto francés de Madrid dije en broma, hace más de veinte años, que la literatura del siglo XXI en inglés sería escrita por gente de las Antillas, de los antiguos dominios británicos, la India, Pakistán; que la mejor literatura francesa vendría del Magreb y del resto de África, y la mejor literatura alemana, de los escritores de origen turco. Creo, sin exagerar, que esto empieza ya a ser cierto. Lo que parecía una paradoja contiene un elemento de verdad.⁹⁷

4. El acontecimiento que inaugura el siglo XXI es el atentado terrorista del 11 de septiembre que desembocará en la invasión de Afganistán en 2001 y de Irak en 2003. Curiosamente, a partir de esta etapa se va a llevar a cabo una inconsciente promoción del mundo árabe y del islam, la gente se empezará a interesar significativamente en los usos y costumbres árabes, otros elegirán el camino de la conversión y los intelectuales que están ligados a los estudios de África y el Medio Oriente llevarán a cabo una monumental empresa de discusión y reflexión sobre los problemas que rodean la actualidad árabe, además de la difusión de la cultura y los productos mediáticos. Se puede plantear que, a raíz de estos sucesos, un gran sector de las sociedades empezó a pensar en árabe aunque fuera en privado. Todos los pensadores de lengua y cosmovisión árabes van a ser interrogados ante esta nueva máscara del orientalismo, desde el mismo Said, Maalouf, Rushdie e incluso Todorov, gran lector y crítico del *Orientalismo*. Hemos sido testigos de un nuevo orden mundial al servicio de la guerra contra el terrorismo como una

⁹⁶ Sin olvidar la traducción de *El pan a secas* de Mohamed Chukri en 1980, que catapultó a ambos escritores en el escenario internacional.

⁹⁷ Juan Goytisolo, *Tradición y disidencia*, México, TEC/Ariel, 2001, p. 50.

nueva “*mission civilisatrice*”,⁹⁸ en la que implícitamente se iba arraigando la matriz colonial que se desplegaba en todo lo que se pensaba, se decía y se escribía. Con justa razón, hay que hablar de un orientalismo *offshore*⁹⁹ de carácter transnacional y alcances globales.

5. La premiación del Cervantes en 2015 a Juan Goytisolo fue una simbólica coronación a su trayectoria, pero sobre todo a su compleja mirada de los procesos culturales e identitarios, llegando a decir de sí mismo:

Nacido en Barcelona, no me expreso en catalán. Tampoco soy vasco, no obstante mi apellido. Si bien escribo y publico en castellano, no vivo desde hace décadas en la península y me sitúo al margen del escalafón. Por ello me etiquetaron primero como afrancesado, aunque solo he redactado en francés un puñado de artículos. Ahora me llaman, muy cortésmente, moro, por el hecho de dominar el árabe dialectal de Marruecos y haberme afincado en Marrakech.¹⁰⁰

Gracias a su obra —desde *Reivindicación del Conde don Julián* hasta su discurso de recepción del premio—, Marruecos entró a formar parte de la problemática y circular región hispánica o de lengua española que continúa con los pasos de Roberto Arlt, Rubén Darío, Vicente Aleixandre y Carlos Fuentes, quien llegó a compartir sus andanzas literarias y de vida con el propio Goytisolo.¹⁰¹ Cabe recordar que Goytisolo, después de haber *mediado*¹⁰² por las callejuelas imaginarias de Elías Canetti,¹⁰³ consiguió que la plaza de El Fna de Marrakech fuera considerada por primera vez “patrimonio

⁹⁸ E. W. Said, *op. cit.*, 2005, p. 65.

⁹⁹ Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX (1914-1991)* (trads. Juan Faci, Jordi Ainaud y Carme Castells), México, Crítica, 2014, p. 280.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 31.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 43.

¹⁰² Es un neologismo que inventó el propio Goytisolo para decir “pasear por la Médina”, por el caso antiguo de las ciudades andalusíes y virreinales (documental de Goytisolo en la Médina de Marrakech).

¹⁰³ Elías Canetti, *Las voces de Marrakech: Impresiones de viaje*, Madrid, Pre-textos, 1996 (1981), 1968. En esta obra, Canetti —como deudor de una gran tradición de viajeros que anhelaban el Oriente y por el cual sentían una fascinación sin límites— recoge una serie de vivencias y experiencias visuales, olfativas y sensitivas de todo lo que significó para él la ciudad roja y amurallada. Mientras los del norte europeo se dirigían hacia la Luna Fértil, los del norte mediterráneo lo ansiaban en Marrakech y los del sur mediterráneo iban en búsqueda de Granada.

oral e inmaterial de la humanidad” por la Unesco.¹⁰⁴ Hoy en día esta ciudad roja ha retomado aquella luz cosmopolita que tenían París entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX y Nueva York a partir de la primera mitad del siglo XX. Hablar de Goytisolo es referirnos a un inmenso manantial donde yacen, dialogan e interactúan escritores e intelectuales del Sur Global.

En este espíritu intercultural de recepción literaria, el Instituto Cervantes de Marrakech, en colaboración con la Embajada de España en Rabat, en el marco del Proyecto Pocenar, impulsó la traducción en lengua árabe de escritores iberoamericanos, entre ellos Gonzalo Rojas en 2016, José Hierro en 2017, María Zambrano en 2018 e Ida Vitale en 2019,¹⁰⁵ una labor encomiable que es preciso continuar con el fin de alimentar la lengua árabe de nuestros días.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

La lengua árabe le debe mucho a una infinita lista de novelistas, poetas, pensadores e intelectuales que históricamente han dialogado de manera conjunta en torno a esta milenaria acequia que ha recorrido tantas tradiciones culturales y sigue interrogándonos con entusiasmo, ahínco y enjundia. Esta lengua de aquellos poetas preislámicos emerge con el Corán y la gran tradición profética y exegética; sin embargo, también ha florecido como minarete en la pluma de Pedro Martínez Montávez, quien nos dio a *otro* Nizâr Qabbânî; en la de María Luisa Fuentes, quien nos acercó la historia del drama palestino en los desgarradores versos de Mahmûd Darwîsh; en la de Borges, quien nos ha recordado que el Oriente es algo que siempre hemos sentido todos pero que no existe y que *Las mil y una noches* es un libro más admirado en Occidente que en Oriente;¹⁰⁶ y en la gran tradición modernista que nos dio en la ciudad de México el Kiosco morisco, donde se conmemoró en 1919 a Amado Nervo y a Rubén Chuaqui¹⁰⁷ por recordarnos que

¹⁰⁴ Juan Goytisolo, *Contra las sagradas formas*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2007, pp. 147-149.

¹⁰⁵ Esta información me fue compartida por Maribel Méndez, responsable de la Biblioteca Juan Goytisolo del Instituto Cervantes de Tánger.

¹⁰⁶ J. L. Borges, *Siete Noches*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009 (1980), p. 65.

¹⁰⁷ R. Álvarez, *op. cit.*, 1996, pp. 473-490.

la América en lengua española respira en patios cordobeses y azulejos, y a Goytisolo, quien desafía al mundo con su brújula de beduino que apunta hacia un porvenir en el que las culturas y las tradiciones humanas por fin lleguen a un entendimiento mutuo.

Vivir en una lengua milenaria con tantas voces culturales y sus riachuelos nos exige una sensibilidad y empatía extraordinarias, en las que la experiencia de lo novedoso y lo diferente contribuya a una permanente pedagogía de un vivir solidario, responsable y autocrítico. Debemos apostar por una comunidad planetaria por encima y lejos de los sectarismos, etnocentrismos y fundamentalismos, que solo alimentan la antorcha del odio y el desprecio a la dignidad de la vida humana. ❧

Notas y diálogos

MÉXICO Y MARRUECOS

Miradas cruzadas durante y después de la Guerra Fría

Andrés Ordóñez

con Zoraida

para Rocío Carbajal, Enrique Paredes
y Kenya Ochoa, compañeros en este viaje

En noviembre de 1955 el sultán Mohamed ben Youssef, quien había sido deportado a Madagascar en agosto de 1953, regresa a Marruecos para dar término, unos cuantos meses más tarde, al periodo de dominación conocido como “Protectorado francés”. En agosto de 1957 asume el trono como Mohamed V y en 1960 consolida la preeminencia de la casa alauita a la cabeza del poder marroquí. El 26 de febrero de 1961, Mohamed V fallece y es sucedido por su hijo Hassan II, cuyo reinado sentará las bases del Marruecos contemporáneo en una coyuntura histórica marcada por la Guerra Fría. Al inicio de ese proceso, el 31 de octubre de 1962, México y Marruecos establecen relaciones diplomáticas.

A lo largo de las tres décadas subsecuentes, la relación entre los dos países sufrió el condicionamiento que la confrontación bipolar impuso al mundo. Tanto Marruecos como México intentaron, en la medida de sus posibilidades e intereses, sortear los avatares de la época y, en esa empresa, la relación bilateral fue una víctima colateral de las circunstancias. Una vez dirimida la contienda Este-Oeste, la similitud de situaciones y problemáticas comenzó a hacer convergentes sus respectivos intereses. No obstante,

Andrés Ordóñez es investigador de tiempo completo en la Unidad de Investigación sobre Representaciones Culturales y Sociales de la UNAM. Exembajador de México y miembro de carrera del Servicio Exterior Mexicano durante 30 años.

las inercias ideológicas de uno y otro lado, combinadas con la subordinación —acaso inevitable— a los paradigmas hegemónicos en los respectivos espacios geoeconómicos y políticos, generaron un alejamiento que devino en afasia recíproca, en detrimento de la riqueza potencial del vínculo entre dos países, en muchos sentidos, espejo uno del otro.

ORIGEN Y DIVERGENCIA

Desde la perspectiva que brinda el medio siglo transcurrido a partir del establecimiento de las relaciones diplomáticas, los vínculos entre México y Marruecos son relativamente recientes y se inscriben, como lo es también el caso de nuestra relación diplomática con Argelia, Egipto, Etiopía o la India, en el proceso de descolonización que el fin de la Segunda Guerra Mundial tuvo como consecuencia. No obstante, si bien las relaciones institucionales entre ambos países en particular y entre el reino y América Latina en general son jóvenes, la vinculación histórica y, especialmente, la cultural no lo son. La distinguida hispanista marroquí Oumama Aouad Lahrech nos dice que, en el primer viaje de Colón a las Indias, fue Rodrigo de Triana, un morisco de la ciudad de Salé, vecina de Rabat, el primero en avistar la costa del Nuevo Mundo.

Asimismo, pocos saben que la primera lengua no americana que se habló en nuestro continente no fue ni el latín ni el español, sino el árabe. Colón estaba convencido de que llegaría a la corte del Gran Kan, razón por la cual incluyó en su tripulación intérpretes de la *lingua franca* de esas tierras, el árabe. Un criptojudío arabizado de nombre Luis de Torre, al desembarcar en la isla de Cuba, se dirigió en árabe a los taínos, quienes se limitaron a escucharlo atónitos y con los ojos muy abiertos.

La doctora Aouad Lahrech nos recuerda que el hecho de que Colón tuviese el propósito de llegar al lejano Oriente produjo, a principios del siglo XVI, una abundante migración hacia la Nueva España de criptomusulmanes y, en general, de hombres y mujeres arabizados. El móvil que los aventuró en esa empresa fue la esperanza de, a la postre, establecerse en los reinos islámicos o, por lo menos, más cerca de ellos. Sin embargo, el “almirante del Mar Océano” había llegado a un nuevo mundo y ellos, los ya entonces inmigrantes, se arraigaron y, junto con ellos, su descendencia y su cultura. Así las cosas, nos dice Oumama, “entre los múltiples hilos que entretajan

la identidad mexicana, se encuentra la veta arabo-bereber musulmana”, de modo que fue más que una coincidencia que el nombre de la virgen emblemática de la identidad mexicana, Guadalupe, fuese un vocablo árabe¹ derivado de las voces *uad*, río, y *al hub*, amor.²

No en balde durante ochocientos años Al Magrib (Marruecos) y Al Andalus (Andalucía) conformaron una unidad civilizacional, cuyas huellas hasta la fecha son evidentes en el sustrato cultural mexicano. Tal vez en ello radica la peculiar sensación que los mexicanos experimentamos al visitar Marruecos. Partimos convencidos de ir, pero llegamos con la sensación de regresar. De allí el azoro que nos asalta al descubrir una tercera raíz que ignorábamos tener. Una parte de nosotros se confirma en el calor de la relación humana; en la impactante semejanza entre los textiles *amazighs* y los oaxaqueños; en la dificultad de distinguir entre una pieza de cerámica de Fez y otra de Puebla; al constatar que si colocamos unas gotas de salsa picante sobre una tortilla de maíz, el *mechuí* marroquí se nos convierte en barbacoa de Hidalgo; o cuando reconocemos en la rítmica de la música *gnawa* las cadencias de las percusiones de Tabasco.

Decíamos, pues, que México y Marruecos establecieron relaciones diplomáticas en 1962. Durante los siguientes veintiocho años los contactos oficiales se llevaron a cabo de manera concurrente, es decir, como extensión de las funciones asignadas a las embajadas de cada país asentadas en el territorio de un tercero. En el caso marroquí, la embajada concurrente en México fue la representación diplomática del reino en Washington y en el de México, nuestra embajada en Lisboa.

Resulta complicado dar contenido a una relación concurrente, todavía más en las circunstancias que implicó para los países en vías de desarrollo durante el conflicto bipolar. Tanto para México como para Marruecos, la década de 1970 constituyó un punto de inflexión histórica. Los mexicanos nos internábamos en la turbulenta redefinición de nuestra identidad política tras el estallido social de 1968. Paralelamente al surgimiento de polos

¹ Oumama Aouad Lahrech, “La faz oculta de la cultura mexicana”, *Artes de México*, núm. 55, “Arte mudéjar: Variaciones”, pp. 21-29, Ciudad de México, 2001.

² Gutierre Tibón, *Diccionario etimológico comparado de nombres propios de persona*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

guerrilleros en las montañas del estado de Guerrero³ y en las ciudades medias,⁴ el gobierno mexicano se lanzaba a la reorganización de sus relaciones exteriores montado en el carro del tercermundismo⁵ y en la tentación de abrirse con franqueza al comercio internacional.⁶ Al otro lado del Atlántico, la monarquía marroquí se jugaba literalmente la vida. Entre 1971 y 1973, el mismo fenómeno insurgente de la montaña guerrerense ocurría en la cordillera del Atlas; en dos ocasiones el rey Hassan II estuvo a punto de ser ultimado por sus propios militares⁷ y el ideal republicano permeaba los sectores de la izquierda nacional. La agudización de esta situación condujo al reino a lo que la historiografía marroquí llama los “años de plomo”, un periodo de férreo control y mano dura que, desde México, capital de los exilios latinoamericanos, hicieron ver a Marruecos en el espejo de los regímenes militares de América del Sur. Fue entonces cuando, en un ambiente internacional caldeado por el triunfo de la Revolución argelina y el proyecto de establecimiento de Estados Unidos en el Magreb, animado por Muamar el Gadafi, un sector de la población saharauí de Marruecos postuló la formación de una república socialista independiente. De este lado del mundo, en mayo de 1979 México rompió con el régimen de Anastasio Somoza; a principios de julio los sandinistas tomaron el poder con el apoyo de México, Cuba y la Unión Soviética, y el 8 de septiembre de 1979, sin que la ONU hubiese legitimado su existencia, el gobierno de México reco-

³ La Asociación Cívica Revolucionaria, del profesor Genaro Vázquez Rojas, y el Partido de los Pobres, del también maestro rural Lucio Cabañas, son dos importantes organizaciones guerrilleras de la época.

⁴ Por ejemplo, la Liga Comunista 23 de septiembre.

⁵ El tercermundismo, como posición reivindicativa de los países pobres, empezó a forjarse en la Conferencia de Bandung en 1955, que reunió a Estados de África y Asia y fue la primera manifestación de los países del sur conscientes de su propia existencia y del papel que estaban llamados a desempeñar en la política mundial. Después vinieron muchas acciones en este sentido. Los países latinoamericanos y caribeños crearon organismos de integración económica que fueron, al mismo tiempo, importantes instancias de defensa de sus intereses y de negociación internacional. Véase: <http://www.encyclopediadelapolitica.org/Default.aspx?i=&xpor=t&idind=1468&termino=>.

⁶ La creación del Instituto Mexicano de Comercio Exterior en 1971 es ejemplo de esta coyuntura.

⁷ El primer atentado se llevó a cabo el 10 de julio de 1971 en el Palacio Real del balneario de Skhirat, cerca de Rabat, en ocasión del aniversario número 42 del rey. El segundo ocurrió el 16 de agosto de 1972, cuando, de regreso de Francia, el avión real fue atacado sobre la llamada vertical de Tetuán por aviones militares marroquíes.

noció a la República Árabe Saharaui Democrática, al tiempo que nuevamente, haciendo gala de pragmatismo principista, ejercía su peso regional en alianza disimulada con Cuba, esta vez en la guerra civil de El Salvador.

La dificultad impuesta por el contexto histórico al acercamiento entre México y Marruecos se multiplicó de manera exponencial por razones de coyuntura geoeconómica. Durante ese periodo, México se dedicó a consolidar su relación estratégica con América del Norte y Marruecos lo hizo con Europa. La ausencia de intereses concretos de Marruecos en México hizo dispensable cualquier esfuerzo de aproximación. La inexistencia de intereses mexicanos en África se reflejó en una política exterior hacia la región inconstante y errática. Durante las administraciones de los presidentes Luis Echeverría y José López Portillo abrimos embajadas que después cerramos, tal fue el caso, por ejemplo, de nuestras representaciones en Tanzania, Ghana, Nigeria y Zimbabue. Más tarde tuvimos un embajador itinerante para África, pero con residencia en la Ciudad de México, y llegamos a tener una embajada en Namibia compartida con Venezuela y Colombia. En 2006, en un continente que abriga 53 países reconocidos por la ONU, México solo tenía cinco embajadas residentes (Argelia, Egipto, Kenia, Marruecos y Sudáfrica); diez años después tiene ocho, se han sumado Etiopía (reabierta en 2007), Nigeria (reabierta en 2008) y Ghana (reabierta en 2015). Por otro lado, la reticencia de México para construir intereses concretos en África desembocó en una agenda insustancial para la región, disimulada en la defensa en foros multilaterales de dos posiciones lucidoras y, en última instancia, distantes a las preocupaciones prioritarias de nuestra vida política nacional e internacional: el rechazo al *apartheid* y la cuestión del Sahara occidental, ambas amparadas en una construcción ideológica que rindió importantes dividendos políticos en el esquema internacional preglobal: los principios de la política exterior de México, es decir, la codificación doctrinaria de las determinantes geoestratégicas del país, cuyo antecedente remoto es el Dictamen de Política Exterior del Primer Imperio Mexicano (1821) y que hunde sus raíces en la escolástica española del siglo xvi.⁸

⁸ Cf. Andrés Ordóñez, *Los avatares de la soberanía: Tradición hispánica y pensamiento político en la vida internacional de México*, Ciudad de México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 2005.

DESARROLLO Y CONVERGENCIA

En la medida en que la rigidez impuesta por la Guerra Fría ha perdido vigor en favor de la adecuación a la realidad de un mundo cada vez más integrado, las posiciones de México y Marruecos han ganado convergencia. A principios de la década de 1980 México hábilmente inició la transformación de sus posiciones de confrontación con Estados Unidos, que otrora le habían valido los aplausos de la izquierda nacional e internacional. Ello ocurrió al tiempo que la realidad económica mundial imponía la reconversión de nuestro imaginario político internacional. En 1983 el recién estrenado gobierno del presidente Miguel de la Madrid decidió abandonar el protagonismo en el enfrentamiento con el vecino del norte y compartir el desgaste que ello suponía con los países que, junto con México, integraron el Grupo de Contadora (Colombia, Panamá y Venezuela) primero y, más tarde, con la incorporación de Argentina, Brasil, Perú y Uruguay, el Grupo de Río. Tres años después, en 1986, México entró al GATT, lo cual marcó un antes y un después en la vida del país. Nos encontrábamos en el umbral del siglo XXI. Vale la pena recordar que fue también por esas fechas, justo al inicio de la mutación del país hacia una vida internacional eminentemente volcada sobre los aspectos económicos, comerciales y financieros, cuando la Cancillería mexicana suprimió la Subsecretaría de Asuntos Económicos, lo cual al poco tiempo le significaría la pérdida de la interlocución internacional del país en favor de las instancias económicas del gobierno.

La diplomacia profesional, uno de los estamentos más conservadores del Estado mexicano, asimiló con lentitud la transformación del proyecto nacional. La gestión de Fernando Solana al frente de la Cancillería representó un importante esfuerzo para sacar al Servicio Exterior Mexicano de su zona de confort. A finales de la década de 1980, México y Marruecos decidieron el establecimiento de embajadas residentes. El canciller Solana visitó de manera oficial el reino, e inauguró en febrero de 1990 la representación diplomática de México en Rabat. Por su parte, veinte meses después, el ministro de Relaciones Exteriores de Marruecos, Abdelatif Filali, viajó a la Ciudad de México para declarar, en octubre de 1991, la apertura oficial de la embajada del reino en nuestro país. El establecimiento de las representaciones residentes en sendas capitales dio inicio propiamente a la relación bilateral.

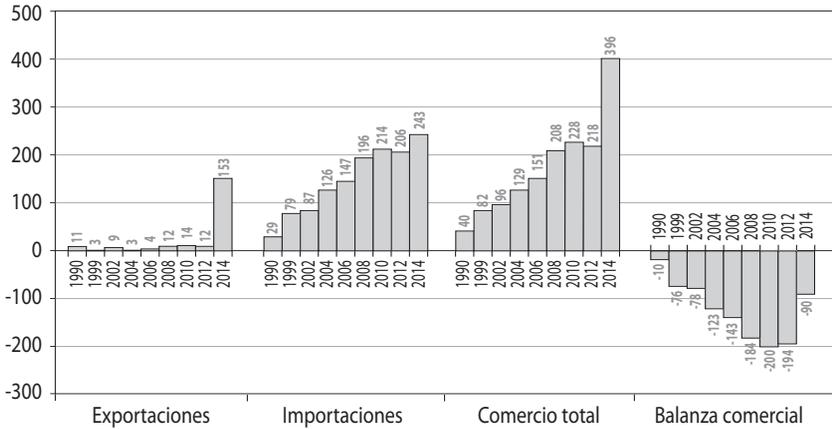
El 23 de julio de 1999 marcó un punto de inflexión en la historia reciente de Marruecos. El fallecimiento del rey Hassan II cerró un capítulo en la historia del reino y el ascenso al trono de Mohamed VI, a sus 36 años de edad, abrió el camino hacia el país de hoy. La sucesión se dio en paz, pero no sin tensiones. Percibido por muchos como un joven carente de temple, el heredero tuvo que enfrentar toda clase de embates en los corrillos palaciegos, tanto por parte de quienes opusieron cuanto obstáculo pudieron al proyecto reformador del nuevo rey, como por parte de los ultramodernizadores que le exigían, acaso imprudentemente, acelerar a toda costa el paso de la modernización.⁹

Uno de los primeros golpes contundentes de Mohamed VI fue la destitución, el 9 de noviembre de ese año, del poderosísimo y temido Driss Basri, quien durante años había sido el segundo hombre más poderoso del reino, en su carácter de ministro del Interior y hombre de toda la confianza de Hassan II. Esa destitución significó, para muchos, la verdadera toma del poder por el joven rey.

El inicio de la apertura y la modernización marroquí coincidió con la primera alternancia del poder en México desde 1929. Las diplomacias mexicana y marroquí acordaron estar en desacuerdo sobre un punto que para ambos países era asunto de principio, el Sahara occidental, y en tratar de avanzar en el desarrollo de los ámbitos mutuamente convenientes. En octubre de 2003 el rey Mohamed VI realizó una visita privada a México durante la cual fue recibido por el presidente Vicente Fox. Un año más tarde, en noviembre de 2004, llevó a cabo la primera y, hasta la fecha, única visita de Estado a nuestro país. En reciprocidad, en febrero de 2005, menos de tres meses después, el presidente Fox correspondió y fue recibido con todos los honores en la ciudad imperial de Marrakech. Lo que siguió fue un crecimiento del comercio bilateral que, sin embargo, no pudo alcanzar desarrollos posteriores por motivos de agendas e inercias económicas

⁹ Cf. Ali Amar, *Mohammed VI, le grand malentendu: Dix ans de règne dans l'ombre de Hassan II*, París, Calmann-Lévy, 2009. El autor critica severamente la primera década de reinado del Mohamed VI. Leído a la distancia que suponen los siete años definitivos transcurridos desde su escritura, asalta la duda sobre la pertinencia, no tanto de los reclamos en sí, sino del *timing* en que el autor pretendía la ejecución de los mismos.

GRÁFICA 1. Comercio de Marruecos en el último cuarto de siglo



Fuente: Gráfica generada con la aplicación Trade Map del International Trad Center: trademap.org

y geográficas. Si bien entre 1990 y 2014 el comercio bilateral creció 993%, la verdad es que ese crecimiento ha sido menos que modesto, pues actualmente nuestro comercio total, constituido básicamente por azúcar, fosfatos, vehículos, equipos eléctricos y electrónicos, fertilizantes y textiles, apenas ronda los 396 millones de dólares estadounidenses, de los cuales 243 millones son importaciones y 153, exportaciones.¹⁰

Estas cifras modestas se hacen aún más evidentes cuando se colocan en el contexto de las dimensiones del comercio exterior de cada país. Para Marruecos, cuyo comercio exterior es de 70 007.5 millones de dólares, el comercio con México representa 0.56 por ciento. Para México, cuyo comercio exterior es de 797 075.6 millones de dólares, el comercio con Marruecos equivale a 0.04 por ciento de su comercio total.¹¹

Una relación bilateral sin intercambios económicos significativos muy difícilmente adquirirá peso alguno. ¿Qué nos lo impide? Antes que otra cosa, la desinformación recíproca. El desconocimiento de Marruecos en México solo es comparable al de México en Marruecos. Ambos países somos

¹⁰ International Trade Center, Trade Map, en: <http://www.trademap.org/Bilateral.aspx>.

¹¹ *Ibid.*

víctimas de prejuicios antiguos y contemporáneos. Realmente muy pocos a uno y otro lado del Atlántico tienen conciencia de la modernidad y la vitalidad económica, social, política y cultural que ambas naciones poseen.

MARRUECOS HOY

Inmediatamente después de ascender al trono en 1999, el rey Mohamed VI se abocó a cicatrizar las heridas que la era de su padre y predecesor habían abierto en la sociedad marroquí. Muchos de los antiguos condenados a muerte o a cadena perpetua, que habían partido al exilio, regresaron y se integraron en posiciones clave de gobierno. Así se inició un relevo político generacional de prácticas y personas. La consolidación de dichas transformaciones a mediados de la segunda década del siglo XXI le ha abierto a Marruecos un valioso campo de maniobra en su proyecto de incorporación al mundo globalizado.

Los intercambios comerciales marroquíes han experimentado un sensible incremento, impulsados por su integración a los mercados internacionales. Marruecos firmó en 2003 un TLC con Estados Unidos. En julio de 2006 ratificó el Acuerdo Marco sobre el Sistema de Preferencias Comerciales entre países islámicos, y en 2007 entró en vigor el Acuerdo Árabe-Mediterráneo de Libre Comercio entre Marruecos, Egipto, Jordania y Túnez. En octubre de 2008 firmó con la Unión Europea (su principal socio comercial) un “Estatuto Avanzado de Asociación”, instrumento que otorga a un país no miembro de la UE la integración progresiva a su mercado interno, lo que conlleva un alto nivel de cooperación en los ámbitos económico-comercial, laboral, científico, de cooperación judicial y de interconexión de las redes de energía y transporte. El reino es parte de la Zona Panárabe de Libre Comercio. Asimismo, ha concluido también un TLC con Turquía y está en negociaciones con el Mercosur, la Unión Económica y Monetaria del África Occidental (UEMOA) y Canadá. Marruecos mantiene además acuerdos preferenciales con ventajas arancelarias mutuas para los productos de varios países árabes, como Argelia, Libia, Mauritania, Túnez, Arabia Saudita, Egipto, Irak, Jordania, y algunos países africanos, como Guinea, Senegal, Sudán, además de países de otras áreas geográficas, como Corea del Sur, China, Malasia y Colombia. Marruecos es miembro observador de la Alianza del Pacífico.

CUADRO 1. Índice de competitividad global, 2015-2016

<i>País</i>	<i>Ranking</i>							
	<i>General</i>	<i>Requerimientos básicos</i>	<i>Eficiencia</i>	<i>Innovación y sofisticación</i>	<i>Ética y corrupción</i>	<i>Desempeño del sector público</i>	<i>Desempeño del sector privado</i>	<i>Seguridad</i>
África del Sur	49	85	41	36	76	34	23	102
México	57	73	53	52	121	107	78	129
Marruecos	72	55	82	92	49	61	68	34
Brasil	75	103	55	64	138	136	109	94
Argelia	87	82	117	124	90	89	128	92
Argentina	106	104	88	99	137	138	131	109
Nigeria	124	136	81	114	136	111	87	130

Fuente: Klaus Schwab, World Economic Forum.

En lo económico, Marruecos fue uno de los primeros países árabes y africanos que optaron por la apertura de su economía. En ese proceso, México fue y sigue siendo una importante referencia. La inversión privada se ha afianzado gracias al aumento de la confianza, los crecientes ingresos del turismo y un mejor desempeño en cuanto a exportaciones. En 2013 Marruecos fue el principal receptor de inversión extranjera directa (IED) en África del Norte.¹² Hoy la apuesta es posicionarse como plataforma de exportación. La implementación de reformas estructurales ha fructificado. El crecimiento económico ha sido constante. Standard & Poor's confirmó las notas "BB-/A" de Marruecos y prevé un crecimiento sostenido del PIB gracias al rápido desarrollo de nuevos sectores industriales, como el automotriz, el aeronáutico y el de la electrónica. En 2015 por primera vez la aportación al comercio exterior resultado de la producción automotriz superó la de fosfato.

El índice de competitividad global 2015-2016, publicado por el Foro Económico Mundial en enero de 2016, hace notoria la positiva situación alcanzada por Marruecos. Como puede apreciarse en los cuadros, en términos

¹² Mientras el flujo de inversiones en la región se redujo en 1.8 por ciento, debido principalmente a la persistencia en las crisis políticas (Egipto, Libia y Túnez), Marruecos logró un incremento de 24 por ciento de las IED.

CUADRO 2. Índice de competitividad global, 2015-2016

<i>País</i>	<i>Ranking</i>									
	<i>General</i>	<i>Fortaleza institucional</i>	<i>Infraestructura</i>	<i>Entorno macroeconómico</i>	<i>Salud y educación primaria</i>	<i>Educación superior y capacitación</i>	<i>Eficiencia mercado de bienes</i>	<i>Eficiencia mercado laboral</i>	<i>Desarrollo mercado financiero</i>	<i>Aptitud tecnológica</i>
África del Sur	49	38	68	85	126	83	38	107	12	50
México	57	109	59	56	71	86	82	114	46	73
Marruecos	72	47	55	58	77	106	64	123	70	78
Brasil	75	121	74	117	103	93	128	122	58	54
Argelia	87	99	105	38	81	99	134	135	135	126
Argentina	106	135	87	114	68	39	138	139	132	69
Nigeria	124	124	133	81	140	128	100	35	79	106

Fuente: Klaus Schwab, World Economic Forum.

generales de competitividad el reino supera a países como Brasil, Argentina, Argelia y Nigeria; y en rubros específicos, como fortaleza institucional, infraestructura y eficiencia del mercado de bienes, a México.

La evolución antes descrita ha estado acompañada de importantes transformaciones jurídicas, sociales, culturales e incluso religiosas. A los mexicanos, que somos un pueblo celoso de nuestro laicismo a pesar de nuestra profunda religiosidad guadalupana, nos es difícil imaginar un modo de vida sin separación entre los dominios civil y religioso como el marroquí. Esto nos impide entender la trascendencia de la reforma de 1993, todavía en época de Hassan II y en el contexto del derrumbe del bloque socialista, que a la larga sería la base institucional para construir lo que hoy es la política de equidad de género del reino. En ese momento la sociedad y el gobierno de Marruecos se lanzaron a la interpretación progresista del islam. Las aportaciones de Fatema Mernissi, Latifa Jbabdi y Asma Lamrabet, entre otras distinguidas intelectuales, han sido fundamentales en la generación del feminismo marroquí y en la ingente tarea de realizar la crítica de la interpretación coránica desde la perspectiva femenina. Nuestro laicismo nos impide apreciar la revolución que han implicado las reformas realizadas a

la *Mudawana* o Código de la familia por el Poder Legislativo marroquí o lo que significa que el rey mismo haya propiciado el debate público sobre el aborto. Se nos escapa la trascendencia, incluso teológica, que tiene hoy para el mundo musulmán que un país cuyo monarca es el guía religioso del islam malequita haya derogado, después de mil trescientos años de vigencia, el lugar de la mujer como asunto religioso para convertirlo en materia de debate civil. No menos trascendental es que todo ello haya sucedido en paz y en los marcos de la civilidad, pese a transcurrir en una coyuntura internacional marcada por el violento repunte del fanatismo religioso en buena parte del mundo islámico.

La reforma constitucional de 2011 y las modificaciones a sus leyes secundarias y sus códigos tuvieron un papel protagónico para que Marruecos no sufriera el embate de lo que la prensa occidental llamó la Primavera Árabe, que al final se convirtió en pesadilla. El dinamismo del estamento intelectual de la sociedad marroquí y su juventud pensante encontraron el oído de la clase política, encabezada por un joven monarca cosmopolita que en 2010 había cumplido 47 años de edad. La Constitución de 2011 ha sido fundamental para fortalecer las prácticas democráticas y reformar la estructura administrativa del reino hacia un esquema de descentralización similar a las autonomías regionales, así como para impulsar la política de inclusión, imponer el respeto de los derechos humanos e implantar la equidad de género como políticas de Estado. Cabe mencionar que en mayo de 2014 la entonces alta comisionada de la ONU para los Derechos Humanos, Navi Pillay, manifestó que “todos esos cambios positivos, unidos a una sociedad civil marroquí dinámica, han permitido que afloren y se solucionen situaciones relacionadas con los derechos humanos”.

PRESENTE Y FUTURO

Marruecos es el país de África más afín al proyecto del desarrollo mexicano basado en el impulso al libre comercio y la incorporación responsable al mundo global. Es necesario reiterar que las prácticas mexicanas en materia de apertura económica y política, así como de desarrollo social, han sido y continúan siendo una referencia importante para el reino. Por otra parte, si México y Marruecos comparten una identidad cultural, los retos presentes y futuros son prácticamente idénticos. Los dos sufren y disfrutan de una

concentración de sus relaciones económicas y políticas al norte; los dos son territorio para el tránsito de toda clase de mercancías, *sanctas et non sanctas*; los territorios luchan contra la desertificación y adolecen de una acuciosa falta de recursos hídricos; los dos llevan a cabo una lucha denodada por implantar el respeto a los derechos humanos y la igualdad de género como práctica política y social; ambos países están urgidos a aumentar los niveles de vida de una población mayoritariamente joven; sus ecosistemas están igualmente amenazados por el cambio climático; ambos países son actores insoslayables en sus respectivas regiones, y los dos países son factores determinantes para la seguridad estratégica de sus aliados, Europa en el caso de Marruecos y América del norte, en el nuestro.

México y Marruecos son países espejo, pero de espaldas uno al otro. México posee una raíz magrebí, que aún le es desconocida. A esta ignorancia ha contribuido enormemente la subordinación intelectual de ambas naciones a la mediación francesa y española. Los mexicanos no hemos concebido nuestra génesis cultural más allá de Sevilla, Córdoba o Granada. Por su parte, los marroquíes no han sido capaces de asumir su vocación atlántica. El rey Hassan II solía afirmar que “Marruecos es un árbol cuyas raíces se hunden en África y que respira por sus hojas en Europa”; el reino ha actuado en consecuencia y lamentablemente ha descartado un envidiable activo de política exterior, cuyo provecho le sería tan redituable en el mundo integrado contemporáneo, como lo ha sido y lo sigue siendo para España y Portugal su vínculo histórico con América Latina.

No existe otro país en África con las ventajas logísticas para abordar los mercados de Europa y Medio Oriente. Gracias a su estabilidad política, a la solidez de sus equilibrios macroeconómicos y a los incentivos administrativos y fiscales que ofrece para la inversión extranjera, Marruecos se presenta como plataforma ideal para la relación comercial de México con Europa, África y el Medio Oriente. Producir en Marruecos para exportar a Europa y el Medio Oriente reduciría de manera radical los costos logísticos y nuestros productos multiplicarían su competitividad en esos mercados. En lo político, un acercamiento con Marruecos cerraría el circuito de la estrategia de aproximación hacia las monarquías árabes, toda vez que Marruecos, por razones políticas, económicas, religiosas, de seguridad e incluso familiares, es un componente indispensable en esa ecuación.

Marruecos desarrolla una creciente presencia económica en el continente africano, especialmente en países francófonos, en sectores como las telecomunicaciones, la industria cementera, los bancos, el transporte aéreo, la exploración y explotación minera, y la industria farmacéutica. México podría aprovechar la experiencia marroquí en proyectos de coinversión en el continente africano, así como en la construcción de una nutrida oferta de cooperación triangular hacia los países subsaharianos del África occidental en materia de fortalecimiento institucional, educación, construcción de infraestructura y aplicación de políticas públicas y valoración del impacto de las mismas. Marruecos podría encontrar en México un abanico no menos nutrido de ventajas, incluso potenciadas por nuestra pertenencia a zonas comerciales clave como la Cuenca del Pacífico, América del Norte, el Caribe en la era posterior a la Revolución cubana y, por supuesto, las economías más dinámicas y eficientes de América Latina: Colombia, Chile y Perú, integrantes junto con México de la Alianza del Pacífico.

Las transformaciones de México y Marruecos, así como las de sus determinantes nacionales e internacionales, los sitúan en una perspectiva de mutua conveniencia. Cuando se estudia el desarrollo de la relación bilateral se aprecia un movimiento proporcional entre la dilución de los determinantes internacionales propios de la Guerra Fría y la convergencia de los intereses de los dos países. México, Marruecos y el mundo no son los mismos hoy que hace cuarenta años. Una concepción menos ideológica y más pragmática por ambas partes se antoja necesaria como vehículo para detonar el potencial de la relación bilateral en el corto plazo. Esto hace necesaria la actualización de las percepciones recíprocas. Para un país como México, que cotidianamente administra su relación bilateral con Estados Unidos, una de las relaciones más intensas, desiguales y complicadas en la historia de la humanidad, resulta desconcertante que un solo tema contamine viralmente el potencial de una agenda como la que podría desarrollar con Marruecos. Por otro lado, si en virtud de sus intereses, México amoldó sus principios a las condiciones que imponían las décadas más álgidas de la Guerra Fría en Centroamérica, resulta un arcaísmo que una vez inscrito el país en el marco de la circunstancia objetiva del mundo multipolar e integrado, un sector por demás conservador de la diplomacia mexicana se obstine en asumir los principios como dogma y no como un instrumento de política exterior

sujeto a interpretación, revisión y actualización, en otras palabras: es inadmisibile pretender petrificar las líneas generales de política exterior, en detrimento de la flexibilidad que han gozado como construcción ideológica sujeta a su propia historicidad.

El esquema diplomático mexicano tradicional hacia África fue redituable, es verdad; pero lo fue en el esquema mundial previo al de la mundialización. El agotamiento de dicho esquema se hizo patente en 2006 con el fracaso de la candidatura de México a la Organización Mundial de la Salud y se confirmó en 2013 con el descalabro de la candidatura mexicana a la Organización Mundial de Comercio. El continente africano optó por otorgar su apoyo a la diplomacia china (2006) y brasileña (2013), respaldadas por inversiones, comercio, presencia política y cooperación para el desarrollo, y ya no a nuestro prestigio ideológico y a nuestras simpatías solidarias, anclados ambos en la Guerra Fría. Es de desear que la construcción de sus intereses concretos en el África occidental lleve de nuevo a México al pragmatismo principista.

Marruecos y México han perdido un cuarto de siglo. Marruecos, confundiendo desacuerdo con animadversión; México, interpretando África desde Nueva York; y ambos, leyéndose mutuamente en libros prestados. En *El laberinto de la soledad* el embajador Octavio Paz lamentaba que México hubiese llegado tarde al banquete de la modernidad. Estamos a cinco minutos de repetir el retraso, esta vez al banquete de África y en Marruecos la mesa está servida. ❧

ESA PUTA LLAMADA TÁNGER

Figuras y prácticas de la prostitución tangerina (1912-1956)

Camila Pastor de María y Campos

En el invierno de 1912, el pintor francés Henri Matisse llegó a Tánger en busca de inspiración. Encontró un *paradis terrestre*, un paraíso terrestre, en la ciudad y en Zohra, la mujer que posó para sus veintitrés lienzos y sesenta dibujos en tinta. Su trabajo era interrumpido de tanto en tanto por las visitas del hermano de Zohra a la casa de ella, ya que al parecer este “la mataría si supiera que posaba como modelo”.¹ Matisse solo podía pintar a Zohra en una terraza y quedó atónito al saber, tiempo después, que era una *fille de joie*, una mujer de la vida alegre, es decir, una prostituta. Pintó sus desnudos marroquíes, las odaliscas, diez años después, en 1921, en Niza. Entre 1832 y 1950 doscientos cincuenta y cinco pintores extranjeros pasaron por Tánger. El oficio de sus modelos fue reconocido en un solo retrato, que hizo el escocés James McBey de una “Chica en blanco y oro, prostituta”. El asunto de representar a las mujeres en su contexto de trabajo tendría que esperar al lienzo del pintor marroquí Mohamed Hamri, titulado “El burdel”, de 1977.² ¿Qué condiciones produjeron tal desfase entre la prostitución como práctica feminizada y sus representaciones en el imaginario de sus clientes? ¿Cómo imaginaron estos consumidores la puesta en escena de su acceso a la mujer oriental, desde un inicio accesible pero siempre inasible,

Camila Pastor de María y Campos es profesora e investigadora en la División de Historia del Centro de Investigación y Docencia Económicas, Ciudad de México, camila.pastor@cide.edu.

- ¹ Patricia Tomé, Elena Prentice y Gustave de Staël, *Femmes de Tanger, regards des peintres*, Tánger, Khbar Bladna, Imprimerie Spartel, 2015, p. 61.
- ² Andrew Clandermont y Terence McCarthy, *Hamri, the Painter of Morocco*, Tánger, A. Lawrence-Arnott Gallery Publication, 2004, p. 71.

y qué papel jugó la diferencia de la mujer española en la dramatización del deseo en este contexto colonial? ¿Quiénes eran estas mujeres, españolas, marroquíes y mestizas?, ¿cuáles eran sus expectativas, horizontes laborales, trayectorias y anclajes sociales?

En 1930 el periodista español Otero documentaba los servicios públicos introducidos en Larache a través de la misión civilizadora del Protectorado español:

Servicios. Creación de los cuerpos de la Guardia Urbana y [los] Serenos, limpieza pública, alumbrado público, Censo de la población, Censo de viviendas [*sic*], creación y organización de varios mercados, servicios de Beneficencia [*sic*] médica-farmacéutica, sanidad, higiene de la prostitución, ordenanzas sobre construcciones, espectáculos, servicio de botes, de coches de alquiler, circulación rodada, tránsito de caballeros, mozos de equipaje, mozos de Mercado [*sic*], higiene de las peluquerías, sello municipal, jardines y arbolado público, perros, transportes de carnes, ocupación de vía pública, limpieza de letrinas, cementerios, circulación y pastoreo de cabras, aguas, establecimientos públicos, plano taquimétrico y de urbanización del ensanche, operaciones de reclutamiento y reemplazo, y contrastes de pesas, medidas, hoy a cargo de la Administración Central.

El hecho de incluir la “higiene de la prostitución” entre los servicios municipales que la administración colonial española ofrecía por primera vez en el norte de Marruecos inscribía los esfuerzos por regular y sanitizar el trabajo del sexo como parte de las tareas de un gobierno moderno, naturalizando la presencia y la demanda de prostitutas en el Protectorado. Aunque podría parecer a primera vista una simple extensión de esfuerzos por construir el espacio público y sus flujos como racionales, fijando canales y estándares para la circulación de cuerpos animales y humanos, mercancías, agua, electricidad, tráfico, permisos, transacciones, enfermedades y basura, los intentos por regular la prostitución y las representaciones oficiales apuntan a los límites que la historia y la demografía de la movilidad y el trabajo del sexo ejercido por mujeres en el Magreb, como región, imponían al proyecto colonial modernista español. La reglamentación de la prostitución por parte de la administración francesa en sus protectorados, colonias y mandatos en África del norte y el este del Mediterráneo, así como por las autoridades kemalistas en la Turquía republicana, y el auge oficialmente desconocido del sexo comercial en el Egipto y la Palestina británicos cons-

tituyeron un telón de fondo crucial a este gesto, al igual que los debates internacionales sobre la regulación y abolición de la prostitución y la movilidad de las trabajadoras del sexo.³

En la vecina provincia de Orán, en la Argelia francesa, desde el primer momento de la ocupación, en 1830, hasta la independencia, las industrias agrícolas atraían enormes migraciones estacionales de trabajadores que llegaban de los distritos de Murcia, Alicante y Mallorca en el sur de España. Su presencia alcanzó un pico entre 1870 y 1914, con unos 1 60000 españoles en la ciudad de Orán y el Oranesado en 1900.⁴ Las intervenciones militares francesas y españolas en el norte de Marruecos a partir de 1860 facilitaron nuevos flujos de trabajadores españoles a Tánger, donde para 1890 la mayor parte de los ciudadanos extranjeros subalternos eran españoles.⁵ Además de trabajar en las fábricas de tabaco y otras industrias, las mujeres españolas participaban en redes de prostitución que se extendían desde el oeste de la Argelia francesa y sobre todo el norte de Marruecos, atendiendo a las poblaciones militares encuarteladas y en campaña y a una clientela civil citadina.

Este texto explora figuras, prácticas y sexualidades a través de correspondencias, memorias, prensa, reportajes y la ficción hispanófila que recrean el paisaje urbano marroquí entre finales del siglo XIX y los años 1940. El

³ La política oficial respecto a las sexualidades comerciales estaba restringida por las demandas internacionales en favor de la abolición o la regulación de la prostitución; se disfrazaban las prácticas migratorias de trabajadoras sexuales como “tráfico”. La floreciente bibliografía sobre el trabajo sexual en el Mediterráneo le debe mucho al trabajo pionero de Christelle Taraud, *La Prostitution Coloniale: Algérie, Tunisie, Maroc 1830-1962*, París, Payot & Rivages, 2009 (2003), y *Mauresques: Femmes orientales dans la photographie coloniale 1860-1910*, París, Albin Michel, 2003; Liat Kozma, *Policing Women in Egypt*, Nueva York, Syracuse University Press, 2007. Las conferencias internacionales sobre el “tráfico de mujeres” causaron escándalo en torno a lo que fue llamado “tráfico de esclavos blancos” en 1902. España participó en esas reuniones como campeona de la postura de no criminalizar sino regular el trabajo sexual, y de castigar la movilidad internacional “forzada” de las mujeres que formaban parte del “libertinaje”, véase Paul Appleton, “La traite des blanches”, disertación doctoral, Universidad de Lyon, 1903.

⁴ José Fermín Bonmati Anton, *Españoles en el Maghreb, siglos XIX y XX*, Madrid, Mapfre, 1992; Juan Bautista Vilar y María José Vilar, *La emigración española al norte de África: 1830-1999*, Madrid, Arco Libros, 1999, p. 49; J. B. Vilar, *Los españoles en la Argelia francesa (1830-1914)*, Murcia, Centro de Estudios Históricos, 1989.

⁵ J. B. Vilar y M. J. Vilar, *op. cit.*, 1999, p. 13.

anclaje social diferencial de los autores como *marrakshis*, tangerinos o peninsulares nos ofrece narrativas contrastantes sobre las sexualidades a la venta durante los años que prepararon el Protectorado y luego en el periodo en que la ciudad de Tánger fue administrada conjuntamente como “zona internacional” por autoridades británicas, francesas y españolas, a las que se sumaron las italianas, belgas, portuguesas, holandesas, americanas y rusas (de 1923 a 1940 y de nuevo entre 1946 y 1959). Fue entonces cuando Tánger, como Alejandría, se volvió emblemático como puerto mediterráneo decadente en el imaginario colonial global.⁶ Las voces marroquíes, tanto musulmanas como cristianas, incluyendo las de los que podríamos llamar españoles magrebíes, nos llegan a través de la denuncia de la prostitución en las guías para viajeros, en editoriales de prensa y en la cobertura de grandes escándalos, como el asunto de Marrakesh,⁷ y también en los esfuerzos por producir legislación que intentaba limitar el trabajo del sexo regulando los espacios de venta de alcohol. En estas miradas la prostitución y la cohabitación son identificadas como arreglos sexuales irregulares, indeseables y asociados con la nueva presencia francesa y española. Para la población marroquí, el hecho de vociferar en contra de los burdeles ofrecía una estrategia oblicua para criticar la creciente presencia europea y, eventualmente, la ocupación.

Los narradores del turismo sexual en la región eran en su mayoría hombres europeos, muchos españoles, consumidores cosmopolitas itinerantes. Esta conjunción generaba desasosiego sobre el hecho de que las españolas estuvieran al alcance de clientes y compañeros sexuales magrebíes. El testimonio fragmentado de soldados en su correspondencia con amigos y familiares y los textos novelados de los viajeros reconocen la prevalencia de las mujeres españolas en el paisaje de la prostitución, pero las regionalizan como andaluzas, asociándolas a la pobreza rural de un sur de España antiguamente

⁶ Para Alejandría, Hala Halim, *Alexandrian Cosmopolitanism: An Archive*, Nueva York, Fordham University Press, 2013.

⁷ Este se refiere al linchamiento del doctor francés Emile Mauchamp en 1907, explorado a detalle por Jonathan Katz en su libro *Murder in Marrakesh: Emile Mauchamp and the French Colonial Adventure*, Bloomington, Indiana University Press, 2006, y por Ellen J. Amster como “las muchas muertes del Dr. Mauchamp” en su libro *Medicine and the Saints. Science, Islam, and the Colonial Encounter in Morocco, 1877-1956*, Austin, Texas University Press, 2013.

árabe, lejos de Madrid, como corazón del Estado nación católico, o de Cataluña, como capital industrial moderna. La revista semanal *Algo* (1929-década de 1930), dirigida en Barcelona por M. Jiménez Moya, publicaba relatos de viaje escritos por periodistas peninsulares abocados a orientalizar sistemáticamente el norte de África. Sus autores retrataban casualmente la omnipresencia del sexo comercial, asociándolo tanto a los campamentos militares europeos como a una deplorable persistencia del tráfico esclavistas, invitando y legitimando la intervención europea en tierras árabes. La ficción etnográfica de las memorias de Aurora Beltrana en *El Marroc sensual i fanático* (1936) o de la novela de bolsillo *El barrio de las bocas pintadas* (1954), publicada en Barcelona por el arabista Luis Antonio de Vega, romantiza el paisaje moderno del sexo comercial al alcance del viajero. Retratando de manera casi etnográfica los barrios reservados de la prostitución oficial introducidos en Marruecos y Argelia por la administración francesa, estas obras anclan la profesionalización de la prostitución en las zonas de Marruecos que están bajo control francés y desplazan el trabajo del sexo hacia las mujeres árabes del Protectorado, liberando a España y las españolas de la carga moral negativa asociada a estos espacios. La narrativa del español tangerino Ángel Vázquez (Tánger 1929-Madrid 1980) nos ofrece un contrapunto clave: presenta un tributo íntimo, cargado de afecto, al mundo hispano tangerino desaparecido que recuerda el autor. Mientras que Vázquez, movilizándolo que llama el lenguaje-memoria de su madre y sus amigas cristianas y judías, invoca a la *puta*, las narrativas ancladas en la posición del espectador modernista del colonialismo español evocan la *prostitución*.

Este abanico narrativo solo es inteligible en el peculiar contexto de la demografía del colonialismo español en el Magreb y en la evolución de los espacios y representaciones de la prostitución colonial. Mi análisis abreva de los estudios subalternos, atendiendo a los diferenciales de poder producidos en el encuentro colonial y los procesos de subalternización. Argumentaré que el imaginario colonial español, producido por una élite letrada de estudiosos, militares y aventureros diplomáticos antes de 1860, fue masificado a través de la ocupación colonial y el turismo. La erotización orientalista española de un Magreb donde el trabajo del sexo era, en buena medida, dominio de mujeres españolas tomó formas populares que no lograban transferir completamente la carga de la otredad al Árabe musulmán, o que

necesitaban hacerlo una y otra vez. Este texto busca contribuir a las historias mediterráneas del trabajo y la sexualidad aprehendidas a través del género y a una literatura creciente sobre las migraciones coloniales subalternas, el mundo múltiple y mixto de lo que sus contemporáneos llamaban los *petits blancs* o “blancos pequeños o menores”.⁸ Además, este artículo privilegia fuentes no exploradas escritas en español para pensar el colonialismo español en el norte de África y para mirar desde Marruecos una historia de circulaciones regionales y globales. Al hacer hincapié en la importancia de reconocer las dinámicas transnacionales en la constitución de las formaciones sociales magrebíes y mediterráneas, también desplaza la centralidad del Estado para nuestra comprensión del encuentro colonial, perturbando cualquier distinción estable entre lo metropolitano y lo local.⁹

EL ORANESADO ESPAÑOL

La provincia de Orán, que había estado bajo control de España hasta 1791 y conservó de ese momento una importante población residente española, se abrió nuevamente a la migración de ese país en 1830, con la ocupación francesa de Argelia. El Oranesado resultaba especialmente atractivo para las poblaciones rurales de Andalucía, Valencia y Murcia, que viajaban ahí estacionalmente en búsqueda de trabajo.¹⁰ Los *pieds noirs*, o colonos de la Argelia francesa, describían así el ambiente en las ciudades de Orán y Sidi bel Abbes y en las zonas rurales del Oranesado: “La calle, las distracciones son españolas. En los cafés se juega a la ‘ronda’ o a la ‘brisca’, dos juegos de cartas españoles. Uno se pone al juego y se apasiona al punto de insultarse y

⁸ Julia Clancy-Smith, *Mediterraneans*, Berkeley, California University Press, 2010; Ann Laura Stoler, “Carnal Power and Imperial Knowledge”, en Micaela di Leonardo, *Gender at the Crossroads of Knowledge*: Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1991; David Lambert, *Notables des Colonies: Tunisie et Maroc 1880-1939*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009.

⁹ Desarrollé los argumentos de este artículo mediante varias conversaciones académicas. Agradezco a los organizadores y participantes del taller AIMS llevado a cabo en Tánger en 2016; a David Stenner, Eric Calderwood, Sandra Rojo y Jordi Mas Garriga por su guía con fuentes marroquíes; a Aude Signoles y Juliette Honvault por facilitar encuentros con los colegas y el equipo de trabajo de la biblioteca IREMAM; a Leyla Dakhli, al seminario sobre el Medio Oriente del Centro Marc Bloch y Jocelyn Dakhli de EHESS por su retroalimentación.

¹⁰ Orán estuvo bajo control español hasta 1791; importantes comunidades de residentes españoles permanecieron ahí en la década de 1830, J. B. Vilar y M. J. Vilar, *op. cit.*, 1999, p. 18.

amenazarse con gestos. Joé, leche, coño, las palabrotas y exclamaciones andaluzas o valencianas son materia corriente y dan una nota alegre y pintoresca. En los chiringuitos tanto como en las casas, el *absinthe*, en realidad, anís, típicamente español, corre a mares y calienta los espíritus [...], las tropas teatrales de España no se olvidan nunca de pasar por Orán y la mayoría de las grandes ciudades del Oranesado en sus giras ‘peninsulares’”.¹¹

La región era un destino popular para las mujeres españolas, que trabajaban en oficios despreciados por las francesas. Eran meseras de bar, lavanderas, sirvientas domésticas, nanas, cocineras, fabricaban cigarrros y trabajaban en los puertos mientras estuvieran solteras, y solo dejaban el trabajo remunerado cuando se casaban o una vez embarazadas. Alrededor de 1900, eran la principal fuente de trabajo para la industria del tabaco en Orán y constituían también la mayoría de las meseras de café, ofrecían puestos estivales de venta de nieves y formaban parte de las prostitutas registradas que viajaban a y desde Orán hasta bien entrado el siglo xx.¹² La mayor parte de los burdeles del Oranesado fueron regentados por españolas hasta los años 1880 y el término “barrio español” designaba las zonas de mala fama en los pueblos de la región hasta la década de 1920.¹³

La participación preponderante de las mujeres españolas en el trabajo del sexo entre 1830 y 1880 es justificada por historiadores *pieds noir* y españoles a través de un desequilibrio de género en las tierras conquistadas y la demanda militar, con solo dos mujeres europeas sobre el terreno por cada tres hombres, incluso en 1886. Según Barioli, solo la “colonia española” tenía más mujeres que hombres: “Los franceses y españoles solían llegar solos [...] Con el tiempo, los españoles de la península fueron per-

¹¹ “D’ailleurs, l’ambiance est espagnole à Oran, à Sidi bel Abbés et dans les campagnes. La rue, les distractions sont espagnoles. Dans les cafés on joue a “ronda” ou à “brisca”, deux jeux de cartes espagnols. On est tout au jeu et l’on se passionne au point de s’injurier et de se menacer du geste. Joe, leche, coño, les jurons et les exclamations andalous ou valenciens sont courants et jettent une note bruyante et pittoresque. Dans les buvettes aussi bien que dans les maisons, l’absinthe, en réalité l’anisette, typiquement espagnole, coule à flottes et échauffe les esprits”, Jean-Jacques Jordi, *Les espagnols en Oranie, 1830-1914*, Montpellier, Editions Africa Nostra, 1986, p. 267. “Les troupes théâtrales d’Espagne n’oublient pas de mettre Oran et la plupart des grandes villes d’Oranie dans leurs tournées “péninsulaires”, *ibid.*, p. 271.

¹² *Ibid.*, pp. 256-257.

¹³ *Ibid.*, pp. 256, 260.

diendo su bien adquirida reputación de defender a sus mujeres a punta de navaja para que no las confundieran con las prostitutas europeas que diariamente llegaban de Marsella, Nápoles y Malta”.¹⁴ Quizás por lo mismo las memorias noveladas publicadas por mujeres españolas hacen gran hincapié en el recato como contraparte a la pobreza que las incita a migrar en busca de trabajo, así como en el retorno de las mujeres (decentes) a vivir una vejez digna en sus pueblos de origen.¹⁵

Para finales del siglo XIX, la creciente presencia militar y comercial de España en el norte de Marruecos hacía rentable el tráfico marítimo regular. Con nuevas líneas de vapores que conectaban a Orán y Tánger, los circuitos migratorios populares de la Argelia española, inicialmente confinados a la zona fronteriza de Uchida, se extendieron por el Protectorado español. La presencia de España y los españoles en el Magreb moderno se funda sobre esta tensión constitutiva. Por un lado, los proyectos de Estado aspiraban al prestigio internacional por medio de la construcción de un nuevo orden colonial; sin embargo, se encuentran sobre el terreno con una vasta presencia popular que les precede. Los trabajadores españoles del Magreb hacían visible la pobreza en la península, y en la cultura popular magrebí la mujer española se había establecido como una especialista de la prostitución.

MOVILIDADES LABORALES, SER SOLDADO EN ORIENTE:
DE LA GUERRA DE ÁFRICA (1860)

Aunque de consecuencias políticas limitadas, la guerra de África (1859-1860) entre Marruecos y España constituyó un parteaguas. Permitió que emergiera un nuevo orientalismo español que, aunque seguiría movilizandolos orientalismos heredados del norte de Europa para producir un exótico y caótico Oriente imaginado y condenado a la decadencia por su riqueza opulenta, sensualidad, indolencia y despotismo, hizo de Marruecos su escenario predilecto y propio.¹⁶ Los relatos de viaje españoles publicados entre 1840 y 1860 habían sido producidos por aventureros, varones de élite que

¹⁴ J. B. Vilar y M. J., Vilar, *op. cit.*, pp. 42-43.

¹⁵ Véase por ejemplo, Marie Therese Seguí, *Des racines sur deux rives*, Editions Baudelaire, 2020.

¹⁶ Eloy Martín Corrales, *La imagen del magrebí en España: Una perspectiva histórica, siglos XVI-XX*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2002, p. 55.

se imaginaban infiltrándose en la sociedad musulmana, disfrazados, para producir conocimiento sobre ella que pudiera contribuir a los intereses de España.¹⁷ La guerra constituyó una nueva inflexión; la producción etnográfica y militar que había preparado el colonialismo permutó a lo fantástico, desatado por la ocupación militar misma, y se multiplicaron los géneros populares que narraban este Oriente marroquí.

El género del *romance* fue cultivado en la producción textual popular durante y después de la guerra, y compilado en cancioneros y libros de cordel que recobraban los romances de cautivos producidos durante siglos anteriores de la economía corsaria mediterránea. Las cantineras, que acompañaban a los soldados movilizados, fueron integradas a los orientalismos emergentes.¹⁸ La figura de la cantinera no remite a una profesional del sexo, pero su atractivo y sus atributos fundamentales de juventud, soltería y seducción la constituían como un objeto de deseo, afecto y coqueteo para los soldados españoles, como deja ver el siguiente verso infantil:

Yo soy la cantinerita,
niña bonita del regimiento,
y todos mis soldaditos
les tengo atentos
en el batallón.
Me saludan,
se cuadran
y me dicen al pasar:
Cantinerita, niña bonita,
si yo pudiera tener tu amor,
una semana de buena gana
sin comer nada estaría yo.¹⁹

¹⁷ José Gavira, *El viajero español por Marruecos, don Joaquín Gatell (el Kaid Ismail)*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1949.

¹⁸ E. M. Corrales, *op. cit.*, pp. 64 y 71.

¹⁹ Agradezco a mi colega Elena Arigita por transmitirme este verso de su propio repertorio infantil.

En el romance de “La cantinera”, citado por Corrales,²⁰ se descubre un miedo nuevo hacia las sexualidades árabes masculinas, imaginadas como depredadoras. La cantinera queda vulnerable al deseo rapaz:

Desdichada palomita,
si el gavilán Muley Abbas
¡te echase la mano encima!

La cultura popular masculina imagina a su vez que a las mujeres españolas les repugnaría ser deseadas por un hombre árabe y que rechazarían sus avances:²¹

Moro: Hurí de Granada; si fueras mora, vendería hasta mi tienda para comprarte; me abraso en tus ojos de fuego; si quieres seguirme serás mi quinta mujer; señor soy de cien camellos.

Andaluz: ¡Quia, morito! No hizo Dios la miel cristiana para boca de moro.²²

Los soldados españoles, sin embargo, soñaban con penetrar en los misterios del harén y disfrutar de las mujeres de los vencidos. Sus fantasías anhelaban la figura particularmente seductora de una sexualidad femenina esclavizada y desbordante, sobre la cual sus supuestas enamoradas españolas les prevenían, recomendando abstinencia después de la toma de Tetuán:²³

No comas postre de moras
ni ensalada de judías.

Las coplas circulaban acompañadas de ilustraciones en grabado, que muestran a los jóvenes soldados españoles echados en interiores opulentos, manoseados por tres bellas esclavas que los abanicán, atendidos por tres hombres

²⁰ E. M. Corrales, *op. cit.*, p. 64.

²¹ *El cañón rayado*, Barcelona, Imprenta de Euterpenúm, núm. 12, 31 de enero de 1860, p. 2. Los ejemplares de este periódico están disponibles en la Hemeroteca Digital de la Biblioteca Nacional de España.

²² Agradezco a María Jose Roa por aclararme la expresión ibérica “¡quia!”, usada en pueblos y por españoles ancianos de Andalucía para destacar la ignorancia del interlocutor, como con “¡qué va!” o “¡anda ya!”.

²³ E. M. Corrales, *op. cit.*, p. 68.

morenos, uno de ellos fuma incluso una *shisha* o pipa árabe. Trece años después de la guerra, los relatos producidos por viajeros no hablan más del otro, concentrándose más bien en documentar la presencia europea en Tánger y reproduciendo una mirada plana sobre lo oriental, que encontraremos en las estrategias de mercadeo de la industria del turismo durante el resto del siglo xx: la ciudad blanca, el caos, la supuesta distancia temporal que niega absolutamente la contemporaneidad.²⁴

Otra consecuencia importante de la guerra de 1860 fue el asentamiento cada vez mayor de españoles peninsulares en las zonas costeras del norte de Marruecos, al extenderse la red consular española para vigilar los impuestos aduaneros destinados a pagarle indemnizaciones de guerra a España.²⁵ Entre 1870 y 1914 la presencia demográfica española llegó a su pico en el norte de África. En 1850, 70 por ciento de esa circulación fue indocumentada. Aunque técnicamente clandestina, estaba compuesta en su mayoría por trabajadores migrantes de Cádiz, Málaga y Canarias y solo uno que otro preso fugado de Melilla o la España peninsular.²⁶ Para 1891, Tánger contaba con 6 000 españoles entre sus 28 000 habitantes. Existía también una extensa red de marroquíes *protegidos* de España, quienes trabajaban para los cónsules y comerciantes españoles y por virtud de ello estaban exentos de la jurisdicción del Makhzen, del gobierno central marroquí, tanto en Marruecos mismo como en cualquier otro espacio donde transitaran o se asentaran, como sabemos por comentarios egipcios.²⁷ Los musulmanes que aceptaban la protección consular extranjera se convirtieron en blanco de agitados debates teológicos en Fez, donde el jeque Jaafar Kachanni proponía expulsarlos de la comunidad de creyentes mientras que Ahmad Al-Mrabet defendía su derecho a decidir.²⁸

²⁴ Antonio de San Martín, *La ciudad del ensueño: Viaje al interior de Marruecos*, Madrid, Imprenta Santos Larke, 1873.

²⁵ E. M. Corrales, *op. cit.*, p. 77.

²⁶ J. J. Jordi, *op. cit.*, p. 159. Sobre la larga historia de cautivos, fugas y renegados en la zona, véase el trabajo de Cristina Civantos.

²⁷ E. M. Corrales, *op. cit.*, p. 78. Véase también Mohammed Muwaylihi, *Hadith Isa Ibn Hisbam*, Randa Sabry (trad.), París, Editions du Jasmin, 2005 (1927).

²⁸ Como advierte Jaafar Ben El Hajj, la expulsión siguió siendo nada más que tinta sobre papel, pues estos sujetos en Gibraltar continuaron casándose, divorciándose, espionando, participando en el comercio, y se les sepultaba en cementerios musulmanes.

A medida que el reparto de África entre los Estados coloniales europeos avanzaba después de la Conferencia de Madrid en 1880, la cuestión del estatus de las mujeres, problematizada principalmente a través de los escándalos sobre la esclavitud femenina sexualizada, se volvió una herramienta recurrente, invocada cada vez con más frecuencia para llamar a una intervención española ilustrada en la sociedad marroquí. La guerra de Melilla en 1893 y la pérdida de Cuba, Puerto Rico y las Filipinas en 1898 intensificaron las ambiciones españolas en Marruecos. En 1895 el historiador marroquí Al Naseiri, en su monumental *Kitab al Istiqsa*, la primera crónica moderna de la monarquía marroquí, identificaba ya a Tánger como un problema, como un espacio que escapaba del proyecto de la monarquía en general.²⁹ Un año después, el geógrafo francés Francis Drouet observaba que Tánger había sido “abandonada a los rumis”, es decir, a los herejes europeos. El sultán no aparecía nunca en la ciudad, que colocó bajo la administración de un gobernador para convertirla en sede de legaciones extranjeras, dejando las comunicaciones con los Estados europeos a su ministro de Relaciones Exteriores.³⁰ La Conferencia de Algeciras en 1906 preparó las negociaciones que establecieron un Protectorado español en el norte de Marruecos en 1912. Los españoles que seguían desembarcando se asentaban de preferencia en Tánger y las ciudades del Protectorado español, empezando por su capital en Tetuán, pero incluyendo Alcazarquivir, Arcila, Mazagán y Safí, con una importante presencia de españoles que llegaron del Oranesado a Uchida, así como en las principales ciudades costeras del Atlántico bajo control francés, especialmente Casablanca y sus alrededores, Mogador y Rabat.³¹

CAFÉS, CAFÉS CANTANTES, CABARETS Y TEATROS: LA PROSTITUCIÓN Y EL ESPECTÁCULO, ESPACIOS DE SOSPECHA

A medida que la autoridad del Makhzen se desdibujaba en el norte de Marruecos, la costa norte y, en especial, Tánger escaparon a la jurisdicción central. Las disputas sobre la gobernabilidad facilitaban a su vez la circulación de personas y armas, además de la implantación de una cultura de

²⁹ Agradezco a Eric Calderwood por hacerme notar esto.

³⁰ Francis Drouet, *Au Nord de L'Afrique. Tunisie-Algerie-Melilla-Gibraltar-Tanger. Notes de Voyage*, Niza, Place Sasserio, 1896, p. 137.

³¹ J. B. Vilar y M. J. Vilar, *op. cit.*, pp. 34-35.

entretenimiento y consumo de alcohol que se desparramaba ya por el Mediterráneo otomano. El trabajo del sexo se insinuaba entre profesiones y pasatiempos, que representaban un reto a las sociabilidades segregadas, mezclando hombres y mujeres, prácticas de élite y prácticas populares en el espacio público. Las modalidades emergentes de la modernidad urbana mediterránea incluían teatros, salas de baile, cabarets y cafés-concierto. Los cabarets, en particular, empezaron a ser asociados al turismo europeo y al creciente diferencial de poder entre las formaciones sociales árabes y las incursiones coloniales europeas. La popularidad universal de estos sitios, especialmente atractivos como espacios modernos de entretenimiento, no los absolvía de una carga moral ambivalente y sospechosa.

Las primeras quejas públicas sobre la prostitución moderna en Tánger, en 1905 y 1906, nos hablan de los nuevos espacios de sociabilidad que establecían ciertas mujeres españolas y sus hombres, todos recién llegados, para un público *moro* (marroquí musulmán) local y el creciente turismo europeo. Aunque viajar podía ser riesgoso antes del Protectorado, en su guía para turistas de 1906 el español tangerino Escribano se quejaba amargamente de la proliferación de espacios de espectáculo de dudosa moralidad en la ciudad y de su asociación con espacios históricamente europeos como la *Calle de los cristianos*:

Calle de los Cristianos. Siguiendo la acera del banco Comptoir National d'Escompte, se entra en la calle de los Cristianos, una de las más sucias de Tánger. En su principio hay unos restaurantes para moros que se pasan el día riendo, pescado a la vista pública, y como lo limpian en la calle y los restos del banquete también se depositan en la calle, para pasar estos diez metros es menester taparse las narices y ponerse chanclos.

Más adelante hay un *restaurant* francés, la zapatería Española de Marchante, varias tiendas de tejidos y el café cantante llamado La Imperial.

Hace cinco años no se conocía en Tánger este género ínfimo, pero poco a poco fue implantándose la afición y ahora hay una verdadera plaga de coupletistas, bailarinas, cantaoras, tanguistas y camareras, con su indispensable cortejo de tocares, chulos, matones y borrachos. A estos cafés concurren especialmente moros del puerto o guías, que ya dije en un principio son todos a cuál más sinvergüenza.³²

³² Enrique Escribano del Pino, *Tánger y sus alrededores*, Madrid, 1906, p. 33. A los turistas británicos se les advertía que no se pagaría rescate de ser secuestrados durante sus viajes a Marruecos, *Tangier Gazette*, 9 de mayo de 1908.

Al describir la nueva “plaga” de meseras y artistas acompañadas de sus “chulos”, el autor sugiere que se dedicaban también, o encubiertamente, a la prostitución y que requerían en ese dominio del acompañamiento o la gerencia y protección de un hombre.

En la prensa de la *Nabda*, intensamente transnacional, los teatros suscitaban debates sobre si las formas artísticas occidentales y las sociabilidades asociadas eran o no para los árabes de Oriente. También los españoles decendientes de Tánger, como Gregorio Trinidad Abrines, el dueño del periódico *Al Mogreb Al Aksa*, que aparecía en lengua inglesa, se declaraban escandalizados por el cambio en las costumbres.³³ Abrines, español en nombre y cultura, era sin embargo un ciudadano británico por virtud de haber nacido en Gibraltar. Aunque sus contemporáneos aún lo identificaban como un *petit blanc*, había prosperado como empresario notable. Su posición le permitía criticar la ideología de la “penetración pacífica”, usada para legitimar la apropiación española del norte de Marruecos, y las nuevas sociabilidades que hacían que los europeos dejaran de ser bienvenidos en Tánger.³⁴ El 4 de marzo de 1905, un artículo en *Al Mogreb* responsabilizaba a algunos sujetos europeos subalternos del contrabando en Tánger. Unos meses más tarde, el 6 de agosto, el mismo periódico publicó en primera plana un artículo sobre los cafés y la venta de alcohol:

Hand-bills announcing the opening of a new “Grand-Café”, or refreshment shop, in this city are frequently and widely distributed among the public. They may as well be taken as reminders of the ways and means which Europeans employ in spreading modern progress and “pacific penetration” into this country. It is not a question of which of the numberless drink shops are the best, or which are more patronized by customers.

Unfortunately, they are all unceasingly visited by a very considerable number of the public. Customers are attracted by certain devices, among them music, which is often resorted to, with songs and dancing, cannot be said to be objectionable; but in many instances the entertainment takes the shape of raffling for a prize, and even

³³ Sobre la prensa de Tánger, véase Susan Ossman (ed.), *Miroirs maghrebins, itinéraires de soi et paysages de rencontre*, CNRS Editions, 1998, en particular el texto de Jamaa Baida, “La presse tangéroise: relais de communication dans le Maroc précolonial”.

³⁴ Sobre Abrines, Elisa Chimenti, *Petit Blancs*, Tánger, manuscrito inédito resguardado por el Archivo Elisa Chimenti en Tánger, cortesía de Ahmed Bencheikroun.

more undisguised gambling. In not a few of these shops the service is carried out by waitresses, who are generally endowed with great skill in attracting reckless customers and inducing them to exceed their intentions to expenditure. Many young men among natives and Europeans have thus brought misery and ruin upon themselves and no end of trouble and loss upon their parents and employers. Among the victims some respectable Moorish and Jewish families have to tell their tales of woe, and not a few lads had to proceed to America for a settlement of accounts. But the drinkshop troubles are still more painfully felt among the laboring and poor classes, and a considerable number of families are deprived of their scanty means of subsistence through the intemperance and vice of their breadwinners.

In fact, vice and corruption are thus flourishing without check, much to the abhorrence of the great majority of the Moorish population, who indignantly observe that notwithstanding their laws and customs condemn and prohibit the use of alcoholic drinks, these are materially forced into the country by the European penetration, which has already succeeded in driving a considerable number of Moors to the wine-shops, and converted sober, useful men into drunken wrecks and criminals.

Morocco being a country of capitulations where all nations enjoy their respective jurisdictions, extraterritoriality in matter of law must be applied to rule foreign residents in this country. But this duty of the foreign nations is being completely ignored and practically many of the Consular authorities are totally indifferent to the doings of their respective nationals, in public and private business affecting general interests. Thus drink shops, brothels, gambling dens and the like are established every day...

No wonder if Moorish opinion is not favourable to the kind of civilization which is being introduced by the Christians into this unfortunate country!

Las quejas indignadas señalaban que no solo los jóvenes musulmanes y judíos de la ciudad y de buena familia eran presa fácil de la seducción inmoral de las recién desembarcadas meseras españolas, sino que también lo eran los hombres de las clases trabajadoras. El 17 de noviembre de 1906, *Al Mogreb Al Aksa* publicó una nota titulada “La seguridad en Tánger”, de nuevo identificando los robos, el contrabando, los juegos de azar, los cafés y los burdeles que creaban desorden en el espacio público con la presencia creciente de europeos indeseables:

Other minor robberies have been denounced in the town and its surroundings during the week which coincide with the report of the recent arrival from Europe of a

number of bad characters who are evidently attracted by the new spread of disturbances and the absence of repressions. Verily it could not be otherwise; for a place where false coin making, gambling, smuggling of arms and ammunition, drink shop and brothel keeping are flourishing industries, and have the acquiescence, when not the support, of foreign and native authorities, is a field of incomparable attraction for all vagabonds and rogues.

Estas quejas se multiplicaron en la prensa durante los años previos al establecimiento del Protectorado español.

Escribano describe también dos teatros venidos a menos, el Romea y el Orfeo. Los teatros, donde se consumía alcohol y ciertas mujeres buscaban quién les financiara joyas y pieles a cambio de favores sexuales, eran igualmente espacios sospechosos.³⁵ El teatro de Tánger por excelencia era el Gran Teatro Cervantes, construido entre 1911 y 1913 por una pareja de empresarios españoles, María de la Esperanza Orellana Noguera de Sevilla y su esposo Manuel Peña Rodríguez, quienes habían emigrado a la ciudad en 1903. Para entonces Tánger ya contaba con una enorme población española, principalmente de las clases trabajadoras.³⁶ El periodista español Vicente Vera calculaba que de 40 000 tangerinos en enero de 1903, más o menos la mitad eran *moros* (es decir, marroquíes musulmanes), entre 11 000 y 12 000 eran judíos marroquíes, muchos de ellos hispanófonos, hablantes de *haketiya*, y entre 4 000 y 5 000 eran nacionales o protegidos españoles. Calculaba unos setecientos sujetos británicos, y todos los demás extranjeros sumaban alrededor de quinientos. Vera observó también una población flotante de turistas, principalmente británicos y americanos, y de empresarios españoles.³⁷

En el Teatro Cervantes se condensaban el orgullo nacional y grandes angustias en cuanto a la calidad moral del lugar y de su público, la colonia española de Tánger. A pesar de que “poco a poco no solo el español sino también hebreos, indígenas, algunos moros y moras, italianos, ingleses y

³⁵ M. Muwaylihi, *op. cit.*, 1927 (2005), pp. 351-352.

³⁶ Bernabé López García, *Gran Teatro Cervantes Tánger*, Tánger, Khbar Bladna, Imprimerie Sparte, 2014.

³⁷ Abdellah Djbilou, *Puerta de África: Antología de textos literarios hispánicos 1860-1960*, Madrid, Editorial Cantarabia, 1989, p. 49.

franceses se han ido acostumbrando a asistir a este teatro, único que merece tal nombre en Tánger”, para 1916 el lugar comenzó a tener dificultades financieras, en parte por la escasez de su clientela, ligada a la falta de prosperidad de los españoles locales.³⁸ Como reportó el diplomático español Francisco Serrat y Bonastre, “el edificio, que por su amplitud y galanura excede en mucho a cualquier otro, aun de diverso género, que exista en Tánger, exige gastos de entretenimiento crecidos, aunque sean relativamente modestos [...] En cambio los ingresos, que podrían ser muy importantes si la afluencia del público estuviera proporcionada al edificio, son, al menos en la época presente, insignificantes por la penuria con la que vive la población de Tánger”.³⁹ Serrat y Bonastre proponía que el gobierno español interviniera para rescatar el teatro a través de subvenciones como una estrategia poderosa para “hispanizar” Tánger. Le preocupaba que, de lo contrario, la administración tendría que rebajarse a hacer del espectáculo algo extranjero, refiriéndose probablemente a la práctica de arrendar los teatros para eventos populares, que con sus bajos precios atraían a grandes gentíos: proyecciones de películas, espectáculos de variedades y juegos de azar, todo ello sin relación alguna a la tradición teatral española.⁴⁰

Más tarde, con las negociaciones para la internacionalización de Tánger en curso, Peña solicitó a la administración de Primo de Rivera su subvención. Sin embargo, Eduardo García Comín, primer secretario en la Legación de España, reportó a las autoridades militares en 1923 el potencial limitado del Teatro Cervantes en la propagación de la lengua española, ya que el público se rehusaba a pagar los costos de artistas de alta calidad. “No hay aquí dinero para sostener otro espectáculo que el de los cinematógrafos con la añadidura de algunas bailarinas o cantantes de muy modesta calidad. No hay costumbre de salir de noche ni es costumbre hacerlo por la falta de alumbrado y el mal piso.”⁴¹ A partir de ese año, el teatro recibió cantidad de representaciones de estudiantes y *amateurs* en el marco de eventos caritativos organizados por un gran abanico de instituciones: la Asociación de la

³⁸ B. López García, *op. cit.*, p. 28.

³⁹ *Ibid.*, p. 29.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 30-31.

⁴¹ *Ibid.*, p. 49.

Prensa de Tánger, el Foyer Français, varias Compañías de los Exploradores, la Association Sportive Musulmane Al Hilal, la Jeunesse Juive, Alumni de la Alliance Israelite de Tánger y la Casa de Socorro de la Cruz Roja.

Hacia finales de la década de 1920, varios empresarios hicieron ofertas para asumir el relevo de la administración del teatro. Una de ellas proponía “[...] dar como espectáculos [*sic*] al año; seis meses ópera u operetta= Verso y Comedia= Cine y Varietés; y otros seis meses Circo Zarzuela, Cine y Varietés. Además, todo el año tendríamos abierto un salón de The y baile onesto [*sic*] exclusivo para familias sin tanguistas ni nada que se parezca a un Cabaret”.⁴² Se seleccionó eventualmente a Damián Salas, gerente de los teatros Español y Reina Victoria en Tetuán, Apolo, Patio y Hadú Cinema en Ceuta y Alfonso XIII en Alcazarquivir, por encima de otras ofertas hechas por españoles de moralidad y solvencia dudosas o de orígenes sumamente humildes.⁴³ Después de 1929, el Estado español asumió la administración del teatro como espacio de propaganda artística y cultural, con complicaciones considerables durante la Guerra Civil y el régimen franquista. El Teatro Cervantes incluso alcanzó a tener una breve vida activa después de la independencia de Marruecos en 1956.⁴⁴

GÉNEROS Y PÚBLICOS POPULARES: LA TARJETA POSTAL Y LA PROSTITUCIÓN

Con la llegada de soldados, colonos y turistas, en tránsito o para residir, los marroquíes se vieron expuestos a un oleaje constante de colonizadores subalternos, distintos pero emparentados con los migrantes de trabajo que conformaban el núcleo demográfico español magrebí. Al establecerse formalmente el Protectorado en 1912, los españoles magrebíes pasaron a ocupar el papel ambivalente de colonizadores por su pertenencia nacional y de subalternos por su anclaje en el mundo del trabajo. Por otra parte, la producción de conocimiento sobre Marruecos y el acceso a ella dejaron de estar confinadas a un puñado de españoles letrados, como exploradores, diplomáticos, artistas, arabistas, científicos, según apunta Eloy Martín Corrales.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, pp. 98-101.

⁴⁴ *Ibid.*

A la producción orientalista del arte académico se sumaron entre 1906 y 1954 los artefactos generados por observadores peninsulares casuales y subalternos: recuentos de viajes de periodistas, fotografías producidas por turistas y soldados, retratos fotográficos generados en estudio por profesionales y la producción masiva de tarjetas postales.⁴⁵ Con poca educación formal, estos peninsulares compartían el espacio urbano de vida y trabajo con los españoles magrebíes y otras poblaciones locales, sin dejar de reclamar cierta superioridad racial y civilizadora. La masa de españoles en busca de un modesto Eldorado en Marruecos era despreciada por las élites coloniales, por el turismo letrado e incluso por el turismo modesto. Al dorso de una tarjeta postal de Tetuán, el emisor anónimo de una carta reportaba a sus amigos en Barcelona que las partes de Marruecos “en mans de Espanya es molt diferent de la Argelia, alló es molt ric i ben portant, i aquí es al revés, pobre, brut y ple de espanyols pobres”.⁴⁶ La correspondencia de esta población flotante con familia y amigos en la península alimentaba a un público cada vez más amplio, ávido de noticias del Oriente colonial, creando un nuevo universo de consumidores modestos de representaciones masificadas.

A partir de 1897 cuatro servicios postales competían por los clientes en Tánger: el marroquí, el español, el británico y el francés. El servicio español cobraba diez céntimos por carta y la mitad por una postal.⁴⁷ Las tarjetas postales circulaban en toda la geografía turística del África del norte y la Tierra Santa: Argelia, Marruecos, Túnez, Cairo, Líbano y Estambul.⁴⁸ Su éxito comercial obedecía a la amplia base social que participó en el colonialismo francés y español: soldados, trabajadores y turistas apenas alfabetos en busca de color local. Junto con la fotografía de paisaje que privilegiaba los sitios arqueológicos y la arquitectura islámica, los estudios fotográficos, que se multiplicaron por toda la región, incluso antes de 1905, produjeron series

⁴⁵ Malek Alloula, *The Colonial Harem*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986; Gérard-Georges Lemaire, *L'univers des Orientalistes*, París, Editions Place des Victoires, 2000; E. M. Corrales, *op. cit.*; Frédéric Mitterrand y Abdellah Taïa, *Maroc 1900-1960: Un certain regard*, Arles, Casablanca, Actes Sud, Malika, 2007; Issam Nassar, Patricia Almárcegui y Clark Worswick, *Jardines de arena: Fotografía comercial en oriente próximo 1859-1905*, Madrid, Turner, 2010.

⁴⁶ E. M. Corrales, *op. cit.*, p. 102.

⁴⁷ F. Drouet, *op. cit.*, p. 144.

⁴⁸ I. Nassar, *et al.*, *op. cit.*

que decían representar tipos sociales identificados como maures o moros. El desnudo femenino tenía en este marco un lugar privilegiado.⁴⁹ La producción de postales de desnudos coloniales se insertaba en una red global de mercancía erótica masificada que movilizaba al Oriente más allá del nexo colonial. También formaba parte de una explosión estética y comercial que despegó entre 1905 y 1906, democratizando la fotografía erótica.⁵⁰ Los desnudos en postal, que en un inicio escenificaban géneros del arte académico como el pictorialismo, el clasicismo y el orientalismo, fueron producidos desproporcionadamente por fotógrafos alemanes y franceses, quienes pronto pasaron a un nuevo género, la *photographie de charme*, los primeros retratos desnudos en la línea de las *pin-up girls*, que los soldados coleccionaban entre 1914 y 1918.⁵¹ La postal dejó el desnudo femenino colonial al alcance de la mano del soldado raso y el turista de a pie, como atestiguan la ortografía y el tono de los mensajes inscritos en estos objetos viajeros.⁵²

Las figuras del orientalismo letrado cedieron ante visiones cultivadas por los agentes subalternos del colonialismo en una avalancha de géneros populares ilustrados: postales, caricaturas, anuncios comerciales, carteles de mercadeo, reportajes y viñetas de viaje.⁵³ Renacía la expectativa de que los misterios del harén se rindieran ante el derecho de conquista de soldados y colonos españoles, con series de postales que se jactaban de la conquista de Marruecos y sus mujeres. La fotografía de estudio retrataba escenificaciones de soldados enlazando con fuertes brazos a manojos de mujeres sonrientes, vestidas con fantásticos trajes “moros”; al pie, versos sugerentes de conquistas sexuales a despecho de maridos cornudos, todo en tonos jocosos que se burlaban a la vez del moro burlado y de la dicción andaluza de los soldados.⁵⁴ La antigua figura del harén como nido de sensualidad opulenta se transmutó en una vulgar descripción de burdeles y casas de putas, la mayoría eran

⁴⁹ Véase también el magnífico libro de C. Teraud *Mauresques: Femmes orientales dans la photographie coloniale 1860-1910*, *op. cit.*, y Leila Sebbar, C. Teraud, Jean Michel Belorgey, *Femmes d'Afrique du Nord: Cartes Postales 1885-1930*, Bleu autour, 2010.

⁵⁰ Christian Bourdon, *Jean Angelou: De l'academisme a la photographie de charme*, París, Marval, 2006, p. 15.

⁵¹ C. Bourdon, *op. cit.*, Francia produjo 60 000 imágenes; Alemania, 80 000.

⁵² M. Alloula, 1986, p. 98; E. M. Corrales, *op. cit.*

⁵³ E. M. Corrales, *op. cit.*, p. 101.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 114.

lugares miserables.⁵⁵ Según Malek Alloula,⁵⁶ los fotógrafos coloniales perseguían obsesivamente su fascinación con el turbador fantasma europeo del harén, “un mundo lascivo de mujeres ociosas, echadas y adornadas como dispuestas a festividades sin fin”. En sus retratos del otro colonizado, la fotografía de postal seguía siendo un “arte del simulacro, en el sentido teatral y en el sentido compensatorio del término”.⁵⁷

Las *prácticas* de la prostitución se hacen visibles en la producción de postales, que tuvo un lazo ambivalente con la prostitución colonial, convirtiéndose, en la formulación de Alloula, en la “expresión vulgar de la euforia colonial”, “la caricatura en serie de la moralidad colonial”, produciendo estereotipos “a la manera de los grandes pájaros marinos produciendo guano. Es el fertilizante de la visión colonial [...], su fijación con el cuerpo de la mujer lleva a la postal a pintarlo, a preparar este cuerpo y erotizarlo para ofrecerlo a quien quiera que sea entre la gran clientela movida por el deseo tajante de poseer”.⁵⁸ La indignación de Alloula responde a la degradación perpetrada por la puesta en escena del acceso a todas las mujeres árabes a través de este *doble*, una modelo mal pagada y reclutada en el paisaje de la prostitución que el colonialismo propiciaba a través de la deformación de la sociedad argelina: “El fotógrafo se da a la tarea de encontrar contrapartes más complacientes a estas mujeres argelinas inaccesibles. Estas contrapartes serán modelos pagadas que reclutará casi exclusivamente en los márgenes de una sociedad, en la que la pérdida de la posición social en la estela de la conquista y la subsecuente destrucción de las estructuras tradicionales afecta a los hombres tanto como a las mujeres (empujando invariablemente a estas últimas hacia la prostitución)”.⁵⁹ El espacio de la postal, “transparente ahora, donde los cuerpos son tomados sin ninguna posibilidad de rehusarse, donde se abandonan aún más, si eso fuera posible, es el espacio mismo de la orgía: aquella que el soldado y el colono sueñan obsesivamente con establecer en el territorio de la colonia, transformado

⁵⁵ *Ibid.*, p. 113.

⁵⁶ M. Alloula, *op. cit.*, p. 35.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 65.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 4-5, 29.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 17.

para la ocasión en un burdel donde las hetairas son las mujeres del conquistado [...]. El harén se ha convertido en un burdel: es el último avatar pero también la verdad histórica de un orientalismo cuyos presupuestos no están ya enmascarados por la postal”.⁶⁰

Las postales de desnudos que retratan mujeres norteafricanas, producidas en su mayoría por fotógrafos franceses y alemanes, circularon ampliamente en territorio español, sobre todo entre los soldados.⁶¹ Los soldados que esperaban con ansia los placeres de un puesto norteafricano se veían a veces decepcionados; sin embargo, como se quejaba Juan Puig Roses en su correspondencia en 1923: “Querido amigo: Me tienes por fin en estas tierras de moros y moras, en las cuales no hay más que moros y militares y unas cuantas casas de meucas [prostitutas] moras, hebreas y alguna española”.⁶² A pesar de la abundancia de mujeres y jovencitos locales retratados de forma sugerente en la fotografía de postales, tan popular en el Protectorado español y en la península, lejos de escandalizarse ante la presencia de españolas vendiendo sus encantos, los soldados españoles, según ciertos reportes, preferían el sexo con ellas, lo que atraía incluso a mujeres poco atractivas o mayores al oficio. El escritor César Juarros comentaba la abundancia de prostitutas españolas paseándose en paños menores por Tetuán y la escasez relativa de mujeres marroquíes: “Es el paraíso de las hetairas, de todas sin distinción, por viejas, macilentas, antipáticas y necias que sean [...]. La imaginación del militar se muestra en estos climas superior a todo encomio. La frescura de la cara, la lozanía de los ojos, lo helénico de la línea, nada importa. *A buen hambre no hay pan duro*, dice el refrán, y como por campos de África el hambre no falta, aunque si el bocado”.⁶³

La prevalencia de la prostitución europea en el Marruecos español provocó la producción de una ola de tarjetas postales con caricaturas que se burlaban de la sexualidad masculina árabe como bestial y poco refinada, así como de las mujeres españolas, siempre andaluzas, dispuestas a aceptar a los marroquíes como clientes. La frontera móvil entre las sexualidades crimi-

⁶⁰ *Ibid.*, p. 122.

⁶¹ E. M. Corrales, *op. cit.*, p. 115.

⁶² *Ibid.*, pp. 114-115.

⁶³ César Juarros, *La ciudad de los ojos bellos: Tetuán*, Madrid, Mundo Latino, pp. 117, 255-256.

nalizadas y la prostitución organizaba el horizonte afectivo y sexual de las mujeres españolas en el espacio colonial. Percibidas como sospechosas cuando no contaban con familias, maridos o padres encargados de proteger su virtud, se encontraban bajo una vigilancia constante. La sombra de la prostitución perseguía a las tangerinas en su vida cotidiana, como una especie de espectro, amenazándolas con el posible escándalo de ser acusadas de *putas*. Las relaciones amorosas entre españolas y marroquíes fueron vigiladas por el Estado a partir de la inserción del Protectorado, independientemente de que las mediara o no una transacción material. La Delegación de Asuntos Indígenas (DAI) se dio a bien fiscalizar, a través de su sistema de censura postal, telegráfica y telefónica, inaugurado en 1936, las comunicaciones entre el Protectorado y la península. Los censores “controlan, requisan, abren, censuran, copian, a veces retienen y otras veces dejan circular”⁶⁴ la correspondencia que sostienen españolas de la península y del Protectorado con amantes, amigos y esposos marroquíes. Fueron mal vistas desde un inicio, pero se les persiguió de manera más insidiosa a partir de que se instalara el proyecto franquista en los años 1940, el cual percibe un aumento notable en las relaciones durante la guerra civil española, quizá debido al desplazamiento de tropas marroquíes a la península y su interacción cotidiana con las mujeres locales en un contexto de menor vigilancia que el del Protectorado.

Estos amores eran vigilados por las familias, que algunas veces los acompañaban y otras los castigaban, pero de manera más determinante por los burócratas del Estado, para quienes resultaban una afrenta, incluso una aberración. La censura no constituyó un ejercicio vacío. Los expedientes resguardados en el Archivo General de la Administración, hoy en Alcalá de Henares, recogen las cartas interceptadas o las copias mecanografiadas producidas por los administradores y una correspondencia administrativa paralela que las comenta: “El lenguaje de los represores [...] delata un juego de sospechas, suposiciones y atribuciones”⁶⁵ que moralizan a los sujetos vigilados y finalmente recomiendan la forma que tomará su persecución:

⁶⁴ Josep Lluís Mateo Dieste y Nieves Muriel García, *A mi querido Abdelaziz... de tu Conchita: Cartas entre españolas y marroquíes durante el Marruecos colonial*, Barcelona, Icaria, 2020.

⁶⁵ *Ibid.*

órdenes de expulsión o prohibiciones de entrada a la península o al Protectorado. Las violencias aplicadas al amor fuera de lugar se encauzaban a suspender el lazo, a impedir los encuentros por la vía de la presión social y el control administrativo de la movilidad. Para las mujeres, quienes fueron el foco del castigo, se recomendaba:

[U]na discreta pero enérgica actuación sobre ellas para hacerles comprender la inconveniencia de su conducta y los peligros que corren su dignidad, religión, bienestar, patriotismo, y [en] caso de no tener esto eficacia, medidas más graves, que escapan a nuestro conocimiento, de los resortes coercitivos posibles con ellas, pero que indudablemente deben existir, llegando si preciso fuera a incluirlas en [el] censo de prostitución con todas sus consecuencias.⁶⁶

Los administradores del Protectorado juzgaban las relaciones amorosas entre musulmanes y españolas como una amenaza al prestigio y la dignidad del conquistador y su raza, una deshonra colectiva. Se controlaban, por lo mismo, no solo los lazos amorosos sino también otras prácticas que sugirieran la equidad de marroquíes y españoles o una inversión de la jerarquía colonial, como el empleo de españoles y españolas en oficios serviles —en el servicio doméstico en casas marroquíes “hebreas o musulmanas”, como limpiabotas, etcétera.

EL TRABAJO DEL SEXO Y EL TURISMO SEXUAL EN LA ZONA INTERNACIONAL DE TÁNGER

Marruecos se convertiría en un destino turístico cada vez más *pacificado* con el establecimiento de los protectorados francés y español. Los turistas eran bienvenidos por los empresarios tangerinos como una fuente de ingresos. Entre las primeras preocupaciones ante la internacionalización de la ciudad que se reportaron en la prensa tangerina estuvo el hecho de que los navíos franceses encauzaban al turismo directamente de Orán a Casablanca, evitando hacer escala en Tánger. En respuesta, durante el verano de 1924 se lanzaron campañas de mercadeo que presentaban a Tánger como puerta a Marruecos.⁶⁷ En su estudio crítico del régimen especial de la zona de Tánger,

⁶⁶ *Ibid.*, p. 34.

⁶⁷ *Tangier Gazette*, 3 de mayo, 5 de julio y 11 de octubre de 1924.

los abogados Menard y Saurin observaban que la ciudad estaba obviamente destinada a ganarse la vida a través del turismo.⁶⁸ Para 1945, cuando se publicó la guía para turistas *Meridiano de Tánger*, de José Olmo Bouillon, las expediciones colectivas organizadas atraían a turistas de todos los rincones de España, haciendo el viajar a Tánger barato y popular.⁶⁹

Desde la segunda década del siglo xx, cuando se establecieron los circuitos y la vocación turística de Tánger, los viajeros españoles al norte de África participaban activamente de la oferta regional de turismo sexual.⁷⁰ El “breviario ilustrado” de la fotografía postal colonial coexistía con nuevas formas de periodismo ilustrado y relatos de viaje masificados, que incorporaban autorías populares o no profesionales, literatura de viaje traducida del inglés, francés y alemán para públicos hispanos y piezas de opinión que reforzaban un sentido común colonial recibido del norte. Los viajeros capitalizaban cada vez más su colaboración con revistas y periódicos de circulación masiva en sus países de origen, y venían cada vez más de geografías más distantes.⁷¹ Como el primer periodista argentino en vivir extensamente en Oriente, Arlt, por ejemplo, escribía para un gran público que seguía ávidamente sus crónicas, reseñas, cuentos y artículos de periódico en Buenos Aires. Mientras que sus predecesores escribían para un círculo estrecho de hombres de letras, el trabajo de Arlt, bifurcado entre el esfuerzo documental de *Aguafuertes marroquíes* y el orientalismo desvergonzado de su ficción, garantizaba un público amplio.⁷²

Los relatos publicados en revistas y periódicos de circulación masiva, para los peninsulares subalternos que no viajaban, ofrecían comentarios sobre el mercado del sexo en el norte de África. Mientras que en la fotografía postal

⁶⁸ Alphonse Menard y Daniel Saurin, *Etude critique du régime spécial de la zone de Tanger*, Tánger, Editions Internationales, 1932, p. 65.

⁶⁹ José Olmo Bouillon, *Meridiano de Tánger*, Madrid, El Gran Capitán, 1945.

⁷⁰ E. M. Corrales, *op. cit.*, p. 115.

⁷¹ Esta era una vieja estrategia de los viajeros literarios que visitaban el Oriente; de acuerdo con Henry Bonnier, Gerard de Nerval financió su viaje a Egipto en 1943 con préstamos de librerías y dueños de periódicos, a quienes les prometía el manuscrito resultante del viaje. El contraste está en el número de viajeros y la escala de la circulación de textos. Henry Bonnier, “Preface,” en Gerard de Nerval, *Les Femmes du Caire*, París, Editions Koutoubia, 2009.

⁷² Axel Gasquet, *Oriente al Sur: El orientalismo literario argentino de Esteban Echeverría a Roberto Arlt*, Buenos Aires, Eudeba, 2007, p. 289.

la trabajadora del sexo magrebí estaba presente, aunque nunca como ella misma: personificaba siempre a la mujer colonizada en un sentido amplio, al representar los papeles de una intimidad doméstica en pareja, la vida familiar o la antología etnográfica, en la literatura de viaje emerge como objeto legítimo de fascinación y consumo para el turismo masculino y femenino. La *prostituata*, narrada siempre, normativamente, como mujer, se insertaba en los circuitos globales del comercio del sexo y en los erotismos letrados cosmopolitas, que hacían la visita al barrio reservado de Casablanca, Bousbir, tan indispensable en las geografías del placer masculino como el paso por el Yoshiwara de Tokio, otro avatar del oriental pintoresco.⁷³ Aunque la literatura francófona metropolitana reconocía la prostitución masculina y las homosexualidades, el sexo entre hombres se narra siempre en la producción colonial hispana ofrecido y consumido por hombres árabes.⁷⁴ Ciertamente estaba ausente de la prostitución reglamentada organizada por las administraciones coloniales en Magreb y Mashreq.

En el Marruecos francés, la prostitución profesional era producto de la administración colonial en dos sentidos diferentes. Primero, a raíz del estrangulamiento de un paisaje anterior de intercambios sexuales, anclado en las instituciones de la esclavitud y en el mundo del entretenimiento tradicional ofrecido por cantantes y bailarinas autónomas, las *chikbat*. Segundo, a través de la implementación deliberada del sistema metropolitano de prostitución reglamentada en todos los territorios coloniales, que segregaba y profesionalizaba a las mujeres sospechadas, convirtiéndolas en *prostituatas*.⁷⁵ Las mujeres que comerciaban con el sexo de manera autónoma estaban sujetas a ser arrestadas: la fotografía las registra de vez en cuando de manera efímera.⁷⁶ En la práctica se superponían marejadas diversas de mujeres en movimiento. Las migraciones de trabajo de mujeres españolas y árabes al norte de Marruecos hacían intersección con y alimentaban las redes de prostitución que se extendían por el Oranesado de la Argelia francesa y

⁷³ Jean Mattieu y P. H. Maury, Abdelmajid Arrif (ed.), *Bousbir: La prostitution dans le Maroc colonial. Ethnographie d'un quartier réservé*, Rabat, Dar al Aman, 2011 (1951), p. 9.

⁷⁴ Para una narrativa diferente del momento poscolonial, véase Mohamed Choukri, *Le pain nu*, Tahar Ben Jelloun (trad.), POINTS, 1980.

⁷⁵ A. Arrif, *op. cit.*

⁷⁶ Como “dos irregulares en Imichil”, por ejemplo, F. Miterrand y A. Taïa, *op. cit.*, p. 71.

hacia Larache, Casablanca y en los infames BMC, burdeles militares de campaña, que les llevaban oficialmente la retaguardia a las tropas francesas en campaña militar. Las mujeres entraban y salían del oficio, alternando con otros empleos efímeros o estacionales. Aunque la administración las obligaba a registrarse ante la policía mientras participaran del sexo comercial, podían también solicitar ser borradas del registro en ciertas circunstancias o simplemente fugarse hacia otra jurisdicción, donde podrían o no solicitar ese registro.

Aunque Tánger, en tanto zona internacional, adquirió un código municipal regulando la prostitución a partir del modelo francés en 1923, la regulación adicional quedó en manos de la Asamblea del Comité de Control, que en marzo de 1926 votó por establecer un reglamento para una *Police des Moeurs* o Policía de la Moral, promulgado en mayo de ese año y modificado en enero de 1930.⁷⁷ Estos cuerpos policiales tenían como principal función la vigilancia y regulación de la prostitución; arrestaban a las mujeres de las que sospechaban, obligándolas a registrarse y reportarse ante la supervisión médica, restringiendo su movilidad, de preferencia encerrándolas en las *maisons closes*, las “casas cerradas” que eran los burdeles. La prostitución en el Rif y las ciudades costeras del Marruecos español, aunque eventualmente sujeta al modelo higienista francés, siguió siendo más libre, según la literatura, que reporta la aglomeración de burdeles sobre ciertas calles y no en barrios reservados oficiales diseñados y construidos por el Estado colonial.

El semanario ilustrado *Algo* (1929-década de 1930), que se editó en Barcelona bajo la dirección de M. Jiménez Moya, es una ventana útil para observar la masificación de la erotización orientalista. Cañellas Romero señala que la revista organizaba con frecuencia concursos y publicaba los envíos que resultaran premiados entre los que les hacía llegar el público lector. También publicaban traducciones de periodistas y escritores de crónicas de viaje franceses, como Paul Morand, adoptando por esa vía las visiones coloniales francesas, situándose ellos mismos como sujetos modernos en conversación con otros poderes coloniales. *La ciudad cosmopolita*,

⁷⁷ A. Mernard y D. Saurin, *op. cit.*, p. 393.

primavera en Tánger, de Morand, publicada en *Algo* en junio de 1933, ofrece una mirada francesa a las mujeres de la ciudad. Los estereotipos coloniales franceses representaban a las mujeres musulmanas árabes como esclavas sexuales ociosas y consentidas o como bestias de carga: “Mujeres veladas se cruzan con nosotros, arropadas en sus vestidos de lana blanca. Si un embate de viento o un falso movimiento descubre sus rostros, se llevan temerosamente la mano a la boca para cubrirla. Sus grandes ojos bovinos, pintados de azul, impávidos y cuyos párpados no hacen el menor movimiento, tienen una expresión de fatalismo al pensar en la vida de establo que les impone el profeta”.⁷⁸ Habiendo descubierto la pluma de Morand en *Algo*, los lectores podían buscar por su cuenta otras de sus crónicas de Tánger, descripciones de gitanillas bailando en *colmados*, especies de bares, para el entretenimiento casual del turista.

La atribución recurrente de una diferencia despreciable al islam también aparece en los editoriales de *Algo*, por ejemplo, en la pieza “El comercio de esclavos en Arabia”, de mayo de 1934. El texto animaliza e infantiliza a los árabes mientras rumia la riqueza de los territorios que habitan y su potencial económico para la España peninsular.⁷⁹ En diciembre de 1935, la crónica ganadora del concurso número 38 fue “Excursión marítima a las costas del Sahara”, del periodista canario Juan Antonio Rial. El autor describe un viaje en barco con amigos, de Canarias al Protectorado español. Visitan Cabo Juby, que describe como la capital militar del Protectorado, y un pueblo árabe vecino, donde encuentra a los pintorescos tipos árabes: carpinteros, un *santón*, un orfebre, hombres que ofrecen caballos a la venta. La atractiva prostituta musulmana es descrita como un “tipo” local más: “Fátima es una bella nativa. Está tendida indolentemente en su tienda, sobre unos harapos sucios; ella y su madre son muy conocidas de los soldados, porque hay que evitar la muchajambre, que dicen ellas”.⁸⁰

⁷⁸ Luis Cañellas Romero, *De Tánger a la Meca: Crónicas de viaje y exploraciones publicadas en la revista Algo, 1933-1935*, Melilla, La Biblioteca de Melilla, 2009, p. 36.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 365-368.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 128.

EL BARRIO DE LAS BOCAS PINTADAS: HACIA UNA ETNOGRAFÍA
DE BOUSBIR A DOS VOCES (1935-1954)

Una catalana y un vasco dicen retratar, a partir del hecho de haber estado ahí, el barrio reservado creado por la administración francesa en Casablanca. Ambos enmarcan su descripción, de autoridad etnográfica, con un preámbulo sociológico elemental. Narran el barrio como un producto estéticamente armonioso de la planeación urbana colonial: el encierro de las mujeres, la restricción severa de su circulación por guardias municipales y militares y su supervisión médica obligatoria. Aurora Bertrana (Girona 1899-Berga 1974), música de profesión y escritora bohemia de izquierdas, publicó en 1936 las memorias de su viaje de 1935 como *Marroc sensual i fanatic*.⁸¹ Es ella quien introduce las metáforas descriptivas que retomará De Vega⁸² veinte años después:

En este momento el diálogo es interrumpido por una nube de odaliscas. Nos rodean. Mariposean, ligeras y graciosas, elegantemente vestidas, extremadamente jóvenes. La aparición de una europea acompañada por un hombre parece que no les impresiona en absoluto. Ellas advierten, de entrada, posibilidades insospechadas; quién sabe si nuevas probabilidades de lucro. Mi indiscreta visita a su reservado barrio no solo no las sorprende ni las ofusca, sino que al ofrecerse, ingenuas y prometedoras, al recién llegado, con una discreción muy oriental, me envuelven con su oleada de simpatía y complicidad [...] Contemplo admirada los atuendos de las moras: caftanes satinados de colores vivos, que la muselina bordada y transparente de las faragias suaviza; cintos anchos y admirablemente bordados que rodean y comprimen la cintura, imprimiendo a las caderas un libre contoneo, lascivo y provocador; los pañuelos llamativos y relucientes, atados alrededor del moño, con los flecos flotando desde la nuca hasta la mitad de la espalda; las complicadas alhajas de diferentes brillos que tintinean musicales al ritmo de pies y brazos, y rematándolo, ese juego de ojos y esa sonrisa eterna de criaturas que, a pesar de todo, no han tenido tiempo aún de conocer las amarguras de este mundo.⁸³

⁸¹ Aurora Bertrana, *El Marroc Sensual i Fanatic*, Rajae El Khamsi y Fernando García Martín (trads.), en *Marruecos sensual y fanático*, Instituto de Estudios Hispano-Lusos, Universidad Mohammed V, 2009 (1936).

⁸² Bilbao, 1900-Madrid, 1977.

⁸³ A. Bertrana, *op. cit.*, pp. 157-158.

Envuelta en esa nube de complicidad, Aurora pasea por los callejones del barrio con su guía y amigo catalán, conocedor del lugar, hasta llegar a un barrio que la viajera llama “aristocrático”. Observa que en Busbir también hay clases, y que la clase conlleva borrar las marcas de la transacción que ensombrece el encuentro:

Aquí todo es calma y silencio, susurrar y deslizarse suavemente. Creo que estamos en el ojo del huracán del barrio del amor. Todo da una impresión sincera, nada comercial. Las parejas con las que nos cruzamos son verdaderos enamorados que han huido del fragor y de las luces demasiado fuertes, para resguardarse bajo la lámpara policromada que pone manchas de luz enferma y de infierno pasional sobre las fisionomías de la pareja [...]. Soldados, pulcros y educados, que hablan bajo mirando a los ojos de la morita. Marineros ingenuos, con la mirada nublada por indefinibles añoranzas, que se han unido en tiernísimos idilios, olvidando la brutalidad con la que acabarán [...]. Musulmanes jóvenes y apasionados, celosos de los cristianos, que cogen violentamente de la manga del caftán y atraen hacia sus firmes pechos a una criatura que pasa distraída y soñadora, olvidada momentáneamente de su destino [...]. Chicos y chicas de quince años que se besan con pasión, a pesar del lugar tan poco propicio a impulsos sinceros y desinteresados [...]. Por las entradas bajas de las casitas blancas, abiertas al fresco de la noche, atisbamos todo el encanto de las estancias orientales. Damascos y cojines de ricos colores brillan [...]. A menudo, un cántico triste y nostálgico extiende sus viejos acentos andalusíes, y una figura jovencísima hace girar y girar el vientre agitando y chocando los minúsculos platillos unidos a los dedos por un anillo. ¡Cómo me atraen estas estancias, donde el gesto brutal del amor no es sino un mínimo detalle, y el ambiente refinado, la discreta música, los perfumes embriagadores y el té exquisito lo son todo! [...]. Cristianos y musulmanes confraternizan en un ambiente amoroso igualitario.⁸⁴

A diferencia de su sucesor, que reproducirá sus imágenes de mariposas, caftanes coloridos, alhajas tintineantes en el escenario opulento de una noche perfumada llena de músicas y de murmullos discretos, Aurora nos reporta —no sabemos si creerle— las voces de las muchachas del barrio:

⁸⁴ *Ibid.*, p. 158.

La voz insinuante e infatigable de las pequeñas cortesanas repite la discreta invitación: “¿Quieres aceptar una taza de té?”, “¿quieres descansar en mi humilde casa?”, “ven, te haré escuchar la canción de la luna loca, acompañándome de la darbuka”, “ven, te perfumaré los cabellos y las manos de *sabar*”, “ven, te embriagaré con el perfume exquisitamente oloroso del sándalo”.⁸⁵

En su descripción, minuciosa y atenta, no aparece una sola española, la prostituta de Busbir es universalmente *mora*, y los barrios burdeles, espacios de encuentro y convivencia entre los clientes que confraternizan en una hermandad hispano-marroquí.

Aunque la novela del arabista Luis Antonio de Vega está inicialmente anclada en Tetuán, capital del Marruecos español, gravita inexorablemente hacia el horizonte de prostitución de Casablanca como destino último de las *prostitutas* y deleite de sus clientes. Publicada en 1954, la novela de bolsillo *El barrio de las bocas pintadas* comienza con el final de la guerra del Rif, cuando los pilotos españoles llevaban a cabo las últimas maniobras aéreas de pacificación y quedaba aún una importante concentración de militares en asentamientos-cuarteles como Larache. La marginalidad moral de las mujeres dedicadas al espectáculo y la excentricidad del narrador son introducidas cuando su sirvienta, una joven judía marroquí, lo cuestiona escandalizada sobre su escritura de poesía y su asistencia a las danzas de mujeres cristianas ambientadas en ricas casas particulares del barrio europeo:

¿Tú?... ¿haces versos?... Entonces, las noches que no vienes a casa las pasas en las salas de los mercaderes ricos que viven en el barrio de los europeos. Las pasas tocando el violín y viendo bailar a las *xejas* cristianas. ¡Si mi padre, cuya barba era la de un hombre de bien, levantase la cabeza y me viera sirviendo a un *zelje*!⁸⁶

La prostitución hace su entrada en la novela a través del personaje de Kahala, la casamentera, una mujer negra, mayor, aficionada del aguardiente. Aunque nadie sabe de cierto dónde vive, se le encuentra todas las noches en la calle del vicio de la *kasbah* de Tetuán, *el barrio de las bocas pintadas*, donde

⁸⁵ *Ibid.*, p. 159.

⁸⁶ Luis Antonio de Vega, *El barrio de las bocas pintadas*, Luis de Caralt (ed.), Barcelona, Imprenta Ideal, 1954, p. 21.

alega a voces con las mujeres españolas y judías, bromea con las *mekbaznis* y hace reír a los *moritos* con sus ocurrencias borrachas.⁸⁷ De estas españolas que cobran su cariño se dice que han provocado el divorcio de la hija mayor del vecino musulmán:

[...] pues en su nupcialidad tuvieron que intervenir los notarios musulmanes, porque el marido encontró más dulces que el amor de Axuxa los brazos de las muchachas españolas que vivían en las casas que trepan hacia la *kasbah* por el final de la calle de Fez, y entre cuyas manos ávidas dejaba sus monedas morunas.⁸⁸

Menana, la hermana menor de la mujer divorciada, se convierte en el personaje principal de la novela. Vive fascinada por lo que cuentan las malas lenguas de los arreglos maritales y amorosos de una joven de excepcional belleza, Rahma. Aunque Rahma vive en Er Reba des Sefli, un barrio de molineros dentro de las murallas de la ciudad, su escandalosa adopción de la vestimenta occidental y el rumor de que cohabita con un español la obligan a ir a un *hammam* (baño público) lejos de su casa. Las mujeres de todos los barrios árabes de Tetuán cantan coplas sobre Rahma, pintándola como una extranjera que come puerco, bebe alcohol y fuma, cuyo amigo le permite enseñar su cara a cualquiera que quiera verla “porque la vergüenza había huido de su cara y su pudor era infinitamente inferior al de las chicas que habitaban en *el barrio de las bocas pintadas*”.⁸⁹

Cuando llega la hora de que Menana se case, en un matrimonio arreglado, de su futuro marido también se dice que conoce mejor las callejuelas que llevan a las *mujeres de las bocas pintadas*, las *Hijas de la Dulzura* que viven en sus casitas arriba del cerro, que a la tienda de su padre. Es el padre precisamente quien, preocupado por la fuga del dinero, que tanto cuesta ganar y que acaba en manos decoradas con *benna*, busca una esposa para su hijo. Al regresar de una visita a Chefchauen, el narrador encuentra con tristeza que el matrimonio de Menana ha fracasado debido a tensiones con su suegra y que el marido la ha hecho encerrar en la cárcel del pueblo, donde vive entre “esas mujeres que gritan y disputan unas con otras en las casas de la

⁸⁷ *Ibid.*, p. 25.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 30.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 36.

casbah, las casas que frecuentan los hombres aferrados a la soltería”.⁹⁰ Tres de las doce mujeres encarceladas son vecinas de la Kasbah o de la Suika, descritos como los dos barrios del vicio tetuaní, a quienes su esposo conoce tan bien y quienes acaban con frecuencia arrastradas a la cárcel por la policía, borrachas y demasiado maquilladas.⁹¹

Una de ellas, joven, fresca y platicadora, va vestida con elegantes ropas marroquíes y lleva incluso un reloj de oro. Embelesa a sus compañeras contándoles sus viajes, les presume de Tánger y las ciudades del Garb, del oeste. Ha vivido en Acila, en el barrio de Nad-dur frente al cuartel cristiano en Larache y en los *funduqs*, los mesones de Ksar el Kebir, hirviendo de mujeres, donde llegan todas las noches los caravaneros. Habla de todos ellos como espacios de libertad, donde podía salir a la calle cuando quería sin que nadie la molestara. En Tánger, durante los meses de verano, una puede hasta nadar y asearse en la playa entre las españolas y las francesas, con la cara y las piernas descubiertas. En Alcazarquivir, en cambio, las mujeres circulan libremente dentro del “barrio” y las ksaríes, judías y negras le habían parecido peleoneras y bulliciosas.⁹² Convince a Menana de que se vaya con ella a Larache, donde podrán pasearse por las barracas sin que nadie les haga cubrirse la cara y hacer cantidad de “dinero de Granada”, el efectivo que pagan los soldados españoles.

El narrador enturbia la aventura a la que se lanzan entusiastas Menana y su amiga al evocar sus propios recuerdos de Nad-dur: una miserable periferia arenosa donde se codean en bares improvisados mujeres de todas las razas y religiones de Marruecos, supervisadas por las autoridades sanitarias españolas.⁹³ Menana se arrepiente por un momento al subir al autobús, pero su amiga la tranquiliza coqueteando con un pasajero que les compra dos cervezas. La narrativa de De Vega se vuelve casi etnográfica:

Anduvieron un buen trecho aún [...], pitas, nopales en la orilla de un cementerio. Luego entraron en un arenal. Se oían músicas por todas partes. Pasó una europea gritando [...]. Paseaban por aquel arenal soldados españoles y soldados marroquíes.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 75.

⁹¹ *Ibid.*, p. 83.

⁹² *Ibid.*, p. 85.

⁹³ *Ibid.*, p. 91.

Fraternizaban [...]. A mano derecha había una casa pintada de verde, en cuyo interior sonaba un organillo [...]. En la puerta había una mora vestida con un traje de española que le estaba muy corto y estrecho. La falda más arriba de la rodilla, las caderas oprimidas en la cintura. Tenía en la barbilla un tatuaje gracioso. Alternaba la tarea de cantar la canción de “Lil lil iamana” (la noche de la felicidad), que entonces se hallaba de moda en Marruecos, con la de fumar un cigarrillo [...]. La palabra secrana reavivó en el corazón de la tetuaní la vergüenza que había pasado en el automóvil cuando se la oyó pronunciar a Nefisa [...]. Pasó un coche. Los caballos levantaron pequeñas nubes de arena [...]. En un rincón oscuro se disputaban dos moras rociándose una a otra con epítetos malsonantes y haciendo referencias nada halagüeñas acerca de quiénes eran los que las habían traído al mundo, asegurando una de las discutidoras, muy seriamente, que quien había realizado aquel acto, que nada la honraba, había sido una perra de la judería de Marrakesh.

Nefisa y Menana se detuvieron junto a la casa de madera pintada de verde. La primera preguntó en árabe a la muchacha del tatuaje, interrumpiéndole la canción...

—¿Está la maalma?

—Por ahí debe andar rascándose los piojos —contestó la cantadora.

Entraron.

—¡Ah, maalma! ¡Ah, maalma! —gritaba Nefisa.

Si Menana hubiera sabido leer, habría visto en letras negras pintadas en la pared de la casa este letrero: “El Tropezón Verde”.

Menana corre con suerte. Esa misma tarde se instala en una pensión española con vista al mar, un hotel modesto que le parece una maravilla y donde su vida en compañía de un piloto militar español resulta más feliz que su mes de casada.⁹⁴ Se hace amiga de su vecina andaluza, Mercedes, quien llegó a Larrache con un contrato de cabaret. Mercedes luego conoció a su novio en el bar Claridj, quien le había propuesto irse a vivir con él a la pensión. Habla constantemente de Tánger, sus cabarets, *kursaales* (casinos) y ruletas; extraña la ciudad, “donde la gente no se ocupa de lo que hace o de lo que deja de hacer el vecino”.⁹⁵ El compañero de Menana muere pronto en una inspección de rutina, y ella vuelve triste al Tropezón Verde, donde nadie le hace preguntas cuando se suma llorosa a la merienda de cuscús entre las chicas que se alistan para la velada.⁹⁶

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 116-117.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 140.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 146-147.

Perdemos de vista a Menana hasta que el narrador se encuentra con un conjunto de amigos cosmopolitas en el café Roi de la Bière (Rey de la Cerveza) durante su primera visita a Casablanca. Un políglota libanés acompañado de un joven catalán y una muchacha francesa le preguntan por sus hazañas como turista y le recomiendan Busbir.⁹⁷ El narrador pasa de nuevo a su voz etnográfica, explica la creación de Busbir en 1907, cuando “Marruecos, a las puertas de Europa, era como una inexplicable, aunque hasta cierto punto deliciosa, supervivencia de la Edad Media”.⁹⁸ Al convertirse Casablanca en puerto de desembarque y aprovisionamiento de tropas, el dinero abundaba en la ciudad bajo la ocupación francesa y española. Junto con las tropas, llegaron de Europa cantineros y colonos, pequeños comerciantes y aventureros. Aunque los marroquíes intentaban constantemente saquear Casablanca, las mujeres llegaban a probar fortuna: judías, negras, chauías (campesinas de las regiones vecinas) y europeas, árabes y bereberes. Las autoridades francesas construyeron un barrio amurallado a dos kilómetros de la ciudad, para defenderla del ejército invasor de chicas huérfanas y mujeres que dormían en las playas y alrededor de los cuarteles, desparramándose por el centro de la ciudad, hambrientas y llenas de parásitos. Busbir luego fue reasignado a las cercanías de una barriada y contuvo hasta 2000 mujeres bajo la vigilancia sanitaria de la administración francesa. Custodiado por una posta de policía en la única y masiva puerta que permitía el acceso, las mujeres requerían de permisos especiales para salir, y solo podían hacerlo en días designados.⁹⁹

El narrador se escabulle de sus compañeros para visitar “la extraña y femenina república de Busbir”, el “pozo de los besos”, según la dudosa etimología ofrecida por sus acompañantes cosmopolitas. De Vega advierte que nadie puede protegerte una vez dentro de la ciudad de las mujeres, y es asaltado desde el primer momento:

Pasada la puerta de entrada de El Busbir, lo primero que se ofrece es una plaza amplia y rectangular, en la que desembocan varias callejas, una verdadera alcaicería, más bella, más elegante que la mayor parte de las alcaicerías de Marruecos [...].

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 155-156.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 159.

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 162-164.

A partir del crepúsculo, cuando durante el mes del Ramadán el disparo del cañón anuncia el fin del ayuno y en los otros meses la cuarta plegaria del almuédano llama a los hombres a la mezquita, la alcaicería del barrio privado toma aspecto de día de fiesta.

Mucha luz, mucho ruido, músicas diferentes [...], tenderos de ultramarinos *sussis*, comerciantes que en lugar de establecer sus tenderetes de babuchería y perfumes baratos en cualquier otro lugar de Casablanca, prefieren hacerlo en la kissería de El Busbir, dueños de establecimientos de té.

Cuando yo entré en la plaza había varios racimos de muchachas moras todas con el rostro descubierto y todas sin jaique [...]. Desde el centro de la alcaicería, negros sudaneses, soldados de todos los cuerpos y de todas las armas, europeos, árabes, judíos [...]. En El Busbir todo parecía recién estrenado, bien enlucido [...]. A mano izquierda estaban los bacales; a la derecha, los cabarets morunos [...]. El Busbir constituía un buen clarín para la atracción del turismo [...].

Entré en el primero de los cabarets que hallé en mi camino [...], danzaban unos muchachos montañeses en un estrado colocado a manera de escenario al fondo de la sala [...], en el cabaret moruno danzaban confiados, sin el temor de verse interrumpidos por la violenta presencia de las damas montañesas, como monógamas bastante inclinadas a una agresión a los *chleujs*, entre cuyas manos avaras quedaban los reales *bassanis* de los cabileños [...]. Los árabes, casi tumbados sobre las colchonetas, bebían té y fumaban largas pipas de *kif* mientras escuchaban la música mora o seguían distraídos [por] el baile de los efebos.

No era muy interesante lo que me mostraba El Busbir en mi primera mirada a su vida. El cabaret moruno me pareció un lugar, más que de otra cosa, de reposo, algo que no entonaba bien con el barrio privado.¹⁰⁰

Después de exponer los gustos homosociales de los hombres árabes y de distanciar su propia masculinidad española de esos lánguidos pasatiempos, el narrador pasa al inventario de instalaciones y la encuesta sociológica, listando y clasificando ya no a los clientes, sino a las mujeres disponibles en Busbir y sus sociabilidades. Presas liberadas de la realidad colonial y patriarcal, todas estas mujeres, migrantes, hablan sin cesar sin llegar nunca a ser inteligibles para el espectador. Son las españolas de Orán, alegres y multilingües, las que hilvanan el conjunto:

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 165-168.

Junto al *hammam* de El Busbir hay cuatro calles [...], por una de las de la derecha se va al hospital y al único cabaret francés que existe en el barrio privado, a un cafetín argelino y a otro marroquí [...].

Mujeres, por todas partes mujeres [...], muy pocas israelitas [...], casi ninguna europea. Bastantes negras, unas de Marruecos, hijas de esclavas que al libertarlas de su dulce esclavitud fueron a refugiarse su libertad a El Busbir, como una especie de protesta contra una liberación probablemente no deseada [...], algunas mestizas de labios cárdenos y blanquísima dentadura.

Muchas moras. Moras de Marruecos, serias y dignas siempre, moras de Argelia, a las que nunca se les desprende la risa de la boca. Muchachas de cabellos ensortijados vestidas como sultanas, con una gravedad precoz en los ojos oscuros, indiferentes a todo, con el alma ausente del barrio privado en el que el cristiano organiza y manda [...].

En apariencia disfrutaban de una libertad sin límites, sin nadie que las vigilara [...]. Los soldados de los tabores, las tropas regulares o de la legión extranjera no estaban en El Busbir para vigilar a nadie ni para garantizar el orden, sino por su gusto, por su propia diversión.

La autoridad no era visible, pero existía, dura y atenta. La ejercían las *mokademías*, alcaldesas del barrio, cada una en su jurisdicción, y las *maalmas*, jefas de casa o de un grupo de casitas cuando las busbrías vivían en régimen individual, de independencia [...]. La *maalma* y la *mokademía* tenían la mano firme para gobernar el aturdido rebaño de mujeres indígenas sometidas a su autoridad, difícil, si no imposible, de ser burlada. Ellas se encargaban de que ninguna faltase a los baños, de conducir las a los servicios de higiene, de que no alborotaran ni bebiesen con exceso, de que no se peleasen unas con otras ni se robaran las alhajas y los vestidos.

Las pocas italianas y las pocas francesas que por allí pasaban no se dignaban a detenerse en la plazuela [...], por el contrario, las tres o cuatro españolas de Orán vecindadas en el barrio privado de Casablanca eran las únicas no musulmanas ni judías que habían aprendido el árabe; hablaban con las moras, hacían buena amistad con las israelitas y no desdeñaban gastar bromas a las negras tatuadas y vestidas de colorines [las argelinas]. Hablaban en español, en francés, en italiano. Todo mal. Pasaban de un idioma al otro formando una jerga de comprensión difícil.¹⁰¹

A pesar de reconocer las múltiples sujeciones que organizan el espacio y la vida de estas mujeres, De Vega resulta cada vez más lírico en sus descripciones de un mundo “dulce y luminoso” de chicas ligeras y coloridas como

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 172-178.

mariposas en sus caftanes nuevos y cinturones bordados. Su mirada merodea, encuentra charolas de dulces de almendra y miel, té ofrecido en bandejas de plata sobre ricas alfombras; reconocemos la puesta en escena del suculento harén-burdel que anunciaba Bertrana y denunciaba Alloula:

El Busbir era aquel recodo dulce y luminoso.

Las muchachas tenían algo de mariposas, con caftanes nuevos ajustados a las caderas por “dammas” barrocas, pero perfectamente bordadas en plata y oro. Introduje la mirada por algunas de las puertas abiertas. Sobre las alfombras había bandejas llenas de pasteles morunos de almendra y miel, incensarios, servicios de té de plata reluciente. La decoración resultaba extraordinaria.

El perfume del *sabar* salía de las casas e invadía la calle y era como si se caminase bajo palios de flores de naranjo. Deleite del olfato y de la vista. Las jóvenes mahometanas habían aprendido la ciencia de hacerse agradables y la practicaban a la luz de sus quinqués y a la luz de la clara luna mora.

El perfume de azahares que se insinúa en las calles discretamente iluminadas hace soñar al paseante con naranjos en flor y placeres visuales y olfativos; encuentra el barrio ejemplar de una elegancia aristocrática árabe al cruzarse con los musulmanes bien vestidos que se saludan con recato entre ellos, interactuando ceremoniosamente con las candorosas chicas musulmanas. Las mujeres, que son todas muy jóvenes, con frecuencia no les ofrecen más que un té, su compañía y música de gramófono a cambio de un regalo de dulces o joyas, su oro tintineando con cada movimiento, haciendo de cada *mora* una caja de música.¹⁰²

El narrador confiesa haber visitado la vasta geografía de la prostitución norteafricana antes de Busbir, incluyendo los barrios de Uled Nails de los oasis y los burdeles de las ciudades de las costas argelinas y marroquíes.¹⁰³ Entra distraído a un establecimiento palaciego que anuncia danza, donde su hábil despliegue de la lengua y las costumbres locales le vale un puesto entre el sofisticado y muy restringido público árabe que disfruta de cinco bailarinas hipnóticas.¹⁰⁴ Es solo al salir de su sueño oriental y volver a las

¹⁰² *Ibid.*, pp. 182-190.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 191.

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 198-200.

calles del barrio cuando tropieza con el cuerpo sin vida de Menana, residente de Busbir de éxito excepcional, quien acaba de ser muerta por un cliente árabe que robó todas sus joyas antes de desaparecer.

ÁNGEL VÁZQUEZ: LA PUTA Y LO POPULAR ESPAÑOL EN TÁNGER

“¡Tánger, ciudad de placer! ¡Mujeres, champán, ruleta, salones espléndidos, grandes hoteles, playa lujosa, espectáculos exóticos! A mí, como a todo el mundo, estas cosas me han impresionado lo suficiente para buscar el momento de hacer una escapada a esta ciudad. Pero, en el fondo (y, además, por los fondos), creo que me ha interesado más el contemplar de cerca otro Tánger, el Tánger cosmopolita de las luchas europeas, el Tánger político. Ese Tánger donde coinciden las más fuertes garras del mundo como sobre una presa preciosa y en el que nosotros, los españoles, más o menos, todavía contamos algo”, exclamaba un soldado español en 1923.¹⁰⁵

Los placeres exorbitantes perseguidos y retratados por los españoles peninsulares encuentran un contrapunto en las narrativas de escritores tangerinos de habla hispana, para quienes el espectáculo de la prostitución se desdibuja en rumor, sustituido por el despliegue feroz y defensivo de *acusaciones* que se hacen a las mujeres, de *putas*. En la colección de poesía del tangerino J. M. Delgado Arnau, *Romances tangerinos* (1949), por ejemplo, en el romance *La cita*, una madre musulmana ruega a su hijo que no pase sus veladas en barrios sospechosos. Los espacios de inmoralidad, creados para el turismo, son regresados a su lugar, subordinados al compromiso de un joven con su fe, enmarcada en la arquitectura islámica de la ciudad.

Nacido entre las clases trabajadoras tangerinas, Ángel Vázquez (Tánger 1929-Madrid 1980), quien ejerció oficios menores durante toda su vida, es una figura elusiva, a veces celebrada y otras opacada. Su novela *La vida perra de Juanita Narboni* (1976), que es, según muchos críticos, uno de los más grandes logros de la literatura española del siglo xx, fue convertida en película en 2005 por la directora de cine marroquí Farida Benlyazid, quien nació en Tánger en 1948. En su correspondencia personal, al narrar su mudanza definitiva a Madrid cuando Tánger dejó de estar bajo jurisdicción internacional

¹⁰⁵ Ernesto Giménez Caballero, *Notas marruecas de un soldado*, Madrid, Imprenta de Ernesto Giménez, 1923, p. 97.

para ser administrada por el Marruecos independiente, Vázquez describe a la ciudad de Tánger misma como una puta. Juanita, la narradora y el personaje central de su novela, amenaza a diestra y siniestra con etiquetar de puta a cualquiera en el monólogo interminable que constituye la narrativa. Lanza acusaciones de puta sobre las demás para distanciarse ella de las prácticas *modernas* que hacen visible la sexualidad femenina en el espacio público.

Vázquez, quien, para Sagnes Alem, encarna a Tánger como ciudad internacional y sus transformaciones, es producto de una genealogía de decisiones femeninas que caracterizaba los horizontes de las españolas entre 1890 y 1929. En suma, los matrimonios eran frecuentemente dudosos o efímeros, y los padres estaban ausentes o fugados. Las redes de mujeres que se ofrecían unas a otras apoyo, vivienda y empleo cruzaban las líneas de la clase social y pertenencia nacional, enlazando a mujeres cuyos arreglos conyugales eran moralmente inaceptables para la sociedad católica española. La abuela materna de Ángel, nacida en el pueblo rondeño de Jubrica, vivía maritalmente con un *señor* Molina, con quien tuvo tres hijos. Cuando Molina desapareció, colocó a sus hijos mayores en instituciones, conservando solo a la más pequeña, Mariquita, para irse a trabajar en el café de una prima en Málaga. Pasó luego a trabajar como sirvienta doméstica en Gibraltar, donde conoció a madame Bruzon, una francesa rica, una *entretenu*e o mujer mantenida por su amante, quien le había regalado una espléndida villa en Tánger. La abuela de Vázquez aceptó la invitación de Madame Bruzon de mudarse con ella a Tánger, donde ya tenía una tía que podría ayudarla con la joven Mariquita: “Tiró de ella la tía Antonia, una rondeña muy decidida que, desde años atrás, tenía un establecimiento de bebidas en los bajos de la casa de los Molinari, cerca de la plaza del Progreso [...]. La tía Antonia, tía de la madre de Mariquita, prosperó pronto”.¹⁰⁶ Después de servir a Madame Bruzon y de estar luego en el servicio de la rica familia judía tangerina los Hassan, la madre de Mariquita abrió finalmente su propia *pension de famille*, una casa-internado en la que entrenaba a jóvenes andaluzas para servirles a familias notables tangerinas.

¹⁰⁶ Alberto España, “Mariquita la sombrerera”, *Diario España*, Tánger, 20 de enero de 1963. España citado en Nathalie Sagnes Alem, *Ángel Vázquez, romancier (1929-1980): Images et représentations du Maroc hispanophone*, Montpellier, Presses Universitaires de la Méditerranée, 1999.

Mariquita fue enviada como aprendiz a la famosa casa de sombreros de Madame Boissonet. Sin descendencia propia, Boissonet invirtió en la educación de Mariquita en el liceo francés y luego le ayudó a poner su propio taller de sombreros en la muy central calle des Siaghins. Compartieron a la clientela burguesa de la ciudad y Mariquita pronto se estableció como un referente tangerino. Su madre arregló su matrimonio con el joven Francisco Vázquez, quien había llegado a Tánger solo, a principios de la década de 1920, para trabajar como mayordomo en una gran casa británica. Puede ser que haya trabajado también en la pensión de las Molina antes de ser *camarero* o *garçon de café* en uno de los establecimientos elegantes, el Café Colón, París o Central, según distintos recuentos. La pareja tenía una relación tensa y poco estable y el padre estaba tan ausente de la vida cotidiana de Ángel que algunos de sus compañeros de escuela lo recordaban como un hijo natural, un bastardo. Vázquez, quien inicialmente frecuentó la escuela italiana en el Palazzo Litorio, se cambió al Lycée St. Aulaire y finalmente al prestigioso Lycée Français, para ser transferido unos años después al muy católico Colegio del Sagrado Corazón, donde casi terminó su educación secundaria. Su situación económica obligó a Vázquez a dejar la escuela y empezar a trabajar en 1947 en tareas varias y medianamente precarias: como escritor para el periódico *Diario España*, como vendedor en la Librairie des Colonnes, como maestro de lengua y traductor, y finalmente como secretario particular del rico hombre de negocios húngaro, Snurmacher, quien se había casado con una de las hijas del empresario Abrines.

Es sobre este telón de fondo de moralidades dudosas, orígenes humildes y fortunas cambiantes de los españoles en Tánger que la voz de Juanita Narboni enarbola a la puta como algo desplazado, siempre ya en otra parte, para lanzarla sobre los otros como una maldición. El blanco de su furia y de su envidia es, con mayor frecuencia, su hermana menor, a quien describe siempre como *una puta, guarra, marrana, perdida, chocho loco*, quien Juanita asegura terminará sus días en El Gato Negro, el más infame burdel tangerino.¹⁰⁷ Juanita está atrapada en la encrucijada, en la trampa de una mujer española en Tánger. Al llegar a la edad adulta, una mujer debe, como su hermana, estar dispuesta a participar en el campo de lo sexual justo lo suficiente como

¹⁰⁷ Ángel Vázquez, *La vida perra de Juanita Narboni*, Madrid, Cátedra, 2000 (1976).

para incitar a los hombres al matrimonio. Una mujer que va demasiado lejos será primero acusada de ser una puta y después puede incluso deslizarse hacia la prostitución. Ya que la hermana huye a Casablanca con un amante, estos futuros posibles quedan ciertamente abiertos como su destino no verificable. Al morir los padres, una Juanita cada vez más vieja se descubre defendiendo su virtud con tal empeño que queda rezagada en el ciclo familiar, su falta de compañero masculino se refleja en su fortuna menguante.

CONCLUSIÓN

En este recorrido de medio siglo por las formas cambiantes de la prostitución en Marruecos y los discursos producidos sobre ella, tanto los peninsulares como los marroquíes y españoles magrebíes articulan la *prostitución* como la profesión de *otra*, feminizándola y arabizándola o hispanizándola según el anclaje social del autor. Los turistas españoles peninsulares reproducían un orientalismo modernista, derivado de las narrativas francesas. Cultivaban el turismo sexual como la búsqueda de lo exótico por parte de un conocedor cosmopolita, suponían que las trabajadoras del sexo en Marruecos eran mujeres árabes musulmanas y atribuían la prostitución a las difíciles encrucijadas y las decisiones imposibles enfrentadas por mujeres que suponían oprimidas dentro de una estructura social musulmana. Cuando se cruzan con españolas entre las trabajadoras del sexo en Casablanca, resultan “españolas de Orán”, cuando se reconoce que una española acepta clientes o compañeros sexuales árabes se dice que es *andaluza*. Los marroquíes musulmanes asociaron la prostitución y los arreglos maritales irregulares, como la cohabitación, con la presencia de extranjeros europeos o con mujeres cristianas y judías. Los españoles locales, los tangerinos en particular, que habitaban en su mayoría un mundo popular cristiano y judío, usan el vocabulario no de la *prostitución*, sino de la *puta* para hablar de la ambivalencia de las mujeres de las clases populares ante la posibilidad de instrumentalizar la sexualidad para acceder a recursos a través de lazos inestables o efímeros con distintos hombres. Las *putas* también son *otras*, escandalosas, pero incluyen a la hermana menor de la española que denuncia. La *puta* funciona para desplazar la moralización negativa de la sexualidad femenina sobre *otra*, que no es ya exótica y distante sino que existe en un continuo afectivo y social con el sujeto que denuncia.

Este texto lee el colonialismo español en el norte de Marruecos a través de una secuencia de representaciones de la *prostitución* y la *puta* en la producción cultural de distintos actores sociales, con especial atención a los orientalismos, periféricos y efímeros, de la práctica popular: en las postales, el periodismo, las crónicas de viaje para el turismo de masas y la novela de bolsillo. Con la llegada de soldados españoles y un turismo creciente en busca de espacios de entretenimiento que ofrecieran el sexo a la venta, se intensificó también el desplazamiento activo de mujeres que viajaban de la España peninsular hacia el norte de África para hacer dinero como parte de lo que podríamos llamar un proletariado de prostitución, de manera que el comercio de las sexualidades se hacía cada vez más visible en el espacio urbano magrebí. Mi argumento central ha sido que el colonialismo español en Marruecos se construyó no solo a través de las políticas oficiales en conversación o en contraste con la administración colonial del Protectorado francés, sino a través de una administración de las movilidades españolas peninsulares y magrebíes que integraban al Protectorado español a la región norteafricana más allá o en exceso del Estado colonial. Las mujeres españolas que regentaban y atendían en los burdeles de África del norte encarnaban un límite material al proyecto colonial modernista español. Complicando y desdibujando la frontera entre colonizador y colonizado, nos ofrecen una luz nueva sobre los procesos de “penetración pacífica” y el colonialismo solidario de la “hermandad hispano-marroquí”, dos figuras centrales en el discurso oficial y la construcción del Estado colonial español en Marruecos, como nos recuerdan historiadores y politólogos. Nos obligan a pensar las autonomías posibles, las condiciones de vida y trabajo subalterno en un orden de género en el que el Estado y la formación social colonial podían administrar a todas las mujeres como “prostitutas”. ❦

REFERENCIAS

- Alloula, Malek. 1986. *The Colonial Harem*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Amster, Ellen. 2013. *Medicine and the Saints. Science, Islam and the Colonial Encounter in Morocco*. Austin: Texas University Press.
- Appleton, Paul. 1903. “La traite des blanches”, tesis doctoral, University of Lyon.

- Asseraf, Arthur. 2019. *Electric news in Colonial Algeria*. Oxford Historical Monographs. Oxford University Press.
- Baida, Jamaa. 1998. “La presse tangéroise: relais de communication dans le Maroc précolonial”, en Susan Ossman (ed.), *Miroirs maghrebins, Itinéraires de soi et paysages de rencontre*. París: CNRS Éditions.
- Bertrana, Aurora. 1936. *El Maroc Sensual i Fanàtic*, Barcelona, Mediterrània. *Marruecos sensual y fanático*. Traducción de Rajae El Khamsi y Fernando García Martín, Instituto de Estudios Hispano-Lusos, Universidad Mohammed V, 2009.
- Bonmati Anton, José Fermín. 1989. *La emigración alicantina a Argelia*. Alicante: Ed. Universidad de Alicante.
- Bonmati Anton, José Fermín. 1992. *Españoles en el Maghreb, siglos XIX y XX*. Madrid: Mapfre.
- Bonnier, Henry. “Preface”, en Gerard De Nerval, *Les Femmes du Caire*. París: Éditions Koutoubia.
- Bourdon, Christian. 2006. *Jean Angelou. De l'academisme a la photographie de charme*. París: Marval.
- Cañellas Romero, Luis. 2009. *De Tánger a la Meca. Crónicas de viaje y exploraciones publicadas en la revista Algo, 1933-1935*. Melilla: La Biblioteca de Melilla.
- Chimenti, Elisa. *Petits Blancs*. Manuscrito inédito. Tánger: Elisa Chimenti Archive, cortesía de Ahmed Benchekroun.
- Choukri, Mohammed. 1980. *Le Pain Nu*. París: F. Masperro.
- Clancy-Smith, Julia. 2010. *Mediterraneans*. Berkeley: California University Press.
- Clandermond, Andrew y Terence McCarthy. 2004. *Hamri, the Painter of Morocco*. Tánger: A Lawrence-Arnott Gallery Publication.
- De Larramendi, M. Hernando y López García Bernabé. 2007. *Historia y memoria de las relaciones hispano-marroquíes: Un balance en el cincuentenario de la independencia de Marruecos*. Guadarrama: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- De Vega, Luis Antonio. 1954. *El Barrio de las bocas pintadas*, editado por Luis de Caralt. Barcelona: Imprenta Ideal.
- De San Martín, Antonio. 1873. *La ciudad del ensueño. Viaje al interior de Marruecos*. Madrid: Imprenta Santos Larke.
- Delgado Arnau, José María. 1949. *Romances Tangerinos*. Tánger: Ediciones Rivas.
- Djbilou, Abdellah. 1986. *Diwan modernista*. Madrid: Taurus.
- Djbilou, Abdellah. 1989. *Puerta de África. Antología de textos literarios hispánicos 1860-1960*. Madrid: Editorial Cantarabia.
- Drouet, Francis. 1896. *Au Nord de L'Afrique. Tunisie-Algerie-Melilla-Gibraltar-Tanger. Notes de Voyage*. Nice: Place Sasserno.

- España, Alberto. 1954. *La pequeña historia de Tánger*. Tánger: Distribuciones Ibérica.
- Escribano del Pino, Enrique. 1906. *Tánger y sus alrededores*. Madrid: Imprenta del Ministerio Marina.
- Etxenagustia Atutxa, Begoña. 2020. *La prostitución en el protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. Barcelona: Alborán Bellaterra
- Gasquet, Axel. 2007. *Oriente al Sur. El orientalismo literario argentino de Esteban Echeverría a Roberto Arlt*. Buenos Aires: Eudeba.
- Gavira, J. 1949. *El viajero español por Marruecos, Don Joaquín Gatell (el Kaid Ismail)*. Madrid: Instituto de Estudios Africanos.
- Giménez Caballero, Ernesto. 1923. *Notas marruecas de un soldado*. Madrid: Imprenta Ernesto Giménez.
- Gottreich, Emily. 2007. *The Mellah of Marrakesh: Jewish and Muslim Space in the Red City*. Bloomington: Indiana University Press.
- Jordi, Jean-Jacques. 1986. *Les espagnols en Oranie, 1830-1914*. Montpellier: Editions Africa Nostra.
- Katz, Jonathan. 2006. *Murder in Marrakesh: Emile Mauchamp and the French Colonial Adventure*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kozma, Liat. 2006. *Policing Women in Egypt*. Nueva York: Syracuse University Press.
- Lambert, David. 2009. *Notables des Colonies: Tunisie et Maroc 1880-1939*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Lemaire, Gérard-Georges. 2000. *L'univers des Orientalistes*. París: Éditions Place des Victoires.
- Litvak, Lily. 1984. *Geografías mágicas: Viajeros españoles del siglo XIX por países exóticos (1800-1913)*. Barcelona: Laertes.
- López García, Bernabé. 2011. *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español (1840-1917)*. Granada: Universidad de Granada.
- López García, Bernabé. 2014. *Centenario del Gran Teatro Cervantes de Tánger. Una aventura patriótica, 1913-2013*. Tánger: Khbar Bladna.
- López García, Bernabé y Miguel Hernando de Larramendi (eds.) 2010. *España, el Mediterráneo y el mundo arabomusulmán: Diplomacia e historia*. European Institute of the Mediterranean. Barcelona: Icaria.
- “Maroc: les Lettres portuaires”. 2014. *Revue des littératures de langue française*, núm. 17.
- Martín Corrales, Eloy. 2002. *La Imagen del Maghreb en España. Una perspectiva histórica siglos XVI-XX*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Mateo Dieste, Josep Lluís. 2003. “Pourquoi tu ne m'écris plus...?": Les Relations Mixtes et les Frontières Sociales dans le Protectorat Espagnol au Maroc”, *Hawwa*, 1(2), pp. 241-268.

- Mateo Dieste, Josep Lluís y Nieves Muriel García. 2020. *A mi querido Abdelaziz... de tu Conchita. Cartas entre españolas y marroquíes durante el Marruecos colonial*. Barcelona: Icaria.
- Mathieu, Jean. 2011 (1951). *Bousbir. La prostitution dans le Maroc colonial. Ethnographie d'un quartier réservé*, Rabat: Dar al Aman.
- Ménard, Alphonse. 1932. *Etude critique du Régime Spécial de la Zone de Tanger*. Prefacio de Daniel Saurin. Tánger: Les Éditions Internationales.
- Miller, Susan. 2013. *A History of Modern Morocco*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Mitterrand, Frédéric y Abdellah Taïa. 2007. *Maroc 1900-1960. Un certain regard*. Arles, Casablanca: Actes Sud, Malika.
- Murga, José María de. 1994. *Recuerdos marroquíes del Moro Vizcaíno*. Bilbao: BBK.
- Muwaylihi, Mohammed. 2005. *Hadith Isa Ibn Hisham. Ce que nous conta Isa Ibn Hicham*. Traducción de Randa Sabry. París: Éditions du Jasmin.
- Nassar, Issam, Patricia Almárcegui y Clark Worswick. 2010. *Jardines de Arena. Fotografía comercial en oriente próximo 1859-1905*. Madrid: Turner.
- Olmo Bouillon, José. 1945. *Meridiano de Tánger*. Madrid: El Gran Capitán.
- Ortiz Macías, Margarita. 1914. *Españoles de Casablanca*. Ceuta: Ciudad Autónoma de Ceuta.
- Otero, Santiago S. 1930. "En el corazón del Rif. Impresiones del viaje efectuado a la Zona del Protectorado Español y plazas de soberanía en Marruecos por la Asociación internacional de la prensa de Tánger el mes de noviembre de 1930", *Revista África*.
- Rabinow, Paul. 1989. *French Modern. Norms and Forms of the Social Environment*. Chicago: Chicago University Press.
- Retnani, Abdelkader. 2010. *Tanger. Anées 20. Recits de voyage*. Casablanca: Éditions la Croisée des Chemins.
- Sagnes Alem, Nathalie. 1999. *Ángel Vásquez, romancier (1929-1980). Images et représentations du Maroc hispanophone*. Montpellier: Presses Universitaires de la Méditerranée.
- Sebbar, Leila, Christelle Taraud y Jean Michel Belorgey. 2010. *Femmes d'Afrique du Nord: Cartes Postales 1885-1930*. Saint-Pourçain-sur-Sioule: Bleu autour.
- Segui, Marie Therese. 2020. *Des racines sur deux rives*, Les Éditions Baudelaire.
- Slyomovics, Susan. 2001. *The Walled Arab City in Literature, Architecture and History: The Living Medina in the Maghrib*. Abingdon y Nueva York: Routledge.
- Stoler, Ann Laura. 1991. "Carnal Power and Imperial Knowledge", en Micaela di Leonardo (ed.), *Gender at the Crossroads of Knowledge*. Oakland: University of California Press.

- Taraud, Christelle. 2009 (2003). *La Prostitution Coloniale. Algérie, Tunisie, Maroc 1830-1962*. París: Payot & Rivages.
- Taraud, Christelle. 2003. *Mauresques. Femmes orientales dans la photographie coloniale 1860-1910*. París: Albin Michel.
- Vargas, Ava (comp.). 1991. *La Casa de Citas en el Barrio Galante*. Ciudad de México: Camera Lúcida/Conaculta/Grijalbo.
- Vázquez, Ángel. 2000 (1976). *La vida perra de Juanita Narboni*. Madrid: Cátedra.
- Vera, Vicente. 1903. *Viajes y recuerdos*. Madrid: Biblioteca El Sol.
- Vicuña Pérez, Alejandro. 1931. *Bajo el cielo africano. Notas de un viaje por Marruecos, Argelia y Túnez*. París: Imprimerie Union.
- Vilar, Juan Bautista. 1975. *Emigración española a Argelia (1030-1900)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Vilar, Juan Bautista. 1989. *Los españoles en la Argelia francesa (1830-1914)*. Murcia: Centro de Estudios Históricos.
- Vilar, Juan Bautista y María José Vilar. 1999. *La emigración española al norte de África (1830-1999)*, Madrid: Arco Libros.

LAS VOCES DE LOS ENAMORADOS

Camila Pastor de María y Campos

Josep Lluís Mateo Dieste y Nieves Muriel García, *A mi querido Abdelaziz... de tu Conchita*, Barcelona, Icaria, 2020.

A mi querido Abdelaziz... es producto de la colaboración entre un antropólogo del Magreb colonial y una filóloga feminista, estudiosa del género. Toman como referente historiográfico un artículo publicado por Mateo Dieste hace veinte años, en 2003 en la revista *Hawwa*, que ya proponía una primera lectura de aquellas relaciones amorosas que transgredieron las fronteras sociales, religiosas y administrativas del Protectorado español en Marruecos. En su texto, “Pourquoi tu ne m’écris plus...?": Les Relations Mixtes et les Frontières Sociales dans le Protectorat Espagnol au Maroc”, Mateo Dieste recurría a tres fuentes principales: la literatura gris del día a día de la administración colonial, llena de intercambios y clasificaciones de los burócratas del Protectorado; publicaciones de la época en torno al tema de las llamadas “relaciones mixtas”, y entrevistas a españoles y marroquíes que habían vivido en la zona del Protectorado entre las décadas de 1930 y 1950. Llegaba a la conclusión de que las relaciones amorosas que se tejieron a contrapelo de las múltiples prohibiciones y segregaciones naturalizadas a través del ejercicio colonial tendían a ser más aceptadas cuando el encuentro se daba entre un hombre marroquí y una mujer española de posición social más modesta, que aquellas entre mujeres marroquíes y hombres españoles, condenadas a un inframundo de ilegalidad y criminalización. Estas estaban en su mayoría

Camila Pastor de María y Campos es profesora e investigadora en la División de Historia del Centro de Investigación y Docencia Económicas, Ciudad de México, camila.pastor@cide.edu.

vinculadas a uniones informales y espacios de prostitución organizada por el estado colonial (véase Pastor, *Esa puta llamada Tánger*).

Dado ese marco, el libro, en cambio, coloca al centro del análisis lo que podríamos llamar las voces de los enamorados. Los coautores hacen una relectura conjunta de la correspondencia confiscada que constituye la principal fuente para la historia que tejen con variedad de texturas. La primera mitad del volumen nos guía por el contexto de producción y abducción de dicha correspondencia entre españolas y marroquíes. Retomando la propuesta inicial de Mateo Dieste, pero leyendo con cuidado la letra de los textos, los textos a la letra, para asomarse en cada intercambio a las categorías y las lógicas que entretejen los procesos sociales. La segunda mitad del libro funciona como una ventana directa a esta fuente extraordinaria para la historia social, pues consiste en la reproducción del texto de las cartas mismas, decenas de ellas, cientos de cartas de amor, escritas más por mujeres que por hombres, y algunas fotos encontradas en los expedientes.

En el Protectorado español de Marruecos convivieron una población marroquí múltiple, diferenciada según su anclaje en espacios urbanos o rurales, su pertenencia a sectores populares y medios de artesanos y trabajadores o a élites administrativas, comerciantes o industriales, y un abanico igualmente amplio de españoles residentes y de paso, desde los “remendados” y los soldados de guarnición hasta los altos mandos administrativos y militares. En ese universo en movimiento, que recibía además del cine y la novela rosa internacional, a las artistas metropolitanas de gira con sus espectáculos de variedades y coplas amorosas, circuló el deseo en configuraciones imprevistas que la *Delegación de Asuntos Indígenas* (DAI) se dio a bien fiscalizar a través de su sistema de censura postal, telegráfica y telefónica de las comunicaciones entre el protectorado y la península, inaugurado en 1936. Mal vistas desde el inicio del Protectorado, pero perseguidas de manera más insidiosa a partir de que se instala el proyecto franquista en los años 1940, que percibe un “aumento considerable en las relaciones durante la Guerra Civil Española”, quizá debido al desplazamiento de tropas marroquíes a la península y su interacción cotidiana con las mujeres locales en un contexto de menor vigilancia que el del Protectorado.

Católicamente obsesionados por relegar al “pasado” los experimentos de género de las décadas recientes y regresar a la mujer española a su lugar,

doméstico, devoto y desexualizado, los censores “controlan, requisan, abren, censuran, copian, a veces retienen y otras veces dejan circular” la correspondencia que sostienen españolas de la península y del Protectorado con amantes, amigos y esposos marroquíes. Mateo Dieste y García hacen una lectura entre poética y etnográfica de cientos de cartas que cultivan lazos, restituyendo al Protectorado dimensiones que la administración había logrado borrar de una historia oficial con voluntad de sostener la jerarquía entre colonizadores y colonizados. Los autores nos muestran un mundo más desordenado y vivo, en el que las fronteras que la administración colonial busca inscribir en lo social se comportan como tales pero también como una gran superficie de contacto que incita la curiosidad y el deseo.

A través de una cuidadosa reconstrucción de la vida social de las cartas, como ventanas a la memoria desterrada y en tanto objetos, en toda la materialidad de los intercambios y las esperas de sus autores, Mateo Dieste y García nos pintan con un pincel de mil colores la sociedad colonial, los espacios y tiempos de encuentro entre sujetos deseantes, las categorías sociales creadas y vigiladas por los burócratas y otros actores anclados en las formaciones sociales en interacción en el cotidiano colonial. Clasificados como “rarezas” por el archivo colonial, estos intercambios epistolares y corpóreos, que alimenta principalmente una población femenina pero donde se articulan también deseos masculinos, así como deseos homosociales y homoeróticos, habitan, como diría el escritor marroquí Mohammed Berrada en sus memorias noveladas *Mithla sayf lan yatakarrara* (Como un verano que nunca volverá), “entre dos fuegos: la utopía de la memoria y la utopía del deseo”.

Estos amores son vigilados por las familias, que algunas veces los acompañan y otras los castigan, pero de manera más determinante, por los burócratas del estado, para quienes resultan una afrenta, incluso una aberración. La censura no constituye un ejercicio vacío. Los expedientes resguardados en el Archivo General de la Administración, hoy en Alcalá de Henares, recogen las cartas interceptadas o copias mecanografiadas producidas por los administradores y una correspondencia administrativa paralela que las comenta: “El lenguaje de los represores... delata un juego de sospechas, suposiciones y atribuciones” que moralizan a los sujetos vigilados y finalmente recomiendan la forma que tomara su persecución: orden de expulsión, prohibiciones de entrada a la península o al Protectorado. Las violencias aplicadas al amor

fuera de lugar se encauzan a suspender el lazo, a impedir los encuentros por la vía de la presión social y el control administrativo de la movilidad.

¿Cuáles eran los puntos de contienda? ¿Cómo se organizaba la represión? La lógica de la racialización y la estabilización de la distinción entre colonizadores y colonizados son el telón de fondo, en tensión con la retórica oficial de la hermandad hispano-marroquí que moviliza un abanico de actores. Los administradores del Protectorado juzgan las relaciones amorosas entre musulmanes y españolas como una amenaza al prestigio y la dignidad del conquistador y su raza, una deshonra colectiva. Se controlan así no solo los lazos amorosos sino también otras prácticas que sugieran la equidad de marroquíes y españoles o una inversión de la jerarquía colonial, como el empleo de españoles y españolas en oficios serviles —en el servicio doméstico en casas marroquíes “hebreas o musulmanas”, como limpiabotas—. La religión se juega de distintas maneras. Dadas la distintas jurisprudencias cohabitando en materia de matrimonio, la traición se encarna en la conversión para formalizar un lazo.

Las consecuencias tomaron formas diferenciadas según el género, la clase social y la tradición religiosa. Para las mujeres, quienes fueron el foco del castigo, se recomendaba:

una discreta pero enérgica actuación sobre ellas para hacerles comprender la inconveniencia de su conducta y los peligros que corren su dignidad, religión, bienestar, patriotismo y, en caso de no tener esto eficacia, medidas más graves que escapan a nuestro conocimiento de los resortes coercitivos posibles con ellas pero que indudablemente deben existir, llegando si preciso fuera a incluirlas en censo de prostitución con todas sus consecuencias (p. 34).

Mientras que la DAI se hacía de la vista gorda en el caso de oficiales, ingenieros o comandantes españoles cuya reputación protegían con la discreción y el silencio, las políticas de control se aplicaban sin titubeos en el caso de mujeres jóvenes de extracción popular, por ejemplo “soltera, tanguista de cabaret... la conducta moral y social de la mencionada Amparo es pésima. Durante su estancia en la pensión “Castilla” tenía un “amante”, un tal Vicente... ganadero de Córdoba” (p. 35). En el caso de mujeres como Amparo y otras estigmatizadas como “tanguistas”, sobre todo aquellas hijas de parejas mixtas, el funcionario escribe al margen una anotación en lápiz: “se la abandona a su suerte”. 

UMBRALES

Giorgia Rubera

José Antonio González Alcantud (ed.), *Culturas de frontera: Andalucía y Marruecos en el debate de la modernidad*, Barcelona, Anthropos Editorial/Siglo XXI, 2019, 462 pp.

¿Cómo no evocar aquí la figura de Klee titulada *Angelus Novus*, tal como la describió Walter Benjamin en la novena de las “Tesis sobre la filosofía de la historia”? [...] ¿Cuál es, pues, para nosotros, esta tempestad que paraliza hasta este punto al ángel de la historia? ¿No es, en la figura hoy discutida del progreso, la historia que los hombres hacen y que se abate sobre la historia que los historiadores escriben? [...] La memoria encuentra el sentido de la justicia en el camino de la crítica histórica. ¿Qué sería una memoria feliz que no fuese al tiempo una memoria equitativa?

Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*.

Culturas de frontera es una obra colectiva, se trata de un proyecto editorial de colaboración entre el Observatorio de Prospectiva Cultural de la Universidad de Granada y Anthropos Editorial, dirigido por José Antonio González Alcantud. Dicho grupo de investigación es conocido por sus obras de revisión histórica y antropológica, con un enfoque crítico deconstructivo, que tienen el fin de contribuir a la recuperación de la memoria oculta, así como a la superación de las descripciones históricas instrumentales. Como diría Maurice Halbwachs, en la memoria no existen censuras, líneas de demarcación trazadas netamente, como en la historia, sino solo límites “incierto, irregulares”. Es precisamente en los espacios intersticiales de la

Giorgia Rubera es empleada del CNR, Istituto di Scienze del Patrimonio Culturale, doctoranda de la Escuela de Doctorado de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad de Granada.

memoria donde se desarrolla este trabajo que permite a la historia reencontrar fragmentos faltantes y revisar la idea de identidad en su polifónica sedimentación de partes pertenecientes a varias estratificaciones culturales a lo largo del tiempo. La memoria es un deber que exige “lucidez”, como Alcantud recuerda a menudo, un deber que nos exige una reflexión crítica sobre la memoria, de tal forma que la historia en su complejidad debe ser interrogada constantemente.

Culturas de frontera es un trabajo estructurado en secciones de diálogo que llevan al lector hacia los umbrales, acompañándolo al confín, a la frontera, esa delicada zona de contacto entre culturas, como se describe en las primeras líneas con las que se abre el texto: “La dificultad para traspasar la frontera hispanomarroquí aún hoy día, a pesar de los acuerdos políticos entre ambos Estados, es la expresión no tanto de un foso cultural, sino de la voluntad de mantener alejados a Andalucía y Marruecos, representándolos como dos mundos totalmente diferentes” (p. 7). Con todo, los vínculos entre Andalucía y Marruecos pueden observarse precisamente a partir de la reflexión sobre la frontera, esos cincuenta metros neutrales entre ambos que parecen casi surreales en su función-ficción simbólica política. El espacio neutro es el umbral intersticial desde el que se observa, un espacio neutral de frontera que genera desorientación y nos parece habitado por Hermes, divinidad que protege los confines y al mismo tiempo fomenta su superación, dios amante de los engaños, del viaje, de los cruces. Es en este límite neutro, donde las coordenadas entre oriente, occidente, norte y sur se tuercen por falta de referencias, que aparece la función-ficción simbólica política del mismo. La frontera aparece así como una voluntad política que se mantiene a través del poder simbólico del discurso nacional y de la narrativa dominante.

El preámbulo escrito por Alcantud reflexiona a la vez sobre una cuestión clave: Andalucía y Marruecos como regiones fronterizas de Europa, con esta constatación la frontera se vuelve aún más cargada de significados políticos —los muros han sido bien construidos—. Asimismo, el texto nos ofrece una importante reflexión sobre el hecho de que el sur de España y el norte de Marruecos tienen un pasado histórico común y que encuentran puntos de contacto no solo en la historia medieval o por pertenecer a un lugar geográfico con características ecológicas muy similares, sino que estos espacios

comparten algunos problemas “comunes o paralelos” (p. 12). El análisis de la trama de los discursos de esta relación tiene lugar en los espacios de la memoria reciente, de las instituciones culturales y también en el arte. Un horizonte común es lo “andalusí”, a menudo anhelado pero nunca logrado plenamente.

La introducción de Alcantud es un análisis profundo, como lo menciona el título, “Sobre los proyectos de modernidad en Marruecos y Andalucía”, entre la modernización y la modernidad. Como el autor nos recuerda, según Laroui, “en el interior de cada país europeo, la modernidad, como el mono-teísmo antes y el patriarcado, ha sido impuesta a la mayoría de la población” (pp. 16-17). Siempre es un grupo reducido el que mueve los hilos del destino de los pueblos, dirigiendo ese cambio, “cualquiera que sea, político, militar o religioso” (pp. 16-17). Por este motivo, la modernidad que llega a subvertir los órdenes, en el caso de Marruecos no ha implicado la transformación de las estructuras sociales y políticas. Sin embargo, observar el mundo islámico, nos recuerda Alcantud, es también observar los puntos de vista internos: la tradición no es necesariamente sinónimo del conservadurismo, el cambio podría ocurrir dentro de los “mandatos sagrados”, siguiendo otras reglas. El proceso de cambio está en marcha.

La primera sección del libro está dedicada a las “Impresiones epocales previas a la modernización” y abre con la aportación de Frédéric Saumade, quien nos lleva a su amor por la España “arcaica, injusta y sin embargo lúdica de los años sesenta” (p. 54). Es una descripción poética, la suya es una España de los recuerdos que nos devuelve el sabor de aquella época. Enseguida encontramos el texto “Impresiones del primer Marruecos”, también autobiográfico; Alcantud nos ofrece la descripción de su primer encuentro con Marruecos, en 1981, después del periodo militar, la lucha estudiantil antifranquista y el temor a que ocurriera un acto terrorista inminente. Se trata de un encuentro auténtico, inmediato, no orientalista. Este viaje es un reconocimiento mutuo, que advierte las raíces comunes, y donde el sentimiento andaluz emerge con fuerza. El encuentro de Alcantud no es exótico, sino familiar: “[A] los marroquíes los percibía como parte de mi propia cultura” (p. 81). Hermandad. Como nos cuenta el autor, no solo la geografía o la memoria andaluza unen estas orillas, también las cárceles, en las que Alcantud observa que hay simetría, pues están llenas de prisioneros políticos

detenidos por su militancia en una organización de izquierda o de extrema izquierda, todos laicos y republicanos. “Un mundo igualmente paralelo al nuestro”, nos dice, el cual comenzaría su propia transición “tras el fallecimiento del *alter ego* de Franco allá, el rey Hassan II en 1999” (p. 81).

La segunda sección está dedicada al debate contemporáneo de la “Memoria colectiva: logros y disonancias”, que abre con una profunda reflexión sobre la memoria social y colectiva por parte de Alcantud. Según nos explica, el tema de la “memoria” resuena fuertemente. En Marruecos y en Andalucía no logran generar un análisis transnacional, permanecen anclados en sus propias narrativas históricas, sin un hilo conductor, sin una reflexión compartida, con el agravante de la falta de metodologías interpretativas de la memoria histórica de Al-Andalus. A esto se añade que la narración de los hechos históricos por parte de Marruecos a menudo está alterada por la cuestión colonial. Es importante recordar que en el discurso sobre la memoria española solo hasta 2007 hubo un punto de inflexión en la valoración de las políticas de la memoria, con la aprobación de la Ley de Memoria Histórica, en la que se admitió finalmente la importancia de su recuperación y el reconocimiento de las atrocidades sufridas por las víctimas del franquismo, regulando los llamados “lugares de la memoria” en 2011. Como se puede constatar, en la memoria siempre existe el peligro del olvido. Y justamente es Primo Levi quien nos recuerda el “deber de memoria”, ¡la memoria ardiente debe ser recordada!

La memoria en la orilla marroquí es abordada por Mimoun Aziza en su trabajo denominado “Memoria e historia en el Marruecos independiente: El caso del Rif”. Según el autor, en Marruecos el debate sobre la memoria y la historia, que comenzó inmediatamente después de la muerte del rey Hassan II, nace con la urgencia de construir una identidad nacional. El historiador marroquí nos recuerda cómo, en esta relación con el pasado, la historia y la memoria se confunden a menudo, mezclando narraciones construidas. Recordemos que Benjamin Stora nos informa que en el actual Rif hay “un exceso de memorias”, pero muy pocos buenos historiadores e historia. Ese es el punto focal. Dicho lo anterior, sobre esta interesante sección, invito a su obligada lectura.

Respecto a la tercera sección, “El juego de las imágenes: fotografía y frontera”, esta abre con una perspectiva comparada digna de atención entre

los textos de Alcantud y José Muñoz Jiménez, quienes examinan el papel que la fotografía ha tenido en la construcción de imágenes e imaginarios estereotipados y etnocéntricos en contextos de colonización y descolonización. El etnocentrismo colonial, apoyado también por la antropología, ha creado imágenes construidas de Oriente, generadas por el gusto exótico y la voluntad de demostrar la superioridad de Europa. Este fenómeno es visible tanto en la representación de Andalucía como de Marruecos. Como se puede leer en sus investigaciones, es fundamental liberar las imágenes y los imaginarios de la visión colonial y encontrar lo que de común existe en la memoria social y colectiva de los marroquíes y andaluces. Alcantud nos propone el método de Aby Warburg, es decir, entablar un diálogo entre imágenes mezcladas intuitivamente para capturar el “fantasma cultural”: “la nueva situación exige dotar de ojo antropológico a la fotografía, y de estética a la antropología” (p. 161).

El discurso sobre la modernidad entre Andalucía y Marruecos se profundiza aún más en la sección “El orden urbano-arquitectónico transformado”, en la cual se analiza la formación de la arquitectura en Andalucía y Marruecos con las contribuciones de Ricardo Hernández Soriano y Mohamed Métalsi. La quinta sección se enriquece con el texto “Artes tradicionales en el Magreb: transmisión de saberes y desafíos de sus exposiciones” de Bernadette Nadia Saou-Dufrêne, quien ofrece un análisis sobre las artes tradicionales en el Magreb; el texto dialoga con “La cuestión artesanal y la modernidad. Artesanías hispanomarroquíes en contacto transfronterizo”, de Alcantud.

Esta obra polifónica y dialógica llega al análisis del arte contemporáneo, que abre con el texto de Gabriel Cabello “El *tableau*-piel de Farid Belkahia: modernización y memoria”, en el que vuelve la observación sobre la memoria, esta vez a través del arte. El arte contemporáneo marroquí, nos dice Cabello, no es el resultado de una simple evolución de la tradición, puesto que la tradición está en diálogo constante con la memoria. Una memoria, también, en movimiento constante, viva, “la memoria viva es lo contrario de una tradición inerte” (p. 274) o, como la define M’Rabet, “una memoria reencontrada, en devenir” (p. 274). De esta forma, según el autor, la contaminación entre modernidad y tradición ha generado un arte híbrido y metamórfico, en el que la memoria es transformadora. Cabello nos explica

la manera en que el pintor marroquí Farid Belkahia configura un espacio ambiguo, situado entre el cuadro y la escultura, en diferentes planos. Su trabajo sale de la forma del cuadro y del material del lienzo, libera las formas impuestas por la pintura de caballete —herencia colonial—, trabajando en un diálogo entre materia y espacio de un modo diferente. Es sobre la piel que trabaja Belkahia, una piel que permite desplazar los límites del concepto de pintura sobre lienzo, uniendo tradición y modernidad. La memoria se convierte entonces en una experiencia encarnada que permite al artista emanciparse del cuadro, subvertirlo y liberar las formas.

A su vez, en el texto “El arte contemporáneo árabe en cuestión”, la teórica y artista plástica marroquí Rim Laâbi se pregunta: ¿existe el arte contemporáneo árabe?, ¿qué quiere decir ser “contemporáneo” en el mundo y, particularmente, en el mundo árabe?, ¿qué es el arte? (pp. 298-305) cuestiones muy debatidas que merecen reflexiones abiertas y estimulantes. Le siguen “Dos ensayos sobre la modernidad y el arte contemporáneo en Andalucía y Marruecos: institución y vanguardia. La emergencia del arte moderno en Andalucía en su contexto político (1950-2000)” de Alcantud, “Las artes escénicas en Andalucía: danza y teatro para la modernidad” de Francisco Muela y “Lo flamenco entre la tradición y la modernidad” de Manuel Lorente Rivas.

Para finalizar, Sandra Rojo Flores aporta en sus “Apuntes sobre la vida cultural y artística del Marruecos contemporáneo” un análisis profundo de la transformación de la vida cultural y artística en Marruecos después de la independencia, con un análisis que llega hasta nuestros días. Cuatro son los puntos de observación del arte marroquí de los que parte Rojo Flores: la literatura, el cine, la música y las artes plásticas. Los espacios de producción y desarrollo de estas expresiones artísticas son centros de investigación y de cultura, principalmente franceses, que gestionan gran parte de la vida cultural de las grandes ciudades junto a otros grupos más modestos, universitarios o asociativos. “Art, politique et résistances” y renacimiento después del colonialismo se entrelazan en tramas descriptivas interesantes.

En la conclusión de esta obra densa se analiza cómo la modernidad ha llevado a un cambio en las estructuras tradicionales de autoridad, introduciendo “con su vida líquida” transformaciones en las estructuras tradicionales de la familia y poniendo en peligro el modelo patriarcal y agnaticio. En

este nuevo estado de cosas, emerge el sujeto plural insertado en una modernidad que avanza. Será el ejercicio de la memoria, libre y en movimiento, el que dibujará nuevos espacios para observar la historia y plantearle preguntas justas, para que ya no suceda un tiempo de partido único y soplen, como reza el nombre de este proyecto editorial, “vientos plurales”. ◊

ORIENTALISMOS SIN FRONTERAS

Sandra Rojo Flores

Jean-Pierre Dubost y Axel Gasquet (coords.), “Orientalismos europeos e intercambios culturales y literarios entre América Latina y Oriente: Divergencias y afinidades” (*dossier*), *Revista de Ciencias Humanas y Sociales Al Irfan*, núm. 1, 2015, Instituto de Estudios Hispano-Lusos. Universidad Mohammed V de Rabat. Marruecos, 330 pp.

Este *dossier* constituye el primer número de un proyecto iniciado en el año 2014 por el Instituto de Estudios Hispano-Lusos (IEHL) de la Universidad Mohamed V de Rabat, Marruecos. Antes de entrar en el contenido de la publicación, debemos enfatizar que dicha entidad fue un establecimiento pionero en Marruecos y que dio una amplia cabida a las relaciones no solo entre Marruecos y España, sino también con Latinoamérica. Fundado en 2002, y dirigido consecutivamente por dos mujeres de letras, Oumama Aouad y Fatiha Benlabbah, publicó innumerables obras y actas de los magníficos coloquios y encuentros que se llevaron a cabo en su sede. Es el caso del *dossier* que nos ocupa, producto del coloquio franco-marroquí realizado en IEHL del 28 al 30 de octubre de 2014, denominado “Orientalismes européens et échanges culturels et littéraires entre l’Amérique Latine et l’Orient. Divergences et affinités”. En él participaron investigadores procedentes de México, Alemania, Portugal, España, Marruecos, Egipto, Francia, Estados Unidos, Argentina y Argelia. El conjunto de ponencias se publicó en 2015 en la *Revista de Ciencias Humanas y Sociales Al Irfan*, constituyendo el primer número de esta publicación, al cual le siguieron cuatro más centrados en

Sandra Rojo Flores, Observatorio de Prospectiva Cultural, Universidad de Granada.

temas de multiculturalismo (2016), la espiritualidad islámica en las artes contemporáneas de la península ibérica y América Latina (2017), el yihadismo, el contraterrorismo y la no radicalización (2018) o los beréberes entre las dos orillas del Estrecho (2019), todas ellas disponibles en línea en la biblioteca del Instituto Cervantes español.

Visitar, a través de esta publicación, las diferentes intervenciones que se llevaron a cabo en el año 2014 nos induce a reflexionar sobre un conocimiento que viene construyéndose desde hace tiempo en dos sentidos. En primer lugar, el replanteamiento de la teoría saidiana sobre el orientalismo así como sus alcances; y en segundo, las miradas cruzadas entre Oriente y América Latina, pasando por el mundo europeo, en las que muchos investigadores se vienen enfocando últimamente. Tanto Jean-Pierre Dubost como Axel Gasquet, coordinadores de este volumen y parte del comité científico, nos habían invitado con anterioridad a esta reflexión, como podemos constatar en otro trabajo también editado por ellos denominado *Les Orientés désorientés: Déconstruire l'orientalisme*.¹

En la introducción del número que nos ocupa, animan al lector a “re pensar las relaciones entre Oriente/Occidente” y “descentrar, al mismo tiempo, esta relación de su europeo-centrismo”, es decir, a acercarse a la formulación de otros orientalismos, llamémosles “periféricos”, como ya lo hizo a finales de los años noventa el historiador de origen argentino Hernán Taboada. Por este camino transitan las diversas aportaciones presentadas en español, francés y árabe, divididas en tres grandes bloques: “La desconstrucción de los orientalismos europeos y la mirada de los orientales sobre Occidente”, “Multiplicidad de los orientalismos: visiones descentradas, trayectorias singulares” y “Las aportaciones teóricas sobre los orientalismos globales: ¿una nueva modelización sería posible?”, seguidas de una sección varia y otra de reseñas.

En el primer bloque, nos adentramos en las diversas formas en que se construye la imagen del Otro. Desde un punto de vista histórico de larga duración, Rachid Benlabbah, investigador marroquí del Instituto de Estudios Africanos de la Universidad Mohamed V de Rabat, presenta su texto

¹ Jean-Pierre Dubost y Axel Gasquet, *Les Orientés désorientés: Déconstruire l'orientalisme*, París, Kimé, 2013.

titulado “Discours, représentations et stratégies. Les vies de l’orientalisme face à Mahomet et les musulman”. En él Benlabbah analiza el discurso que asocia el islam con la violencia y con la incompatibilidad ante unos valores democráticos o de derechos humanos. Para ello, se centra en tres inflexiones históricas: el siglo VII, la época de las Cruzadas y después de los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001. Por su parte, Everton V. Machado, de la Universidad de Lisboa, desde el prisma de la literatura, aborda la figura del poeta portugués Tomás Ribeiro (1831-1901) en su texto “Un Orient presque comme les autres: les voyages de Tomás Ribeiro (1831-1901), homme politique et écrivain portugais”. Machado se pregunta si las producciones textuales anteriores al siglo XVIII podrían considerarse orientalistas en el sentido saidiano del término, tomando en cuenta que Portugal no constituía un imperio en ese momento. Para ello, toma como referencia los relatos de viajes de Ribeiro a Goa, India, y muestra la incorporación de la dimensión religiosa lo que distingue al portugués de otros orientalismos. El arte, además de la literatura, es otro de los medios de expresión de la construcción orientalista, tal como lo detalla Kelly Basilio, también de la Universidad de Lisboa en su aportación “*L’Europe se tournait vers le rouge Orient*”. Para ello, retoma a dos franceses paradigmáticos en la historia del orientalismo occidental, Delacroix y Victor Hugo. Su objetivo es, afirma, “redescubrir el ‘deseo de pintar’ en la poesía y el sueño de la poesía en la pintura”. El telón de este primer acto se cierra, atinadamente, con el relato del filólogo egipcio Ahmed Zaki “Le Départ pour le Congrès”, tras su experiencia vivida en 1892 en Londres. A su análisis se dedica Randa Sabry, de la Universidad del Cairo, cuya ponencia “D’un Congrès orientaliste au récit d’un Grand Tour: Le déploiement d’un discours occidentaliste chez Ahmad Zaki” es de especial interés al tratarse de una figura de gran importancia quien —utópicamente, dice la autora— abogaba por la participación de más intelectuales árabes en este tipo de encuentros. A través de la exquisita narración del relato de viaje de Zaki por seis países europeos, nos muestra la otra cara de la moneda del orientalismo en Zaki, es decir un “occidentalismo” que no parte de la noción foucaultiana de saber y poder como podría ser en el primer caso, sino de interiorización de los elementos de un Otro no adversario en forma de préstamo en el sentido que, según la autora, plantea Said la idea de “hospitalidad”.

El segundo bloque y más amplio, compuesto por diez ponencias, aborda el mundo latinoamericano (México, Brasil, Argentina, Perú) con un par de alusiones a dos países ibéricos ligados con este: España y Portugal. Axel Gasquet, de la universidad francesa Blaise Pascal y uno de los coordinadores del número, abre la veda en su capítulo “El orientalismo periférico de Hispanoamérica: nueva conceptualización de un viejo problema” con el concepto de “orientalismo periférico”, el cual es sumamente importante, pues es uno de los pilares centrales de este proyecto científico y editorial; es decir, los orientalismos extraeuropeos que permiten reflexionar de otra manera las ideas saidianas. A él añade la idea de “orientalismo diagonal”, refiriéndose al privilegio de las relaciones entre Europa y América pasando de lado de aquellas establecidas entre esta última y Asia, por ejemplo. Le sigue el texto de Fatiha Benlabbah, filóloga y directora del IEHL, reconocida por su gran aportación a las relaciones culturales y académicas de Marruecos con España, Portugal y por supuesto América Latina. Benlabbah, traductora al árabe de la obra del escritor mexicano Alberto Ruy Sánchez, aborda en su artículo “Orientalismo de sur a sur y mestizaje entre los libros *Lectura del intertexto* de Alberto Ruy Sánchez” la idea tan célebre de este acerca de un “orientalismo horizontal” que encaja perfectamente con la esencia de esta sección de la publicación; es decir, una reflexión sobre otros orientalismos, con características propias y peculiares y que más que constituir una frontera conforma un puente. Este vínculo, por cuestiones históricas innegables, integra igualmente el elemento hispano pero sobre todo andalusí en su esencia. José Antonio González Alcantud, de la Universidad de Granada, España, aborda cuatro figuras importantísimas de una ideología que define como “la hermandad mediterráneo-atlántica entre hispanos árabes y americanos”. A sus ires y venires entre Andalucía, Marruecos e Hispanoamérica dedica el capítulo “Orientalistas mirando hacia América, fabricados en Granada. R. Gil Benumeya, H. Estéfano, A. Pérez Valiente, M. Bertuchi”. Aún en la península ibérica, Eva-Maria von Kemnitz, del Instituto de Estudios Orientales de la Universidad Católica Portuguesa, en su artículo “Quelques réflexions sur l’orientalisme au Portugal et au Brésil: une vision comparative”, lleva a cabo una interesante comparación entre los orientalismos portugués y brasileño, lo que, por una parte, viene a complementar la investigación de Everton V. Machado sobre Portugal, y ofrece información

particular sobre el caso brasileño en el que la comunidad siria, libanesa y palestina tuvieron un papel considerable, sin olvidar la figura del emperador Pedro II, considerado, como nos dice la autora, el primer orientalista árabe quien, interesado especialmente en el Oriente bíblico, documentó gráficamente sus viajes por Egipto y Palestina e introdujo el gusto orientalista al país. Ahora bien, además de Marruecos, la India o Medio Oriente, Japón constituye también un referente en el tema de los orientalismos, sobre todo en casos como el peruano. Los dos siguientes capítulos de este bloque lo atestiguan. El primero, de Ignacio López-Calvo de la Universidad de California, titulado “El escritor sinoperuano Siu Kam Wen y su narrativa de la doble denuncia”, nos introduce en la discriminación sufrida por el escritor Siu Kam Wen, quien ofrece una visión hacia afuera y desde dentro de la comunidad china peruana. Lo refleja en las obras analizadas por López-Calvo *Cuentos completos* (2004), *La estatua en el jardín* (2004), *Viaje a Ítaca* (2004), *La vida no es una tómbola* (2007) o *El tramo final* (1985). El segundo, de Mariella B. Villarán Delgado, de la Universidad Blaise Pascal y también desde la perspectiva literaria, establece un ejercicio comparativo entre dos poetas de origen japonés. En su texto “Encuentros y desencuentros en la poesía de dos nikkei peruanos: José Watanabe y Doris Moromisato”, la autora parte de la infancia de ambos —uno nacido en Laredo y otro en Chimbala— para recrear la vida de los inmigrantes de origen japonés y, en sus palabras, acercarnos a la forma en que construyen su “universo simbólico”. Por su parte Lila Bujaldón de Esteves elige, en su artículo “Viajeros argentinos al Japón en el siglo XXI: Entre tradición y globalización”, ejemplos bastante significativos de dos maneras de construir la relación entre ambos países. Por un lado, Martín Caparrós, más cerca de la crónica de viaje, y por la otra Anna Kazumi Stahl, estadounidense con origen materno japonés residente en Argentina, cuya literatura en castellano nos arroja luz sobre la problemática de la identidad doble. Volviendo la mirada a Brasil, la marroquí Fatiha Taib aporta un texto en árabe enfocado en el escritor brasileño Joaquim Maria Machado de Assis, uno de los más importantes representantes de la literatura brasileña que en su célebre relato “El alienista” muestra la forma en la que el psiquiatra protagonista de su historia, Simón Bacamarte, asimila a través de sus constantes lecturas de Averroes ideas como aquella de que, según Mahoma, Alá considera venerables a los

locos. Ebtehal Younes, de la Universidad del Cairo, se aboca a la figura del célebre escritor argentino Jorge Luis Borges en su texto “Vision du monde et culture orientale chez Jorge Luis Borges”, destacando su predilección por las culturas orientales. Younes trabaja dos dimensiones principales: la influencia mística-sufí y aquella de *Las mil y una noches* en su obra. Para cerrar este segundo apartado, el más amplio de los tres, Assia Mohssine, también de la Universidad francesa Blaise Pascal, hace un breve retroceso en el tiempo para transportarnos en su texto “Viajeros mexicanos en Tierra Santa” a la vida y obra de los viajeros, el padre franciscano José María Guzmán (1837) y el poeta Luis Malanco (1883).

En el tercer y último bloque de ponencias, contamos con cinco contribuciones fundamentalmente teóricas sobre el tema del *dossier*. En primer lugar, Omar Ette, de la Universidad de Potsdam, Alemania, en su artículo “L’Orient multiplié. Les Amériques, entre Orient et Occident: Perspectives trans-aréales”, nos conduce a una reflexión sobre la relación entre América y el mundo árabe a partir del concepto de “transárea” bajo el horizonte de lo que denomina una “doble tradición: “la de la escritura continental y la de la escritura transarchipiélago”. Jean-Pierre Dubost, de la Universidad Blaise Pascal, propone “reexaminar” los orientalismos superando la dualidad Oriente/Occidente y pensando en un sentido más plural, tal como lo anota el título de su intervención “Pluraliser les orientalismes dans une planète décentrée”. En este conjunto de reflexiones teóricas, se presenta la nota reflexiva de Hassan Wahbi, de la universidad marroquí Ibn Zohr de Agadir, quien alude al concepto de interculturalidad y a la relación de las culturas, así como a la subjetividad implícita en ella, como lo define en su pequeño pero profundo título “La place vide”. A través de la idea de “genocidio epistémico”, Ramon Grosfoguel, del Departamento de Estudios Étnicos de la Universidad de California-Berkeley, e inspirado en las aportaciones del filósofo argentino Enrique Dussel, presenta su texto “El racismo/sexismo epistémico como fundamento de las universidades occidentalizadas: los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo xvi”. Conocido por su mirada decolonial, Grosfoguel lleva a cabo una crítica en la línea de Dussel a la filosofía cartesiana y ejemplifica su perspectiva aludiendo a la conquista de Al Andalus como una muestra de genocidio/epistemicidio contra judíos y musulmanes, haciendo una reflexión en la mismo eje respecto a la con-

quista de América o de las mujeres indoeuropeas. Para finalizar este bloque, Fāriḥ Masraḥī, de la universidad argelina de Batna, concluye con un texto en árabe sobre el gran pensador argelino Mohammed Arkoun y su crítica al orientalismo (o islamología clásica según sus palabras). El autor enfatiza la forma en que Arkoun rechaza el hecho que los orientalistas hagan una selección de épocas —casi siempre antiguas en detrimento de las actuales—, privilegiando además del pasado ciertos textos o regiones.

Tras los tres bloques de ponencias, la sección “Varia” se conforma con una serie de textos del académico brasileño Cândido Méndez, así como de los investigadores marroquíes Abdesslam Okab y Kawthar Al-Omari, este último en árabe. El primero referente al diálogo entre civilizaciones y los dos siguientes a cuestiones lingüísticas, un elemento clave en el ámbito de los contactos culturales y que ha dado lugar a múltiples investigaciones sobre todo respecto a la herencia de la lengua árabe en el español. La revista cierra sus páginas con una serie de reseñas que tienen la particularidad de incluir un par de tesis de doctorado, como es el caso del magnífico trabajo sobre feminismo marroquí de Rajae El Khamsi o sobre la expulsión de lo moriscos de Mohamed Saadan, ambos doctorando marroquíes que leyeron sus trabajos en universidades españolas (Valencia y Alcalá de Henares, respectivamente).

Como podemos apreciar en las líneas anteriores, el volumen y el proyecto y la mirada que los acompañan son imprescindibles para cualquier estudioso del orientalismo que, sin demeritar el trabajo hecho por Said, que constituyó y sigue constituyendo un hito intelectual, quiera ir más allá de su construcción eurocentrista, como nos explican los coordinadores de la publicación. Tanto los autores de estos trabajos como otros investigadores plantean desde hace tiempo la necesidad de una revisión crítica de algunos presupuestos saidianos, como constatamos en otras publicaciones, como la coordinada por François Pouillon y Jean Claude Vatin, *Après l'orientalisme: L'Orient créé par l'Orient*,² resultado de un coloquio del mismo nombre llevado a cabo en ese año, o en las reflexiones del antropólogo español José Antonio González

² François Pouillon y Jean Claude Vatin, *Après l'orientalisme: L'Orient créé par l'Orient*, París, IISMM-Kharthala, 2011.

Alcantud, *El orientalismo desde el sur*³ y *¿Qué es el orientalismo? El Oriente imaginado en la cultura global*,⁴ donde cuestiona, entre múltiples cosas, la poca importancia que diera Said a Al Ándalus. La lectura de todo este material es fundamental para evitar los neorientalismos, entre ellos el latinoamericano, que permean algunos rincones de la academia y nos hacen encontrar investigaciones donde se reafirman estereotipos heredados de Occidente —sobre todo de Francia y España— y establecer nuestros propios vasos comunicantes de una manera más transparente y reflexiva. Ø

³ José Antonio González Alcantud, *El orientalismo desde el sur*, Barcelona, Antrhopos, 2006.

⁴ J. A. González Alcantud, *¿Qué es el orientalismo? El Oriente imaginado en la cultura global*, Córdoba, Almuzara, 2021.

HISTORIAS ENTRELAZADAS

Randa Jebrouni

E. Calderwood, *Al-Ándalus en Marruecos: El verdadero legado del colonialismo español en el Marruecos contemporáneo*, Córdoba, Almuzara, 2019.

La tesis de Eric Calderwood en este libro desafía creencias sobre las historias de Marruecos y España y cómo se entrelazan en un discurso que nos llega hasta nuestros días. El autor señala que en Marruecos se tiende a resaltar la narrativa colonial francesa como la principal fuente de información sobre el colonialismo. El enfoque en la historia del colonialismo francés ha ocultado señales del impacto importante del colonialismo español en la cultura de Marruecos, una influencia presente en todo el país. Se pretende mostrar cómo los conceptos sobre Al-Ándalus surgidos y puestos en circulación durante la colonización española en Marruecos atravesaron a las instituciones estatales marroquíes y su discurso en las décadas de 1960 y 1970.

Nos muestra que aunque se centra en los años de 1859 a 1956, los intercambios culturales y discusiones de ese tiempo aún determinan nuestra comprensión actual, especialmente en las discusiones sobre el legado andalusí y todo el imaginario simbólico y de emociones que lo acompaña. Los capítulos siguen la secuencia de las representaciones de España y Marruecos de Al-Ándalus durante el periodo colonial (1859-1956). Se recrea una época importante en la forma en que Marruecos y España percibieron la cultura de Al-Ándalus, integrando de forma dialógica el análisis textual y el contexto cultural.

Randa Jebrouni, Universidad Abdelmalek Essaadi de Tetuán, Marruecos.

Calderwood destaca las contribuciones clave de Pedro Antonio de Alarcón (1833-1891) al discurso colonial español, en particular su énfasis en la conexión entre las ciudades de Tetuán y Granada. Alarcón es el iniciador del proceso ideológico y retórico denominado “Al Ándalus colonial”, teniendo en cuenta que sus escritos relacionan una inspiradora combinación de culturas con un proyecto de dominio entre dos Estados. Aunque Alarcón insiste en ser testigo, le cuesta ver Marruecos. La frase “Tetuán es Granada” evolucionará en narrativas históricas que combinan las culturas marroquí y española en escritos coloniales posteriores. El descubrimiento, la protección, la clasificación y la promoción del patrimonio marroquí en Granada se convierte en una misión cultural compartida por diversos actores coloniales españoles, incluyendo a los fascistas.

El colonialismo español simboliza “Tetuán es Granada”. En cambio, Sidi Mfedal Afailal no menciona explícitamente Al Ándalus en su historia, pero la poesía andalusí está vinculada a la religión musulmana en el contexto del relato. El tema de Al Ándalus examina las acciones culturales llevadas a cabo y otras que no lo fueron en Marruecos en el siglo XIX. El autor sostiene que ha habido un cambio significativo en la forma en que los marroquíes perciben y describen su relación con Al Ándalus, desde Afailal en el siglo XIX hasta Mohamed Daoud (1900-1984). El primero aplica eficientemente este esquema retórico al examinar la Guerra de Tetuán. Sin embargo, Al Ándalus no tenía una historia precisa sobre su identidad, cambio y legado. En resumen, la falta de una historia más amplia y compleja sobre la transformación de Marruecos en Al Ándalus y cómo esta cultura se manifiesta en la música, la arquitectura, la artesanía y la forma de practicar el islam.

El autor explora también el repentino cambio en los usos ideológicos de Blas Infante (1885-1936), de corte fascista, en el contexto de la Guerra Civil española, en relación con el respaldo de Francisco Franco al viaje de los marroquíes a La Meca, el objetivo del investigador enfatiza cómo la celebración del pasado islámico de España y la herencia andalusí de Marruecos unieron ideologías incompatibles en ambos países. Por otra parte, las ideas de Infante cambian con el contexto político. Los cambios contradictorios en estas ideas reflejan la flexibilidad de Andalucía en la España moderna. A pesar de que el modelo de Infante de nacionalismo andaluz surgió en una circunstancia de autonomía para Andalucía, terminó convirtiéndose en

una crítica al nacionalismo catalán y en una justificación del colonialismo español en Marruecos. Estas ideas determinaron la ideología colonial de Franco en Marruecos; renacieron durante la defensa de la autonomía andaluza después del gobierno de Franco, basándose en la idea de que el pasado multicultural de Andalucía la hace especialmente tolerante.

Calderwood arroja luz sobre la reconstrucción de la imagen de Al Ándalus en Marruecos, analizando las raíces de la cultura hispano-árabe y siguiendo sus huellas en los usos sociales de la política.¹ La cultura hispano-árabe fue acuñada por los franquistas para justificar la colonización española en Marruecos y diferenciarla de otras colonizaciones europeas, en especial de Francia. Este concepto es el resultado de un discurso imperialista del régimen de Franco que tiene sus raíces en la historia y en toda la región del Mediterráneo.

Este discurso declara que Andalucía era el inicio del colonialismo español y que la influencia cultural española se extendía en dos direcciones: hacia el sur, donde se encontraba el protectorado español en Marruecos, y hacia el este de la cuenca mediterránea, donde se encontraba el corazón del mundo árabe e islámico. El término de cultura hispano-árabe tenía un amplio alcance en su significado y en sus componentes, incluyendo diversos aspectos como las interacciones entre religiones, ciencia, literatura, artes, oficios, música y jardines. Pero, sin duda, la descripción de AL Raihaní del estilo arquitectónico árabe-español en Tetuán muestra un cambio en la cultura árabe-española durante el dominio franquista en Marruecos; es decir, cuando se comienza a relacionar cada vez más la convivencia religiosa en Al Ándalus con la arquitectura, la música y la artesanía en Marruecos.

Más adelante, el autor aborda los intentos de los españoles por conservar y fomentar dos elementos del patrimonio cultural de Al Ándalus y Marruecos: la artesanía y la música. Estas dos artes fueron elementos importantes en el proyecto colonial basado en la cultura hispano-árabe y se mantuvieron como parte de la identidad andalusí de Marruecos después de la independencia.

En este nuevo ámbito de los estudios mediterráneos, el mar Mediterráneo simboliza lo opuesto al concepto de nación, y las palabras claves son “puentes”

¹ La Constitution, Secrétariat Générale du Gouvernement, 29 de julio de 2011, www.sgg.gov.ma/Portals/0/constitution/constitution_2011_Fr.pdf

y “conexiones”. Los investigadores han adoptado el modelo mediterráneo como base teórica para evitar el pensamiento nacional y acabar con las diferencias tradicionales en el estudio de la región, como la separación entre islam y Occidente. El Mediterráneo es un símbolo de tolerancia entre religiones y culturas frente al nacionalismo, la xenofobia y el extremismo religioso.

Este libro combina una relación complicada con el ámbito de los estudios mediterráneos. Comparte la importancia de adoptar el enfoque del análisis transnacional, pero cuestiona la ideología detrás de esta afirmación: los discursos de tolerancia pueden ser utilizados para propósitos contradictorios y alejados del verdadero valor de la tolerancia. Igual que el fascismo. Se trata de la exploración de la historia colonial de Marruecos, sin asignar ninguna connotación positiva, y abriendo el estudio, de acuerdo con el autor, a las influencias transfronterizas a través del Mediterráneo.

Afortunadamente, este libro publicado en España en 2019 recién ha sido traducido a la lengua árabe, lo que permite una mayor circulación de la obra, y la posibilidad de continuar con la discusión sobre uno de los legados culturales más vivos y dinámicos hoy en día. La traducción de esta obra al árabe permitirá la participación en este debate de los investigadores marroquíes y árabes acerca del legado andalusí como una clave de las múltiples relaciones que existen entre Marruecos y España. Una forma de pensar, al mismo tiempo, las relaciones entre el Norte de África y el Medio Oriente con Europa; es decir, desde una perspectiva mediterránea. ❧

CAJÓN DE SASTRE

Jean Meyer

La Groenlandia de hace dos millones de años fue desvelada por el ADN ambiental. Tenía una población de mastodontes, liebres, renos, gansos, roedores, sin presencia de carnívoros; además de insectos y una vegetación muy diversa: ártica, boreal, templada. Los hallazgos duplican el récord de antigüedad de ADN encontrado hasta ahora, que era de un millón de años. En aquellos tiempos la temperatura se encontraba diez grados por encima de la actual debido a la posición e inclinación de la Tierra con relación al Sol (*Nature*, 7 de diciembre de 2022, Kurt H. Kjær *et al.*).

Loren G. Davis, antropólogo de la Universidad de Oregon, reporta el descubrimiento de catorce puntas de lanzas o de jabalinas de dieciséis mil años en Cooper's Ferry, sobre Salmon River, en el estado de Idaho. Resultarían más antiguas, por dos mil años, que los instrumentos líticos de la cultura Clovis, considerada durante mucho tiempo como la más antigua de América, que se localizaba en Nuevo México hace trece mil quinientos años. Los objetos parecen tener similitud con las armas producidas en Japón hace veinte mil años (*Science Advances*, 23 de diciembre 2022, L. G. David *et al.*).

“L'Aurige de Delphes [...] livre ses derniers secrets”. El diario *Le Monde* del 3 y el 4 de diciembre de 2022 presenta el resultado del Coloquio de Delfos, que sucedió del 1 al 3 de diciembre. La célebre estatua del cochero olímpico, descubierta en 1896, fue sometida a un programa de estudio científico sin precedente. Resultó enterrada por el gran sismo del año 373 a.C. Fue elaborada entre el 470 y el 466. Está formada por quince grandes piezas fundidas por separado y perfectamente soldadas.

En una tumba en Harpole, Northamptonshire, Inglaterra, encontraron un collar de mil trescientos años, hecho de treinta piezas, con oro y piedras preciosas. Pertenece a una mujer sajona cristiana que fue ¿abadesa?, ¿princesa?, ¿princesa y abadesa? Se elaboró entre el 630 y el 670 de nuestra era (*New York Times*, 8 de diciembre de 2022).

1607. La imprenta de Mathieu Guillemot publica, del capitán Jacques Margeret, su *Estat de l'Empire de Russie et grand duché de Moscovie, 1590-1606*. Fue reeditado en 1669, luego en 1821 y finalmente en 1855, por L. Potier, conforme a la primera edición. Margeret, nativo de la Franche-Comté, después de servir al zar Boris Godunov, fue el comandante de la primera compañía de la guardia del zar Demetrius (Dimitri), y testigo de su breve reinado y su asesinato en mayo de 1606. Redactó el libro a petición expresa del rey de Francia, Enrique IV. Es la historia del famoso “falso Dimitri” que llegó al trono moscovita a principios del siglo XVII. La historia fascinó a toda Europa y al Imperio otomano. Margeret cierra su texto con la frase: “Yo concluyo que era el verdadero Demetrius Johannes, hijo del emperador Johannes Basilius, apodado el Tirano”, o sea, Iván el Terrible.

Se puede pensar que Prosper Mérimée, tan apasionado de las cosas de la Moscovia como de las de España, haya promovido la reedición de la obra, porque publicó en 1852 su *Histoire du faux Demetrius*.

El 2 de diciembre de 1722 el asesinato brutal de un indígena fue perpetrado por dos cazadores borrachos en Nueva Inglaterra. “Al amparo de la noche: Una historia de asesinato y justicia indígena en la temprana América” (*New York Times*, 2 de diciembre de 2022, Nicole Eustace).

A la hora de la Revolución francesa, Mirabeau dijo: “*L’homme est comme le lapin, il s’attrape par les oreilles*”.

Entre 1858 y 1859, sin encontrarse, Alexandre Dumas y Théophile Gautier incursionaron en Rusia. Dumas, acompañado por amigos rusos y por el dibujante y pintor J. P. Moynet, publicó *Voyage en Russie*, primero por entregas, luego en forma de libro (París, Michel Lévy, 4 vols., 1865-1866; Bartillat, 2015, 831 pp.). Gautier pasó el invierno en San Petersburgo y en

Moscú. Volvió a Rusia en el verano de 1861 con su hijo y asistió a la emancipación de los siervos. Publicó por entregas en el *Moniteur Universel* de 1859 a 1861. Es el tomo V de sus obras completas: *Le Voyage en Russie*, Honoré Champion, 2007, 606 pp. Gautier le gana en lucidez a su amigo Dumas.

París, 1878: El gran empresario, discípulo del utopista Saint-Simon, Isaac Pereire, publica *La question religieuse*, Motteroz. En su libro, dirigido al papa, suplica a León XIII predicar una cruzada moderna contra la miseria: “El catolicismo es la única iglesia organizada suficientemente fuerte como para ejercer una gran acción social [...]. Es necesario que la Iglesia retome, en nuevas condiciones, la gran enseñanza moral por la cual, hace quince siglos, transformó el paganismo romano y civilizó a los bárbaros”. El viejo judío reclamaba así el futuro “catolicismo social”, la futura “doctrina social de la Iglesia”.

Paul Valéry menciona, en las páginas 948 y 949 del tomo II de sus *Cahiers*, que (Georges) Clemenceau, a quien él conoció personalmente, “ha hecho una obra en diez volúmenes sobre las religiones antiguas, para publicarse diez años después de su muerte”. No parece que haya sido el caso.

6 de marzo de 1916. El gobierno del Distrito Federal dictó la disposición siguiente: “prohibiendo arrodillarse en las iglesias con objeto de evitar las enfermedades infecto-contagiosas, principalmente las señoras, al recoger del suelo toda clase de microbios”. El 8 de mayo de 1925 el gobierno del Distrito Federal ordenó poner en vigor la medida (*Diario Nuevo*, Aguascalientes, 8 de mayo de 1925, núm. 211).

1926-1927. Joseph Roth viaja a la Unión Soviética, entrando por Ucrania, Lviv (Lemberg), Kyiv (Kiev), visitó Leningrado, Moscú, hasta Astrakán y Bakú. Durante el viaje, manda sus artículos al *Frankfurter Zeitung* del 14 de septiembre de 1926 hasta el 18 de enero de 1927, en una serie intitulada “Viaje en Rusia”. No pertenece a la tribu de los viajeros que no vieron nada, sino lo que les enseñaba la propaganda. “Entré como bolchevique y salí como monarquista”. En 2015 la editorial C. H. Beck, en Múnich, publicó los textos como *Reisen in die Ukraine und nach Russland* (Viajes en Ucrania y

hacia Rusia). La segunda edición es de 2022, posiblemente por la invasión de Ucrania decidida por el presidente ruso. Joseph Roth nació, como sujeto del emperador Francisco José, en Brody, Ucrania.

15 de febrero de 1976. René Andrieu, jerarca del Partido Comunista Francés, publica en *L'Humanité* un ataque contra Alexander Solzhenitsyn, recién expulsado de la URSS, y denuncia la renovación de la “campaña antisoviética” consecuente. Ve en el escritor “un nostálgico del pasado, un adversario lleno de odio contra el socialismo, al punto de hacerse el abogado del puñado de traidores rusos que se pusieron al servicio de los hitlerianos [...] Si la URSS no hubiese aplastado al invasor en Stalingrado, Europa seguiría bajo la bota nazi. Si no pusiera hoy su poderío al servicio de la paz, el mundo sería una colonia americana”.

El asunto llegó a dividir familias: Simone Signoret y su esposo Yves Montand, quienes habían dejado el PCF en 1956, cuando los tanques soviéticos entraron en Budapest, defendieron a Solzhenitsyn, mientras que Jean-Pierre Kaminker, hermano de Simone, lingüista en la Universidad de Perpiñán y militante comunista, denunciaba “*les grandes orgues de l'anti-communisme*”.

El año de 1999 vio aparecer y reaparecer el tema de los espías.

En enero el *Spiegel* afirmó que un fichero informático, encontrado en las oficinas de la Stasi, detallaba las actividades de los servicios secretos de la ex República Democrática Alemana en el mundo occidental, lo que permitiría resolver ciertos enigmas, como el asesinato en mayo de 1998 del comandante de la guardia suiza del Vaticano, Alois Estermann; en la portada, el nombre del famoso dirigente de los servicios, Markus Wolf.

El 12 de marzo Sandra Blakeslee publica en el *New York Times* “Circling Los Alamos Inquiry: Specter of Science as a Sieve”, sobre la transmisión por dos científicos, Klaus Fuchs y Ted Hall, del expediente de la bomba A a la URSS.

El 15 de marzo, en el *New York Times*, David Holloway, autor de *Stalin and the Bomb*, publica “Los Alamos Spies, Then and Now: Why the Latest Scandal Isn't Klaus Fuchs Revisited”. La primera bomba soviética fue una réplica exacta de la de Nagasaki.

El 24 de septiembre, en *Le Monde*, Dominique Auffret presenta el caso del gran filósofo Alexandre Kojève, admirable profesor de la Escuela de Altos Estudios y agente... del KGB. De 1945 a 1968, año de su muerte, fue además consejero del gobierno francés en política internacional económica. Nacido ruso, exiliado en 1920, era el sobrino de Kandinski. Todo un personaje, admirado y criticado por Raymond Aron. Se presentaba como “a consciencia de Stalin”, al cual consideraba como el César inquisidor que realizaba, con la URSS, el destino histórico de la Santa Rusia.

En este mismo año de 1999 se publicaron varios libros sobre espionaje:

Nigel West, *Venona: The Greatest Secret of the Cold War*, Harper Collins.

John Earl Haynes y Harvey Klehr, *Venona: Decoding Soviet Espionage in America*, Yale University Press (México está bien presente en ese grueso libro).

Nigel West y Oleg Tsarev, *The Crown Jewels: The British Secrets Exposed by the KGB Archives*, Yale y Harper Collins. Oleg Tsarev, exteniente coronel de la inteligencia soviética.

Allen Weinstein y Alexander Vassiliev, *The Haunted Wood, Soviet Espionage in America-The Stalin Era*, Random House. Alexander Vassiliev era un exagente del KGB.

William E. Duff, *A Time for Spies: Theodore Stephanovich Mally and the Era of the Great Illegals*, Vanderbilt University Press.

Ted Morgan, *A Covert Life: Jay Lovestone: Communist, Anti-Communist and Spymaster*, Random House.

Los libros se repiten y se completan. Por fin sabemos con certidumbre que Robert Oppenheimer no fue espía, pero que sí lo fueron Alger Hiss y Julius Rosenberg. Ethel Rosenberg estaba al tanto de las actividades de su esposo Julius, como también lo estaba Priscilla Hiss, pero su papel fue tan mínimo que su ejecución fue una injusticia.

El 12 de septiembre se publica “Descubierta a los 87 años la agente británica más antigua del KGB”. Melita Norwood, alias “Hola”, inició sus labores de espionaje en 1935. Comparan su traición a las de los legendarios Anthony Blunt y Kim Philby. La desenmascaró Vasili Mitrokhin, otro exkagebista. “Creo en la paz y en el socialismo, y quería que Rusia estuviera a la altura de Alemania y Estados Unidos. Volvería a hacerlo.” (*El País*, 11 de septiembre de 1999).

“Tras la abuela [Melita Norwood], un expolicía”. Un exsargento británico de Scotland Yard reconoce que trabajó como “amante” para pasar secretos a la URSS. Además otros doce ingleses, exespías del KGB, serán desenmascarados. Ya se conocía a los “seis magníficos”, Philby y sus amigos, *homintern* (homosexuales del Komintern) (*El País*, 12 de septiembre de 1999).

Vasili Mitrokhin publica, con el historiador inglés Christopher Andrew, su mamotreto de 996 páginas, *The Mitrokhin Archive*, Londres, Penguin. La versión norteamericana se intitula *The Sword and the Shield: The Mitrokhin Archive and the Secret History of the KGB*, Basic Books. A leer con mucha precaución. Trae muchas revelaciones pero las fuentes no siempre son muy claras, como cuando C. Andrew escribe: “según un documento del KGB...”, sin más precisión. El Archivo Mitrokhin causó olas en Francia y en Italia, implicando a una serie de personas e instituciones. ¿Abrió nuevas pistas en torno al asesinato del primer ministro democristiano Aldo Moro por las Brigadas Rojas en 1978? No realmente. Se sabe que el Partido Comunista Italiano reclamaba a Moscú, desde 1975, el apoyo que el PC checo daba a las Brigadas. México aparece también en el libro.

En el mismo mes de septiembre sale el documental de PBS, en cuatro episodios de una hora, *Red Files, Secret Victories of the KGB*. Los documentos del KGB, generosamente abiertos para demostrar que la Guerra Fría había terminado, ponen fin a la larga controversia sobre la inocencia o la culpabilidad de los esposos Rosenberg. Julius Rosenberg pasó información valiosísima sobre radares y sonares, pero no sobre la bomba, dice un exagente ruso, y eso no justificaba su ejecución. “América quería matar a alguien por el hecho de que la Unión Soviética había construido tan pronto una bomba atómica.”

“La sombra del KGB en la plaza de San Pedro”. Nuevo material procedente de los servicios secretos checos reactiva la hipótesis de una implicación soviética en el atentado contra Juan Pablo II el 13 de mayo de 1981 (*El País*, 14 de noviembre de 1999). Un obispo checo en el Vaticano, agente del KGB. Junio de 2015: En la base aérea de Engels, cerca de Pskov, Alexander Prokhanov, el ultranacionalista ruso, muy conocido, entrega un ícono de Stalin. El capellán militar de la base rocía con agua bendita el ícono y a la tripulación del Tupolev 95MS que va a despegar para una misión de combate. La difusión del acontecimiento provocó críticas. La Iglesia ortodoxa

de Rusia se limitó a reprochar al sacerdote el uso de un ícono no canónico para una misión tan importante. La prensa no precisa la naturaleza de la misión (Dmitry Adamsky, *Russian Nuclear Orthodoxy*, Stanford, 2019, p. 322, nota 75).

En la novela *Stella Maris*, de Cormac McCarthy (A. Knopf, 2022, pp. 61-62), el padre de la heroína ha trabajado en Los Álamos, durante la Segunda Guerra Mundial, en la bomba, en compañía de Robert Oppenheimer y demás. Ella contesta que no al psicoanalista que le pregunta si él no se había arrepentido: “Pensaba que de haber sido Japón derrotado en una invasión terrestre, no habría ocurrido el milagro de la reconstrucción después de la guerra. Que Japón habría sido humillado como nación y habría entrado en un largo declive. Pero así como fue, no sufrieron derrota en la batalla. Fueron derrotados por la brujería”.

En 1998 en su *The Cities of the Plain*, de su Trilogía de la frontera, un personaje dice: “I damn sure don’t know what Mexico is. I think it’s in your head. Mexico. I rode a lot of ground down there. The first ranchera you hear sung you understand the whole country. By the time you’ve heard a hundred you don’t know nothing. You never will”.

2022. La guerra en Ucrania provocó un alud de publicaciones.

Karine Clément, Denys Gorbach, Hanna Perekhoda, Catherine Samary, Tony Wood, *L’invasion de l’Ukraine: Histoires, conflits et résistances populaires*, París, La Dispute.

Thomas Gomart, director del Instituto Francés de Relaciones Internacionales (IFRI): *Les ambitions inavouées: Ce que préparent les grandes puissances*, París, Tallandier. En la misma casa editorial publicó, en 2019, *L’affolement du monde* y, en 2022, *Guerres invisibles*.

La règle du jeu, núm. 76, “Ukraine, le tribunal de l’histoire”, y el 77, enteramente dedicado a Ucrania.

Kathy Rousselet, *La Sainte Russie contre l’Occident*, París, Éditions Salvator

En noviembre de 2022, el gobierno ruso prohíbe el documental realizado por Tatiana Sorokina y Alexander Arkhangelsky, intitolado *Hambruna*; los autores son rusos y tratan la hambruna de 1921, en tiempos de Lenin, no de la hambruna, *holodomor*, en Ucrania, en tiempos de Stalin. Habla de la hambruna y de la ayuda internacional que salvó de la muerte

a millones de personas; más precisamente, sobre el papel del Vaticano, los *quakers* y Estados Unidos. Motivo de la interdicción: “difunde informaciones cuya propaganda está prohibida en la Federación de Rusia”.

Después de publicar en 2019 *Algérie, une autre histoire de l'indépendance*, Nedjib Sidi Moussa ofrece su *Histoire algérienne de la France*, París, PUF. Podemos soñar con tener algún día una *Historia mexicana de los Estados Unidos...*

Un documento firmado por Hernán Cortés el 27 de agosto de 1527 volverá a México. Fue interceptado por el FBI en una subasta en Massachussetts. Había sido robado del Archivo General de la Nación antes de 1993, en el fondo Hospital de Jesús. Cortés le encargaba a Nicolás de Palacios Rubios azúcar rosado en la farmacia por un valor de doce pesos oro (*New York Times*, 24 de noviembre de 2022).

Paul Newman, *The Extraordinary Life of an Ordinary Man*, Nueva York, A. Knopf, 2022. Su autobiografía, a partir de cintas grabadas por él.

“En Catedral (de México) hallan cajas con reliquias del siglo XVIII”. Veintitrés cajas con objetos religiosos estaban ocultas en la cúpula del recinto y fueron descubiertas el 30 de diciembre de 2022, durante los trabajos de restauración por el sismo de 2017 (*El Universal*, 28 de enero 2023).

“When the government goes top secret, who can write its history?” pregunta Tim Weiner al reseñar el libro de Matthew Connelly, *The Declassification Engine: What History Reveals about America's Top Secrets*, Nueva York, Pantheon (*The New York Times Book Review*, 8 de febrero de 2023).

El 23 de febrero de 2023 Alfonso Salas presentó en el CIDE México “Cristiada a contraluz: Repositorio digital de fotografías de la Cristiada”(creación del propio Alfonso Salas); se puede consultar en cristiadacontraluz.com. Los originales, recolectados por Jean Meyer entre 1966 y 1973, se encuentran custodiados en la Fundación Carso en Chimalistac, Ciudad de México. 📷

ISTOR, año XXIII, número 92, primavera 2023, se terminó de imprimir en noviembre de 2023, en los talleres de Impresión y Diseño, Suiza 23 bis, Colonia Portales Oriente, 03570, Ciudad de México. En su formación se utilizaron tipos Garamond 3 Medium de 12.6 y 11 puntos.