

PRESENTACIÓN

Papeles Ocasionales continúa su singladura. En esta edición se recogen los trabajos presentados durante la sesión presencial celebrada en noviembre de 2003, correspondiente al Curso de Postgrado *El Magreb contemporáneo. Las relaciones de España con el norte de Africa (segunda edición)*. Yo mismo he decidido incorporarme a las colaboraciones de las firmas más frecuentes en anteriores ediciones.

Esperamos que los textos presentados sean del agrado del lector y que le animen, como a nosotros, a seguir adentrándose en esta apasionante materia

Víctor Morales Lezcano

ALGUNAS CLAVES PARA ENTENDER LA DINAMICA HISTORICA DE LAS SOCIEDADES MAGREBIES

Juan Ignacio Castien Maestro
(Dpto. de Psicología Social de la UCM)

La historia de la región mediterránea en los últimos mil doscientos años puede entenderse en gran medida como la historia de las interacciones y de los contactos recíprocos entre los dos modelos de sociedad situados a cada lado del Estrecho, dos modelos sociales que, pese a todas sus semejanzas, también han mantenido durante todo este tiempo notorias divergencias y disparidades. De este modo, la historia de la región mediterránea desde la Edad Media consiste en gran parte en la historia de una interacción a lo largo de un eje norte-sur. Esta situación no ha existido desde siempre. Es, por el contrario, el fruto de un largo y complejo proceso histórico. Por ello precisamente resulta necesario comenzar intentando analizar, aunque sea muy a grandes rasgos, el proceso por medio del cual se han forjado estas diferencias. Se tratará, así, de entender las razones por las que las sociedades del Magreb han experimentado una evolución histórica en gran parte diferente de la vivida por las sociedades de Europa occidental. El interés de una empresa de este tipo radica en la ineludible necesidad de conocer el pasado a fin de poder entender el presente, ya que el uno es siempre hijo del otro. Al obrar así, el presente deja de ser algo que simplemente existe, casi de un modo espontáneo, para aparecer ante nosotros como el resultado de un conjunto de acontecimientos y factores que, hasta cierto punto, podemos conocer e interpretar. Es preciso, pues, dotarse de una profundidad temporal, de una profundidad histórica. Esta es sin duda la gran virtud de la historiografía como disciplina y su contribución más importante al desarrollo del conjunto de las ciencias sociales.

El ensayo de interpretación y de síntesis histórica que vamos a emprender aquí nos va a obligar, en un primer momento, a remontarnos bastantes siglos en el pasado, más allá de los estrictos límites temporales de la modernidad y la contemporaneidad, pues solamente entendiendo en profundidad algunos acontecimientos ocurridos durante la Edad Media podremos comprender la situación actual. De este modo, las invasiones árabes a partir del siglo séptimo tuvieron consecuencias profundas y duraderas a la hora de configurar el Magreb actual como un espacio geográfico, cultural y social con características diferenciadas. Supusieron, en primer lugar, una ruptura con el estado de cosas existente unos siglos antes. En aquellos lejanos tiempos, el norte de lo que es hoy el Magreb formaba parte del Imperio Romano y algunas regiones dentro del mismo, especialmente el área en torno a la antigua Cartago y en menor medida el norte de Marruecos, gozaban de una posición estratégica dentro del Imperio, tanto por su producción agrícola, que hacía de ellas uno de los graneros de Roma, como también desde el punto de vista cultural e ideológico (Shakir, 2002:152). No podemos olvidar a este respecto el papel desempeñado por esta región en la génesis del pensamiento cristiano, con figuras como San Agustín y Tertuliano. Es éste un hecho en el que muchas veces no se repara. Pero lo cierto es que el Magreb constituyó uno de los focos del primer cristianismo, en compañía además de otras regiones como Egipto y Siria, cuya población es hoy en día

fundamentalmente musulmana. La constatación de todos estos sencillos hechos constituye un revulsivo contra nuestros prejuicios más arraigados, que nos hacen pensar en el norte de África y en el Oriente como "lo otro", como un mundo que siempre ha sido extraño y diferente del nuestro. Frente a todos estos prejuicios casi automatizados, lo cierto es que hubo un tiempo en el que a ambos lados del Estrecho se extendía una misma región económica, política y cultural, que englobaba tanto el sur de Europa como el norte del Magreb.

La alusión a la región septentrional del Magreb no es algo secundario, ya que la ocupación romana nunca comprendió más que el norte de esta región, sin aventurarse prácticamente por las regiones desérticas y montañosas. Así, junto a esta pertenencia de parte del Magreb a un espacio civilizacional común con el sur de Europa, el segundo rasgo peculiar de este período histórico consistía en esa escisión sobre la que ya en su día llamó la atención el gran historiador marroquí Abdallah Laroui (1977) entre un núcleo más o menos romanizado y una periferia conformada por una serie de entidades tribales, e incluso estatales, de cultura bereber y con las cuales se mantenía una relación compleja, en donde el comercio y las alianzas políticas se alternaban con los enfrentamientos militares (Cf. Bouzidi, 2001; Kninah, 2002: 20-24). Según ciertos autores (Shakir, 2002: 158-164), la colonización romana habría además intensificado la división entre las poblaciones sedentarias y las nómadas, conduciendo a una extensión del nomadismo en esta región periférica. De acuerdo con estas interpretaciones, los grupos bereberes rebeldes que habían escapado, o habían sido expulsados, hacia la periferia se habrían visto impulsados hacia un modo de vida itinerante a causa de las peores condiciones ambientales a las que ahora se enfrentaban, así como por la conveniencia de mantener un elevado grado de movilidad para hacer frente a las tropas romanas. Esta hipótesis se asemeja, por otra parte, a la aplicada por Owen Lattimore (1979) para interpretar la evolución sociocultural del norte de China. Según este último autor, el desarrollo de los primeros Estados organizados habría favorecido en este área una polarización semejante, al impulsar a las poblaciones periféricas hacia un nomadismo, que les habría deparado un mayor potencial militar para enfrentarse a estas nuevas entidades políticas, así como un modo de vida económicamente complementario del de aquéllas.

En cualquier caso, a partir de las invasiones musulmanas todo este cuadro se vio alterado de una manera drástica. De una parte, el Magreb fue pasando a integrarse dentro de un espacio civilizacional diferente, constituido por la civilización árabo-musulmana. Se produjo, si así puede decirse, una *recolocación* o *reubicación* del Magreb desde el punto de vista sociocultural. De este modo, el latín y el cristianismo desaparecieron del Magreb, siendo sustituidos por el Islam y la lengua árabe. La desaparición del cristianismo se produjo, en particular, en un lapso de pocos siglos y de manera prácticamente total. No existe en la historia ningún otro ejemplo equivalente de hundimiento de esta religión (Cf. De Epalza, 1994). También, desde el punto de vista político, una gran parte del Magreb quedó unificado con Oriente, primero durante la breve etapa Omeya, y luego, a lo largo de un período ya más prolongado, con el Imperio Otomano. En estos dos casos el Magreb se integró en el seno de una gran entidad política islámica cuyo centro de gravedad se encontraba radicado mucho más al este. Pero incluso cuando el poder era detentado por gobernantes locales, como ha sido lo más frecuente, con dinastías como los Idrisíes, los Ziríes, los Fatimíes, los Almorávides, los Almohades y los Hafsíes, por citar sólo algunas de las más conocidas, también persistió esta vinculación política con los territorios orientales. Así lo atestiguan hechos tales como el que los gobernantes magrebíes reconociesen de ordinario a los Califas de las distintas dinastías

reinantes en Oriente. Esta situación no afectaba únicamente a las instancias oficiales, sino también a los movimientos alzados en contra del orden establecido. A menudo, los importantes movimientos de disidencia político-religiosa que conoció el Magreb durante aquellos tiempos, como los ismaelíes y los jariyíes, movimiento éste último del cual perviven todavía algunos remanentes en Argelia y Túnez, se caracterizaban por recurrir a modelos doctrinales tomados de Oriente y por tratar de integrar las reivindicaciones sociales locales dentro de una matriz ideológica árabo-islámica.

Esta reubicación desde el punto de vista civilizacional abarcó otros muchos aspectos de la vida social. No podemos olvidar lo que supuso la introducción del derecho islámico, si bien, al igual que en otros muchos lugares, se ha producido siempre una convivencia, a veces conflictiva, con la costumbre local, con lo que se denomina el *'urf*. Lo mismo ocurrió también en lo que se refiere a la vida económica y cultural con la inclusión de esta región dentro de los nuevos circuitos de intercambio de los productos y de las ideas. Con todo ello, el Magreb terminó por acoger algunos de los principales centros del pensamiento islámico como Fes y Qairwan. Fue teniendo lugar, así, lo que podemos denominar una *homologación* progresiva del Magreb con respecto a los modelos socioculturales árabo-islámicos en las diferentes facetas de la existencia, si bien conservando también muchos elementos culturales y lingüísticos de raigambre bereber. Todos estos hechos tuvieron asimismo una clara repercusión en el nivel de las identidades colectivas. Es éste un nivel fundamental de la existencia humana, ya que, en función de las identidades colectivas que adoptan, sean étnicas, nacionales, religiosas o de cualquier otro cariz, las personas definen en gran medida los modos en los que han de relacionarse con los demás, es decir la naturaleza de los modelos de relación social en los que se insertan. Es al definir la propia identidad, la identidad colectiva dentro de la que uno mismo se ubica, cómo se determina, en particular, quién es el amigo y quién es el enemigo y cómo hay que conducirse con cada cual. En el caso concreto del que nos estamos ocupando aquí la progresiva integración del Magreb dentro de la civilización árabo-islámica tuvo como una de sus principales consecuencias el progresivo alejamiento, y enfrentamiento, entre la identidad religiosa y cultural de los pueblos del Magreb y de Europa, en el contexto de un enfrentamiento más amplio entra la Cristiandad y el Islam. De este modo, se incrementó aún más la ruptura con la relativa integración de las dos orillas del Mediterráneo que se había dado unos siglos antes.

Junto a todo este proceso de reubicación o relocalización civilizacional, el Magreb fue experimentando un segundo proceso, consistente en la expansión hacia el sur de su civilización. Podemos entender por expansión de una civilización la integración progresiva de diversos espacios geográficos y de diversas poblaciones humanas dentro del sistema socio-cultural constituido por esta civilización. Este proceso de expansión civilizacional implica que los nuevos espacios y las nuevas poblaciones van a verse integrados dentro de unos mismos sistemas de organización política, de unos mismos códigos lingüísticos y culturales, de unas mismas redes de intercambio económico y que van a tender asimismo a definir su identidad social en función de unos mismos principios de clasificación. Estos procesos de expansión de una civilización son algo frecuente en la historia humana. De hecho, una gran parte de la misma puede concebirse como una sucesión de procesos de integración y de desintegración de este tipo. Ahí tenemos como pequeño botón de muestra la romanización de sudoeste de Europa y la expansión de la Cristiandad hacia el este durante la Edad Media, integrando progresivamente a los pueblos escandinavos y eslavos.

La expansión civilizacional del Magreb hacia el sur fue un proceso semejante. La islamización y arabización de esta región favoreció la superación de la escisión anteriormente señalada entre su centro y su periferia, al propiciar una progresiva integración de estas regiones periféricas y ante todo del desierto del Sáhara, el cual había permanecido en gran medida inmune a la romanización directa, si bien evidentemente se produjeron contactos comerciales, políticos y culturales. A la hora de explicar las razones de esta integración del espacio sahariano, sobre la que insiste tanto Abdallah Laroui (1977) como uno de los rasgos definitorios del nuevo periodo histórico, tenemos que empezar por analizar cómo tuvo lugar la conquista del Magreb. Esta conquista fue el resultado de una serie de guerras largas y sangrientas, que se prolongaron durante décadas, y en la cual la resistencia de parte de la población bereber resultó auténticamente encarnizada. Así lo atestiguan los ejemplos de caudillos todavía recordados como la Kahina y Koseyla. Esta resistencia fue en ocasiones muy superior además en las áreas de carácter más tribal, más "primitivo", que en aquellas otras que habían permanecido más integradas en tiempos dentro del Imperio Romano, y ello a pesar de que en el caso de estas últimas se contó a menudo con el socorro de los ejércitos de Bizancio. Este nivel de resistencia comparativamente superior de las áreas más tribales y menos desarrolladas no ostenta en sí tampoco un carácter excepcional. Es lo que nos demuestra también, sin ir más lejos, la historia de la conquista española de América.

Pero en el caso del que nos estamos ocupando aquí esta resistencia comparativamente más intensa de las áreas tribales y periféricas fue seguida después de una islamización y, en menor medida, arabización relativamente rápidas. Este hecho resulta desde luego a primera vista paradójico. Pero no lo resulta ya tanto si tomamos en consideración los factores que lo hicieron posible. En primer lugar, dado que el nuevo imperio islámico se encontraba inmerso en aquel momento en un proceso de expansión militar, los grupos bereberes podían también implicarse en la misma y beneficiarse de las ganancias del botín. Merece la pena recordar a este respecto, la participación clave de los contingentes militares norteafricanos en la conquista de la Península Ibérica. Tal y como señala M.A. Shaban (1976: 184), a diferencia de otros pueblos sometidos, como los persas, los iraquíes y los egipcios, los bereberes, a condición de convertirse y de participar en las guerras de conquista, recibieron un trato similar al de los árabes. De igual manera, debe de haber jugado un papel destacado la propia estructura tribal de los conquistadores árabes, la cual habría permitido una integración, mediante alianzas matrimoniales y manipulaciones genealógicas, entre los recién llegados y la población autóctona. Pero ante todo resultó clave la fe islámica introducida por los conquistadores. Esta fe parece haber contado con varias virtudes que la volvían atractiva para las poblaciones autóctonas, la cual, por otra parte, gracias a las pasadas influencias cristiana y judía se encontraba ideológicamente preparada para recibir este nuevo mensaje monoteísta. Entre las virtudes con las que contaba el nuevo credo importado figuraba, en primer término, una relativa sencillez y plausibilidad, que contrastaba agudamente con las interminables querellas dogmáticas de la Iglesia de aquel tiempo. Asimismo, se puede suponer que la ausencia de un clero tan organizado y numeroso como el del cristianismo, es decir la relativa sencillez organizativa, también le dotaba de un poderoso atractivo ante unas poblaciones rurales y tribales acostumbradas a una vida material y social sencilla y modesta. A todo ello se añadía, en segundo lugar, el hecho de que el Islam ofrecía una doctrina que casaba bien con el *éthos* guerrero de estas poblaciones tribales, gracias a la exaltación de la figura del guerrero islámico, involucrado en el combate por la expansión de la comunidad de los musulmanes.

Paralelamente, el Islam también resultaba atrayente para las poblaciones más urbanas, cultas y sedentarias, aquellas que habían sufrido en el pasado una intensa romanización. Las razones de esta atracción resultaban en parte diferentes. No hay que olvidar que la posición dominante de la que disfrutaban los conquistadores musulmanes propiciaba, como es habitual en estos casos, que la población conquistada, sobre todo una vez que quedaba claro que esta dominación iba a prolongarse indefinidamente, tendiese a asimilarse a los nuevos amos de la situación. Pero tampoco hay que ignorar en ningún momento que la nueva realidad creada por las conquistas islámicas ostentaba ciertas peculiaridades, que la diferenciaban de otras situaciones históricas parecidas. Los nuevos amos, pese a su demostrada capacidad militar, adolecían en un primer momento de una clara inferioridad cultural con respecto a las formas de vida más sofisticadas de los conquistados. Ello hubiera podido favorecer una asimilación de los conquistadores a los conquistados. La historia nos ofrece algunos ejemplos notorios de estos procesos de asimilación, como el de los invasores germanos en las provincias del Imperio Romano de las que lograron apoderarse. Sin embargo, y siguiendo aquí las tesis expuestas por Henri Pirenne (1981: 123-125), en una obra clásica, muy influyente, aunque también muy debatida, la diferencia estribaba precisamente, comparando a los invasores germanos del siglo V con los invasores árabes del siglo VII, en que estos últimos poseían una ideología, un credo, que les proporcionaba un intenso sentimiento de solidaridad interna y de superioridad frente a los conquistados y que, al mismo tiempo, les permitía entender globalmente su existencia de un modo psicológicamente satisfactorio. De este modo, los conquistadores llegaban imbuidos de una suerte de autosuficiencia ideológica, que contrarrestaba eficazmente las posibles tendencias a asimilarse a los conquistados en vista de su mayor sofisticación cultural. Lo que se produjo fue, por el contrario, tanto en el Magreb, como en Oriente, una *apropiación selectiva* de la cultura de los sometidos, parte de cuyos elementos fueron integrados dentro de una matriz cultural novedosa estructurada por la ideología islámica. En suma, al tiempo que el Islam resultaba atractivo, por diferentes razones, para la población autóctona, los conquistadores musulmanes disponían de una identidad positiva, que les preservaba de experimentar una tendencia simétrica con respecto a los autóctonos. A todos estos factores de atracción ideológica se añadía el hecho de que el Islam permitía esta asimilación del conquistado al conquistador. No establecía ninguna barrera infranqueable entre los dominados y los dominadores, sino que, por el contrario, permitía, e incluso estimulaba, la asimilación del no musulmán sometido al musulmán conquistador. Al no musulmán para ir superando su sumisión se le incitaba a unirse a la comunidad musulmana, a integrarse en ella. A este respecto, debe señalarse que especialmente durante el período Omeya, existió una profunda resistencia por parte de los árabes y de sus gobernantes contra cualquier equiparación entre los conquistadores y los conquistados, con el fin de preservar sus privilegios, del mismo modo que se produjo también una tendencia similar a jerarquizar a los diferentes grupos tribales árabes, en función de su poder, de sus vínculos con los gobernantes y de sus servicios prestados a la comunidad musulmana. Pero con el tiempo este particularismo tribal y árabe fue sufriendo una superación progresiva (Cf. Shaban, 1976) a través de una sucesión de revoluciones políticas y sociales.

Todos estos factores favorecieron una progresiva islamización, que en los primeros tiempos debe de haber poseído un carácter más superficial. En la medida en que la misma iba teniendo lugar, las poblaciones magrebíes quedaban provistas de una identidad religiosa compartida, que se superponía a todas las evidentes e importantes diferencias que guardaban entre sí, en función de sus diversas particularidades tribales y regionales. Dado que además, como es sabido, existe un nexo privilegiado entre el Islam y la arabidad, entre el Islam y la

cultura, la lengua y la identidad árabes, esta islamización se vio acompañada, si bien en menor grado, de un proceso de arabización, reforzado durante siglos por migraciones de beduinos llegados del este y por refugiados de Al-Andalus.. En función de todo lo anterior, no debe sorprendernos el hecho de que esta islamización y esta arabización favoreciesen una homologación entre las poblaciones urbanas y las rurales, entre las ciudadanas y las tribales, muy superior a la que había existido en épocas anteriores. Se promovió también, con ello, una progresiva integración de las poblaciones antes periféricas, con la consiguiente expansión de la nueva civilización magrebí, árabo-islámica. Esta expansión afectó también a las regiones saharianas, así como a su población, lo cual facilitó al tiempo la articulación de las redes de comercio transahariano, que conectaron el Magreb con el Africa subsahariana. A través de todos estos procesos, el Magreb pasó a ocupar la posición que le ha caracterizado históricamente desde la Edad Media como espacio intermediario entre Europa, el Africa Subsahariana y Oriente Próximo, operando como un mediador entre estos tres espacios civilizacionales. En función de todo lo anterior, la posición geopolítica del Magreb resulta no ser un mero producto mecánico de la geografía física, sino el fruto de la interacción entre esta geografía y una serie de procesos históricos muy complejos, que se han extendido a lo largo de varios siglos. Para que sea posible mediar entre distintas regiones socio-culturales, es preciso que previamente las mismas hayan quedado ya configuradas como tales.

Esta función de intermediación, de punto de conexión, entre distintas regiones geográficas y culturales propició que las actividades comerciales jugasen un papel clave en el seno de la civilización clásica del Magreb. Este comercio interregional, este “comercio lejano”, como lo denomina Samir Amin (1976: 14 y ss; 1986: 23 y ss), ha venido a constituir uno de los principales agentes configuradores de las sociedades magrebíes, así como uno de los grandes responsables de su progreso y de su decadencia. En buena medida, y así lo señalan el mismo Amin (1976) y Jean Poncet (1985: 223-229), la suerte de estas sociedades se ha encontrado históricamente asociada a la de este comercio lejano, de tal manera que, tal y como veremos un poco más abajo, el estancamiento y la decadencia de las sociedades magrebíes en los últimos siglos parecen haberse encontrado estrechamente asociados con el retroceso de este comercio a larga distancia.

Resultaba especialmente digno de mención el comercio con las regiones del Africa Subsahariana, hecho posible por la progresiva integración de las regiones saharianas dentro del espacio civilizacional magrebí. Se trataba de un comercio caravanero, que llevaba aparejado un elevado nivel de riesgo personal, lo cual le otorgaba un marcado sello aventurero. La novela de Amin Maalouf, *León el Africano* (1988), nos ofrece un retrato extraordinariamente sugestivo de esta peculiar actividad comercial. Los comerciantes debían surcar durante semanas regiones desérticas, expuestos a los rigores del tiempo, al riesgo de ser sorprendidos por tormentas de arena o de extraviarse, riesgo muy real, sobre todo si les ocurría alguna desgracia a los guías de la caravana. A través de este arriesgado comercio, y durante siglos, se fueron tejiendo complejas y amplias redes comerciales, que conectaban los reinos enclavados en el Sahel, como Ghana, Malí y Songhai, con el Magreb y, más allá del mismo, con Europa y Oriente Próximo. Dentro de estos circuitos de intercambio transahariano el Magreb exportaba fundamentalmente textiles, armas y productos de orfebrería y se aprovisionaba de metales preciosos, esclavos, marfiles y pieles (Boulqatib, 1995: 21-31). Es también bien conocido el hecho de que este comercio caravanero constituyó uno de los principales mecanismos por medio de los cuales se produjo la propagación del Islam por el Africa Negra, cuya

consecuencia final fue la expansión, en un sentido amplio, de la civilización islámica más allá del Sáhara, sumándose a ese otro movimiento expansivo que se realizaba paralelamente a lo largo de las costas del Océano Índico. Las riquezas extraídas de este comercio enriquecían de manera decisiva a los grupos que lo controlaban, otorgándoles una ventaja decisiva sobre sus rivales. No resulta sorprendente, por ello, el que una gran parte de los enfrentamientos entre distintos grupos tribales, y entre lo que llegaron a ser a veces distintas dinastías de origen tribal, puedan remitirse a estas pugnas por el control de las rutas comerciales que se extendían desde el Sahel hasta el Mediterráneo (Boulqatib, 1995: 13-21). En ocasiones comercio y guerra discurrían de la mano. Se daba el caso de que el comercio abría el camino para la conquista militar, al mostrar las riquezas y, al mismo tiempo, la debilidad de aquellos con los que se comerciaba. Buenos ejemplos de ello fueron la conquista de Ghana por los Almorávides y, más modernamente, la de Tombouctú por el Sultán de Marruecos Al-Mansur, empresa ésta en la que curiosamente jugaron un papel destacado los moriscos españoles, cuyos descendientes todavía habitan en la zona (Castillo, 2001: 42-44; Gaudio, 1988: 61-65).

Más allá de estos datos más o menos anecdóticos, nos interesa aquí profundizar un poco más en el papel de este comercio lejano en la conformación de la civilización magrebí clásica. Llama mucho la atención la coincidencia entre el esplendor que en determinadas épocas alcanzaron algunas regiones del Magreb, tanto en el plano de sus realizaciones culturales, como en el de su poderío político y en el de su, relativa, prosperidad material y el auge del comercio a larga distancia. El caso de los Almohades durante la Edad Media parece ser un buen indicador de esta conexión (Nasij, 1995). Para comprenderla, debemos comenzar constatando el estímulo que aportó este comercio lejano al desarrollo de la urbanización. El vínculo entre comercio a larga distancia y urbanización ha sido reiteradamente señalado no sólo para el caso del Magreb, sino también para otras regiones del mundo árabe (Amin, 1976; Boulqatib, 1995). Se ha insistido, así, en la intensa imbricación entre la evolución y el trazado de las rutas comerciales y la prosperidad y la decadencia de ciertas ciudades. Y quien habla de urbanización habla de formas políticas más complejas, habla de artesanía, habla de arte, habla, pues, de desarrollo cultural en todas sus dimensiones. Si el desarrollo urbano en el Magreb, más que en otros lugares del mundo, parece haber sido tributario de las vicisitudes del comercio interregional, ello parece haberse debido en gran parte a la debilidad del desarrollo local de las fuerzas productivas. Esta debilidad nacía en buena parte de la existencia de extensas regiones áridas, en donde la producción agrícola o no era posible, o solamente lo era al precio de enormes esfuerzos. Pero a estos obstáculos planteados por el medio natural, se añadía la debilidad de las técnicas empleadas, hecho éste en el que insistió en su momento Lucette Valensi (1985: 240-244). Baste para atestiguarlo el escaso uso de la rueda para el transporte, asociado, justamente, con las insuficiencias de las redes de caminos (Ben Ali, 1983; Ennaji, 1996: 94-95), lo cual hacía que gran parte del transporte se realizase a lomos de animales. De igual manera, las técnicas agrícolas parecen no haber avanzado durante siglos. Es lo que ocurría, por ejemplo, con el arado, basado en el modelo de tiempos romanos. No obstante, al mismo tiempo en regiones como el sur del Marruecos se observaba la existencia de una agricultura de regadío basada en técnicas y formas de organización social bastante sofisticadas (A.A.V.V., 2001). El contraste entre esta situación más bien de estancamiento y el progreso tecnológico en la agricultura que comenzó a experimentar Europa Occidental a partir del siglo XI resulta muy llamativo. Evidentemente, intentar explicar las razones de este contraste nos obligaría a sumergirnos en una discusión muy larga, pero, al menos, merece la pena tomar nota de su existencia.

Esta debilidad relativa de la producción agrícola, que supone el grueso de la producción en cualquier sociedad preindustrial, nos muestra entonces cómo el comercio lejano jugaba un papel estratégico como dinamizador de la actividad económica, y a través de esta última, como dinamizador del conjunto de la vida social, política y cultural de las sociedades magrebíes. Así ocurría desde el momento en que colocaba en manos de las minorías dominantes unos excedentes bastante voluminosos, que les otorgaban un amplio margen de maniobra. No ha de extrañarnos tampoco entonces el hecho de que las políticas tributarias con respecto al comercio desempeñaran también un rol estratégico en el conjunto de la actividad de los soberanos, quienes frecuentemente se debatieran entre el afán por recaudar más, especialmente cuando había dificultades, y el deseo de estimular el comercio (Al Idrisi, 2001; Almansuri, 1995; Saban, 2001). Por todo ello, y siguiendo en este punto a Samir Amin (1976: 123-131), podemos concluir diciendo que los recursos proporcionados por el comercio interregional permitían a las sociedades magrebíes elevarse por encima del nivel que de por sí les hubiese permitido el débil desarrollo de las fuerzas productivas locales. Y a las ganancias de este comercio interregional se añadían, en las épocas de mayor poderío militar, los cuantiosos botines de guerra (Shakir, 2002: 84), recabados en las expediciones guerreras realizadas contra los vecinos del norte y del sur, justificadas ideológicamente mediante la noción de *yihad*. Por último, los esclavos traídos de África jugaron un papel muy importante en la estructuración administrativa de los Estados magrebíes. Ya desde la época almorávide (Shakir, 2002: 192) proporcionaban a los gobernantes contingentes de soldados y funcionarios plenamente dependientes de su soberano, que les permitían independizarse en parte del apoyo siempre inseguro de las levantiscas tribus locales. Este sistema de reclutamiento fue también aplicado en otros muchos lugares, especialmente del mundo islámico, y ha sido objeto de interesantes análisis teóricos (Anderson 1981: 522; Meillasoux, 1991: 200-226). A nosotros nos interesa aquí ante todo constatar las múltiples funciones del comercio y de la guerra en el marco de la civilización magrebí clásica.

En función de todo lo anterior, el retrato que va surgiendo ante nosotros es el de unas sociedades extraordinariamente complejas y heterogéneas, en donde convivían niveles de desarrollo económico y de complejidad social profundamente dispares. Junto a la sofisticada vida urbana y a la existencia de auténticos imperios muy bien organizados, existían también sectores muy amplios de la población que vivían inmersos en una economía de subsistencia, en condiciones muy precarias, y en el marco de lo que, en un sentido amplio, podemos denominar una organización tribal, con una escasa diferenciación social (Valensi, 1985: 244-246). Esto es lo que ha llevado a algunos autores a hablar de la existencia de un dualismo de modos de producción (Ben Ali, 1983). También, por otra parte, la presencia de esta heterogeneidad es la responsable de que, según la atención del observador se fije en unos sectores u otros, el retrato que emerja del conjunto de lo que aquí estamos llamando la civilización clásica del Magreb vaya a diferir de manera tan radical.

Ciertos autores han denunciado el presunto carácter "parasitario" de las ciudades con respecto al campo, presentándolas como puestos comerciales, sedes cortesanas y acuartelamientos militares, que extraían cuantiosos tributos del mundo rural, sin aportarle apenas nada (Anderson 1984: 518; Prenant, 1985: 231-233). Otros estudiosos, en cambio, como Jean Poncet (1985: 223-229), no han dejado de llamar la atención sobre el papel dinamizador que ejercían las ciudades sobre la propia vida rural, e incluso sobre la propia

actividad agrícola, desde el momento en que la necesidad de abastecer a su población constituía un importante estímulo para la producción, por el lado de la demanda. Han subrayado en esta línea la importancia de los cultivos de huertos en la periferia de las ciudades, que constituían una agricultura más compleja y más productiva, basada a veces en técnicas de riego muy sofisticadas, y que dejaron en España una valiosa herencia. Lo mismo ocurría con las sofisticadas obras de regadío que se realizaron en el Marruecos de los Almohades a fin de posibilitar el abastecimiento urbano (Iskan, 2001). El propio comercio caravanero parece haber estimulado asimismo el desarrollo agrícola, favoreciendo la colonización de los oasis, los cuales desempeñaban un papel imprescindible como centros de descanso y abastecimiento para los mercaderes. A este respecto, Jean Poncet (1985: 227) señala, con una frase muy brillante, que ciertamente “sin el dátíl no hay caravanas, pero que lo contrario también es verdad”, ya que sin el estímulo aportado por las necesidades de los comerciantes caravaneros no hubiera habido un desarrollo como el que hubo de este tipo de agricultura.

En contrapartida, todo este rol dinamizador jugado por las ciudades y el comercio sobre la propia actividad agrícola acentuaba aún más la dependencia del conjunto de la economía con respecto a ambos. Justamente por ello, la decadencia de este comercio a larga distancia acabó por tener efectos nefastos sobre estas sociedades. Es éste un hecho en el que han insistido numerosos autores. En síntesis, parece que los grandes descubrimientos geográficos realizados por las potencias europeas a partir del siglo XV habrían inflingido daños muy graves a esta actividad comercial. Por una parte, se habría producido una reorientación general de la actividad económica, un desplazamiento general hacia el Atlántico, que también afectó negativamente al sur de Europa. En segundo lugar, el establecimiento de factorías comerciales europeas en las costas del Africa Subsahariana habría igualmente desviado en parte las antiguas rutas comerciales, arrebatando en parte el control del mismo a los caravaneros magrebíes. Por último, la competencia con las grandes riquezas americanas habría empobrecido a los suministradores africanos. Pero a todo este debilitamiento de la actividad comercial hay que añadir la ofensiva desencadenada por los reinos ibéricos sobre las costas del Magreb, tanto atlánticas, como mediterráneas, durante los siglos XV y XVI, ofensiva que les llevó a retener durante un tiempo numerosas plazas fuertes en estas costas. Estas capturas tuvieron evidentemente efectos muy graves. Basta con recordar a este respecto que Ceuta había sido durante siglos una importante ciudad comercial y cultural y que tras la conquista portuguesa quedó reducida a poco más que un puesto militar (Sherif, 1995), situación que se prolongaría luego durante siglos. Ciertamente, la irrupción del poder otomano en Argelia y Túnez, así como la contraofensiva que se desarrolló en Marruecos de la mano de los Saadíes, acabarían por poner coto a este expansionismo ibérico, permitiendo la recuperación de numerosas plazas antes perdidas, si bien no de todas ellas. Pero el daño causado entretanto había sido ya cuantioso y ante todo el mar Mediterráneo fue quedando con el paso de los siglos progresivamente dominado por las potencias europeas, merced a su superioridad militar, lo cual implicó un concomitante repliegue magrebí. El contraste con el estado de cosas reinante durante la Edad Media resulta patente. Como lo fue también el final de los generosos botines ganados antaño en el campo de batalla. Todo ello propició una decadencia general. Es lo que nos muestra el ejemplo de Fez, que tras ser durante siglos un importante centro comercial, vio declinar este rol durante la época moderna, para no empezar a recuperarlo hasta el siglo XIX, en un contexto ya muy diferente, cuando se desarrolló una próspera burguesía que jugaba un papel intermediario entre el país y las casas comerciales europeas y americanas (Kninah, 1995). Con todo, siempre es preciso evitar caer en el unilateralismo. Así, al mismo tiempo, en el norte del

país Tetuán vivía hasta las últimas décadas del siglo XVIII un período de auge económico, gracias a su labor como intermediaria comercial con Europa y Oriente Próximo (Miège, Benaboud y Erzini (1996): 52-57;). Pero esta prosperidad, limitada desde luego, no se asentaba en una capacidad industrial capaz de competir con Europa, de abrir nuevos mercados, ni de diversificar su oferta productiva. No es sorprendente que acabase declinado, en cuanto se volvió más difícil seguir jugando este rol mediador en la misma medida que antes, merced en gran parte a la propia competencia con otras ciudades vecinas, como Tánger y Larache (Miège, Benaboud y Erzini (1996): 74-79). De igual manera, Mohammed Ennaji (1996: 43) apunta que la instalación de los portugueses en la costa atlántica de Marruecos tuvo también un efecto dinamizador sobre la actividad comercial de la zona. Incluso los Saadíes durante su *yihad* antilusitana recurrieron en gran escala al comercio exterior a fin de obtener recursos para financiar el equipamiento de sus huestes. Pero este hecho no altera el cuadro fundamental, sino que lo confirma, desde el momento en que las relaciones comerciales que se iban estableciendo en este período cobraban cada vez en mayor medida un carácter dependiente, con el intercambio de materias primas por productos manufacturados, dentro de unos circuitos más amplios controlados por los europeos, al tiempo que las antiguas redes de comercio interiores se dislocaban. Así, las ganancias del intercambio con la población marroquí se insertaron en los circuitos comerciales mediante los que se financió el expansionismo portugués del siglo XVI (Ennaji, 1996: 40). Y tampoco podemos olvidar que la acometida portuguesa se vio acompañada de violentas razzias que, a menudo, desembocaban en la captura y esclavizamiento de parte de la población, todo lo cual propició un drástico descenso demográfico (Ennaji, 1996: 42).

Los efectos de esta decadencia comercial y urbana se propagaron luego en distintas direcciones. El primero estribaría obviamente en las crecientes dificultades financieras de las autoridades. Dificultades éstas que, a su vez, forzaron a mayores exacciones sobre la población, del mismo modo que propiciaron una mayor debilidad general del gobierno central. Todo ello motivó una mayor autonomización de los poderes locales, propiciando lo que algunos autores denominan una suerte de "feudalización" incompleta (Amin, 1976: 130-131). René Gallissot (1985: 185 y ss), estudiando la situación de la Argelia precolonial, ha tratado de definir lo que él denomina una "feudalidad de mando", concepto que ha sido por otra parte muy discutido. Esta feudalidad de mando estaría caracterizada más por el control y la apropiación por parte de los poderes locales de ciertos tributos, sobre tierras y sobre transacciones comerciales, que por un dominio firme sobre un territorio, como puede ser el caso de la feudalidad señorial, con sus señoríos, su servidumbre claramente establecida y sus jerarquías vasalláticas. El modelo de feudalidad que postula Gallissot es, en este sentido, más laxo. Hay una evidente descentralización, pero tiene un carácter menos asentado, menos garantizado jurídicamente, menos estable a la hora de ser heredado, menos reconocido socialmente. Carece de rituales como los del juramento de vasallaje y la investidura. Los terratenientes a menudo se asientan en la ciudad y el campesino no tiene tan coartada su libertad de movimientos (Alqadiri, 1989: 106). Es como una forma sólo esbozada de feudalidad, resultante de la decadencia estatal, urbana y comercial, pero que no habría llegado a convertirse en un modelo social plenamente perfilado. Y es además en gran medida una feudalidad menos ruralizada, donde estas aristocracias a veces están menos asentadas en sus territorios, manteniéndose más ligadas en muchos casos a la vida urbana y a los poderes centrales, de los cuales dependen en gran medida.

Ni que decir tiene que la discusión de las diferencias entre las estructuras económicas, sociales y políticas del Magreb y de Europa nos podría llevar muy lejos. Pero éste no es el lugar para emprender una discusión de este género, que desbordaría totalmente el marco de esta intervención, ya de por sí muy amplio. Tan sólo merece la pena remarcar la diferencia entre los tiempos históricos del Magreb y de Europa Occidental. Al tiempo que Europa Occidental inicia su despegue, con el advenimiento de la Edad Moderna, el Magreb experimenta una etapa de decadencia y estancamiento y al mismo tiempo que Europa Occidental contempla la liquidación de las formas más clásicas, y más visibles, del feudalismo, el Magreb ve cómo se esbozan en su seno algunas de ellas. Este desacompasamiento, esta disparidad en los procesos sociales a cada lado del Mediterráneo resultó fatal para el Magreb, pues le abocó a una debilidad creciente frente a Europa, que la progresivamente mayor intensidad de los contactos entre las distintas regiones del mundo, gracias los sucesivos avances en las comunicaciones, no hicieron sino agudizar aún más. Todo ello desembocó en su sumisión colonial en los poco más de ochenta años que van desde 1830, para Argelia a 1912 para Marruecos.

Como hemos ido viendo, una gran parte de la dinámica histórica de las sociedades magrebíes parece haberse encontrado estrechamente ligada a su posición a caballo entre distintas regiones muy heterogéneas. Esta posición fue creada en gran medida como consecuencia de los propios procesos históricos mediante los que se forjaron estas mismas regiones, en cuanto que espacios geográficos más o menos definidos para unas civilizaciones más o menos diferenciadas. Pero una vez delimitadas estas regiones, la interacción entre ellas parece haber favorecido en un momento dado la prosperidad de la región magrebí, para tener más tarde consecuencias opuestas. No obstante, debe evitarse cualquier determinismo unilateral, pues la siguiente pregunta que habría que hacerse es la de por qué las sociedades del Magreb no pudieron superar su atraso tecnológico, ni las formas de vida tribal, emprendiendo un desarrollo menos dependiente de las cambiantes relaciones con el exterior. Pero éstas son ya otras preguntas muy diferentes de las que nos hemos estado haciendo aquí.

Referencias bibliográficas

A.A.V.V.(2001): "Tarij ar-ri fi-yanub al-Magreb. Nadwa al-aiam al-watania az-zamina li-il-yam'aia al-magrebia li-il-bajz at-tariji"; *Amal*; N° 24; Casablanca.

AL IDRISSE, Al-Fquih (2001): "Al-yiabaia wa al-mashru'ia as-siasia li-id-daula. At-tayriba as-sa'adia numuduyan"; *Amal*; N° 24; Casablanca.

ALMANSURI, Osman (1995): "Taazir ad-dara'ib 'ala an-nashit at-tiyari bi Magreb al-qarn as-sadis 'ashar al-miladi"; *Amal*; N° 6; Casablanca.

ALQADIRI BOUTCHIT, Ibrahim (1989): "Hel 'arafa al-muytama' al-'arabi al-iqta'?" ; *Al Wahda*; N° 57; Rabat.

AMIN, Samir (1976): *La nation arabe. Nationalisme et luttes des clases*; Les éditions de Minouit; París.

(1986): *El desarrollo desigual*; Planeta-Agostini; Barcelona.

- ANDERSON, Perry (1984): *El Estado absolutista*; Siglo XXI; Madrid.
- BOULQATIB, Hussein (1995): "Al-'alaqat at-tiyaria baina al-Magreb wa as-Sudan al-garbi jilal al-'aser al-wasit"; *Amal*; Nº 6; Casablanca.
- BOUZIDI, Said (2001): "Al-yawanib al-iqtissadia fi melf al-'alaqat ad-diblumasia lil-roman ma'a al-qaba'il al-muria jilal al-'ahd al-imberatori"; *Amal*; Nº 24; Casablanca.
- CASTILLO, Mohamed (2001): *Hayat-il-moriscos al-ajira bi-Isbania wa dauruhum jariyiha*; Mattaba Asshiuj; Tetuán.
- DE EPALZA, Mikel (1994): "La desaparición del Cristianismo en el Magreb y en Al-Andalus"; *Encuentro Islamo-Cristiano*; Nº 267; Publicación del Centro Darek-Nyumba; Madrid.
- ENNAJI, Mohammed (1996): *Expansion européenne et changement social au Maroc (XVI-XIX siècles)*; Editions EDDIF; Casablanca.
- GALLISSOT, René (1985): "La Argelia precolonial"; en VILAR, Pierre y PARAIN, Charles (coord.): *El feudalismo*; Editorial Sarpe; Madrid.
- GAUDIO, Attilio (1988): *Le Mali*; Editions Khartala; París.
- ISKAN, Hussein (2001): "Teknoloyia al-tahakom fi-il-ma' bi-yanub al-Magreb jilal al-'aser al-wassit"; *Amal*; Nº 24; Casablanca.
- KNINAH, Larbi (1995): "Takwin at-tabaqa at-tiyaria fi Fes fi-il-qarn 19"; *Amal*; Nº 6; Casablanca.
- (2003): *Fi-il-masala al-amazighia. Usul al-magariba (amazigh, 'arab, zunuy wa ajarun...)*; Fes.
- LATTIMORE, Owen (1985): "Orígenes de la Gran Muralla China: teoría y práctica de un concepto de frontera"; en Llobera, J.R. (comp.): *Antropología política*; Anagrama; Barcelona.
- MAALOUF, Amin (1988): *León el Africano*; Alianza Editorial; Madrid.
- MEILLASOUX, Claude (1991): *Antropología de la esclavitud. El vientre de hierro y de dinero*; Siglo XXI; Madrid.
- MIÈGE, Jean-Louis, BENABOUD, M'hammad y ERZINI, Nadia (1996): *Tétouan. Ville andalouse marocaine*; CNRS Éditions-Kalila wa dimna; París-Rabat.
- NASIH, Mohammed (1995): "Ba'ad 'awamel at-tatawor at-tiyari fi-il-Magreb jilal al-qarn 6h-12m"; *Amal*; Nº 6; Casablanca.

PIRENNE, Henri (1981): *Mahoma y Carlomagno*; Alianza Editorial; Madrid.

PONCET, Jean (1985): "Observaciones sobre las relaciones entre ciudades y campo en el antiguo Maghreb"; en VILAR, Pierre y PARAIN, Charles (coord.): *El feudalismo*; Editorial Sarpe; Madrid.

PRENANT, André (1985): "La relación campo-ciudad en la historia del Maghreb"; en VILAR, Pierre y PARAIN, Charles (coord.): *El feudalismo*; Editorial Sarpe; Madrid.

SABAN, Abdellatif (2001): "Risalat al-'adel al-muminnia"; *Amal*; N° 24; Casablanca.

SHABAN, M.A. (1976): *Historia del Islam (600-750)*; Ediciones Guadarrama; Madrid.

SHAKIR, Mohammed (2002): *Tatawor ad-daulat fi-il-Magreb. Ishkalia at-takwon wa at-tamarkoz wa al-himona min al-qarn az-zaliz (q.m) ila al-qarn al-'ashrin*; Ifriquia Asharq; Casablanca.

SHERIF, Mohammed (1995): "Sebta fi-id-dirassat al-hadiza. Mulahadat hawla tawyihat al-bahz fi tarij medina magrebia"; *Amal*; N° 6; Casablanca.

VALENSI, Lucette (1985): "Arcaísmo de la sociedad maghrebina"; en VILAR, Pierre y PARAIN, Charles (coord.): *El feudalismo*; Editorial Sarpe; Madrid.

LAS SOCIEDADES MAGREBÍES ENTRE LA MODERNIDAD Y LA CONTEMPORANEIDAD

Lola Cañete Aranda
(SFOG-UNED)

Abordar un tema como el de *Las sociedades magrebíes entre la modernidad y la contemporaneidad* requiere de un estudio mucho más profundo del que yo pueda plantear en ocho o diez páginas. De hecho son muchos los ejemplares escritos que recuperan un debate complejo aún abierto y que mantiene en jaque a la intelectualidad árabe.

El primer problema con el que uno se tropieza es el de la definición de los conceptos de modernidad y contemporaneidad. Las ópticas desde las que se pueden abordar dichos términos son múltiples y las tendencias definitorias superan lo imaginable. La segunda cuestión se refiere a que las definiciones que se dan para modernidad y contemporaneidad no son de carácter planetario, es decir, que no se pueden seguir los mismos parámetros definitorios para todas las realidades geo-históricas, de hecho que cada contexto necesita de una subjetivización de estos conceptos.

Dicho esto, debo aclarar que no he querido abundar en definiciones filosóficas en las que nos perderíamos sin llegar a conclusiones precisas y que, por el contrario, me alejaría del verdadero objetivo de mi exposición. De modo que, a riesgo de que la perspectiva en la que me voy a centrar sea del todo incompleta -y de hecho que lo es-, paso definitivamente a exponer el enfoque que he considerado oportuno para esta ocasión. Sin embargo conviene apuntar que se hace necesario abundar más y mejor en esta cuestión que resulta de vital importancia para comprender la globalidad de las realidades que constituyen este Mare Nostrum y que son las verdaderas responsables de que un espacio geopolítico como este, se torne a veces un espacio de convivencia e intercambio pacífico, otras, un espacio de malentendidos cuando no conflictos.

Parto de que todo avance:

- 1.- trastorna de alguna manera el funcionamiento de las sociedades y
- 2.- modifica el papel del Estado.

Si estamos de acuerdo con estos dos enunciados estaremos de acuerdo en decir que es prácticamente imposible vivir al día, y que de alguna manera hay que prever, proyectar, especular... descifrar el campo de las interrogantes y definir los objetivos y prioridades a más largo plazo de una sociedad, de un Estado.

Esto es porque toda transformación es un proceso y cuando el elemento transformación tiene una carga psico-sociológica que va más allá de lo evidente –como una revolución industrial, el impacto que esta tiene sobre una economía de mercado o sobre los sistemas de producción, la generación de riqueza, el impacto sobre la organización política...-, e incita a una sociedad a una revolución desde dentro, desde la base, desde los principios, desde el convencimiento... el proceso se torna lento, básicamente porque es

colectivo, aunque afecte directamente al contexto de lo privado del individuo, a los valores, a la moral.

Al mismo tiempo, en este convencimiento sobre la necesidad del cambio, se genera una natural inquietud sobre el deseo de salvaguardar los principios que sustentan e identifican a una sociedad, y que la hacen particular frente a los otros mientras encuentran esa redefinición en la nueva realidad.

Esto es una verdad universal igualmente válida para cualquier sociedad, para cualquier Estado, pero para los magrebíes en particular porque en su realidad geopolítica “las nostalgias del pasado y las dudas del presente envuelven el futuro con un velo de incertidumbre”.

El concepto de modernidad

¿Cómo podemos pues, acercarnos al concepto de modernidad refiriéndonos al Magreb de hoy?

El Magreb es un conjunto de sociedades que se mueven en un mar de contradicciones muy marcadas, muy definidas, entre ellas las derivadas de la nada fácil convivencia entre tradición y modernidad planteada desde el Islam, desde la tendencia al retorno, a los orígenes, frente a los aires de la globalización que, en cualquier ámbito, nos mecen a todos y que hacen que la modernidad se escape siempre ante la modernización.

Este debate ocupa hoy por hoy el centro de los interrogantes de elites políticas e intelectuales árabes en general.

Desde hace años y en lo que todos coinciden es en que la idea de modernidad afecta a todos los conceptos, aquí señalo los de laicidad, democracia, libertad, derechos humanos, justicia, nacionalismo, educación, solidaridad, relación con los grandes poderes, ciudadanía... términos todos, que circundan las opciones de estabilidad de un contexto geopolítico, al menos, según las definiciones de modernidad occidentales no-arabo-musulmanas a menudo aceptadas también por la otra orilla mediterránea, siempre con puntualizaciones nada banales, claro.

Si consideramos que la confrontación intelectual que participan estas elites permite a las sociedades tomar elecciones colectivas indispensables para su evolución, es decir, si examinamos el papel que **LAS ELITES** tienen en la confluencia y la cohesión de un grupo hacia la planificación de una modernidad sin complejos (en lugar de, por ejemplo, enfocar este esfuerzo sólo para culpabilizar al colonialismo de todos sus males), hay que señalar tanto de clases dirigentes como de generadores de opinión del mundo árabe, su sensible incapacidad para lograr este objetivo, Desde mi punto de vista, este es uno de los síntomas de la prolongación de una conciencia petrificada de esta clase privilegiada sobre el principal debate contemporáneo que se produce dentro de estas mismas sociedades y que gira en torno a “el futuro del Islam”.

Claro que esto no es tan simple, no obstante lo categórico del enunciado. En los países del Magreb, nunca ha habido una revolución social, las elites en su mayoría se han formado en el exterior, además existe el debate entre elites antiguas y elites nuevas; y dos actitudes necesariamente opuestas al menos en el método: una, busca inscribir soluciones en una referencia musulmana, y la otra, se define absolutamente modernista y secular...

La constitución de un ideario moderno islámico

¿A dónde nos conduce esto? ¿Es que no existe una ideología propiamente árabo-musulmana capaz de asimilar el concepto de modernidad desde unos parámetros y una idiosincrasia propios al Islam?...

En este punto hay que hacer un poco de historia.

Una sociedad no se convierte en moderna por el simple hecho de maquillarse con un modo de vida y una apariencia exterior, o con la mera incorporación de un progreso científico y técnico importado a su *modus operandi* cotidiano-tradicional...

No puedo dejar de usar como referente para este análisis la obra de Abdel Rahman al-Kawakibi, *Um al-qura* (La primera ciudad)¹. Este manifiesto pone en evidencia la necesidad de una revisión general del pensamiento y de los valores de las sociedades arabo-musulmanas de la época: la promoción de una cultura moderna, científica y crítica... pero sin olvidar que esta nueva cultura no surge en un contexto laico –la laicidad de las sociedades musulmanas es el otro gran debate-, laico en el sentido de hoy, puesto que se apoya sobre referencias religiosas para legitimar la interpretación modernista del Islam. La realidad se traduce en un teñir de laica y racionalista sólo cierta parte de la realidad: la transferencia de estos valores alcanza sólo a ciertas actividades intelectuales, políticas y sociales, pero las inhibiciones frente a lo sagrado en el resto de los contextos y de los espacios sigue existiendo en el conjunto de estas sociedades.

El otro gran referente es la Nahda -o Renacimiento-², ese momento en que los árabes del siglo XIX se deciden por los valores de su patrimonio clásico, principalmente los más seculares o mejor, secularizables, y que se traduce en un gran movimiento lingüístico, literario, intelectual y religioso... un verdadero renacimiento cultural árabe en la era moderna, después de siglos de decadencia y letargo.

Efectivamente, la Nahda testimonia un cambio, no sólo en el campo de las artes, también en las ciencias, la comunicación, las costumbres, las relaciones sociales, institucionalmente, a nivel educativo, religioso y político, ideológico... es decir, las sociedades musulmanas viven su momento de modernidad bajo el soporte del texto coránico

¹ El texto apareció en El Cairo en 1901 y en él se da fuerza a la superioridad de los árabes frente a los turcos. En la obra, Al-Kawakibi elabora un plan sostenido en la revitalización del Islam.

² La Nahda como renovación es un arranque socio-cultural al compás de una toma de conciencia nacional que perseguía el abandono de las estructuras medievales para sustituirlas por aquellas que se aprehendieron de Occidente y desde los poderes coloniales. Políticamente toma cuerpo tras la gran guerra generando un sentimiento sobre el Islam en tanto que elemento de unidad comunitaria bajo los auspicios de las reivindicaciones del nacionalismo moderno.

reinterpretado para legitimar la confluencia de tantas y tan diversas corrientes, aspiraciones y valores.

Esta necesidad de reinterpretación surge más que del desarrollo de un análisis del Islam -desde el punto de vista de la ideología-, de las transformaciones de las condiciones económicas, de la industrialización, de los cambios sociales y de los comportamientos políticos... y también, claro, de las innovaciones y de las transformaciones culturales e intelectuales.

Entonces ¿por qué y en qué momento se quiebra ese proceso de modernidad? ¿por qué en estas sociedades el Islam, que ha sido una fuerza movilizadora ha pasado a ser un handicap para un desarrollo igual?

La modernidad occidental se ha percibido por ciertos sectores sociales y políticos como algo traumatizante. El desarrollo del pensamiento islámico radicalista y antimodernista tiene ahí su origen: en el modo en que la modernización se impone a las sociedades musulmanas.

El reformismo que sustentó Mohamed Abdu³ primero, y su discípulo Rachid Rida⁴, después, insiste en la importancia de la dimensión religiosa y espiritual, más humana según los valores del Islam, frente a la más técnica y tecnicista del progreso propagado por el nuevo modernismo occidentalizado que ignora y rechaza lo espiritual y oprime las religiones.

No es que el islamismo de los años 50 reniegue del proyecto de modernización –eso vendrá después-, pero lo quiere bajo los parámetros del Islam: prefiere hablar de Chûra más que de democracia, o de umma, comunidad musulmana, más que de nación árabe.

Es cierto, algunos dirán que no debemos olvidarnos del revulsivo “nacionalismo árabe”, pero la historia ha demostrado que este ideal no era sino una quimera. Basta con echar hoy y siempre una ojeada a las diversas realidades que constituye la umma –más adelante abundaré en ello- para comprender que bajo ese concepto nada puede haber de unitario, de hecho que la idea de “nación árabe” no es otra cosa que la expresión de una crisis histórica que esta realidad geopolítica sufre desde hace más de un siglo y que transcurre paralela a la crisis de la *intelligentsia* árabe que no consigue sistematizar un ideario movilizador total y generador –esto sin olvidar que tampoco se entiende de un modo único el concepto de ideología que ya a la altura del siglo XX está en franco retroceso y de de-semantización más, en estos inicios del XXI-.

Desde este punto de vista, no hace falta señalar, que a la altura de los años 50, un radicalismo islámico es todavía minoritario. Habrá que esperar a los años 70 cuando el

³ Mohamed Abdu, fue a su vez discípulo de Yamal al-Din al-Afgani, ambos desencadenaron desde el panislamismo, la corriente salafí magrebí.

⁴ Rachid Rida, en la línea ideológica del panislamismo, publicó en El Cairo (1898) la Revista *al-Manar* con gran repercusión sobre los futuros líderes del reformismo islámico.

islamismo se convierte en una ideología política principal, por no decir dominante, tanto si ocupa como si no, el poder.

En todo caso, pergeñada queda una dualidad –y de dualidades hablamos y hablaremos todo el tiempo–, que constituye uno, que no el único, de los factores que impide un punto de eclosión que permita a los países árabo- musulmanes encontrar su propio impulso y acercarse a su propia concepción de la modernidad para incorporarla en su haber histórico de frente a su devenir. Y es que lo que late de trasfondo es una idea paralizadora y paralizante: “modernizarse es traicionarse, seguir fiel a sí mismo es morir para la historia” – así lo enunciará Abdallah Laroui.⁵

El islamismo: un revulsivo paralizador

¿Y esta sensación involución más que una evolución en el pensamiento islámico? ¿y el impulso modernizador?

Cambiando de posición el islamismo, cambia también su contenido. Ya no hay tras su ideario una cuestión de afirmación identitaria, de especificidad... se trata de una ruptura con el orden establecido por la modernidad y la modernización apoyada sobre una aspiración real y profunda: su dignidad frente al peligro de despersonalización, frente al peligro del poder de una elite que tiende a monopolizar, occidentalizándose, el sentido y la fuente de los valores del Islam.

En el mundo árabo- musulmán, algunos miembros de la elite han elegido huir de sus raíces para incorporarse a esta modernidad que en este contexto resulta, en esencia, ser un elemento intruso. Esta elite ha tenido el privilegio de poder acceder fácilmente a la cultura de Occidente y efectivamente, hubieran podido ser los agentes idóneos de este proceso de modernización sincrética; sin embargo, en no pocos casos el estado último de este proceso es la desislamización no ya de los individuos en particular, sino también de algunos elementos de los círculos sobre los que ejercen su influencia.

En suma, el desarrollo del factor religioso no responde a un crecimiento de la religiosidad en el sentido clásico, sino más bien a un déficit de identidad y de dignidad. Pero, claro, esto tampoco ha significado en ningún momento que, detrás de esta reacción, hubiera y/o haya un proceso positivo de reconstrucción de la identidad... por eso ¿es necesario pasar por el islamismo radical que todos hoy conocemos para la recuperación de una identidad? ¿significa que el deseo de recuperar la autenticidad pasa por el tradicionalismo, arcaísmo a veces, por las orientaciones teocráticas y por tanto, el rechazo de los valores intrínsecos a la modernidad?

La ceguera que rige este cúmulo de ambigüedades es que se considera a la modernidad como algo problemático, sin embargo no se hace el mismo planteamiento sobre la tradición, que no tiene porqué serlo menos.

⁵ LAROUÏ, Abdallah: *El Islam árabe y sus problemas*. Ediciones Península. 1984, Barcelona. Pág. 178

Lo que queda claro es que el futuro de las sociedades árabo-musulmanas pasa por su capacidad de asimilar una modernidad que no sea sinónimo de occidentalización, de violación cultural, de otro modo están condenadas a ser meros testigos de la época contemporánea y no uno de sus agentes.

Laicidad y secularización

¿En qué queda, pues, la cohabitación entre islamidad y laicidad en la sociedades arabo-musulmanas?

Fuera del islamismo radical, no parece que en estas sociedades haya nada en contra de la laicidad excepto que sea sinónimo de una ideología antirreligiosa, que el laicismo sea un medio solapado de desislamizar a los musulmanes. Esto no empece para que haya quien crea que el Islam no ha tenido la capacidad histórica de enfrentarse a la secularización de la religión y no haya conseguido dar los pasos necesarios para que “la relación personal con Dios” sea algo completamente ajeno al Estado, convirtiéndose esta circunstancia en el principal impedimento para que las sociedades arabo-musulmanas participen del proceso de construcción de una modernidad planetaria.

He aquí una nueva dualidad. Sin embargo, no conviene confundir: la resistencia a la laicidad no está todo el tiempo en los movimientos islamistas ni son los responsables únicos del mantenimiento de una situación de bloqueo global en la zona, de hecho existen algunas actitudes a las que paso a referirme.

1.- La gran parte de la *intelligentsia* árabe, cree que sus sociedades son prisioneras de las creencias religiosas. El alto contenido fatalista que encierra esta idea hace que nadie se sienta definitivamente responsable de, por ejemplo, dictaduras hereditarias, del índice de analfabetismo, de la censura, de la represión de las ideas, el pensamiento y su libre expresión, de una enseñanza dogmática...

2.- Por otra parte, el campo en el que puede verse el grado de presencia religiosa en la cotidianidad de la sociedad civil es en el Derecho de Familia, es decir, el ámbito de lo privado, donde la tradición tiene un peso tal muy resistente a cambios de base... son elementos que dejo sobre la mesa de debate... No es en todo momento así, pero ilustra el nivel de soluciones intermedias.

Son en estas líneas de análisis en las que se fractura la idea del carácter religioso predominante del Islam y en consecuencia, la afirmación de la estrecha conexión entre Islam y política, en la que el establecimiento de un Estado Islámico suscita entusiasmo.

El Islam político como alternativa

La pregunta se plantea enseguida: ¿el Islam político puede constituir, sobre la base religiosa, una alternativa válida en y para las sociedades árabo-musulmanas? Algunas cuestiones previas:

1.- El estudio comparado de las instituciones occidentales e islámicas es útil y necesario si no se trata sólo de hacer proyecciones unilaterales.

2.- La democracia contemporánea está lejos de ser perfecta.

3.- La democracia se ha convertido ya en algo conocido y aceptado por los musulmanes que cada vez hablan más de Estado de derecho, libertades públicas, transparencia y mejora en las prestaciones de los órganos públicos..., asuntos de carácter total y absolutamente modernos.

4.- La chûra se ha utilizado frecuentemente como sinónimo de democracia. Por tanto, al igual que la democracia es un ideal que ha tomado diversas formas a lo largo de la historia de occidente, la chûra también ha conocido diferentes maneras que los juristas han intentado codificar.

5.- La cuestión consiste en encontrar una noción que encarne este ideal en el espacio árabo-musulmán ya se la llame democracia o chûra, porque nada hay en el Corán ni en la sunna que se oponga a estos principios.

Primero: en la civilización islámica no ha habido jamás una verdadera democracia, y la chûra - que invita a ejercer el poder sabiendo solicitar consejo para llegar al consenso, ya se trate de la pirámide del poder político, del clan o del seno de la familia-, no es la democracia. Eso sí, igual que existen conceptos fundamentales, tales que justicia, en el sentido de un valor eterno espiritual, que va más allá de abstracciones hechas, de adaptaciones y actualizaciones, la chûra es, en su esencia, uno de estos valores morales fundamentales que tienen un anclaje en el espíritu de las sociedades musulmanas cuyo rechazo conduciría al ejercicio de un poder despótico arbitrario....

Pero insisto, no se puede identificar con la democracia, que es el poder del pueblo. La chûra lo que tiene es esa noción de concertación que el Islam trata de promover y será El Corán el que deje a la umma la responsabilidad del modo organizar esa concertación, ese consenso, y uno de esos modos posibles, podría ser, por qué no, la democracia.

Por lo tanto ¿dónde dice que el estado islámico tal y como hoy lo conocemos, sea una necesidad identitaria y el modelo?. El Profeta Mohammed nunca ha sido calificado en el Corán como rey, presidente, leader, príncipe o cualquier otro modo de jefe... En el Corán nunca se habla de Estado religioso.

... Hablar de Estado, es así, es hablar de un mínimo de reglas reguladoras: cómo designar un jefe, cómo controlarlo, la temporalidad de su mandato... y nada de eso figura en el Corán. En suma: todo lo que concierne a religión está trazado en el Corán y no hay ninguna regla ahí escrita sobre la dinámica de un gobierno... el Corán, en este sentido, bien podría entenderse como un camino hacia el laicismo.

Más allá de este somero repaso a la legitimidad coránica sobre la posibilidad de un gobierno islámico, conviene plantear otra cuestión: la Charia⁶.

La charia forma parte del patrimonio de estos países. La inmensa mayoría de estas sociedades en su conjunto quieren de una parte, mantener los lazos con su religión, con su historia, con su patrimonio... y por otra parte quieren beneficiarse de la libertad, la democracia, los derechos humanos y la modernidad.

Sin duda siempre ha habido gentes de la *intelligentsia* que han desmenuzado la charia para mostrar que nada impide hoy al Islam conjugarse con estos valores... elites, por supuesto, cuya debilidad les impide hacer extensiva al resto de la sociedad las ventajas de una verdadera democratización. Esto es, cuando existe una democracia, como la de Maruecos, o la de Siria, tanto si son democracias muy limitadas en nada equiparables a las de los sistemas occidentales, esa democracia es válida para las elites, para, digamos, los integrados en el sistema, pero queda vetada al pueblo... por eso es entre las clases menos favorecidas donde el integrismo tiene fácil su caldo de cultivo.

La distancia existente, en muchas ocasiones entre los integrados y el pueblo, marginal, hacen de una sociedad dos mundos con normas y valores diametralmente diferentes.

Esta razón es la que lleva a que algunos movimientos políticos que hablan del Islam en tanto que religión y Estado susciten numerosos opositores. Por el contrario, aquellos que consideraban que se trata de dos dominios separados han sido, a su vez, tachados de herejes.

Llegados a este punto y ante la magnitud de las discrepancias, hablar de la umma es referirse a un mito, a una quimera que en un momento de euforia dio lugar a la corriente panislamista que tanto obsesionó a Yamal el Din el-Afghani⁷.

Pero a la altura del siglo XXI basta revisar las encontradas posiciones de los países árabes ante la guerra del Golfo, ante la crisis entre israelíes y palestinos, ante la guerra de Irak...; o a las innumerables disensiones que han paralizado a la Organización de la Conferencia Islámica (OCI)... para darse cuenta de que la unidad política de la umma es eso, una quimera.

Más allá de que la umma sea la portadora de una unidad islámica espiritual, la realidad dibuja espacio de confrontación y de divisiones políticas (eso sin contar con el 40% de los miembros de esa umma que vive en la diáspora en países que constituyen mayorías o minorías más o menos importantes y que con frecuencia generan problemas intercomunitarios hasta el punto de ocasionar en dicha “convivencia” algunos capítulos de conflictos civiles que duran hasta nuestros días).

⁶ La Charia es el conjunto de prescripciones divinas que regulan las acciones humanas tal como las presentan los libros elaborados por los doctores de las escuelas de derecho. Surge del Corán y de la Sunna y es el punto de partida del derecho islámico.

⁷ Dirigente panislámico muerto en 1897 contribuyó a inquietar y educar a un grupo de jóvenes que encabezaría el despertar nacional de Egipto. Escribió en pro de la modernización y del antiimperialismo.

Y tampoco se trata de ser catastrofista. Aunque los movimientos islamistas hacen una utilización de la charia que no tiene en cuenta esta realidad e instrumentalizan la historia para una construcción quimérica a posteriori... y aunque la manipulación política que hacen de la religión es tan peligrosa que el Islam pueda convertirse en un arma contra el progreso y el humanismo... (es la expresión de un Islam usado maquiavélicamente), los Estados del islamismo radical (mundo musulmán no todo el tiempo árabe como Irán, junto a Sudán o el Afganistán de los talibanes) conocen actualmente una profunda crisis interna que pone en evidencia la viabilidad de estos regímenes. Asimismo, el islamismo tradicional representado por las monarquías petroleras del Golfo, son regímenes que no están amenazados porque los petrodólares les da grandes medios para su estabilidad. Pero ¿qué hay de la mayoría de los Estados musulmanes, entre ellos los árabes, esos Estados en vías de desarrollo, de modernización, de cambio? Han hecho evidentemente reformas, pero son frágiles, y la muestra es que de cuando en cuando la tendencia islamista les frena su evolución.

A penas desdibujado aquí este panorama, el sueño de la unidad islámica es una quimera y el concepto de Islam en tanto que religión y Estado es hasta cierto punto poco realista con los enfoques actuales.

Unas pinceladas sobre el Magreb

La historia de los dos últimos siglos ha supuesto una lacra para el desarrollo de las sociedades magrebíes hacia un concepto propio de modernidad.

Además de todos los elementos que acabo de exponer y que son válidos para la práctica totalidad del mundo árabe-musulmán, hay que añadir al menos una somera revisión de las consecuencias que sobre esta realidad geopolítica han tenido algunos acontecimientos acaecidos entre los siglos XVIII y XX – sin abundar en el tema colonial sobre el que ya existe una dilatada bibliografía-.

La expedición de Bonaparte a finales del siglo XVIII, supuso para el mundo musulmán la toma de conciencia de su atraso y desde entonces ha intentado poco a poco abrirse a Occidente. Algunos pensadores han comenzado a establecer un ideario para reformar la sociedad y el Estado – ya conocéis los esfuerzos de Mohamed Ali en Egipto⁸, el Tanzimat⁹ en Turquía, la Escuela Politécnica en Túnez... -, las ideas y los métodos se importan de Occidente. Luego vinieron muchos otros pensadores que profundizaron en este tema –de ello he hablado en anteriores ocasiones a propósito de este Curso de especialistas y a los *Papeles ocasionales* os remito-.

Al tiempo, el momento de la revolución industrial coincide con el apogeo de los imperialismos coloniales. Así las sociedades arabo musulmanas sienten que el modelo

⁸ Mohamed Ali (1805-1848) comenzó una serie de reformas encaminadas a conseguir un ejército moderno, creó una burocracia educada en los modelos occidentales y por tanto, claramente diferenciada de la élite musulmana tradicional, estableció un primer modelo industrial para Egipto, buscó nuevas fórmulas administrativas...

⁹ El *tanzimat* es un programa de legislación que se realizó entre 1839 y 1908 en el que se estableció un nuevo concepto de reforma y la extensión de sus principios a todos los aspectos de la vida otomana. Se trató de un esfuerzo de la clase dirigente otomana por preservar su tradicional posición autocrática social y política, modernizando sus instrumentos de gobierno: administración y ejército.

occidental con sus principios de liberalismo, justicia e igualdad les traiciona con la agresión. Ese mismo Occidente al que se ha querido imitar, al que se admiraba, de donde se quería importar la ciencia, la técnica, la modernidad política y social... y son los opresores...

Luego, desaparecido el colonialismo político, y después de las independencias magrebíes adquiridas en el transcurso de los años 50 y 60, la huella que han dejado tras de sí las potencias coloniales en los comportamientos de los pueblos colonizados, entre las cuales un importante complejo de inferioridad, se ha materializado de maneras muy diversas:

- 1.- De una parte con esa continuidad en la imitación de los *modus vivendi* y *modus operandi* del occidente. En el caso del Magreb además, lo árabe no es un concepto étnico, sino cultural y muchos se reconocen más en la cultura occidental que en la venida desde Arabia, Siria o Iraq. Existe pues una modernidad que conduce directamente al desarraigo... Esto sin olvidar que existen los beréberes, muy impregnados del Islam a su manera aunque esta tampoco sea su cultura de origen.
- 2.- de otra, un pasar página rechazando todo la modernidad intrusa, sin considerar siquiera sus valores.
- 3.- por último, hay una tendencia a establecer una cooperación amical con el occidente que un día fue su opresor.

Resaltar estas tres posturas no es más que poner de manifiesto la necesidad de una reinención del concepto de modernidad teniendo en cuenta la disparidad de las opciones, porque cada Estado es en sí mismo una frontera ideológica, y en el caso del Mundo Árabe en general y del Magreb en particular, no parece posible una definición unificada de este concepto.

Túnez: una excepción relativa

Como he repetido en diferentes ocasiones, la *intelligentsia* no ha tenido esa capacidad para afrontar el problema de la separación entre el mundo público y el privado, religión y Estado. Todos los regímenes van a jugar políticamente con la religión. El único dirigente que se negará a hacerlo es el presidente Bourguiba en Túnez, un presidente al que el vestido de su país le quedaba pequeño.

Bourguiba será el único que plantee la separación Dios y Estado, y que abordará cuestiones tales como el desarrollo, los derechos del hombre, la igualdad de la mujer...

Sin embargo, lo más importante es que Túnez ha intentado una experiencia de reforma del sistema educativo precisamente para no sufrir de una experiencia social y política casi esquizofrénica como la que acabo de exponer. Los jóvenes tunecinos se forman en un espíritu moderno... —lo he podido comprobar recientemente—, sobre la base de los escritos de los pensadores musulmanes que han demostrado la posibilidad y la obligación de reformar la *charia* y de adoptar la modernidad. Es decir, se ha puesto en las manos de estos jóvenes todos los instrumentos para ser al mismo tiempo modernos y musulmanes, para

aceptar con naturalidad una reforma de la charia y romper con la enfermedad de una enseñanza inadecuada, sin producir ningún desgarro en los valores culturales del Islam.

Túnez también ha probado ya -y ya hace tiempo-, un consenso popular que ha permitido a la mujer acceder a sus libertades. No sólo es una cuestión de abolición de la poligamia o el repudio... el día en que la mujer tunecina consiga también su democratización absoluta, será el ejemplo a seguir para el conjunto del mundo árabe.

Cierto es que hoy Túnez, con una democracia limitada, se beneficia de los logros obtenidos por su sociedad en tiempos del legendario “combatiente supremo”¹⁰, ofreciendo una cierta imagen de contemporaneidad, que al menos no incomoda tanto a los políticos occidentales y a la opinión europea –es el tema de los imaginarios, es el tema de las percepciones- (A lo mejor tampoco fue gratuito que la primera constitución contemporánea del mundo árabo-islámico se refrendara en Túnez en el año 1861).

La mundialización abre nuevos interrogantes

Esta situación de desequilibrio entre los elementos que permiten llamar a una sociedad moderna como tal, ve devaluada su posibilidad de riqueza y bienestar en los campos públicos y privados cuando entran en juego los elementos de la contemporaneidad que hacen a una sociedad, una sociedad de bienestar y riqueza. El resultado de esta ingerencia es que se tinte a estos países con una capa de aparente evolución, un maquillaje de contemporaneidad, pero bajo el cual ni siquiera se ha producido el proceso de modernización necesario para dar un verdadero soporte a una modernidad que se moderniza constantemente. El choque entre modernidad no concluida y contemporaneidad global se produce necesariamente.

Como resultado, todas estas dualidades que han dado sentido a las obras de Samuel P. Huntington o a Francis Fukuyama.

Ahora, la nueva modernidad se llama globalización y este nuevo sistema choca con la tradicional política del poder, con el propio choque de civilizaciones y el mismo liberalismo..., el choque de estos dos elementos, el viejo y el nuevo sistema es, ahora, el único y verdadero choque.

De modo que una sociedad capaz de unir al derecho estático de la familia, internet, un McDonald's pero sin cerdo, democratización de las finanzas, las tecnologías y la información, pero la enseñanza de la charia entre sus jóvenes..., lo único que puede gestar en este contexto tan contradictorio son espíritus esquizofrénicos.

Si ha quedado claro que modernizarse no es igual que modernidad, la pregunta es: ¿cómo afrontan estas sociedades el fenómeno de la mundialización?. Pero esta pregunta habrá que abordarla en otra ocasión.

¹⁰ Así llamaban a Habib Bourguiba haciendo clara referencia a su papel en la obtención de la independencia de Túnez.

BIBLIOGRAFÍA

BACHIR DIAGNE, Souleymane (2001): *Islam et société ouverte. La fidélité et le mouvement dans la pensée de Muhammad Iqbal*. Maisonneuve & Larose. Paris.

GHALIOUN, Burhan (1997): *Islam et politique. La modernité trahie*. Casbah Editions. Alger.

KHADER, Bichara (1988): *El mundo árabe ante el año 2000. Estudios de sociología y economía*. Cantarabia. Madrid.

LAROUI, Abdallah (2001): *Islam et modernité*. Centre Culturel Arabe. 2ª ed. Casablanca.

LAROUI, Abdallah (1997): *Islamisme, modernisme, libéralisme*. Centre Culturel Arabe. Casablanca.

LOPEZ GARCÍA, Bernabé (1997): *El mundo arabo-islámico contemporáneo. Una historia política*. Editorial Síntesis. Madrid.

MAÍLLO SALGADO, Felipe (1987): *Vocabulario básico de Historia del Islam*. Akal/Universitaria. Madrid.

MENÉNDEZ DEL VALLE, Emilio (1997): *Islam y democracia en el mundo que viene*. Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación (UCM) y Los libros de la Catarata. Madrid.

POUVOIRS (2003): *Revue Française d'Etudes Constitutionnelles et politiques. Islam et démocratie*. Paris.

TALBI, Mohamed (2001): *Plaidoyer pour un Islam moderne*. Cérès Editions. Tunis.

ZAKARIYA, Fouad (1991): *Les arabes à l'heure du choix*. Bouchene. Alger.

EL ARCHIVO DEL SEMINARIO DE FUENTES ORALES Y GRÁFICAS DE LA UNED. ESTRUCTURA Y CUANTIFICACIÓN DE LA SECCIÓN SONORA: EL FONDO DE PALABRA. TESTIMONIOS ATINENTES A LAS RELACIONES HISPANO-MAGREBÍES

Teresa Pereira Rodríguez
(SFOG-UNED)

El Archivo del *Seminario de Fuentes Orales y Gráficas* (SFOG) de la UNED pertenece actualmente al Instituto Universitario de Investigación de dicha Universidad. Se compone de varias secciones: Sonora, Audiovisual y de Imagen, Bibliográfica, Hemerográfica y Miscelánea de Documentación Escrita. En esta ocasión vamos a centrarnos en la serie de *Testimonios* de la Sección Sonora, en la que podemos encontrar documentos de interés en el campo de las relaciones hispano-magrebíes, y especialmente hispano-marroquíes.

Como se aprecia en el cuadro sinóptico adjunto, el ensayo de clasificación correspondiente a la serie de *Testimonios* se presta a diversos solapamientos en su estructura temática, por lo que ésta resulta meramente indicativa y posee sobre todo una utilidad topográfica. Las limitaciones de espacio y de personal para atender las tareas del Archivo ha imposibilitado la reorganización temática y topográfica de las subseries en función del crecimiento del Archivo, por lo que ha prevalecido la dinámica clasificatoria de *rebus sic stantibus*, a fin de avanzar en la ubicación de nuevas subseries. Las subseries más antiguas poseen una titulación más general, frente a la mayor especificidad de las más recientes.

Los fondos sonoros del SFOG proceden en su mayor parte del trabajo de campo de los alumnos del Doctorado, Enseñanza Abierta o Postgrado de la UNED, y de proyectos de investigación realizados en el seno del Seminario. Los fondos atinentes a las relaciones hispano-magrebíes son el resultado, sobre todo, de proyectos de investigación. Tal es el caso de la subserie “Africanos en Madrid: marroquíes”, fruto de un trabajo sobre “La inmigración africana en Madrid y su Comunidad: marroquíes y guineanos”¹¹, subvencionado por la Dirección General del Instituto Español de Emigración (Madrid) entre 1991-1992. Las subseries respectivas “Imágenes cruzadas I: percepción marroquí de los españoles de la Comunidad de Madrid” e “Imágenes cruzadas II: percepción española de la inmigración marroquí en la Comunidad de Madrid” derivan de sendos proyectos subvencionados por la Dirección General de Investigación de la Consejería de Educación de dicha Comunidad en los años 2001 y 2003. Por lo relativo al fondo dedicado a “Conversaciones con miembros de las élites magrebíes: Marruecos y Túnez”, cabe señalar que la Agencia Española de Cooperación Internacional patrocinó dos proyectos del SFOG respectivamente con estos países, en el marco del Programa de Cooperación Interuniversitario hispano-marroquí e

¹¹ Este trabajo se recoge en MORALES LEZCANO, V. (et al.): *Inmigración africana en Madrid: marroquíes y guineanos*. Madrid: UNED, 1993, 121 p.; col. Aula Abierta; 69.

hispano-tunecino; en el primer caso en 1999¹² a través de la colaboración entre la UNED y la Universidad Mohamed V de Rabat; y en el segundo, entre la UNED y la Universidad tunecina de La Manouba en 2003.

La subserie “Españoles en África y Asia” se abrió en 1985; es de las más antiguas del Archivo Sonoro del SFOG, y la mayor parte de sus documentos afectan al Magreb. En ella encontramos testimonios de españoles que cumplieron en Marruecos su servicio militar durante la guerra del Rif, o que, como consecuencia de la guerra civil española de 1936-39, vivieron el exilio en Argelia; no faltan experiencias de antropólogos llegados a Marruecos o al Sáhara durante la época colonial en misiones de estudio. En esta subserie, a la experiencia cotidiana de trabajadores españoles en el norte de África y a su visión particular de las relaciones hispano-marroquíes, se suma el testimonio de algún marino mercante que ha surcado las costas norteafricanas por razones de su oficio, o el punto de vista de algún diplomático, testigo de la independencia argelina. Esta subserie recoge experiencias cotidianas y visiones particulares de las relaciones hispano-marroquíes entre finales de los años 20 y mediados de los años 50 del siglo XX, así como también historias de la emigración económica española a Argelia.

En 1987 se abrió en el SFOG la subserie “Africanos y asiáticos en España”; y en 1993, otra subserie estrechamente ligada a ésta, “Percepción española de la inmigración norteafricana”, constituida a partir de testimonios orales recogidos por alumnos de la UNED, y ampliada por las dos subseries sobre “imágenes cruzadas” citadas anteriormente como fruto de sendos proyectos de investigación. La subserie abierta en 1993 cuenta con testimonios procedentes de Málaga, extraídos del profesorado universitario y del sector de amas de casa. En este caso, los deponentes han preferido el anonimato. Estos testimonios se hacen eco de algunas reservas cotidianas proyectadas hacia la inmigración extranjera, y hacia el habitante marroquí en particular, y, por extensión, al magrebí argelino y tunecino. El concepto del marroquí aparece ligado aún a los recuerdos heredados de las guerras entre España y Marruecos. Se apunta también en estos testimonios al recelo del obrero español frente al concurrente marroquí, al tiempo que se propone la ayuda a los países más desfavorecidos, a través de la cooperación internacional, como medio de evitar o reducir la afluencia de inmigrantes no europeos a Europa; sin renegar de la influencia árabe en la cultura andaluza. Se concluye, en suma, al margen de cuestiones históricas, que el rechazo al inmigrante marroquí o norteafricano no radica en su nacionalidad, sino en la situación de indigencia en la que en muchos casos se desenvuelve su experiencia migratoria en España. En el discurso del profesorado universitario que recoge esta subserie, se intenta ofrecer una visión distante, más matizada y no exenta de crítica, de las relaciones hispano-norteafricanas, no tanto a partir de las experiencias personales del deponente, sino a través del análisis social de su entorno y desde una perspectiva historiográfica. Pese al volumen reducido de estos testimonios, el discurso que contienen parece bastante extendido, por lo que se trae aquí a colación.

Por lo relativo a los estudios realizados en el marco del SFOG, siempre dirigidos por el Dr. Víctor Morales Lezcano, Profesor Titular de Historia Contemporánea de la UNED, y

¹² Vid. el trabajo resultante en MORALES LEZCANO, V.: *Diálogos ribereños. Conversaciones con miembros de la élite marroquí*. Madrid: UNED, 2002, 394 p.: lám.; col Aula Abierta; 36172

actualmente vinculado al Instituto Universitario de Investigación de esta Universidad, el trabajo atinente a la percepción marroquí de los españoles en la Comunidad de Madrid dio origen a un informe presentado al organismo patrocinador correspondiente, aún inédito¹³. Un extracto de este informe se envió como contribución al “Congreso Internacional de Historia Oral” celebrado en Sudáfrica en 2002.

El proyecto dedicado a la percepción española de la inmigración marroquí en la CAM, a cargo de la Dra. Fátima Gómez Sota, bajo la supervisión del Profesor Morales Lezcano (en curso avanzado de realización en noviembre de 2003, coincidiendo con la celebración de la primera reunión del Curso de Postgrado “El Magreb Contemporáneo. Las relaciones de España con el norte de África”, que nos convoca), se traducirá, asimismo, en un informe destinado al organismo patrocinador, cuya pronta edición deseamos.

Ésta es tan sólo una síntesis selectiva a título de presentación de aquellos documentos que configuran las relaciones hispano-magrebíes en el Archivo del SFOG, donde se recoge un panorama social, político, económico y cultural diverso y complejo de dichas relaciones, ya sea desde la óptica de los políticos o intelectuales, desde los cuadros medios de la administración, o desde los sectores menos cualificados en el ámbito laboral o profesional de ambas partes. El análisis o la audición detenida de estos testimonios muestra la necesidad de huir de tópicos y generalizaciones fáciles, invita a la reflexión y al enfriamiento de los aspectos más candentes de estas relaciones, desde una perspectiva interdisciplinar, multilateral y aspirante a dismantelar paulatinamente los *prejuicios* que empañan con frecuencia el conocimiento de los vecinos de la *otra orilla*.

¹³ Informe sobre la realización del proyecto *Imágenes cruzadas: una recuperación oral del sistema de representación hispano-marroquí en la Comunidad Autónoma de Madrid* / Víctor Morales Lezcano (Dr. Historia) y Dolores Cañete Aranda (Lcda. Filología Árabe), con la colaboración estadística de Lourdes Navarro (Lcda. Sociología) Enero 2002 . Este proyecto contó con un equipo interdisciplinar hispano-marroquí de entrevistadores y transcripores.

I TIPO DE DOCUMENTOS Y TEMÁTICA	Cajones	 N° de volúmenes
a) TESTIMONIOS		
- Fondo General: España interior/ España y las relaciones internacionales.....	1-16	231 casetes
1. España interior: Fondo específico: Memoria oral de Madrid.....	17-22	92 “
2. Emigración interior de España.....	23	2
TOTAL PARCIAL.....		325
- Fondo Específico. I. España y las relaciones internacionales		
1. Movimientos migratorios		
1.1. Africanos y asiáticos en España.....	24-26	42
1.2. Africanos en Madrid: marroquíes.....	27-28	29
1.3. Africanos en Madrid: guineanos.....	29-31	47
1.4. Americanos y europeos en España.....	32-33	21
1.5. Africanos en otros países europeos: marroquíes en Bélgica ¹⁴	36	9
1.6. Africanos en África.....	37	2
1.7. Indios en Canarias.....	44-45	23
1.8. Magrebíes en España.....	47	4
1.9. Españoles en América y Europa.....	48-50	28
1.10. Españoles en África y Asia.....	52-53	29
1.11. Percepción española de las migraciones exteriores en España.....	34	3
1.12. Percepción española de la inmigración norteafricana.....	35	5
1.13. Imágenes cruzadas I: percepción marroquí de los Españoles de la Comunidad de Madrid.....	88-89; 92	42
1.14. Imágenes cruzadas II: percepción española de la Inmigración marroquí en la Comunidad de Madrid	94-96	41
1.1. Inmigración magrebí en Canarias.....	97	2
TOTAL PARCIAL.....		327
2. Conversaciones con miembros de las élites magrebíes:		
2.1. Marruecos	41-42	28
2.2. Túnez	98	6
3. Relaciones hispano-marroquíes	40	3
4. Relaciones hispano-mediterráneas	39	8

¹⁴ Las entrevistas de esta subserie fueron realizadas por la socióloga Encarna Cabello durante una estancia ERASMUS-UNED, vinculada a la Universidad de Lovaina, en Bélgica, en 1993.

5. Españoles en Oriente Medio.....	99	2
6. Percepción española: cuestión palestina (Fondo Kiwan).....	96	16
7. Percepción exterior de España.....	38	2
8. Países de África a través de africanos en España.....	43	1
9. Países de Europa y América.....	51	4
TOTAL PARCIAL.....		70
- Fondo Específico. II.: Historia de familias.....	100	3
TOTAL TESTIMONIOS.....		722
TOTAL APRX. DOCUMENTOS (ESPAÑA-MAGREB).....		169 ¹⁵
.....23% aprx.		

b) DISERTACIONES ACADÉMICAS

1. Coloquios: Canarias, Africa, Mundo Árabe y Oriente.....	54-62.....	110
2. Coloquios: Canarias, África, Mundo Árabe y Oriente. Relaciones hispano-mediterráneas.	64-65.....	18
3. Coloquios: Canarias, África, Mundo Árabe y Oriente. Relaciones hispano-marroquíes.....	66-67.....	22
4. España-Norte de África. Jornadas Hispano-Argelinas.....	68.....	15
5. Ponencias, Conferencias, Lecciones sueltas: Canarias, Africa, Mundo Árabe y Oriente.....	69-70.....	31
6. Ponencias, Conferencias, Lecciones sueltas: Canarias, Africa, Mundo Árabe y Oriente. Relaciones hispano-mediterráneas.....	71.....	10
7. Espacios de Radio: Canarias; África, Mundo Árabe y Oriente.....	72-73.....	17
8. Coloquios: Relaciones Internacionales (gral.).....	74-75.....	19
9. Ponencias, Conferencias, Lecciones sueltas: Relaciones Internacionales (gral.).....	76.....	13
10. Relaciones Internacionales: Presentaciones de libros.....	77.....	11
11. Espacios de Radio: Historia Contemporánea (gral.).....	78-79.....	23
12. Miscelánea: Fuentes Orales y Gráficas. Seminarios domésticos.....	80-85.....	67
TOTAL PARCIAL.....		356

¹⁵ Esta cantidad puede verse incrementada en algunas cintas más, dado que las series “Africanos y asiáticos en España” y “Españoles en África y Asia”, cuya apertura se remonta a los orígenes del Archivo del SFOG contienen documentos sobre las relaciones hispano-magrebíes.

c) DISCURSOS Y MONÓLOGOS. CONFERENCIAS DE PERSONALIDADES RELEVANTES.....86-87.....19

d) MISCELÁNEA “PASTOR GARRIGUES”¹⁶1-7.....91
--

TOTAL GRAL. FONDO DE PALABRA (SFOG).....1.188 cst.¹⁷
--

¹⁶ Esta miscelánea lleva el nombre de Francisco Manuel Pastor Garrigues, profesor titular de Enseñanza Media (Área de Geografía e Historia) en Valencia, que desde hace más de una década viene contribuyendo con donaciones periódicas de documentos, algunos de ellos relativos también a las relaciones hispano-magrebíes. Entrevistas, disertaciones, lecciones, conferencias, programas de radio sobre cuestiones de Geografía e Historia Contemporánea de España y de sus relaciones exteriores configuran este fondo documental de gran interés, cuyo catálogo, se encuentra disponible en el SFOG, así como los catálogos de Músicas del Mundo, Documentos en Vídeo, Referencias Bibliográficas y Hemerográficas; todos ellos elaborados por Rebeca Cordero (Lcda. Ciencias Políticas y becaria del IUI-UNED en 2002-2003).

¹⁷ Volumen estimado a 7 de noviembre de 2003.

EL PESO DEL PASADO EN EL RECHAZO ESPAÑOL DE LOS NORTEAFRICANOS

Víctor Morales Lezcano
(SFOG-UNED)

1.- Los movimientos de población a escala planetaria. Cómo se enfrentan los españoles al acontecimiento

Este mal conocido fenómeno – como todos aquellos sobre los que abunda una super-información, un excedente mediático abrumador – puede ser bautizado orteguianamente hablando como “uno de los grandes temas de nuestro tiempo”. Es decir, del período conocido con el término de fin de siglo (decenio de los noventa del siglo pasado) y arranque del siglo XXI en el que nos encontramos de hoz y cozo.

El crecimiento exponencial de los movimientos migratorios a escala global no ha dejado de salpicar la península Ibérica, y a España concretamente. En el orientativo volumen preparado por el **Observatorio Permanente de la Inmigración** que lleva por título “Las encuestas sobre inmigración en España y Europa”, se puede comprobar como el 50 % de extranjeros residentes en España es de procedencia europea. Las Américas se apuntan, aproximadamente, el 22 % de residentes, mientras que África sólo alcanza el 18,3 % (porcentajes acumulativos para el período de 1992-96). Dentro de la población africana – de linaje árabe –, Marruecos encabeza la relación con 129.448 magrebíes con permiso de residencia, seguido de lejos por Argelia 6.704 inmigrantes. Mauritania, Siria y Líbano quedan ya a la zaga del listado, referido siempre al decenio de los años noventa del siglo XX, claro.

La sociedad española ha tenido que enfrentarse en pocos años a este fenómeno migratorio. Y es evidente que el efecto-sorpresa le ha impactado bastante, aunque en términos comparativos con muchos países de la Unión Europea el porcentaje de población inmigrante de origen no-europeo sea inferior al que detentan Alemania, el mundo francófono (Francia y Bélgica en particular) o el Reino Unido.

Un colectivo de inmigrantes que ha venido provocando serias reacciones de rechazo – cuando no de planteamientos descaradamente racista – es el árabe. O sea, el norteafricano, o lo que un tradicional apelativo castellano designa como “moros”.

Infinidad de incidentes de tónica xenófoba y más o menos notorios se prodigaron en diferentes ciudades, pueblos y comarcas españolas a finales del siglo XX. Recuérdense los sucesos de El Ejido, localidad almeriense que se ha convertido en un emporio agrícola debido tanto a la capitalización de su agricultura intensiva y especializada como al factor mano de obra africana barata (en especial marroquí).

Las noticias en que la prensa plasmó la reacción de las población local del El Ejido contra los trabajadores inmigrantes – estuvieran o no documentados – hizo que subiera el grado de rechazo, pero también de toma de conciencia colectiva en España sobre el fenómeno de la inmigración.

Como ha sucedido en otros enclaves del Estado español geográficamente significados (Ceuta y Melilla; Lanzarote y Fuerteventura; comarcas agrícolas cuales El Marésme y El Ejido en Cataluña y Andalucía), el rechazo de mucha gente del común hacia el vecino “moro” no ha hecho sino acentuarse. Mientras tanto, los gobiernos de la nación han intentado poner orden y concierto – no siempre con sabiduría – en este panorama inmigratorio. Como ha señalado el sociólogo Bourdieu en varias ocasiones esta parece ser la otra cara de la globalización.

Desde 1985, momento del primer intento regularizador de los extranjeros en España, hasta la promulgación de la nueva Ley de Extranjería de diciembre de 2.000, el tema de nuestro tiempo sigue despertando tempestades, en las que no vamos a entrar aquí y ahora.

Por el contrario, sí es pertinente indagar sobre las causas del alto grado de rechazo que el colectivo magrebí (los “moros” en jerga que funde connotaciones desdeñosas) despierta en toda la geografía de España.

La tarea de las páginas que siguen consiste en ponderar si el peso del pasado histórico puede estar en la raíz de aquel rechazo. Y en caso positivo, calibrar hasta qué grado es aquél causante del sentimiento de rechazo, y qué medidas sería oportuno emprender para mitigar los efectos agresivos, o, al menos, de prejuicio opinático que se manifiestan contra la población magrebí radicada en España a la hora del tiempo presente.

Vayamos, pues, por partes

2.- Un desembarco que hizo época. La civilización árabe-islámica en la península Ibérica

A principios del siglo VIII (a.d. 711) la civilización árabe-islámica alcanzó el grado máximo de expansión hacia el oeste a partir de su “cuna” fundacional en las ciudades arábigas de Medina y La Meca.

El medievalista español Sánchez Albornoz parafrasearía el evento en su *España, un enigma histórico* afirmando que se trató de un desembarco que imprimió un giro de 180° a la historia de los reinos visigodos en tierras de Portugal y España. O sea, en la percepción de Sánchez Albornoz el paso de El Estrecho por las milicias musulmanas integradas por sirios u orientales, reforzadas éstas con huestes bereberes del norte de Africa y acaudilladas ambas por Tarik y Muza, vino a introducir un factor *distorsionador* en el legado romano-gótico de la futura España.

Américo Castro, por su parte, refutaría el sesgo negativo que Sánchez Albornoz imprimió al análisis e interpretación de la conquista militar árabe de los reinos visigodos

establecidos en tierras ibéricas. Según Castro, es cierto que en la convivencia de tres castas de creyentes – cristianos peninsulares, los hebreos de las juderías, y los invasores musulmanes – reside la explicación más congruente del proceso de formación de la España medieval y de sus complejas secuelas hasta principios del siglo XVII.

Impacto lo hubo, desde luego. Los cristianos, replegándose al norte del Duero, iniciaron una suerte de resistencia religiosa y vernacular asociada a la aparición de las primitivas lenguas peninsulares; y en la medida de la cambiante coyuntura histórica, también de resistencia militar frente a la Media Luna. Es decir, iniciando una cruzada precoz en suelo europeo que sólo a partir de 1212 (batalla de las Navas de Tolosa), en la que sobresalió la destreza del rey Alfonso VIII de Castilla, permitió avizorar en lejanía el final de un enfrentamiento secular que culminaría con la caída del reino nazarí de Granada en 1492.

Por su parte, la repentina conquista y sometimiento de la población autóctona por los invasores árabes, al menos hasta las demarcaciones fluviales de los ríos Duero y Ebro, se tradujo en el inicio de un dilatado paréntesis de predominio islámico en tierras ibéricas.

Aquí están para recordados los períodos del Emirato cordobés de Abdehrramán I (756) y, muy en particular, el Califato de Abderrahmán III (929), que contribuyó a hacer de Córdoba un referente ineludible para la civilización mediterránea entre los siglos IX-XI de la Edad Media.

Impacto “conmover”, desde luego, pero también generador también de convivencia (amén de los enfrentamientos bélicos movidos por las discrepancias religiosas y por la apropiación de la tierra y el agua, tan cotizados siempre y mucho más en aquellos siglos).

Que hacia el siglo XII se mudaran progresivamente las tornas para la suerte de Al-Andalus, plataforma privilegiada de la civilización árabe-islámica en la península Ibérica, es evidencia histórica no menos cierta. El reforzamiento de los reinos musulmanes (taifas) de Sevilla, Denia, Granada – entre otros – con la “inyección” de tropas de procedencia magrebí (Almorávides primero y Almohades a continuación), no impidió a la larga que la línea o marca fronteriza entre cristianos y musulmanes se desplazara claramente a favor de los primeros desde principios del siglo XIII.

La conquista de Sevilla por Fernando III, dicho El Santo, y finalmente, el sitio y guerras de Granada en el último decenio del siglo XV cerraron la reconquista de España merced al esfuerzo - discontinuo – de los reinos de Castilla y Aragón.

Del período central de estos siglos, el prestigioso arabista Emilio García Gómez ha escrito: “gracias al Califato de Córdoba, España ha podido insertar en su casi siempre dura y áspera historia, páginas blancas y amables: ha conocido prematuramente una cultura que a veces nos parece increíble y que no tiene rival en Occidente hasta el Renacimiento, y ha servido de nexo entre las dos grandes civilizaciones medievales y de puente por el que han cruzado a Europa buena parte de los factores que habían de constituir la Humanidad”.

Sin embargo, no todos los “evaluadores” del legado árabe-islámico han coincidido con esta opinión. Veamos por qué; si es que el pasado, de nuevo, nos abastece con alguna explicación satisfactoria.

3.- La Cristiandad y el Islam de nuevo enfrentados en los siglos de antagonismo imperial

Casi cuarenta años antes de la rendición del reino nazarí de Granada, otra ciudad simbólica del Mediterráneo – Constantinopla – había sido ocupada por los turco-otomanos que venían merodeando desde hacía muchos decenios por tierras de Anatolia y los Balcanes tierras asociadas en la civilización islámica con la fe cristiana (Bilad al-Rum).

El impacto de este suceso no fue menor que el de la caída de Granada en manos de las administraciones de Castilla y Aragón. No sólo porque Constantinopla había sido cabeza secular de la Cristiandad ortodoxa, en concreto, sino también porque los nuevos “inquilinos” de la legendaria ciudad pusieron los fundamentos de un imperio colosal durante el reinado de Solimán El Magnífico (1520-1566).

La Cristiandad europea de los siglos XVI y XVII tuvo en el ejército otomano destacando en los Balcanes y en la flota imperial de Piri Reis y Barbarroja un antagonista de solera. A las Cruzadas de los siglos XI-XIII para rescatar los Santos Lugares judeo-cristianos, se sumó, entonces, el espíritu de coalición cristiana dirigido contra el imperio turco-otomano. El mecanismo de reto-respuesta pareció funcionar una vez más en la historia.

El Papado y la mercantil Señoría de Venecia, los Valois franceses y los Austrias españoles se aliaron en más de una Liga para contener la expansión y el progreso otomanos en aguas del Mediterráneo oriental, en las Regencias berberiscas del norte de Africa y hasta en las mismísimas fortalezas defensivas de la católica Viena.

La España imperial de Carlos V y Felipe II se vio naturalmente implicada a fondo en la segunda edición europea de las Cruzadas, esta vez contra “el fiero turco” (Lepanto 1570). A los prejuicios opináticos que desató el predominio árabe-islámico en España (para algunos historiadores dicho período hispano musulmán), se sumó luego – en agregación encadenada – la coalición cristiana de Europa contra la Sublime Puerta – metáfora con que se designaba el gobierno del sultán otomano en el palacio de Topkapı (Constantinopla/Estambul)

Ya antes de la caída del reino de Granada, y de manera más acusada durante el siglo XVI, los cristianos – “viejos” o no – contribuyeron a reforzar su noción del mundo árabe-islámico, luego estereotipo válido de una vez por todas. Con el genérico de moros, morería y morisma, todo un capital lingüístico y un amplio campo semántico de discriminación peyorativa vinieron a converger en las lenguas vernáculas de los Reinos de España contra el invasor de 711 y, muy en concreto, contra los moriscos. O sea, contra las bolsas de población musulmana (mudéjares) que continuaron viviendo y laborando en las aljamas y arrabales urbanos: y en alquerías y villorrios rurales luego de terminada la Reconquista. Casi toda esta población morisca de los reinos de Granada, de Castilla, Aragón y Navarra, cayó

desde un primer momento bajo la jurisdicción del Santo Oficio o Inquisición, toda vez que este tribunal tenía competencia para entender en las causas de infieles o “paganos” que habiendo sido bautizados resultaban, no obstante ello, sospechosos de ser afectos a herejías. En el caso que aquí nos concierne, los moriscos eran sospechosos de ser “cripto-musulmanes”, como parece haber ocurrido en un elevado número de casos.

La causa de la “pureza de sangre”, como venía sucediendo también contra los “cripto-judíos”, estuvo servida desde la regencia del Cardenal Cisneros. El hecho de que el imperio turco-otomano se hubiese erigido en una potencia imperial de enorme envergadura hizo que en toda España, con diferencias de grado entre cántabros y cristianos andaluces, navarros y levantinos, se temiera que los “cripto-musulmanes” habitantes de los diferentes reinos peninsulares pudieran convertirse en formidables “enemigos interiores” de la católica España. Esta segunda descarga anti-alcoránica que sacudió al país, como gustaban decir los apologetas cristianos, potenció la percepción excluyente y de rechazo de los musulmanes que se palpaba también en la Europa cristiana de los siglos XVI y XVII, y que de los Pirineos abajo contribuyó a vivificar un pasado medieval que se había mutado en arraigada fobia subconsciente contra los sarracenos.

Si como Américo Castro ha señalado en casi toda su *opera omnia*, el romance, la canción fronteriza, *La Celestina* y hasta *El Quijote* hacen patente la convivencia (no fácil) de tres castas de creyentes desde el siglo VIII hasta el siglo XVI, no menos evidente resulta que lo políticamente correcto en los medios del poder oficial hispano consistió en denostar de, cuando no borrar, el pasado árabe-andaluz de la memoria histórica. Esta amputación parcial, como se verá en seguida, volvió a generar un torrente discursivo cuando los orbes europeo y árabe-islámico volvieron a toparse en sus respectivas singladuras civilizatorias a partir de la primera mitad del siglo XIX.

4.- El “careo” de dos civilizaciones durante los dos últimos siglos. España y Marruecos.

Como se ha puesto de relieve últimamente, España encontró en el norte de Africa su oriente musulmán propio. Cuando las cohortes expedicionarias y las legiones de orientistas franco-británicas, alemanas e italianas iniciaron la exploración colonial del orbe musulmán a partir de la presencia de Napoleón en Egipto (1799), España había iniciado una clara pérdida de peso específico en el ámbito de los intereses internacionales.

Ahora bien, en el noroeste de Africa, los gobiernos de Madrid no pudieron hacer menos que responder a la creciente expansión francesa en las Regencias berberiscas del norte de Africa (Túnez, Argel), Regencias que la Sublime Puerta se resignaría a perder en el siglo XIX ante el desafío altanero de las naciones cristianas comercial e industrialmente desarrolladas.

Fue debido tanto a la proximidad geográfica al norte de Africa de regiones españolas como Andalucía, Levante y Canarias – amén de las plazas y presidios de Ceuta y Melilla -,

como al cerco francés al Magreb árabe, por lo que el mundo hispano volvió a descubrir en la época contemporánea que su frontera meridional era de complejidad musulmana.

Ya fuera debido a la “Guerra de Africa” (1859-60), ya se tratara de los chispazos en torno a las delimitaciones fronterizas y aduaneras del campo moro circundante de Ceuta y Melilla, no faltaron litigios entre España y Marruecos durante la segunda mitad del siglo XIX. Hay que recordar las resultantes del establecimiento del Protectorado español (1912) en el norte de Marruecos (Francia, no se olvide, fue la encargada de ejercer la función protectora en la zona sur de aquel antiguo sultanato). El efecto resultante de aquella fórmula se tradujo en que ya no se pudo vivir de espaldas al Oriente musulmán que Madrid divisaba en la otra orilla del Estrecho de Gibraltar.

Recuérdese, además, todo el dramático proceso descolonizador que sobrevino a escala mundial luego de concluida la segunda guerra mundial. Ni británicos ni francófonos, ni ninguna otra nación o comunidad europea de raigambre colonial salió bien parada del desafío nacionalista autóctono en Indochina, Africa central y Mundo Árabe..

En el Magreb árabe, Marruecos inició un viaje sin retorno hacia su independencia entre 1944-47. Aunque Francia – y Franco – salieron de Marruecos en 1956, España conservó ciertas posesiones (Río de Oro, Ifni, Tarfaya) en la costa atlántica, posesiones de las que se fue desprendiendo a regañadientes. Este estilo de descolonización puede calificarse de residual y conflictivo, como también le sucedió a Portugal hasta la Revolución de los Claveles en 1974.

La bibliografía española sobre esta nueva etapa africanista del mundo hispano está plasmada en la páginas de Maura Gamazo, Gonzalo de Reparaz, García Figueras y Sáez de Govantes; mientras que la literatura y la publicística de la primera mitad del siglo XX se convirtió en caja de resonancia de las “penas y quebrantos” que sufrieron los quintos del ejército español movilizado para combatir en las agrestes costas y desde los “bloqueos” del Rif.

El relato de Sándor titulado *Imán* constituye la página mas estremecedora del nuevo encuentro de cristianos y moros – en el solar marroquí esta vez. O sea, durante la Guerra del Rif (1921-26) que hizo correr alguna sangre y dejó mal sabor de boca a tirios y troyanos. La misma Guerra civil de España no estuvo exenta de coloración rifeña con la participación de las tropas de Regulares en el ejército de Franco.

Por lo anteriormente expuesto – en tropel por razones de espacio asignado – el lector podrá entender con más profundidad, la cuestión de partida que se propuso en este ensayo. Cuestión que vuelta a formular podría quedar como sigue.

Las varias páginas de enfrentamiento – y convivencia – cristiano-islámica en España entre el 711 y la última expulsión de los moriscos o falsos cristianos, a principios del siglo XVII, subrayadas aquéllas desde el siglo XIX por los redescubrimientos mutuos – esta vez entre la España noventayochista y un Marruecos decadente -, ¿no estarán nutriendo

permanentemente el subconsciente colectivo español en días de trasiego migratorio intenso en aguas del Estrecho y, en menor medida, del mar de Canarias como son los de la fecha de hoy?. ¿No estará haciendo el pasado de manantial proveedor de percepciones hispanas de rechazo al moro, cuando no visceralmente racistas, en El Ejido, Fuerteventura o el barcelonés barrio de Santa Coloma?.

En época de economía financiera a escala planetaria – denominada proceso globalizador –, ¿que habrá de hacerse con las orientaciones periodísticas, escolares y audiovisuales del Estado español para que se afine más el discurso cotidiano que recupera el pasado, al tiempo que describe y juzga el presente de las relaciones hispano-musulmanas, en general, e hispano marroquíes en particular?. Porque es evidente que en la Prensa y los manuales escolares, la televisión y el “soporte” audio-visual, en general, reside la clave para atemperar la percepción hostil de un vecino que el pasado nos lo representa amenazador, mientras que el presente (oleadas migratorias, fracaso del acuerdo pesquero entre la Unión europea y Marruecos, etc.) solo contribuye a reforzar el perfil antagónico de ese vecino

El autor no se atreve a recopilar fórmulas facilitadoras de convivencia moderna en el aula, el taller, los locales de entretenimiento urbanos y las plazas mayores por el sencillo motivo de que ya son conocidas, y constituyen una exigencia de la sedicente etapa multicultural que la historia está experimentando en el siglo XXI. La tarea prioritaria, aquí y ahora, ha consistido en recuperar de modo comprimido la serie de citas históricas que han tenido desde 711 los orbes ibérico y árabe-islámico, con el pensamiento puesto en la creencia de que la historia no es mala consejera y, por ingrata que resulte para algunos, la restitución de su memoria, conviene prestarle audiencia de vez en cuando.

5.- Algunos útiles de trabajo para ampliar lo aquí visto

Esta referencia será breve. Los títulos se comentan por sí solos, aunque habrá que introducir alguna apostilla que oriente al lector con vocación.

GALINDO AGUILAR, Emilio.- *Guía hispano-árabe*. Madrid, Darek Nyumba, 2000, 2 ed. Esta guía posee muchos datos. Es una mina, aunque no sea exhaustiva: desde los anexos terminológicos pasando por la relación de instituciones, los resúmenes históricos, las relaciones económicas, las pistas para el viajero y concluyendo con las páginas web.

MARTIN MUÑOZ, Gema y otros autores.- *El Islam y el Mundo Árabe. Guía didáctica para profesores y formadores*. Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1996.

MORALES LEZCANO, Víctor (Coordinador).- “Africanismo y Orientalismo Español” en *Awraq, Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*. Madrid, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, anejo al vol. XI (1990). Conjunto de ensayos, de carácter académico en los que se ha plasmado por primera vez el peso del pasado medieval y contemporáneo en la España Moderna.

THORAVAL, Yves.- *Diccionario de Civilización Musulmana*. Barcelona, Larousse, 1995. Herramienta recomendable para la consulta concreta de una voz.

INDICE

Presentación	
Víctor Morales Lezcano.....	3
Algunas claves para entender la dinámica histórica de las sociedades magrebíes	
Juan Ignacio Castien Maestro.....	4
Las sociedades magrebíes entre la modernidad y la contemporaneidad	
Lola Cañete Aranda.....	17
El Archivo del <i>Seminario de Fuentes Orales y Gráficas</i> de la UNED: Estructura y cuantificación de la Sección Sonora: El Fondo de Palabra. Testimonios atinentes a Las relaciones hispano-magrebíes	
Teresa Pereira Rodríguez.....	29
El peso del pasado en el rechazo español de los norteafricanos	
Víctor Morales Lezcano.....	35

