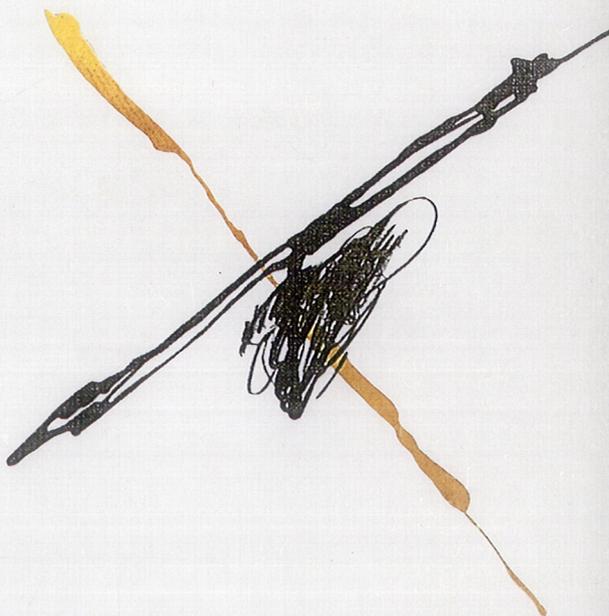


# AWRĀQ

Estudios  
sobre el  
mundo árabe e islámico  
contemporáneo



Publicado por el  
INSTITUTO DE COOPERACIÓN CON EL MUNDO ÁRABE

Vol. XI (1990)

# SUMARIO

## ESTUDIOS

García Algarra (Almudena), <i>Panorama del Arte Popular egipcio</i> .....	9
Hernández Moreno (Ángela), <i>Significado de la categoría Beidani en el Sahara Occidental (siglo XIX)</i> .....	39
Manzano Moreno (Eduardo), <i>Jerusalén durante la I Guerra Mundial: Los Diarios del Cónsul español</i> .....	53
Martínez Milán (Jesús M. <sup>a</sup> ), <i>Las pesquerías canario-africanas en el engranaje del Africanismo español</i> .....	97
Morales Lezcano (Víctor), <i>Fuentes documentales en el Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores para el estudio de las relaciones entre España y el Imperio Turco-Otomano (1834-1914)</i> ...	123
Pacheco Paniagua (Juan Antonio), <i>El existencialismo en la Revista Al-Ādāb</i> .....	133
Scarcia Amoretti (Biancamaria), <i>A proposito delle analisi occidentali sulla condizione della donna musulmana</i> .....	155

## NOTAS Y DOCUMENTOS

Epalza (Mikel de), <i>Nota sobre consecuencias hispano-magrebíes de la Revolución Francesa</i> .....	171
<i>Testamento Político y Religioso del Líder de la Revolución Islámica y Fundador de la República Islámica del Irán, Imam Aya-tollah al-Uzma Ruhollah al-Musaui al-Jomeini</i> .....	175

## RESEÑAS

Khader (Bichara), <i>El Mundo Árabe ante el año 2000 (Estudios de Sociología y Economía)</i> (Ana Ramos).....	235
Labidi (Lilia), <i>Çabra Hachma: sexualité et tradition</i> (Paz Fernández)	237
Malti-Douglas (F.), <i>Blindness and Autobiography. Al-Ayyām of Ṭā-hā Husayn</i> (Teresa Garulo).....	241
Mottahedeh (R.), <i>The Mantle of the Prophet. Religion and Politics in Iran</i> (M. <sup>a</sup> Isabel Fierro).....	245
Vilar (Juan Bta.), <i>Tetuán en el resurgimiento judío contemporáneo (1850-1870). Aproximación a la Historia del Judaísmo Norteafricano</i> (L.J. Benoliel).....	247
Vilar (Juan Bta.), <i>Los españoles en la Argelia francesa (1830-1914)</i> (Mikel de Epalza).....	253

## INFORMACIÓN

Fernández (Paz), <i>MELCOM XI - DURHAM, 1989</i> .....	257
García Garijo (Eneida), <i>Ciclo de Conferencias: AFRICANISMO Y ORIENTALISMO (1850-1930)</i> .....	259
Justel Calabozo (Braulio), <i>Por una mejor preservación del patrimonio manuscrito mediterráneo (Coloquio de Alhucemas)</i> ...	263
López García (Bernabé), <i>Congreso sobre «Élites y poder en el Mundo Árabe durante el periodo moderno y contemporáneo»</i> ...	269
Normas sobre la presentación de originales a la Revista AWRĀQ	273
Rules for submitting originals to AWRĀQ.....	274

# **A W R Ā Q**

**ESTUDIOS SOBRE EL MUNDO ÁRABE E ISLÁMICO  
CONTEMPORÁNEO**

**Volumen XI**

**1990**

**AGENCIA ESPAÑOLA DE COOPERACIÓN INTERNACIONAL**  
**INSTITUTO DE COOPERACIÓN CON EL MUNDO ÁRABE**

**DIRECTOR**

Mariano Alonso-Burón y Aberasturi

**CONSEJO DE REDACCIÓN**

José Corral

Universidad Politécnica de Madrid

Míkel de Epalza

Universidad de Alicante

María Isabel Fierro

Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Teresa Garulo

Universidad Complutense de Madrid

Bernabé López García

Universidad Autónoma de Madrid

Víctor Morales Lezcano

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Ana Ramos

Universidad Autónoma de Madrid

Marcelino Villegas González

Universidad de Alicante

**SECRETARIO DEL CONSEJO DE REDACCIÓN**

José Pérez Lázaro

Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe

**INSTITUTO DE COOPERACIÓN CON EL MUNDO ÁRABE**  
P.º de Juan XXIII, 5  
28040 MADRID  
Teléfonos: 534 90 83 y 553 53 00 (ext. 48)

# **A W R Ā Q**

**ESTUDIOS SOBRE EL MUNDO ÁRABE E ISLÁMICO  
CONTEMPORÁNEO**

**Volumen XI**

**Madrid. 1990**

© AGENCIA ESPAÑOLA DE COOPERACIÓN INTERNACIONAL  
Avda. Reyes Católicos, 4. 28040 MADRID

ISSN: 0214-834X

Depósito Legal: M-40.073-1978

NIPO: 028-91-037-2

Imprime: GRÁFICAS 82, S.A. Lérida, 41. 28020 MADRID

## **AWRĀQ**

### **Estudios sobre el Mundo Árabe e Islámico Contemporáneo**

**AWRĀQ** es una revista de investigación científica que publica el Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe y que se ocupa de temas culturales relacionados con la civilización árabe e islámica, con especial atención a la Edad Contemporánea y a las relaciones de esa civilización con España y la cultura hispánica. La Revista no acogerá en sus páginas investigaciones sobre cuestiones polémicas de actualidad.

**AWRĀQ** no es el órgano oficial de expresión del Ministerio de Asuntos Exteriores, ni de la Agencia Española de Cooperación Internacional, ni del Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, por lo que las manifestaciones contenidas en los artículos que publica son de la exclusiva responsabilidad de sus autores y no representan la opinión, ni del Ministerio, ni de la Agencia, ni del Instituto, ni del Consejo de Redacción de la Revista.

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

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



## SUMARIO

### ESTUDIOS

García Algarra (Almudena), <i>Panorama del Arte Popular egipcio</i>	9
Hernández Moreno (Ángela), <i>Significado de la categoría Beidani en el Sahara Occidental (siglo XIX)</i> .....	39
Manzano Moreno (Eduardo), <i>Jerusalén durante la I Guerra Mundial: Los Diarios del Cónsul español</i> .....	53
Martínez Milán (Jesús M. <sup>a</sup> ), <i>Las pesquerías canario-africanas en el engranaje del Africanismo español</i> .....	97
Morales Lezcáno (Víctor), <i>Fuentes documentales en el Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores para el estudio de las relaciones entre España y el Imperio Turco-Otomano (1834-1914)</i> ... ..	123
Pacheco Paniagua (Juan Antonio), <i>El existencialismo en la Revista Al-Ādāb</i> .....	133
Scarcia Amoretti (Biancamaria), <i>A proposito delle analisi occidentali sulla condizione della donna musulmana</i> .....	155

### NOTAS Y DOCUMENTOS

Epalza (Mikel de), <i>Nota sobre consecuencias hispano-magrebíes de la Revolución Francesa</i> .....	171
<i>Testamento Político y Religioso del Líder de la Revolución Islámica y Fundador de la República Islámica del Irán, Imam Aya-tollah al-Uzma Ruhollāh al-Musaui al-Jomeini</i> .....	175

### RESEÑAS

Khader (Bichara), <i>El Mundo Árabe ante el año 2000 (Estudios de Sociología y Economía)</i> (Ana Ramos).....	235
Labidi (Lilia), <i>Çabra Hachma: sexualité et tradition</i> (Paz Fernández)	237
Malti-Douglas (F.), <i>Blindness and Autobiography. Al-Ayyām of Ṭā-hā Husayn</i> (Teresa Garulo).....	241
Mottahedeh (R.), <i>The Mantle of the Prophet. Religion and Politics in Iran</i> (M. <sup>a</sup> Isabel Fierro).....	245
Vilar (Juan Bta.), <i>Tetuán en el resurgimiento judío contemporáneo (1850-1870). Aproximación a la Historia del Judaísmo Nor-teafricano</i> (L.J. Benoliel).....	247
Vilar (Juan Bta.), <i>Los españoles en la Argelia francesa (1830-1914)</i> (Mikel de Epalza).....	253

## INFORMACIÓN

Fernández (Paz), <i>MELCOM XI - DURHAM, 1989</i> . . . . .	257
García Garijo (Eneida), <i>Ciclo de Conferencias: AFRICANISMO Y ORIENTALISMO (1850-1930)</i> . . . . .	259
Justel Calabozo (Braulio), <i>Por una mejor preservación del patrimonio manuscrito mediterráneo (Coloquio de Alhucemas)</i> . . .	263
López García (Bernabé), <i>Congreso sobre «Élites y poder en el Mundo Árabe durante el periodo moderno y contemporáneo»</i> . . .	269
Normas sobre la presentación de originales a la Revista AWRAQ	273
Rules for submitting originals to AWRAQ. . . . .	274

## PANORAMA DEL ARTE POPULAR EGIPCIO

ALMUDENA GARCÍA ALGARRA  
Universidad Autónoma de Madrid

Si hay un país que haya constituido objeto de estudio de innumerables eruditos y cuya realidad permanece paradójicamente ignorada en gran medida, es Egipto. Los estudiosos han desvelado aspectos diversos de las brillantes civilizaciones que en ese suelo fueron alumbradas. Numerosos son los expertos en arte y cultura faraónicos e igualmente el medioevo islámico egipcio es conocido en los países occidentales gracias a trabajos de suma calidad e importancia. Sin embargo, estos investigadores han dejado a un lado las manifestaciones culturales y sociales de la gran mayoría del pueblo egipcio. Y no han sido sólo los hombres de ciencia quienes, deslumbrados por la brillantez del pasado, no repararon en la vida de las gentes cuyo país alberga los testimonios de aquellas civilizaciones. En esta época en la que vivimos y en la cual la información es pilar básico de la sociedad, los medios de comunicación siguen ofreciéndonos una imagen de Egipto parcial y distorsionada. Parece que Egipto no fuera más que templos faraónicos y una gran ciudad, El Cairo, todo ello en el incomparable decorado que es el Nilo.

Egipto se ha convertido en uno de los países más visitados de la cuenca mediterránea. Los turistas acuden a él con la imagen que se han formado previamente: colosales restos arqueológicos y una ca-

El sistema utilizado en la transcripción de palabras árabes es el de la Escuela de Estudios Árabes. La /y/ se ha transcrito como /g/ y se han mantenido las vocales /e/ y /o/, salvo en las notas.

pital de exóticos zocos en los que adquieren objetos de arte refinado y urbano, poco representativo de la mayoría del país, o artículos fabricados especialmente para el turismo, de baja calidad y dudoso gusto. Sin embargo, pocos pueblos tienen un arte popular tan vivo y atractivo como el egipcio, que por méritos propios merece ser tan conocido como el arte de los antiguos imperios que en este suelo florecieron.

No podemos olvidar que Egipto es un país rural y que la mayor parte de su población son los campesinos (*fellāhīn*) que viven y trabajan a orillas del Nilo, en la franja de tierra fértil regada por las periódicas crecidas del río. Esta angosta franja, claramente diferenciada del desierto que la bordea, es el verdadero núcleo geográfico y humano del país y lo que desde siempre, fronteras políticas aparte, ha sido considerado como Egipto:

El Egipto es el país menos ancho del mundo (...). Es preciso tener muy en cuenta esta circunstancia, sobre todo considerando que los mapas que circulan hacen formar de este país una idea equivocada, pues incluyen el desierto dentro de las fronteras egipcias, no separándolo del terreno cultivable (...). Los oasis del Oeste y «el país rojo», es decir, la árida y roja meseta del desierto árabe, al Este, son considerados como territorio extranjero y no están habitados por los egipcios<sup>1</sup>.

No obstante, al hablar de artes populares egipcias es poco correcto dejar a un lado a los habitantes de los desiertos puesto que, aparte de formar parte de la población de lo que hoy entendemos por Egipto, su producción artística es lo suficientemente importante y atractiva como para ser tenida en cuenta. Así pues, tenemos dos tipos de población diferenciada: la sedentaria y campesina, asentada en el Valle del Nilo, y los nómadas de los desiertos.



La producción artesanal del Valle del Nilo es bastante homogénea, a excepción de Nubia, pueblo de cultura peculiar y diferente de la del resto del Valle. Las formas y los materiales son los mismos ahora que hace siglos, sin que esto signifique que el arte popular nilota esté cerrado a innovaciones, sobre todo en sus materias primas: el

<sup>1</sup> Oncken, G.: *Historia Universal*, vol. I, Barcelona, 1917, pp. 236-237.

uso del nylon o del plástico es corriente hoy en día, en parte por sus ventajas prácticas y en parte por moda. Para la vestimenta tradicional del Valle del Nilo se ha usado el algodón como material esencial. De algodón es la *gallābiyya*, pieza fundamental del vestuario del hombre egipcio. Esta ancha prenda de amplias mangas se ve en Alejandría, en cualquier pueblo del Delta, en El Cairo o vestida por los campesinos del Alto Egipto. Su corte es simple: una larga túnica acampanada, sin cuello y abierta sobre el pecho, muchas veces azul añil y otras de rayas, perfectamente ideada para aislar el cuerpo del calor exterior. Debajo de la *gallābiyya* los hombres del Nilo llevan, también de algodón, una camisa (*qamīš*), un chaleco a rayas (*ṣedirī*) de amplio escote cuadrado y abierto por delante y unos zaragüelles (*sarāwīl*) que se sujetan a la cintura con un cingulo (*dikka*). Para resguardarse del frío usan un holgado manto de lana, la *‘abāya*. En cuanto al tocado masculino, el más habitual es la *tāqiya*, bonete de hilo de algodón, generalmente tejido a ganchillo, bien blanco o bien de colores que forman anillos concéntricos o triángulos. A veces el material no es algodón sino fieltro. El turbante (*‘imāma*) es una larga banda de tela que se enrolla en torno a la *tāqiya*, completando el tocado. En el cuello y sobre los hombros los campesinos suelen colocarse una bufanda o chal de diversos tejidos y estampados. Estos atuendos masculinos tienen pocas variaciones y son los más usuales en el país. Algo diferente es la indumentaria de los nubios, consistente en amplias camisas blancas de algodón sobre zaragüelles del mismo material. Son curiosos los zapatos de piel de búfalo que en ocasiones calzan. También utilizan la *tāqiya* para cubrirse la cabeza, presentando un colorismo mucho más vivo que en el resto del Valle.

El vestido femenino del Valle del Nilo ofrece una variedad mayor que el masculino. De nuevo el algodón es la materia primordial, pero aquí la fibra sintética está introduciéndose a pasos agigantados. Esto está muy claro en los tocados: el pañuelo para la cabeza es de nylon y asimismo los rebozos y los chales son sintéticos. En el vestido de la mujer nilota hay dos tipos principales. Uno de ellos recuerda a los vestidos de línea Imperio de principios del siglo XIX. Consiste de un canesú cortado a la altura del pecho y una amplia falda que suele llevar alforzas y un faralá en la parte baja. Este tipo de vestido

tiene mangas fruncidas en los hombros y los puños. Es el más habitual en el Delta y, aunque muchas veces es negro, en él tienen cabida las telas de estampados vivos y los encajes y tules sintéticos. La ornamentación está concentrada en el pecho, que se borda con abalorios<sup>2</sup> e hilos de colores. El segundo de los dos tipos de vestido es más frecuente en el Alto Egipto. Las mujeres de Qenā, Luxor o Asiyūṭ visten sayas rectas, sin cortar en el pecho y con manga larga. El corte del vestido es más simple que en el Delta pero su decoración es más elaborada: el bordado, que generalmente forma bandas verticales, se extiende por mangas, costados y pecho. Uno de los vestidos de esta zona, el llamado «del Tell» (*telli*), se caracteriza por sus bordados en hilo dorado entre los que destaca un gran rombo, a veces formado por otros menores, a la altura del pubis. Es de notar que el rombo en la cultura nilótica simboliza el sexo de la mujer, cuya fertilidad en las culturas rurales está ligada a la de la tierra<sup>3</sup>. En el Alto Egipto el color predominante en los vestidos femeninos es el negro, aunque no de forma exclusiva: rojo y azul aparecen también. Lo que no se observa es una presencia significativa de tales estampadas.

Por lo que respecta al tocado, las campesinas egipcias utilizan de manera principal dos prendas: el pañuelo (*mandīl*) y la *ṭarḥa*, un tipo de manto que lucen a modo de rebozo. El *mandīl* lo usan principalmente las aldeanas del Delta. Son pequeñas pañoletas triangulares, en general de nylon, ribeteadas con copetones de hilo de colores, abalorios, filas de pequeñas piezas metálicas (*tirtir*), etc. Se anudan sobre la cabeza tras cruzar los picos laterales bajo la nuca. Sobre ellas o directamente sobre el cabello, en el caso de las mujeres del Alto Egipto, se dispone la *ṭarḥa*, rectángulo de tela de dimensiones variables. En el Delta son típicas las de tul con bordados de cadeneta. Más al sur son mayores, negras, listadas o de cuadros y guarnecidas con flecos. En Nubia la *ṭarḥa* es de tul, de un tamaño no muy

<sup>2</sup> Sobre el uso de abalorios en el arte popular egipcio, vid.: Sa'd al-Jādim: «al-Jaraz aš-ša'bī wa-l-ʿaqā'id al-murtabiṭa bi-hi», *al-Funūn aš-Sa'biyya*, n.º 6, marzo 1968.

<sup>3</sup> Acerca de la simbología del rombo y otros símbolos de fecundidad, vid.: Moreau, J.: *Les symboles méditerranéens dans la poterie algérienne*, SNED, Argel, 1974, pp. 67-69. La relación entre la fertilidad femenina y la fertilidad de la tierra es antigua en Egipto. Vid.: Frazer, J.G.: *La rama dorada*, México, 1969, pp. 438-439.

grande y se caracteriza por las bandas de abalorios multicolores que ornán sus extremos. Entre los mantos es preciso mencionar una prenda muy popular en El Cairo, la *melāya*, tan tradicional y del pueblo como las anteriores aunque urbana y no rural. Es un gran manto negro de tela rizada con el que las cairotas se ocultan de pies a cabeza, recogiendo sus extremos con ambos brazos.



Egipto es un país con una orfebrería milenaria<sup>4</sup>. Formas y materiales son variados y se repiten a lo largo del Valle del Nilo, aunque en Nubia el panorama cambia pues su producción tiene características particulares. Plata, plata dorada, oro y latón son los materiales tradicionales, entre los que ya ha aparecido el plástico. Los pendientes son de variada tipología: aretes, presentes en la cultura del Nilo desde sus primeros tiempos, bien lisos o bien lobulados, arracadas, zarcillos colgantes triangulares, cuadrados, redondos, de los que penden pequeñas lágrimas, guarnecidos con piedras o trabajados con filigrana. Para los brazos hay pulseras y brazaletes de los más diversos tipos: esclavas, pulseras en forma de serpiente, brazaletes labrados, etc. No faltan las gruesas ajorcas de plata que adornan los tobillos de las mujeres. No existe tampoco un tipo único de collar: hay collares que son sartas de cuentas de plata, ámbar o latón (esféricas, alargadas, etc.). Otros, como el llamado *kirdān*, son pectorales y están formados por distintas piezas de latón o plata y guarnecidos con monedas y piedras de colores. Podemos encontrar un tercer modelo, compuesto por varias cadenas de oro con los eslabones en forma de granos de trigo, tipo de cadena que se ve también en la orfebrería medio-oriental (en Siria, por ejemplo). El oro, en todo caso, es el material que menos aparece en las joyas populares egipcias. En el oasis de Fayyūm las mujeres se adornan la cara con el anillo de nariz (*juzām*), que se colocan en el ala derecha. Sin embargo, esta joya es infrecuente en el Nilo y su tamaño es menor que en los desiertos, en los que su uso está muy extendido. Adorno tanto de ni-

<sup>4</sup> 'Alī Zayn al-'Abīdīn: *al-Maṣāg aš-ša'bī fī-Miṣr*, El Cairo, 1974.

ños como de mujeres es el amuleto (*hiġāb*)<sup>5</sup>, que suele ser un colgante, un disco en la mayoría de los casos, del que pueden pender cascabeles. Estos talismanes llevan frases piadosas para proteger a su dueño, por una cara, y por la otra, figuras humanas, peces, medias lunas, motivos vegetales, etc. De igual modo encontramos fines mágico-protectores en los anillos<sup>6</sup>, algunos de los cuales tienen inscripciones o incrustaciones de piedras de colores, en muchos casos azules. No hay que olvidar que el azul es el color usado contra el aojamiento en otros países musulmanes.

Nubia, como ya hemos apuntado, tiene una orfebrería popular propia. Su característica más llamativa es el gran tamaño de las alhajas, que aquí son de un material casi único, la plata, muy pocas veces dorada. El oro es escaso. Por lo que se refiere a los collares, están constituidos por piezas esféricas, rectangulares, fusiformes, etc., a la que se unen cuentas negras o azules o medallones dorados lobulados, muy típicos de la zona. Las pulseras y brazaletes son anchos y pesados, labrados y guarnecidos con pequeños conos o semiesferas en pronunciado relieve a todo su alrededor. Es de destacar una clase particular de pulsera usada en las ceremonias de circuncisión. Tiene la forma de una media luna en la que hay grabados signos mágicos (ojos, serpientes, etc.). El pendiente más común es el arete, de plata o de oro. Alcanzan tamaños considerables y están decorados con motivos geométricos o naturalistas (flores, pájaros). Pero sin duda la joya de orfebrería nubia más espectacular es el amuleto: amuletos grandes, incluso desmesurados, y de variadas formas, siempre en plata. Encontramos grandes medias lunas (forma exhaustivamente repetida en la joyería egipcia) de las que cuelgan cuadrados, triángulos, discos, barras o peces. Hasta tres o cuatro elementos penden sucesivamente uno de otro, haciendo que la longitud del amuleto llegue a extremos poco imaginables, y todo el conjunto está rematado por cadenas que terminan en triangulitos. Las piezas principales están labradas y guarnecidas con las piedras de colores (rojo y azul ma-

<sup>5</sup> Aḥmad Ādam Muḥammad: «at-Tamā'im wa-l-aḥyiba», *al-Funūn aš-Ša'biyya*, n.º 16, marzo 1971.

<sup>6</sup> Sobre el carácter mágico y de tabú de los anillos en diferentes culturas, vid.: Frazer, J.G.: *La rama dorada*, México, 1969, pp. 289-290.

yormente) cuya función protectora vimos más arriba. En Nubia aparece de nuevo el disco con leyendas piadosas, el tipo de amuleto más común. Aquí es de grandes dimensiones y a veces lobulado. Puede llevar piedras engarzadas en su centro y estar rematado por las cadenas con triángulo al final tan características de la orfebrería popular nubia. Peculiar joya de esta zona es el talismán fusiforme, de variados tamaños y guarnecido con piedras y las cadenas típicas. Pendien en horizontal de largas sartas de cuentas asimismo fusiformes.



En la alfarería es la uniformidad rasgo predominante: poco ornamentada (apenas algún estriado), de formas sencillas y puras repetidas de norte a sur. Tres son las piezas fundamentales: la *qulla* o botija, el *ballāş* o cántaro y el *zīr* o tinaja. La primera, la *qulla*, es una botija de barro rojo, blanquecino o de bandas horizontales de diversos tonos. El cuerpo es ovoide, con asiento plano y cuello largo y angosto, en el que suele haber un filtro de barro. Algunas de ellas tienen dos asas y, de igual modo, pueden tener tapa de latón. Son piezas no muy grandes (unos 35 cm. de altura) utilizadas para almacenar el agua en las casas. El *ballāş* es el cántaro egipcio por excelencia. Se fabrica en el Alto Egipto pero nos lo topamos a lo largo de todo el río sobre las cabezas de las aldeanas, que con él acarrear el agua hasta sus viviendas. Es un cántaro blanquecino, en ciertos casos adornado con pequeñas estrías, con dos asas y de unos 40 cm. de altura. El cuerpo se ensancha hacia el asiento, que es convexo, dado lo cual es imposible que el *ballāş* se mantenga en pie sobre el suelo. Por ello se calza con piedras para evitar que se vuelque derramando así el agua de su interior. El *zīr* es la gran pieza para acopio de agua y gracias a su gran porosidad la filtra y la mantiene fresca. Es una gran tinaja (70 cm. o más de altura) en forma de dos conos unidos por su base. El superior está truncado para formar la boca de la pieza. A veces es más oval, marcándose menos la arista que constituye la barriga de la tinaja. Son de arcilla roja y la mitad superior lleva un engobe blanco en el que se realizan esgrafiados, que

pueden ser palmeras<sup>7</sup>, otros motivos vegetales o líneas onduladas. El *zīr* se sostiene sobre trípodes de hierro. Otros productos de la alfarería del Valle son unos pequeños cántaros totalmente esféricos, con corto gollete y dos pequeñas asas. El material con el que se fabrican es una arcilla muy porosa, lo que a veces les confiere una sorprendente ligereza. Las cazuelas son de un barro más resistente, puesto que deben soportar la cotidiana exposición a la lumbre. Hay de todos los tamaños y pueden ser de fondo plano o semiesféricas, vidriadas en el interior a menudo. Semiesféricas son también las grandes vasijas de amasar del oasis de Fayyūm. Aparte de estos funcionales cacharros de barro, de sencilla línea, hay unas piezas en la alfarería nilota en las que el artesano vuelca toda su imaginación: las *qullāt as-subū*<sup>8</sup>, botijas utilizadas en la fiesta que se celebra al séptimo día de un nacimiento. Son piezas decoradas con incisiones por toda su superficie y con brazos de candelabro. Están moldeadas en arcilla roja.



Entre los objetos del ajuar doméstico, junto a la cacharrería se encuentra la cestería en las casas egipcias. La palma es la materia primordial y diversos son los objetos que de ella se fabrican: esterres, cestas, bandejas, capachos, etc., de carácter a la vez práctico y ornamental. Encontramos bandejas (*ṭabaq*) planas, para el pan o usadas como adorno para la pared. Están decoradas con vivos colores, a veces en complicados dibujos y otras con motivos epigráficos. Un tipo de cesta particular de Nubia es la *margūna*, alta cesta (más de 60 cm.) de forma cilíndrica ensanchada en su mitad, con base plana y tapa. De palma son también los capachos de los campesinos, utilizados para transportar alimentos, y las cestas que tienen en sus casas para frutas, aceitunas, etc. La cestería nubia a veces se adorna

<sup>7</sup> 'Uṭmān Jayrat: «Najīl al-balah wa-makānātu-hu fī-t-ṭaqāfa aš-ša'biyya», *al-Funūn aš-Ša'biyya*, n.º 13, junio 1970, p. 14. En cuanto a la antigüedad de la utilización de la palmera como elemento artístico en Egipto, vid.: Wallen, I.: *Die Palmen in Alien Aegypten*, Berlín, 1962.

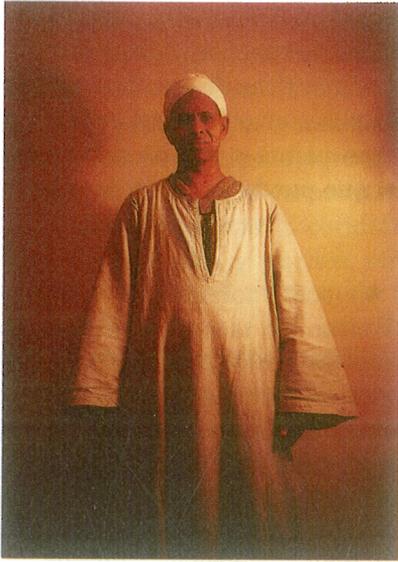
<sup>8</sup> 'Uṭmān Jayrat: «Qullat as-subū», *al-Funūn aš-Ša'biyya*, n.º 10, septiembre 1969, p. 16.

con conchas. Así, vemos pequeñas cestas cónicas que se cuelgan del techo por medio de cordones guarnecidos de conchas, y pequeños discos forrados de hilo y de los cuales penden tiras de conchas, de uso ornamental. En el Alto Egipto, Nubia y Desierto Oriental se fabrica un tipo especial de cesta, la *'umra*, con palma y piel de gacela, pequeño recipiente cilíndrico con tapa, que puede llevar en ocasiones una correíta para ser colgado.



El arte popular egipcio no se manifiesta sólo en objetos de uso doméstico y cotidiano. Parte de la vida de este pueblo y de su arte es la música. Sus instrumentos ponen de manifiesto una vez más la continuidad cultural a lo largo del Nilo, pues se utilizan los mismos en todo el Valle. De Alejandría a Asuán encontramos instrumentos de cuerda, viento y percusión acompañando las canciones de los egipcios<sup>9</sup>. De los instrumentos de cuerda podemos destacar uno de arco primitivo y dos cuerdas, el rabel (*rabāba*), que pertenece al tipo de caja pequeña y mango aplicado, como el *kamangé* persa. La caja es de madera, semiesférica y tiene parche de piel. El arco (*qaws*) con que se tañe es de madera, con las cuerdas de crin. De la misma familia de instrumentos son también dos tipos de cítara. Una de ellas, la menor, tiene clavijas. Es la *simsimiyya*. La mayor es la *ṭunbūra*, cuyas cuerdas se fijan con nudos. Ambas están formadas por un bastidor triangular de barras de madera o caña, en el cual están sujetas las cuerdas. En el vértice inferior del triángulo tienen una caja de resonancia semiesférica con parche de piel en su parte anterior, perforado por dos orificios, uno a cada lado. Instrumentos de este estilo ya existían en época faraónica, lo que evidencia la antigüedad de su uso en el Valle. Entre los instrumentos de viento destaca el *mizmār* u oboe popular, muy utilizado y uno de los instrumentos más antiguos que se conocen. Sus primeros ejemplares fueron localizados y documentados en Egipto, país en el que se han descubierto embocaduras de doble lengüeta anteriores al 2000 a.C. Los oboes populares

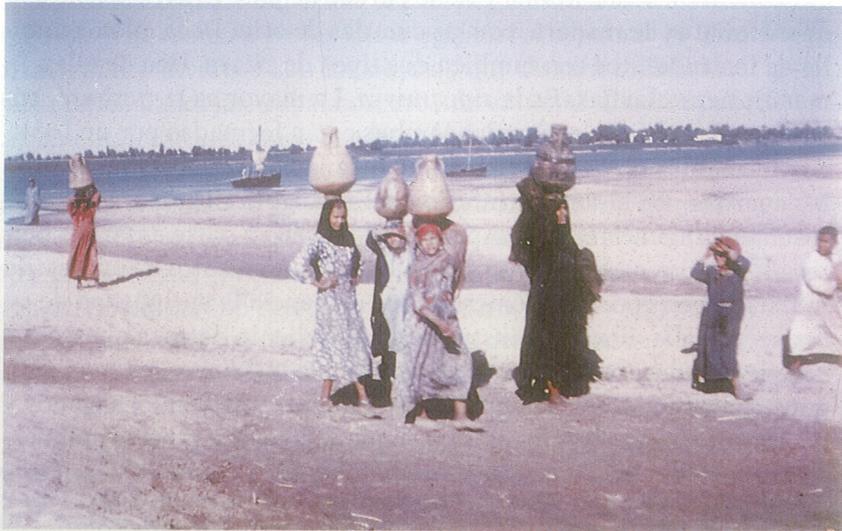
<sup>9</sup> Fanjul, S.: *El mawwāl egipcio. Expresión literaria popular*, IHAC, Madrid, 1976, pp. 98-102.



Hombre del Valle del Nilo con sus ropas tradicionales.



Vestido femenino del Delta.



Mujeres del Delta con el *ballās* a la cabeza.

que se escuchan hoy en día a orillas del Nilo son de madera, con el cuerpo de una sola pieza y sin llaves. Su lengüeta es desmontable y producen un sonido agudo y chirriante. Del resto de instrumentos de viento hay que destacar el *argūl*, formado por dos tubos paralelos cuya longitud alcanza de 1,50 m. a 2,30 m. Flautas dobles más pequeñas son la *sallāmiyya*, la *qurma* y el *zummār*.

El tercer tipo de instrumentos que usan las orquestinas populares es la percusión, datada en Egipto desde muy antiguo: el timbal está documentado ya en el milenio V a.C. y el tambor en el IV, con fines religiosos. La pieza principal de percusión en Egipto es la *ṭabla*, instrumento extendido por todo el mundo árabe con los nombres de *darbukka*, *daʿdūʿ* y *taʿriya*. Consta de un cuerpo cilíndrico de barro, decorado de varias formas, abierto por su parte inferior y ensanchado en la parte superior, en la cual se coloca un parche de piel de cabra o de pez, tensado con cordeles. La *ṭabla* se toca de pie, apoyándola en la cadera, o sentado, colocándola sobre la pierna. Se golpea en el centro y los bordes, según se desee un sonido profundo o seco, con los dedos y palmas de las manos. Hallamos, asimismo, diversos tipos de tambores de caja metálica entre la percusión egipcia. A ellos pertenece el tambor del *musahḥarātī*, quien anuncia golpeando con una tira de cuero su pequeño tamborcillo la hora de ruptura del ayuno. Importantísimo es también el pandero (*duff*) y la pandereta (*riqq*). El primero consta de un aro de madera pintada y un parche de piel. A veces llevan címbalos de latón. Algunos, sin címbalos, tienen por detrás del parche tres cuerdas que le confieren una sonoridad propia. Las panderetas son de menor tamaño que los panderos y algunas de ellas están adornadas con trabajo de taracea, artesanía ésta que por ser eminentemente urbana no entra en el ámbito de este estudio.



Finalmente, existen objetos de diverso carácter en los que la creatividad egipcia popular deja su impronta. Así sucede, por ejemplo, en los faroles de Ramadán (*fawānīs ramaḍān*), de vidrio coloreado y latón y de diferentes formas entre las que no faltan avionetas y tran-

vías<sup>10</sup>. Pequeñas obras de arte son también los pomos de cohól (*koḥl*) de marfil, las tazas mágicas de bronce (*ṭāsāt al-jaḍḍa*), los tatuajes (*wašm*) que los campesinos llevan sobre la piel<sup>11</sup> o las pinturas murales que vemos en las aldeas, en las que el dueño de la casa, a su vuelta de la Peregrinación, representa los medios de transporte empleados en el viaje, la Ka'ba, árboles, flores, frases de carácter religioso y de bienvenida, etc. Así todo el pueblo sabrá que en esa casa vive un *ḥāgg*, un peregrino.



En el Desierto Occidental egipcio hay dos producciones claramente diferenciadas: la producción de los oasis del Valle Nuevo (*el-Wādīl-Gedīd*) y la del oasis de Siwa<sup>12</sup>. Cuatro son los oasis del Valle Nuevo, de norte a sur: Baḥriyya, Farāfra, Dājla y Jārga, constituido cada uno de ellos por varios núcleos de población. El primero y el segundo por un lado y el tercero y el cuarto por otro, constituyen dos bloques culturales diferenciados, bien entendido que esto ocurre dentro de una homogeneidad cultural y que cada oasis tiene, al mismo tiempo, particularidades que le distinguen de los otros<sup>13</sup>.

En el Valle Nuevo, de manera especial en el oasis de Baḥriyya<sup>14</sup>, hay vestidos femeninos semejantes a los utilizados en el Delta, pero no son éstos el traje tradicional de la zona. Éste es una saya negra de algodón, de manga larga y collar estrangulado con una abertura en su parte delantera. Su ornamento principal es el bordado: bandas verticales dispuestas en los costados, mangas, cabezón y parte inferior de la falda, en tonos rojizos, anaranjados y amarillos con prefe-

<sup>10</sup> La utilización de faroles o candiles en determinadas celebraciones de carácter religioso no es nueva en Egipto. Ya en época faraónica se seguía esta costumbre durante el festival de Osiris. Vid.: Frazer, J.G.: *La rama dorada*, México, 1969, pp. 429-430.

<sup>11</sup> Sawsan 'Amir: «al-Wašm», *al-Funūn aš-Ša'biyya*, n.º 1, enero 1965.

<sup>12</sup> Para más información sobre los oasis del Valle Nuevo pueden consultarse: 'Abd al-Laṭīf Wākīd y Hasan Mar'ī: *Wāḥāt Mišr*, El Cairo, 1957, y 'Abd al-Laṭīf Wākīd: *al-Wādīl-l-Yadīd*, El Cairo, 1964.

<sup>13</sup> Fakhry, A.: *The oases of Egypt*, vol. I, El Cairo, 1973, p. 11.

<sup>14</sup> 'Uṭmān Jayrat: «al-Fann aš-Ša'bī fī-l-wāḥāt àl-Baḥriyya», *al-Funūn aš-Ša'biyya*, n.º 7, septiembre 1965, p. 65.

renencia. Sobresale el bordado de los vestidos de Bahriyya, constituidos por motivos triangulares realizados en punto de cruz que se combinan cubriendo el cabezón y formando bandas en el resto del vestido. Generalmente los motivos más elaborados, realizados a base de franjas, se concentran en el pecho de los vestidos de este Valle, bien delimitando un cabezón cuadrado o bien formando un grupo de bandas verticales que suelen acabar formando un pico. En el oasis de Jārga hay un tipo de vestido, de mangas muy amplias, bordado con listas verticales de motivos geométricos o vegetales estilizados a lo largo de toda la superficie del delantero y los hombros. Los bordados se guarnecen en el Valle Nuevo con monedas de plata, o pequeños discos metálicos que las imitan, que pueden disponerse de tres maneras: en dos hileras horizontales a la altura del pecho en el caso de que el cabezón sea cuadrado, marcando el conjunto de bandas verticales rematadas en pico y, por último, en los ya mencionados vestidos típicos de Jārga, dispersas por el bordado de todo el delantero.

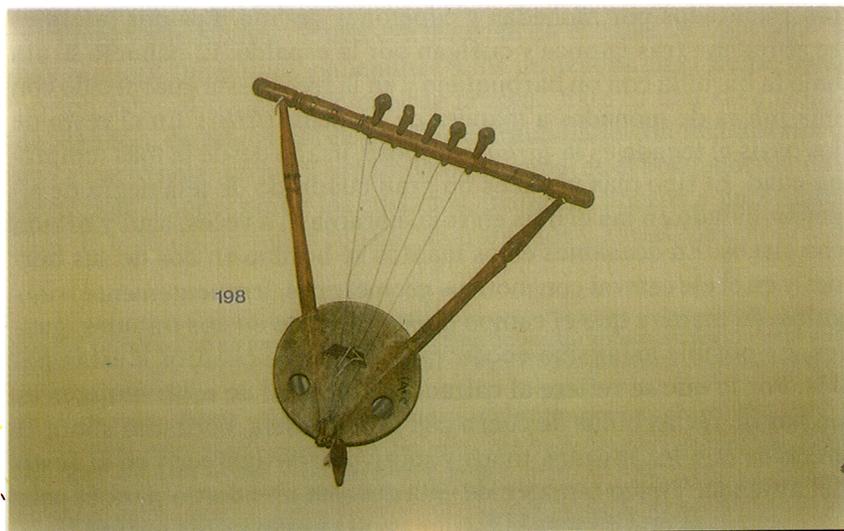
En el oasis de Dājla las mujeres se cubren el pelo con un tipo especial de pañuelo distinto al que vimos en el Delta. En Dājla, el pañuelo es un gran triángulo de algodón estampado cuyos picos están rematados por monedas y copetones de hilo. Los dos laterales se abrochan tras la nuca y cuelgan por la espalda. El pañuelo se ata bajo la barbilla con un barbuquejo y en la frente está guarnecido con una hilera de monedas a manera de diadema (*tirtir*). En el resto de los oasis el tocado es la *ṭarḥa*, el rebozo, usado desde la más temprana edad. El tipo más usual es un gran cuadrado de tela negra de algodón listado en las orillas en rojo, naranja y, a veces, azul y orlado con flecos. En ocasiones estos mantos se bordan en dos de sus bordes y en el eje central con motivos geométricos, frecuentemente triángulos, de manera que el campo queda dividido en dos mitades iguales. Es posible asimismo encontrar rebozos de cuadros y estampados. Por lo que se refiere al calzado, el habitual de estas mujeres es un par de recias botas de cuero con gruesa suela, bordadas sobre el empeine con los mismos tonos y motivos que aparecen en el resto del atuendo. Típico también de esta zona es un adorno para el pelo



Joven nubia.



Alfarería nilota: diversos ejemplares de zir.



Simsimiyya.

llamado *‘uqūš*, de origen beduino<sup>15</sup>. Consiste el mencionado ornamento en unos largos cordones de seda de tonos rojizos rematados en los extremos por borlas del mismo material, los cuales se trenzan con el pelo y cuelgan sobre la espalda y los hombros.



La plata es el material más empleado en la orfebrería del Desierto Occidental, en combinación con coral y otros. El oro es de empleo obligatorio en los anillos para la nariz. Los pendientes son en su mayoría de plata. El modelo más extendido es el formado por un colgante redondo (*sāqiya*) del que cuelgan pequeñas esferas (*balābil*) u otras piezas de plata. En su centro tiene un abalorio, o una piedra, azul (recordemos el ya mencionado uso de piedras azules contra el mal de ojo) del que pende una pieza semejante a las que cuelgan del borde inferior del pendiente. De oro encontramos un tipo de pendientes que también es frecuente en el Valle del Nilo. Son aretes anchos y lobulados con una figura de pájaro inscrita en su espacio interior. Igualmente hay aretes de plata labrada, usualmente adornados con pequeños colgantes. En el Desierto Occidental hallamos la pieza típica por excelencia de la orfebrería beduina: el anillo para la nariz, llevado por las mujeres desde la infancia, mencionado ya en la Biblia y presente en la música popular egipcia:

¿No ha pasado a vuestro lado de mañana mi amada  
para llenar el cántaro  
y luciendo un valioso arete magrebí?<sup>16</sup>

En esta parte de Egipto siempre es de oro. Consiste en un fino arete delicadamente calado. El motivo central suele ser un rombo, rodeado de una puntilla de picos trabajada en el mismo oro. Estos anillos son de variadas dimensiones y alcanzan tan gran tamaño que llegan a cubrir en parte la boca de su dueña. Los anchos y pesados brazaletes labrados que las mujeres llevan en muñecas y antebrazos

<sup>15</sup> Fakhry, A.: *The oases of Egypt*, vol. II, El Cairo, 1974, p. 42.

<sup>16</sup> Fanjul, S.: *El mawwāl egipcio. Expresión literaria popular*, p. 109. En cuanto a las menciones del anillo de nariz en la Biblia, vid. Isaías III,21 y Génesis XXIV,47.

son de plata, al igual que un tipo de pectoral, semejante al que podemos hallar en el Sinaí, formado por piezas alargadas de las que cuelgan, entre otras, medias lunas y estilizaciones de la *jamsa* o «mano de Fátima» (mano con cinco dedos abierta). El resto de los collares son sartas de cuentas de coral, plata, abalorios, etc., usados en conjuntos de varios de ellos. Muy populares son también los collares de cuentas y piezas diversas de plástico, cuyo número de torces puede llegar a ocho. El collar llamado *bannūr* es de cuentas de cristal dorado y se regala a la novia el día de la boda. Colgando de estos collares las mujeres llevan sus amuletos, el más típico de los cuales es el disco de plata con cascabeles en el que hay grabados motivos antropomórficos, geométricos y vegetales.



En la cestería de palma tienen los oasis del Valle Nuevo una de sus más importantes industrias, con la cual se autoabastecen y comercian, especialmente los oasis de Jārga y Dājla. La variedad de objetos es grande. Las cestas de Jārga están bordadas con hilo y lana de colores. Sus asas se forran con tela, con fragmentos de la cual se guarnece también la cesta, en combinación con los bordados. Estas cestas, de base redonda, se fabrican en múltiples tamaños según su finalidad (acarreo de alimentos, almacenamiento de frutos, etc.). Curiosas piezas de estos oasis son una especie de cofre o baúl de palma, de base oval o rectangular, de paredes rígidas y tapa plana. Tienen cerradura de cuerda y grandes asas del mismo material. Están decoradas con tiras de tela de colores trenzada con la palma formando dibujos geométricos. A veces la tapa se adorna con aplicaciones de grandes fragmentos de tela. Las bandejas son sencillas, escasa o nualmente adornadas. En el oasis de Dājla hay un tipo especial, confeccionado con tiras de palma cruzadas a modo de damero, con un reborde a su alrededor guarnecido con tela negra y roja. Las esteras (*ḥaṣā'ir*), utilizadas por los habitantes de este desierto para sentarse, dormir, rezar, etc., son ovaladas y se decoran con lana y tela. Algunas tienen un característico reborde de copetones de tela estampada. Es frecuente que tengan en un extremo un asa de cuerda para colgarlas de la pared.

La alfarería es semejante a la del Valle del Nilo. En Dājla y Jārga encontramos de nuevo las botijas (*qullāt*), aunque ornamentadas en la embocadura con algún pequeño motivo geométrico. La pieza más original de estos oasis es un cántaro ovoide, con una pequeña embocadura a la mitad de su longitud, en la barriga. Esta forma se debe a que el cántaro se cuelga de un trípode mediante cuerdas a fin de poder agitarlo, puesto que en él se fabrican el *laban* y la mantequilla. En otras partes del país para este mismo menester se utilizan odres de piel.



Marsà Maṭruḥ, población situada en la costa occidental de Egipto, es famosa por sus tapices y alfombras, que los comerciantes nómadas distribuyen entre los beduinos del desierto y los habitantes de los oasis. Estos tapices y los que tejen los propios pobladores del Desierto Occidental son los *klīms*, piezas de lana tejida, no anudada. Se utilizan para alfombrar y decorar viviendas y jaimas. En estas últimas además se utilizan como elementos separadores de los diferentes habitáculos, en función de paredes. Rojo, negro y amarillo son los colores dominantes, combinados en dibujos geométricos, preferentemente triángulos y rombos que forman bandas. Los *klīms* de gran tamaño están formados por varias tiras más estrechas cosidas entre sí. Los bordes suelen rematarse con flecos de la misma lana. Con la misma técnica de tejido de lana, los nómadas fabrican las grandes alforjas de sus camellos, en las que emplean un colorido y unos dibujos semejantes a los que vemos en los tapices y alfombras. Guarnecen los bordes y costados de dichas alforjas, forradas de tela por su parte interior, con grandes borlas de lana.



El oasis de Sīwa, aislado durante largo tiempo del resto del país debido a su situación geográfica, pertenece étnica y lingüísticamente<sup>17</sup> a la cultura bereber norteafricana y están sus habitantes más

<sup>17</sup> Para la lengua de Sīwa, vid.: Laoust, E.: *Sīwa: son parler*, París, 1932.

próximos al pueblo libio que al egipcio. Su particular arte ha llegado hasta nuestros días, en los que gracias a la mayor facilidad de comunicación ha disminuido su aislamiento. En contrapartida, también está comenzando a verse afectada su producción autóctona. Tiene este arte una característica muy marcada que es la uniformidad ornamental entre las varias artesanías. La típica decoración de sus vestidos, cestos, cerámicas, etc., hace que los reconozcamos inmediatamente como constituyentes de una misma producción artística. Es un conjunto de elementos que aparece constantemente: uso de símbolos solares, con los que está claramente relacionada la disposición radial de la mayoría de las decoraciones, utilización constante de los mismos colores, uso de botones de nácar con un fin ornamental y no funcional, empleo del cuero de color rojo, uniformidad de los motivos decorativos, que son en muchos casos las estilizaciones vegetales tan frecuentes en el arte beréber.

En Sīwa cambia el panorama del atuendo femenino del Desierto Occidental<sup>18</sup>. Desaparece el tipo de vestido que hemos visto en los oasis y Valle del Nilo para transformarse en otro distinto: el traje de la mujer de Sīwa es una amplísima camisa que llega hasta debajo de la rodilla o incluso hasta los pies, con unas mangas anchas tan largas que cubren las manos. La tela es un algodón fino, brochado en los vestidos de ceremonia. A veces es una sedilla transparente cuya propia trama forma listas o cuadros. Es muy usual la mezcla de dos telas diferentes: transparente en los costados y algodón brochado en espalda y delantero, o embellecimiento del vestido mediante el añadido de piezas de tela diferente a lo largo de las costuras laterales. Estas costuras son dos a cada lado, pues a diferencia del resto de los vestidos egipcios, en los de Sīwa los costados son piezas independientes de espalda y delantero, a los que están cosidos. Bajo esta gran camisa, las mujeres visten zaragüelles blancos de algodón. Los vestidos de uso diario no suelen estar bordados, sino que son lisos, de brillantes colores algunos, otros con estampado (lunares, por ejemplo) y muy corrientemente listados en verde, blanco, rojo, negro, naranja y, en menor proporción, azul, colores que predominan

<sup>18</sup> 'Utmān Jayrat: «az-Ziyy wa-z-zīna fī-Sīwa», *al-Funūn aš-Ša'biyya*, n.º 2, abril 1965, p. 128.

en toda la producción artística del oasis. El collar es redondo y estrangulado o en forma de pequeño pico.

Toda la vistosidad del atuendo femenino queda patente en los trajes de ceremonia y boda. El vestido usual de ceremonia es negro, de la misma forma que el cotidiano pero en tela brochada. Lo más llamativo de él son los bordados: un gran bordado radial característico de Sīwa ocupa toda la parte delantera. Su centro está situado al final de la abertura del cuello si éste es redondo, o en el vértice del pico si el cuello tiene tal forma. Los colores predominantes son los ya mencionados, que se repiten en todo el ajuar nupcial. El elemento central del gran bordado es un cuadrado con un aspa en su interior y se repite en los bordes de la abertura del cuello. De este cuadrado parten los grandes radios que ocupan el delantero del vestido y que son de varios tipos alternados entre sí: líneas de punto de cruz, hileras de triángulos o rombos o filas de puntos entre los que se intercalan cruces, motivos solares tales como aspas y ruedas<sup>19</sup> y otros motivos geométricos, por ejemplo pequeños pares de triángulos unidos por un vértice. Cada uno de los radios está rematado por un motivo mayor que los que componen dichos radios. Estos motivos terminales son cruces de varios tipos, aspas, triángulos unidos por el vértice, diversas figuras geométricas y, a veces, estilizaciones de la *jam-sa*. El bordado se guarnece con otro de los elementos típicos de la decoración de Sīwa: los botones de nácar. El cuadrado central del bordado radial se adorna con dichos botones y asimismo los radios. En ocasiones los botones forman un radio completo que termina en un triángulo. Aunque el nácar es el material tradicional de estos botones, en muchos de los vestidos actuales se ha visto sustituido por el plástico. Son, pues, frecuentes los botones de plástico de colores, incluso cosidos sobre otro de nácar blanco. Hay también bordados sin guarnición de botones. Aparte del delantero, el resto del vestido no se borda. A veces, las tiras de tela que se añaden en los costados se adornan con lentejuelas. Este lujoso traje negro lo visten las novias sobre otros seis más sencillos y de diferentes colores<sup>20</sup> el pri-

<sup>19</sup> En las diversas culturas que han rendido culto al sol, éste ha sido conscientemente imitado, simbolizándose con discos y ruedas muy a menudo. Vid.: Frazer, J.G.: *La rama dorada*, México, 1969, p. 723.

<sup>20</sup> Fakhry, A.: *The oases of Egypt*, vol. I, p. 57.

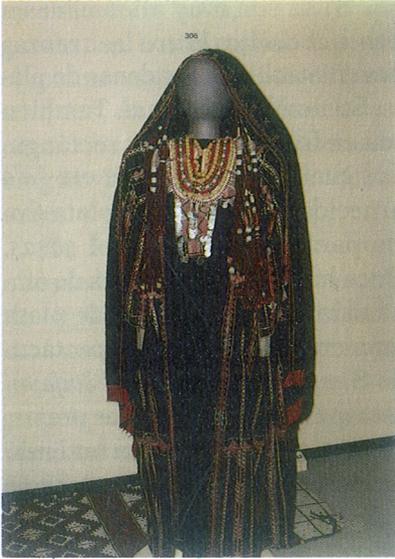
mer día de la boda, sustituyéndolo por uno igual pero blanco el segundo día. Los zaragüelles de las novias están también bordados en el mismo estilo. En ellos el cuadrado central del bordado no es uno sino dos, en el borde inferior de ambas perneras. De ellos parten, hacia arriba, los radios. Estos zaragüelles se ciñen a la cintura con un cíngulo (*dikka*) cuyos extremos están bordados y guarnecidos con botones y copetones.

En Sīwa hay dos tipos diferentes de tocado de cabeza. Uno de ellos lo llevan las muchachas y consiste en una toca blanca a manera de capucha, bordada en ambos costados con el ya visto motivo radial y sujeta a la barbilla con un barbuquejo. A veces la toca está formada por varias tiras de cuero rojo que se cruzan sobre la cabeza y cuelgan por la espalda, adornadas con botones de colores. El principal tocado femenino es la *ṭarḥa*, generalmente un rectángulo de tela verde oscura listada perpendicularmente con los colores tradicionales de Sīwa. Cuando la *ṭarḥa* es de gala o ceremonia lleva bordados paralelos a las listas semejantes a los radios del motivo central del vestido, guarnecidos también con botones, y en los bordes está rematada con copetones de hilo y piezas de plata. Las mujeres de este oasis no utilizan pañuelo para la cabeza y visten el rebozo directamente sobre el pelo, que llevan dispuesto en multitud de pequeñas trenzas. En Sīwa encontramos asimismo otro tipo de mantos utilizados para cubrirse por entero, llamados *melāya*. Son enormes cuadrados de tela azul o cenicienta listados en los bordes, guarnecidos con flecos y con un gran motivo radial bordado en su centro. Otros están divididos en dos por un bordado longitudinal en su eje central. Por lo que respecta al calzado, es muy curioso el de las novias: zapatos de cuero rojo, sin tacón y con gran lengüeta. Están bordados completamente con triángulos de colores y en la lengüeta se guarnecen con botones y copetones de hilo de colores. El calzado de diario tiene la misma forma, pero menos bordado y sin la mencionada guarnición.

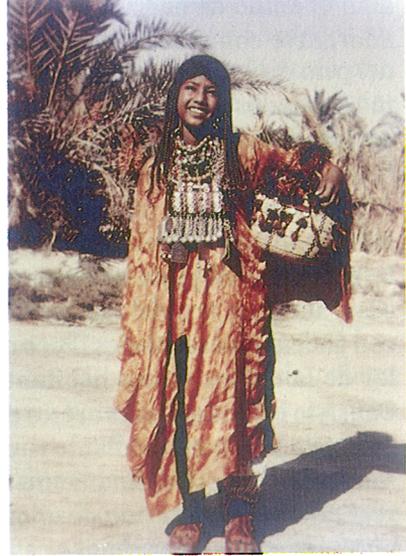


Las joyas del oasis de Sīwa son de plata, entreverada en algunos casos de ámbar y coral. A diferencia del resto de los oasis, no se usa

aquí el anillo de nariz. Las mujeres de Sīwa son muy aficionadas a adornarse con muchas joyas la cabeza y el cuello. Entre las trenzas del pelo disponen adornos consistentes en manojos de cadenas de plata rematados por grandes cascabeles. Su nombre es *būqāl*. También se prenden colgantes de plata labrada en forma de pera y rectángulos que penden de una cadenita, en los cuales se lee la frase *mā šā'a Allāh* y cuyo borde inferior está guarnecido con bolitas de plata (*balābil*) y alguna *jamsa*. Típico adorno para las trenzas es el *qašaš*, larga cadena de plata en cuyos extremos hay grandes cuentas de ámbar y un gran aro del que pende en horizontal un cilindro de plata con cadenas y cascabeles. Pero el ornamento más típico y espectacular de la cabeza de las habitantes de Sīwa es el llamado *ti'lāqayn*. Consiste en dos grandes aretes de plata que cuelgan sobre las orejas, sujetos a la cabeza mediante tiras de cuero guarnecidas con botones. Ambos aretes están finamente labrados con flores y otros motivos vegetales y de cada uno de ellos penden nueve pares de cadenas de plata rematadas por sendos cascabeles, hasta el pecho de su dueña. Una variante de este adorno es el *lūgīyāt*, en el que los aros laterales se han sustituido por tres aretes a cada lado de la cabeza, más delgados y sin colgantes. El número de collares y adornos para el cuello es grande, cubriendo el pecho por completo. Los collares de este oasis se distinguen por el enorme tamaño de sus cuentas. La mayoría están formados por hileras de esferas de plata y cuentas de ámbar y coral. De algunos de ellos penden largas cadenas con cascabeles o a ellos sujetan sus portadoras adornos de manojos de cadenas semejantes a los que portan en el pelo. Un collar característico de este oasis es el llamado *ṣalḥāt*: una sarta de gruesas cuentas de plata entre las que hay intercalados grupos de abalorios cilíndricos de coral. De ella penden seis piezas de plata de diseño muy peculiar: un círculo labrado abierto por su parte inferior y con motivos solares y otros diversos inscritos en su interior. Podemos encontrar la misma sarta de plata y coral sin las piezas de plata mencionadas, que se han sustituido por largas cadenas con cascabeles. El *agraw* es una grande y gruesa argolla de plata usada como gargantilla que siempre llevan las mujeres. Las jóvenes solteras cuelgan de esta argolla un disco de plata (*adrim*), cuyo centro es un punto en relieve del que parten los brazos de una cruz que lo divide en cuatro partes, dentro



Atuendo femenino del oasis de Bahriyya. Obsérvese el 'uqūs.



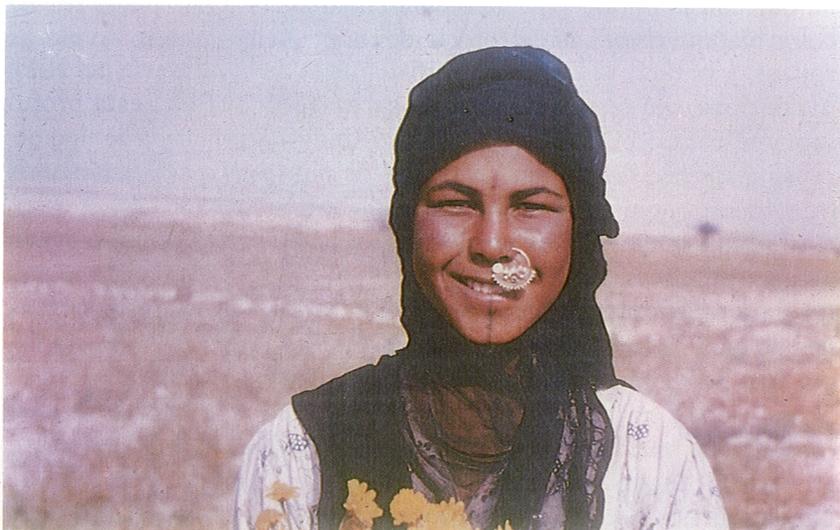
Muchacha del oasis de Sīwa.

de las cuales se graban aspas y otros motivos solares. Algunos de estos discos están decorados con anillos concéntricos. Las jóvenes se quitan el *adrim* el día de su boda, conservando el *agraw*, y lo entregan a las mujeres mayores de su familia para que ellas se lo entreguen a otra muchacha soltera. Las pulseras son del mismo tipo que las descritas en los oasis del Valle Nuevo: anchos brazaletes labrados de plata. Muy llamativos en la orfebrería de Sīwa son los anillos, tanto por su variedad como por su tamaño. Son de plata, sin incrustaciones de ningún tipo. Hay tres clases según la forma de su sello: cuadrados, redondos y ovales. Todos están labrados o calados, especialmente con aspas, estrellas y otros motivos radiales, a excepción de los ovales, que están adornados con motivos naturalistas: palmeras y peces. El tamaño es sorprendentemente grande, cubriendo algunos de ellos gran parte de la mano.

La alfarería de Sīwa está más emparentada con la norteafricana que con la nilota, especialmente en su decoración. Suele ser de color blanquecino, con existencia de un pequeño número de piezas rojizas, y su factura es más primitiva que la de la alfarería del Nilo. Al contrario del resto de Egipto, la cacharrería de Sīwa está profusamente adornada, con decoración estilizada y geométrica de tipo be-réber dispuesta en bandas verticales de puntos, aspas o triángulos (recordemos aquí su semejanza con los bordados). Son característicos los puntos en relieve que, dispuestos en hileras verticales, ornan algunos cántaros. Peculiaridad de esta alfarería es el uso de la palma para tapaderas guarnecidas con los tradicionales adornos: botones de nácar, cuero rojo y copetones de hilo. En cuanto a la tipología, son de destacar los cántaros. El más representativo es el oval, blanquecino y con dos pequeñas asas. Está decorado con filas de puntos y líneas continuas, de tono rojizo, que desde el cuello descienden en vertical. Curiosos son los aguamaniles esféricos adornados con bandas verticales de aspas, puntos y triángulos desde el borde superior hasta el centro de su asiento. Tienen tapas cónicas de palma guarnecidas a la manera tradicional del oasis. Con los mismos dibujos se adornan los pebeteros semiesféricos, a veces sustentados sobre cuatro pequeñas patas.



Importantísima en Sīwa es la cestería de palma, la más ornada de todo Egipto, que luce todo su esplendor en los ejemplares del ajuar nupcial. La bandeja corriente, de uso diario, es plana y redonda, rematada a su alrededor con una delgada tira de cuero rojo con la que también se hace el asa para colgarla de la pared. El dibujo de la bandeja es el conocido motivo radial. El centro es un gran círculo de cuero rojo alrededor del cual están dispuestos los radios, compuestos de filas de cuadrados, de triángulos y por un motivo muy característico que consiste en una banda de damero formada por la alternancia de dos rectángulos con uno solo, generalmente de distinto color. En las bandejas nupciales el número de radios aumenta al añadirse otros, bordados con hilos de colores, y el asa se guarnece con botones de nácar y copetones de hilo de colores. El tipo de cesta (*margūna*) uti-



Mujer con *juzām*.



Cestería de los oasis del Valle Nuevo y *klīm* del Desierto Occidental.

lizada en las bodas tiene tapa cónica y grandes asas multicolores de cuerda para colgarla. La palma de estas cestas nupciales puede ser de un solo color o de varios que forman bandas horizontales. Sobre la palma están bordados los motivos ornamentales típicos y toda la cesta está adornada con cuero rojo, botones y copetones de hilo. De la misma forma se decoran los pomos de cohool usados el día de la boda. En cuanto a la cestería de trabajo, destacan los altos cestos de palma trenzada en damero utilizados para acarrear y almacenar aceitunas y otros alimentos.



Los habitantes del Desierto Oriental y del Sinaí son tribus nómadas árabes muy cercanas culturalmente a los beduinos de Arabia, Palestina y Jordania<sup>21</sup>. La población sedentaria es muy escasa y se concentra especialmente en las costas. La indumentaria masculina es la característica de este tipo de beduinos: una gran camisa blanca hasta los pies sobre la que, para protegerse del frío, visten la *'abāya*, manto de lana negra o marrón. Se cubren la cabeza con un pañuelo cuadrado, doblado en forma de pico, llamado *guṭra*, de color blanco, que se sujeta a la cabeza con un cordón negro (*'iqāl*). Quizá la vestimenta femenina del Sinaí y de la provincia de Šarqiyya, en el Desierto Oriental, sea la más espectacular del país. El vestido es una saya larga de algodón negro, con el escote cuadrado y ligeramente acampanada en la falda. Tiene dos tipos de manga: recta, hasta el codo o poco más abajo, o la llamada «manga de ala», de forma triangular y terminada en un gran pico a la altura del codo. Este vestido se pone sobre otro más ligero que suele ser una larga camisa estampada cuyo gran cuello y cuyas mangas abombadas sobresalen por el escote y mangas del primero. El vestido negro llama la atención no por su hechura o confección (esta última no muy cuidada, con costuras irregulares de grueso hilo rojo y profusión de piezas añadidas), sino por sus bordados, que ocupan una gran parte del fondo del vestido. Están realizados en punto de cruz, que facilita el relleno de grandes superficies. Cada tribu se distingue por sus propios modelos de bor-

<sup>21</sup> Fakhry, A.: *The oases of Egypt*, vol. I, pp. 11-12.

El bordado se realiza siempre sobre los mismos sitios: cabezón (siempre cuadrado), costados de las mangas y parte baja del vestido (en mayor o menor anchura). Esta disposición varía en los vestidos de soltera. Los tonos predominantes son los rojizos, seguidos por el azul y el amarillo, y los motivos más frecuentes, los vegetales, altamente estilizados hasta formar puros elementos geométricos, en general cuadrados que se combinan entre sí formando motivos mayores. Diversos son los tipos de bordado. Uno de ellos es el compuesto de los mencionados cuadrados de motivos vegetales, combinados hasta cubrir por completo una gran superficie del vestido. El bajo de la falda está reforzado por bandas de compacto bordado azul. El cabezón puede tener en su interior motivos en forma de rombo que contrastan con el reborde cuadrado que lo delimita. Este tipo de bordado confiere al vestido un lujo y un peso característicos. En otro tipo de bordado, el de la tribu de Ramaylāt por ejemplo, el bordado no es tan compacto. El cabezón puede no estar relleno en su totalidad y tampoco los costados, en los que el bordado configura tres bandas verticales. El costado de la manga está bordado y asimismo el bajo de la falda, aunque no en toda su superficie ni formando una franja muy ancha. Es de notar que en este tipo de bordado los motivos vegetales son más naturalistas que en el anterior. El tercer tipo suele aparecer en los vestidos de manga de ala, a diferencia de los anteriores. Su dibujo no cubre por completo el campo de la tela del vestido. Los motivos son triángulos y rombos combinados con otros vegetales muy naturalistas. Una variante de este tercer estilo la encontramos en Šarqiyya y está formada por pequeños triángulos combinados entre sí. Los vestidos de las solteras tienen peculiaridades que los diferencian del resto. Están bordados en uno o varios colores en el cabezón, costados de las mangas y puños. A veces llevan alrededor del cuello aplicaciones de una tela diferente. La falda puede no estar bordada en absoluto o, con más frecuencia, estar bordada totalmente de la cintura a los pies en azul con el estilo de bordado que cubre toda la superficie. La parte superior del bordado está rematada por motivos vegetales o geométricos que forman picos. Algunos de estos vestidos llevan en la cintura caireles de monedas, borlas y tiras de unos pequeños abalorios típicos del Sinaí. Los vestidos se ciñen con cinturón, particularidad ésta que los diferencia del res-

to de vestidos egipcios. El usado en el norte del Sinaí es una banda de tela roja que se enrolla en la cintura. Otro, más complicado, está formado por una ancha tira de lana tejida, de colores y guarnecida con conchas, y un cíngulo de lana del que penden gruesos cordones rematados con grandes borlas y repartidos alrededor de la cintura. Otras veces los cinturones son simples cíngulos de lana con copetones. En el norte del Sinaí se utiliza un delantal de tiras verticales de lana cruzadas hacia su mitad por otra horizontal y adornadas con borlas, monedas y botones. Este delantal, llamado *šaband*, se sujeta por debajo de las axilas. Por último, los vestidos se adornan con tiras y manojos de borlas de algodón, abalorios y conchas, y una especie de collar de abalorios azules terminado en un gran rectángulo que cuelga sobre el pecho, todo ello guarnecido con monedas.

Cofias y mantos son el tocado tradicional de las beduinas del Sinaí. Las cofias, usadas por mujeres y niñas, consisten en anchas bandas de tela bordadas en punto de cruz que cuelgan sobre la espalda. Se atan bajo la barbilla con una cinta o barbuquejo y están guarnecidas con copetones, monedas y abalorios. Los mantos, de algodón o seda brochada, son muy lujosos. Cada manto está bordado con los motivos propios de cada tribu. El dibujo se dispone sobre la frente y en una gran franja que parte pro la mitad el campo del manto perpendicularmente. Esta banda está cruzada de manera transversal por otra u otras, quedando así el campo dividido en varias partes, dentro de las cuales podemos encontrar más bordados.

La última prenda del atavío de las mujeres del Desierto Oriental es el velo (*burqu'*), que raramente se encuentra en el resto del Egipto rural. Existió en las ciudades durante la época otomana y todavía en los barrios populares de El Cairo puede detectarse alguna viuda velada. Cada cabila tiene su modelo propio y por ellos podemos distinguir a las mujeres de las diferentes tribus. En la provincia de Šarqiyya es posible encontrar aún algún velo urbano (*burqu' fellāhī*, *burqū' baladī*), semejantes en muchos casos a los usados por las cairotas en épocas pasadas: una tira de tela negra anudada a la frente de la que cuelga mediante tres cordoncillos (uno a cada lado de la cara y otro entre ambos ojos) una banda vertical de encaje negro que cubre el rostro. En el cordón central, entre ambos ojos, se coloca el cilindro metálico llamado *'arūsa*. El velo nómada (*burqu' ba-*

*dawī*) consta de una tira de tela, bordada casi siempre, que se anuda a la frente y de la que pende la tela que oculta el rostro. Esta puede ser cuadrada, cosida directamente por el centro de su borde superior a la tira frontal y cuyos extremos están sujetos a la misma por anillas o cadenitas. De esta forma lo único que queda a la vista son los ojos de la mujer. La tela que tapa el rostro está a menudo bordada en la orilla y con líneas verticales, y lo que más la caracteriza son las monedas de plata que penden de su parte inferior y costados junto con cadenas y pequeñas tiras de abalorios. Esto hace que el velo sea pesadísimo, lo que a veces se incrementa al añadir al borde inferior fragmentos de plomo (balas en algún caso). Los costados de este tipo de velo se ornan con tiras de abalorios, azules en su mayoría, barritas de nácar, monedas y cuentas de plástico, que cuelgan de las sienes alternando con largas cadenas de plata terminadas en casca-beles o rombos del mismo material. Otros velos cubren el rostro con una estrecha tira de tela que cuelga a modo de «v» invertida sobre la nariz y la boca. Se guarnece igual que el tipo anterior. Tenemos finalmente un tercer estilo que vela la cara con una larga banda de tela que puede llegar hasta la cintura. No llevan bordada la cinta de la frente, aunque sí guarnecida con diversos colgantes metálicos (monedas, la *jamsa*, etc.). Al igual que el velo urbano, ambas piezas del velo se unen mediante tres cordones. En el central se sujeta la *‘arūsa* y sobre los laterales cuelgan monedas y abalorios. La pieza que cubre el rostro va guarnecida con monedas, abalorios y, en ciertos casos, grandes cuentas de madera.



La joyería del Sinaí utiliza diferentes materiales: plata, oro, nácar, abalorios, clavo, etc. Son muy típicos los collares de clavo (*‘uqūd qaranful*), formados por una sarta de cuentas de ámbar, abalorios o clavo, con tiras del mismo clavo, barritas de nácar y abalorios. Algunos están adornados con monedas. En el Sinaí encontramos también un tipo de collar que ya vimos en el Desierto Occidental: el pectoral de plata, de varios órdenes de diversas piezas (monedas, medias lunas,...) guarnecidas con abalorios y piedras azules. Las pulseras son muy hermosas: anchos brazaletes de plata ricamente labra-

dos. Algunos están adornados alrededor de todo su centro con una gruesa trenza de plata. Otras veces la pulsera es una argolla simple de esta trenza. Para la cabeza hay aderezos de colgantes, horquillas y cadenas para adornar el velo, de plata y latón, trabajados en filigrana y con guarnición de abalorios. Los anillos para la nariz son semejantes a los vistos en el Desierto Occidental, algo más pequeños y pueden tener colgantes de pequeños discos y abalorios. También pueden ser de plata, menos delicados que los de oro.



De la alfarería destaca la procedente de Sarqiyya, característica por su color negro y su superficie acanalada. Las piezas son las comunes: cántaros, aguamaniles, etc. Los aguamaniles de esta zona tienen forma de botija, con dos asas y pitorro bajo una de ellas. En cuanto al resto de las artes populares de Sinaí hay que mencionar la tapicería: *klīms*, generalmente de fondo negro y con motivos geométricos de colores, bolsas para las jaimas, etc. Con lana tejida se fabrican diversos arreos (bridas, cuerdas) para los camellos. Los cojines para estos animales se hacen de cuero.

## RESUMEN

El arte popular egipcio, uno de los más ricos del mundo árabe, engloba tres zonas geográficas muy diferenciadas culturalmente: el Valle del Nilo, el Desierto Occidental y el Desierto Oriental. La producción artística de cada una de estas zonas tiene un carácter claramente funcional que, sin embargo, no le priva de un valor estético indudable, patente en sus diversas artesanías: alfarería, cestería, indumentaria, joyería, tapicería, etc.

## ABSTRACT

Egyptian popular art, which is one the richest in the Arab world, covers three different cultural areas: the Valley of the Nile, the Wes-

tern Desert and the Eastern Desert. The artistic production of each of these areas has a clearly functional nature which, nevertheless, does not detract from their undoubted aesthetic value. This is seen in their various handicrafts: pottery, basketwork, clothing, jewellery, tapestry making, etc.

## SIGNIFICADO DE LA CATEGORÍA BEIDANI EN EL SAHARA OCCIDENTAL (Siglo XIX)

ÁNGELA HERNÁNDEZ MORENO  
Instituto de Formación Profesional de Moratalla (Murcia)

La distribución y nomadización de las *qabīlas* del Sáhara Occidental refleja la mutua dependencia entre pastos-agua-ganado y hombre que manifiesta la relación comunidad y medio, la cual, a su vez, determina un modo específico de explotación de los recursos naturales y supone un conocimiento de las normas y objetivos a seguir. De manera que el conocimiento del medio natural es una condición indispensable para su explotación, entendiéndose por ello la correcta utilización de la vegetación, técnicas de nomadismo —rutas, lugares de pasto, pozos...—, cuidado del ganado, etc., ya que el nomadismo exige todo un planteamiento para explotar los recursos procedentes del ganado en un medio determinado y a un nivel concreto de desarrollo de las fuerzas productivas. (A. Hernández, 1988).

Si cada *qabīla* posee un área de nomadización significa que habita un territorio donde el grupo se desplaza con sus rebaños y mantiene unas relaciones sociales ya establecidas. Los factores que influyen en la disposición del espacio pueden ser de tipo geográfico, físico o cultural. Por sus características geográficas y físicas, en los grupos nómadas, el espacio no es fijo, sigue un itinerario estrechamente relacionado con los pozos y pastos cuya movilidad se repite rítmicamente. Por ello la *qabīla* no posee unos límites fijos, mas su principal condición para vivir en ese espacio es la capacidad de aprovechar sus recursos y defensa del mismo frente a la agresión o intromisión de las *qabīlas* vecinas, en definitiva, el dominio del espacio

territorial. De hecho, la penetración es frecuentísima en sus confines como se manifiesta en numerosos ataques y disputas por el uso de pozos y pastos, llegando a la destrucción de la *qabīla* como tal y a su dispersión, por la imposibilidad de defensa frente a la agresión recibida e incluso al desplazamiento territorial. Toda la historia de las tribus o *qabīlas* saharianas está jalonada por estos acontecimientos. Un ejemplo de lo expuesto lo muestra la *qabīla* de Erguibat que a principios del siglo XIX no tiene significación numérica, pero, bien por crecimiento natural, o, bien por los agregados que acoge, se convierte a lo largo de esta centuria en una *qabīla* fuerte con necesidad de expansión territorial. Lo que interesa de ello es la lucha con las *qabīlas* vecinas por el dominio del espacio territorial que culmina, tras varios años de lucha discontinua, con la derrota de los Tadjakant y su dispersión por todo el territorio.

Espacio y territorio son dos conceptos diferentes según su aplicación. Cuando se unen, el concepto de espacio se amplía con el de espacio territorial. Así el territorio puede definirse «como un espacio socializado y culturizado de tal manera que su significado socio-cultural incide en el campo semántico de la espacialidad, que tiene, en relación con cualquiera de las unidades constitutivas del grupo social propio o ajeno, un sentido de exclusividad positiva o negativa» (J.L. García 1976), en el sentido de derecho del grupo o exclusión de otros grupos sociales, salvo en circunstancias extremas, como las épocas de gran sequía donde las *qabīlas* pueden pastar y abreviar en cualquier territorio; en este caso la *qabīla* propietaria sólo posee «prioridad». Así el territorio adquiere su significado material, no en unos límites prefijados sino a través de las relaciones entre grupos y, no sólo entre grupos distintos, también dentro de la más pequeña unidad social, pues todo grupo requiere un espacio para su desarrollo. Por ello manifiestan en su territorio un sentimiento de exclusividad positiva en el sentido de dominio del espacio territorial y negativa en el de exclusión del mismo para otros grupos sociales. De esta forma se concibe la territorialidad como un espacio móvil, sin límites fijos pero con un sentimiento de dominio en cuanto posesión del que emanan unos derechos sobre su uso. A través de ellos, conseguidos por la capacidad de explotación y defensa del espacio territorial, la *qabīla* se considera propietaria del territorio. Propiedad en el

sentido que «encierra derechos y obligaciones, privilegios y restricciones que regulan el comportamiento humano en el seno de una sociedad con respecto a los objetos valiosos y escasos de esa sociedad» (E. Beaglehole, 1974).

La *qabīla* se considera propietaria del territorio y de sus recursos, pastos y pozos, precisamente por la exclusividad positiva y negativa, consecuencia del dominio que ejerce sobre él y por esta razón posee unos derechos de uso y explotación del mismo. Por otra parte el espacio es reflejo de la estructura social. La *qabīla* no está compuesta por individuos aislados sino que se encuentran agrupados en otras unidades (familia, linaje...) donde desarrollan sus actividades en un espacio determinado, lugar donde interactúan los grupos, desde la familia a la *qabīla*. Cada división de ésta, aunque no de manera rígida, posee sus propios pastos y puntos de agua expresado en función del linaje, existe una división del espacio territorial que corresponde a las unidades que forman la *qabīla* donde desarrollan sus actividades materiales. Así el espacio convertido en territorio humano «es una serie de delimitaciones cargadas de formas específicas de interacción, que reproducen la estructura social que las agrupa...» (J.L. García, 1976). Por tanto el espacio se divide o parcela reflejando la estructura de la *qabīla* y nos indica que la división política y social está vinculada a la distribución de los recursos (E.E. Evans-Pritchard, 1977). De manera que, si el espacio es un lugar de interacción entre individuos que refleja la estructura social, dicha interacción le permite pertenecer socialmente al grupo. Pero además la *qabīla* juega un papel importante ya que actúa de intermediaria entre el espacio y el individuo en dicha interacción. Por el simple hecho de nacer dentro de ella se posee un derecho de explotación de los recursos de la misma, de su linaje o del grupo donde esté integrado el individuo, es poseedor del derecho, no propietario. Así el grupo o comunidad, la *qabīla*, es el soporte del individuo, pero ella misma necesita de un espacio territorial para su reproducción.

La misma utilización del espacio por las *qabīlas* del Sáhara Occidental indica un sentimiento de identidad étnica que les hace solidarios y diferentes debido a la adaptación espacio tiempo, produciendo una conciencia diferencial de la existencia por parte del indivi-

duo que se reconoce a partir de señales identificatorias socialmente. La cultura es el resultado de dicha adaptación y los individuos que se reconocen mutuamente como miembros poseen una misma identidad cultural. En este sentido se utiliza la palabra *beidani* por los individuos del Sáhara Occidental. El término *beidani* constituye un esfuerzo por simplificar los contenidos de esta cultura y demuestra una identidad en la que el nombre es explícito por sí mismo. Su origen se encuentra en la distinción entre *Trab-el Beidan*, país de blancos, y *Trab el Sudan* o país de negros. Este sería su significado literal, pero ha llegado a convertirse en el denominador de una forma de vida y expresión de una cultura hasta el punto que, actualmente, cuando alguien no se comporta de acuerdo con los cánones tradicionales beduinos del Sáhara Occidental se le critica su actuación comentando en sentido despectivo: «no es *beidani*». Ser *beidani* comporta un modo de vida nómada y un conjunto de rasgos culturales. Esta síntesis forma un conjunto que todo *beidani* identifica como propios de su cultura. El nomadismo está ligado a un modo general de vivir que confiere unas características determinadas y expresa una identidad étnica o cultural. Uno de mis informantes que ha pasado casi toda su vida en la ciudad, nació en plena colonización española, contaba con orgullo, cómo era capaz de realizar tareas relativas al cuidado y domesticación de los camellos. También se refería a una situación embarazosa vivida por él mismo: dos individuos pretendieron burlarse al pensar que no era un auténtico *beidani* y, aunque no vamos a referir el hecho, sí lo que indujo a pensarlo o, al menos, lo que mi informante supuso; frente a ellos, nómadas, el otro sujeto era un *beidani* de ciudad, que no practicaba el modo de vida tradicional. Es decir, que no era considerado como auténtico *beidani* por la razón de que había perdido parte de su identidad al vivir fuera del marco tradicional. Definir a un grupo étnico por su actividad económica no es del todo real porque dentro del mismo pueden darse distintas formas o procesos productivos ligados a diferentes actividades impuestas simplemente por la ecología. En el Sáhara Occidental, la actividad dominante es la ganadera ligada al nomadismo constante, pero aquí los límites étnicos coinciden en el Norte y el Sur con las condiciones físicas, desaparición del desierto en el Norte marcado por la

montaña y en el Sur por el río Senegal. En cambio en el Este continúa el mismo nicho ecológico pero habitado por otro grupo étnico (tuareg) cuya actividad económica es la misma, ganadería nómada, en cambio son diferentes en lo referente a los rasgos culturales, entendidos como el conjunto de rasgos que los individuos esperan descubrir y exhiben para indicar su identidad. Por otra parte, si la ecología no se puede utilizar como definitoria de unos límites culturales homogéneos, Barth nos alerta ante el error de categorizar a un grupo étnico a través de estos rasgos culturales, pues en un mismo grupo pueden manifestarse de distinta manera, sobre todo en sus límites, en las zonas de interacción debido a las influencias culturales diversas de los grupos en contacto (F. Barth, 1976). A primera vista lo que el individuo exhibe para identificarse son los símbolos étnicos externos: vestido, peinado, joyas, armas, ornamentos y otros objetos artesanales. Ademanos y rasgos físicos forman un todo en una cultura lo cual le configura un aspecto fácilmente identificable que se exhibe con este fin.

Las pautas de conducta remiten a un sistema de valores compartidos por todos los habitantes y vividos como una ideología que les aglutina frente a otros grupos. Dentro de este sistema de valores se distingue el comportamiento del individuo-familia y del individuo-sociedad. Así, en la familia, el padre es el jefe, merecedor de gran respeto que exige una actitud prudente, sin excesos en las manifestaciones corporales, como el reír, hablar, comer, fumar... Con las hijas el distanciamiento es mayor, a veces, ni siquiera comen juntos. Por este respeto no se debe estar en el mismo lugar que el padre, es decir, se evita su presencia, de forma que si se sabe de antemano en qué lugar está, el/los hijo/os se abstienen de ir a ese lugar. Con la madre el comportamiento es diferente, las relaciones son de una gran confianza, al igual que entre hermanos a excepción del hermano mayor que representa al padre en su ausencia. Por esta razón ante los hermanos posee el mismo estatus y se le trata con igual respeto. A los mayores, en general, se les debe respeto y consideración, en la práctica el desvío de la mirada y el silencio o bien hablar lo menos posible y en voz baja es muestra de ello.

Ante la sociedad el individuo mantiene una actitud de valentía, orgullo, generosidad y prudencia. Una persona bien educada se comporta de forma tranquila, reposada y meditando lo que hace. A este individuo se le denomina «*insan nadif*», persona limpia, no debe criticar, blasfemar, escandalizarse de pequeñeces... y por el contrario sí conocer la religión, literatura, poesía, historia, dar buenos consejos y mostrar en todo momento generosidad y valentía. La hospitalidad y generosidad merecen mención aparte. Es algo muy arraigado en esta cultura y existen refranes y anécdotas sobre *qabīlas* que no poseen o al menos ejercen poco estas cualidades. La hospitalidad ofrecida tanto a la familia como a extraños es consecuencia de la inseguridad y de las condiciones físicas del desierto para los que viajan solos y constituye un deber para el nómada. Las reglas de hospitalidad consisten en atender al huésped de la mejor manera según las posibilidades de cada uno, ofreciéndole alimento y cobijo para dormir, así como ayuda en el transporte y orientación en las rutas a seguir. Se incorpora al dominio doméstico y se es responsable de él. Todo ello no se le puede negar a nadie y la obligación comienza desde el mismo momento en que el huésped reconoce la autoridad de su anfitrión. Esta relación huésped-anfitrión es recíproca y reversible y significa una relación de alianza e igualdad entre grupos ya que si fuera una relación unilateral supondría sumisión y dependencia por parte del huésped.

Igualmente, el comportamiento femenino posee unas normas que en su conjunto le otorgarán gran respeto como mujer de honor. Tanto por respeto a su marido y su linaje como al suyo propio para evitar el diálogo con los hombres que no sean familiares, los cuales no tienen acceso al lugar de la *jaima* (vivienda) destinado a las mujeres. Este comportamiento constituye la principal norma para toda mujer, sobre todo si es casada. Si la mujer es sorprendida en adulterio recae sobre ella una gran vergüenza, motivo de ofensa para su marido y su linaje y cuyo desenlace es el repudio, aunque los familiares de la mujer intervendrán para llegar a un arreglo debido a que le afecta en su honor. Por esta causa el honor de todos los familiares de la mujer queda dañado, incluso el honor de sus hijos, pues aunque no heredan el linaje materno, es símbolo de orgullo pertenecer a un buen

linaje por parte de la madre porque actúa como suplemento del linaje paterno. El honor de la mujer puede fortalecer al honor de su linaje pero no es causa de honor, ya que el mismo le viene dado por su propio linaje. La mujer participa del honor masculino y puede ser causa de deshonor. De ahí el concepto de «horma» como algo sagrado del grupo que se materializa en la vivienda y su entorno donde un extraño no puede entrar sin avisar y en donde existe una división llamada «*fasla*» —separación— especie de frontera entre espacio femenino y masculino. J. Poirer habla de «la exageración casi patológica de que es objeto la mujer» hasta el punto de la segregación y separación del mundo femenino y masculino (J. Poirier, 1976). Más bien habría que buscar la explicación de tal separación relacionando honor masculino y femenino y el comportamiento del varón respecto a ambos. El resultado es que tal situación se produce debido a la virilidad y masculinidad de la sociedad (J. Berque, 1976). La mujer tiene que mantener el honor de la familia pero al mismo tiempo tiene que ser protegida por los varones de la misma, además el honor masculino, no sólo es el encargado de velar y proteger a sus mujeres, sino que por este honor las mujeres son respetadas por otros miembros ajenos al linaje. En este sentido honor masculino y femenino se encuentran en estrecha relación con respecto al honor del linaje. Cuando éste es ofendido, el linaje responde con un desafío al linaje ofensor en virtud de la solidaridad de la *qabīla*. Para P. Bordieu ofensa y desafío suponen honor, ambos conceptos responden al deseo de demostrar a los demás y a uno mismo su calidad de hombre de honor. Además toda ofensa a quien es incapaz de responder es causa de deshonor por parte del ofensor y sólo cuando éste es un hombre de honor se le tiene en cuenta (P. Bordieu, 1968). Una persona que cumple con esas normas es alguien «que sabe lo que lleva entre manos» y remiten al concepto de «*aagl*», es una persona de honor. Las mujeres son las encargadas de transmitir este código de comportamiento, madres y abuelas sobre todo. Las primeras palabras que oyo el niño son religiosas, se le acuna a su son. Un poco más adelante se le enseña la vida del Profeta y sus compañeros, el alifato, algunas suras del Corán, así como la genealogía de la *qabila* y los lazos que le unen entre los linajes de su *qabila* y los de fuera. En conjunto

todas las reglas de cortesía que se materializan en las palabras «Un hijo de buena tienda no dice nunca palabras feas incluso si está solo», «Un hijo de buena tienda debe ser modesto y servir a todo el mundo», «Idem no debe interrumpir a quien habla», «Idem debe conocer a todos con los que le une algún lazo de parentesco», «Idem no debe comer solo»... Hasta los siete años el niño recibe la educación de su madre y de las mujeres de su familia pues forma parte del mundo doméstico y femenino (A.B. Miske, 1970). Honor y vergüenza, aprobación y reprobación social son los polos sobre los que giran los individuos y los linajes en la sociedad. Cada individuo posee su esfera de acción propia, su comportamiento dentro de ella afecta no sólo a su honor personal sino al de su familia, hasta el punto de que se hereda pero hay que reafirmarlo continuamente. Peristiany señala que significa aceptar la omnipotencia de la opinión pública más que la de un superior. El honor para Abu Zeid se consigue por la simple conformidad a las normas sociales, pero un deseo descontrolado o una manifestación excesiva de las mismas puede ser motivo de deshonor o vergüenza (Abu Zeid, 1968). «*Insan Nadif*» se refiere al honor masculino en el sentido de respetabilidad y consideración y depende de la conducta del individuo y del grupo, en este sentido implica solidaridad con el linaje. Por ello esta expresión del honor garantiza el equilibrio social desde el momento en que actúa como garantía contra la conducta indebida. Además fundamenta la existencia misma del grupo y su conservación, de manera que no se puede actuar fuera del campo del honor sin ser presionado por el grupo, por la familia primero y por el linaje y toda la comunidad después. En este sentido el conjunto de normas se acepta por lo demás. Un hombre de prestigio o cualquier individuo debe tener en cuenta que con sus actos compromete a todo su grupo, por ello el principal precepto es la «imposibilidad de singularización». Imposibilidad que se muestra cuando en respuesta a las principales características del *beidani* nos indican prudencia, discreción y meditación en su comportamiento. Bordieu nos señala que esta conducta supone la negación del yo en favor del grupo, de la colectividad y cuya conciencia es colectiva. Así la imposibilidad de singularización y presión de la opinión es lo que fundamenta el comportamiento humano en el Sáhara Occidental. En resumen, éste se rige por un código de honor, un con-

junto de normas y valores sociales que constituyen los ideales de la sociedad *beidani*. Salir de estas pautas de conducta supone la reprobación colectiva.

El individuo y la *qabila* forman una unidad indisoluble, un linaje puede expulsar a un individuo o autodesterrarse, pero en esta sociedad se han desarrollado mecanismos contra esta disgregación, a través de los cuales se puede acoger a otra *qabila* o incluso a otro linaje de su propia *qabila* con lo que vuelve a formar parte de esta colectividad. De tal forma es patente la unidad individuo/grupo que impide su singularización o individualización personal en el comportamiento social. Por ello al no existir instituciones que ejerzan una coacción que obligue a un determinado comportamiento social, el grupo agnático asume esta función mediante la imposición y aceptación de unos valores que constituyen unos ideales de comportamiento en esta sociedad beduina del Sáhara Occidental. Es, pues, en el contexto de las relaciones de parentesco donde los valores del honor adquieren su significado y por esta razón constituyen el principio a través del cual se mantiene el orden en el Sáhara Occidental. Si funciona es porque el sentimiento de solidaridad es muy fuerte y las normas sociales aparecen como una fuerza que somete la voluntad individual a la costumbre. En cierto modo puede considerarse como un culto a la comunidad y respeto a la misma olvidando al individuo a cambio de mantener el honor del linaje y la pureza del grupo. Quizás por ello se explique mejor la endogamia, para muchas *qabilas* es motivo de orgullo no mezclar su sangre, lo que significa que el sentimiento del honor se mantiene y perpetúa por el grupo agnático, donde ni tan siquiera sus mujeres han salido a fortalecer otros linajes y transmitir parte de su honor a sus descendientes. Los miembros del Sáhara Occidental se reconocen como parte integrante de una misma cultura al compartir estos valores arriba enunciados. La conducta humana está dominada por la institución de estas creencias. De manera que la personalidad individual se desenvuelve dentro de estos contenidos culturales, manteniendo una conducta adecuada para cada situación y ajustada a las limitaciones que se derivan de la relación con otros individuos, a través de la cual el individuo obtiene la aprobación social. Es dentro de este contexto que podemos hablar de es-

estructura de personalidad básica, entendida como un conjunto de caracteres psíquicos y de comportamiento derivados de la acción de las instituciones de una sociedad en el individuo, de manera que la estructura de personalidad básica nos ayuda a distinguir culturalmente individuos de culturas diferentes pues los rasgos comunes de individuos socializados dentro de una misma cultura constituyen su sistema de personalidad básica. De forma que podemos afirmar que la sociedad *beidani* posee un sentimiento de identidad étnica, entendiéndose por tal a un «grupo con un sistema cultural propio que actúa con conciencia suficiente para establecer una identificación de etnicidad por parte de él mismo y de los individuos pertenecientes a otra identidad étnica» (C. Esteva Favregat, 1975). Por esta razón la conciencia *beidani* es la condición para expresar la etnicidad, es la fuerza que diferencia a las etnias y por eso mismo se hace innecesaria la existencia de la nación o del estado como organización política de la etnia. Sin embargo tal conciencia requiere una continuidad y una comunicación o transmisión de los factores culturales a través de las generaciones, es decir, una socialización de la etnicidad. En este caso la *qabīla* actúa como transmisor del conjunto de símbolos y señales que constituyen el sentimiento de identidad étnica e inducen a un comportamiento específico entre los individuos que comparten un mismo sistema cultural y hacia los otros lo cual implica un sentimiento de aceptación colectiva y de valoración frente a los que son diferentes.

El pueblo *beidani* forma una etnia que es el resultado de un proceso histórico conflictivo y creador al mismo tiempo. El Sáhara Occidental estuvo habitado por negros hasta el siglo IV dc. en que bereberes trashumantes, pertenecientes a los Zenetas, sobre todo Sanha-ya, gracias a la domesticación del camello, los expulsaron hacia el Sur y disputaron este dominio al imperio de Ghana en los siglos IV al X. El aporte árabe principal viene dado por los árabes hilalianos, importantes en el Magreb, sobre todo en el siglo XI, como elementos indispensables en el ejército, pero su estatus se degrada a medida que la economía se debilita y, poco a poco, vuelven a su antiguo modo de vida beduina, pero esta vez en el Sáhara Occidental. A partir del siglo XIII es cuando se produce el mestizaje arbo-bereber, es en-

tonces el momento en que se configuran las tribus saharianas tal y como se conocen históricamente. Hubo, pues, un proceso de absorción por parte del elemento árabe y un triunfo de los valores de la cultura arabo-islámica, lo cual implica nuevas adquisiciones por parte del individuo ante la nueva realidad cultural. En la práctica se expresa con la denominación de *arab* por los grupos fronterizos al pueblo *beidani*. En el Sáhara Occidental, la gran mayoría se consideran árabes puros, para ello incluso se han falsificado genealogías y es motivo de desprecio que una *qabila* posea un origen bereber. Ser árabe es sinónimo de nobleza. Montagne señala que al afirmar el origen árabe se marca la superioridad frente a los demás, en una sociedad donde el orgullo es importante (R. Montagne, 1947).

Un último apunte para considerar a la sociedad *beidani*, como una unidad étnica, nos lo aporta el autor de *Al Wasit*; éste fija los límites de la siguiente manera: al Norte limita por Saguiet el-Hamra que forma parte, al Sur por QS W. Hayba que forma parte, Este Walata y Nema y al Oeste por el país de Senegal conocido por N'Darr» (A.B. Miske, 1970). Esta delimitación declara una unidad colectiva que define una unidad política. Unidad política en el sentido que explica Esteva Favregat como agrupaciones de hombres en unidades de cultura que dominan un espacio, y unidad de cultura como grupos de hombres que se consideran a sí mismos distintos de otros grupos similares y que mantienen entre ellos otras solidaridades por encima de *qabílas* y clanes que se muestran en colaboraciones de tipo colectivo (M. Rodinson, 1975).

### REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ABU ZEID y otros: *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*. Barcelona, 1968.
- F. BARTH y otros: *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, 1976.
- E. BEAGLEHOLE: «Propiedad». En *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Madrid, 1974.
- J. BERQUE: *Les arabes d'hier à demain*. Citado por P. Guichard en *Al Andalus, estructura Antropológica de una sociedad islámica de Occidente*. Barcelona, 1976.
- P. BORDIEU y otros: *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*. Barcelona, 1968.

- C. ESTEVA FAVREGAT: «Etnia, etnicidad y relaciones interétnicas». En *Revista de la Universidad Complutense de Madrid*. Madrid, 1975.
- E. E. EVANS-PRITCHARD: *Los Nuer*. Barcelona, 1977.
- J. L. GARCÍA: *Antropología del territorio*. Madrid, 1976.
- M. GODELIERE: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Madrid, 1978.
- A. HERNÁNDEZ: *Economía y sociedad del Sáhara Occidental en el siglo XIX*. Murcia, 1988.
- A. B. MISKE: *Al Wasit. Tableau de la Mauritanie au début du XX siècle*. París, 1970.
- R. MONTAGNE: *La civilisation du desert. Nomades d'orient et d'Afrique*. París, 1947.
- J. POIRIER: *La femme dans les sociétés archaïques*. Citado por P. Guichard, opus cit.
- M. RODINSON: *Sobre la cuestión nacional*. Barcelona, 1975.

### RESUMEN

La distribución de las *qabilas* en el Sáhara Occidental refleja la adaptación de estas comunidades a su entorno y determina un modo específico de explotación de los recursos naturales, cuya misma utilización implica un sentimiento de identidad étnica que les hace solidarios y diferentes, produciendo una conciencia diferencial del individuo que se reconoce a partir de señales que le identifican socialmente. En este sentido se utiliza la palabra *beidani* en el Sáhara Occidental, simplifica los contenidos de esta cultura y demuestra una identidad. Su significado literal se encuentra en la distinción entre *Trab el Beidan*, país de blancos, y *Trab el Sudan* o país de negros, pero ha llegado a convertirse en el común denominador de un modo de vida y expresión de una cultura.

### ABSTRACT

The distribution of the *qabilas* in Western Sahara reflects the adaptation of these communities to the environment and determines a specific way of exploitation of natural resources, whose same utilisation implies a feeling of ethnic identity that makes them different and mutually binding individuals, producing a differential consciousness of the individual, which is recognised departing from signals which identify him socially. In this sense, the word *beidani*

is used in Western Sahara, simplifies the contents of this culture and proves an own identity. Its literal meaning is found in the distinction between *Trab el Beidan*, country of the whites, and *Trab el Sudan*, or country of blacks, but it has become the common denominator of a way of life and the expression of a culture.



## JERUSALÉN DURANTE LA I GUERRA MUNDIAL: LOS DIARIOS DEL CÓNSUL ESPAÑOL\*

EDUARDO MANZANO MORENO  
CSIC. Madrid.

En una obra reciente, M.S. Yapp ha señalado la notable ausencia de estudios sobre el Imperio Otomano durante la I Guerra Mundial, realizados desde la óptica de una de las naciones que participaron más activamente en la contienda y cuyo futuro se vio decisivamente marcado por el desenlace de la misma. Son muy escasas las informaciones que se poseen sobre la historia interna de las regiones gobernadas desde Constantinopla durante estos años, y, lo que es más importante aún, se conocen sólo a muy grandes rasgos las directrices políticas que persiguieron los gobernantes turcos a lo largo de todo este período<sup>1</sup>.

Como resultado de todo esto, los importantes acontecimientos que tuvieron lugar en Oriente Medio en estos años decisivos no siempre están del todo comprendidos o suficientemente documentados. En el caso específico de Palestina y ante la falta de una muy necesaria documentación otomana que pudiera esclarecer puntos todavía oscuros sobre el desarrollo de la guerra en esta zona, hemos de contentarnos con una serie de fuentes históricas de carácter generalmente «externo», y que abarcan desde los libros de «Memorias» redactados por personajes involucrados de un modo u otro en los asuntos políticos y militares de la región, hasta la documentación de carácter di-

\* El material en el que se basa este trabajo, los «Diarios» de D. Antonio de la Cierva y Lewita, Conde de Ballobar, ha sido generosamente puesto a mi disposición por sus herederos: Dña. Pilar de la Cierva, Señora de Yanguas, Dña. María Luisa de la Cierva, Marquesa de Maratea, y Dña. María Isabel de la Cierva, Condesa de Montefuerte, a quienes deseo agradecer muy sinceramente no sólo su gentileza al ofrecerme todo tipo de facilidades en relación al manuscrito de su propiedad, sino también su comprensión para que una copia de dichos «Diarios» quedara temporalmente depositada en la biblioteca de *School of Oriental and African Studies*, de la Universidad de Londres, donde este trabajo se ha elaborado bajo la paciente y enriquecedora dirección del Pfr. M.S. Yapp.

<sup>1</sup> M.S. Yapp, *The Making of the Modern Near East. 1792-1923*, Londres, 1987, pp. 353 y 370-371.

plomático procedente de las misiones de los Poderes Centrales o de los países neutrales que continuaron desempeñando su labor a despecho de la situación de guerra.

El presente trabajo está basado primordialmente en una fuente inédita perteneciente al primer tipo que acabamos de mencionar: los «Diarios» de D. Antonio de la Cierva y Lewita, Conde de Ballobar y Duque de Terranova, un diplomático español que ocupó el puesto de Cónsul en Jerusalén entre 1914 y 1919. Tuve noticia de la existencia de estos Diarios gracias a una referencia contenida en las «Memorias» de Sir Ronald Storrs, Gobernador Militar de Jerusalén bajo la Administración de Territorios Enemigos Ocupados impuesta por las fuerzas británicas después de la conquista de esta ciudad por el General Allenby a finales de 1917. El interés que posee esta referencia la hace merecedora de ser citada íntegramente:

The key position in Jerusalem, internationally speaking, was held by the Spanish Consul, Count Ballobar. This agreeable young diplomat had represented (besides his own country) the Neutral, then the Allied, and now also the Central Powers (...). He was responsible for all their Archives, for payments made by or (more rarely) to them, as well as for the checking and answering of innumerable enquiries. He was disillusioned and pleasantly cynical about the majority of the Powers under his protection, and from the beginning was most helpful...

I have just had to dinner the Spanish Consul who was here throughout the war and kept a day to day diary (...). His diary, judging from other samples with which he occasionally favoured me is, to my regret, not likely to be published in extenso during his lifetime<sup>2</sup>.

D. Antonio de la Cierva y Lewita había nacido en Viena en 1885. Ingresó en la carrera diplomática en 1911, siendo primeramente destinado como Vicecónsul a La Habana. En 1914 fue nombrado Cónsul en Jerusalén, cargo en el que permaneció durante casi cinco años. Su labor en este destino durante los años de la guerra le valió diversas condecoraciones extranjeras, en especial la Legión de Honor francesa y la Orden de San Miguel y San Jorge británica<sup>3</sup>. Después de abandonar Jerusalén ejerció el cargo de Cónsul en Tánger entre 1920 y 1921. En 1938-1939 actuó como Primer Secretario de la Embajada cerca de la Santa Sede, cargo al que posteriormente siguieron otros

<sup>2</sup> R. Storrs, *Orientations*, Londres, 1945, p. 289.

<sup>3</sup> *Public Record Office* (en adelante, P.R.O.), Londres, «Foreign Office Files»/F.O. 743/1187/22867 y 155315 (marzo de 1918).

en el Ministerio de Asuntos Exteriores de Madrid. En 1949 fue nombrado nuevamente para el consulado de Jerusalén en el que ejerció hasta diciembre de 1952. Antes de su retiro en 1955, actuó como Director de Obras Pías de la Dirección General de Política Exterior en Madrid. Murió en dicha ciudad en 1972<sup>4</sup>.

El manuscrito original escrito por el Conde de Ballobar (el Duca de Terranova le fue concedido con posterioridad al periodo que nos ocupa) durante su estancia en Jerusalén fue preservado por su autor durante toda su vida. Dos años antes de su muerte, una investigadora norteamericana que trabajaba sobre este periodo, contactó con el autor, lo que dio lugar a un proyecto de publicación de los «Diarios» en lengua inglesa. Con el fin de facilitar la traducción, D. Antonio de la Cierva y Lewita accedió a mecanografiar el manuscrito. No obstante, su inesperada muerte frustró todo el proyecto, y los «Diarios» han permanecido inéditos hasta nuestros días, siendo deseable que la publicación final de los mismos pueda ahora realizarse en breve plazo.

Para la elaboración del presente trabajo me he servido de la mencionada copia mecanografiada que la familia del Conde de Ballobar ha tenido la gentileza de poner a mi disposición, ofreciéndome todo tipo de facilidades para su consulta. Esta copia está compuesta por un total de 303 páginas encabezadas por el título *En Turquía* y dispuestas a modo de diario<sup>5</sup>.

Está claro que el conjunto de los «Diarios» constituye un cuaderno de notas de uso personal que, como su propio autor puntualiza, estaban destinadas a servir de distracción en unos momentos particularmente duros y difíciles para él. El estilo es muy coloquial y, en ocasiones, ciertos extremos del relato quedan insuficientemente aclarados. Los nombres de algunos personajes están dados a veces sin referencia a los cargos que desempeñaban, mientras que, por el contrario, son muy frecuentes las menciones detalladas a excursiones y descripciones de las regiones cercanas a Jerusalén. No obstante,

<sup>4</sup> *Archivo Ministerio de Asuntos Exteriores* (en adelante, A.M.A.E.), Personal 481/33813.

<sup>5</sup> Hemos conservado este título para las citas al manuscrito, en las que igualmente se mencionan la página de dicha copia y la fecha.

estos «Diarios» contienen partes de sumo interés que pueden ser comparadas con otros libros de «Memorias» de los que disponemos para esta época, así como con la información que proporcionan los documentos contemporáneos disponibles que hacen referencia a Jerusalén en particular, y a Palestina y Siria en general. Por otra parte, la cronología es obviamente muy precisa, y esto permite seguir muy de cerca el desarrollo de los acontecimientos en Jerusalén durante estos años<sup>6</sup>.

Como ya se ha apuntado, el «Diario» toca una enorme variedad de materias. Por razones de espacio, el presente trabajo únicamente se centra en tres temas principales sobre los cuales las notas del Conde de Ballobar proporcionan un buen caudal de datos. Pese a que el Cónsul español continuó su «Diario» después de la ocupación británica, en este primer estudio ha parecido conveniente limitarnos en líneas generales a los años en que Palestina se encontraba todavía bajo gobierno otomano, dejando a un lado, por consiguiente, otra serie de aspectos que, aun siendo igualmente de sumo interés, podrán ser desarrollados en próximas investigaciones<sup>7</sup>.

## I. La situación diplomática de Jerusalén durante la I Guerra Mundial

En el último periodo de la dominación otomana en Jerusalén, los consulados europeos en esta ciudad jugaron un importante papel que en muchos casos excedía las atribuciones generalmente inherentes a este tipo de representaciones diplomáticas. El régimen de las Capitulaciones y el problema de los Santos Lugares confirieron a estos

<sup>6</sup> Por otra parte, este material permite documentar una interesante y poco conocida presencia española en Oriente Medio durante esta época que ha sido tratado por E. García Gascón en sus trabajos, «La estación del Hiýáz en Damasco», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, XXIV (1988), pp. 411-425 y «El arquitecto español Fernando de Aranda (1878-1969) en Damasco», *Awrāq*, IX (1988), pp. 67-101, a propósito de este interesante personaje que aparece incidentalmente mencionado en los «Diarios» que aquí nos ocupan con motivo de alguna de las visitas que el Conde de Ballobar giró a Damasco.

<sup>7</sup> A buen seguro, el lector echará en falta alguna mención a la población indígena de Palestina en esta época. Desgraciadamente, los «Diarios» del Conde de Ballobar tienen en común con otros libros de «Memorias» escritos en esta época una casi absoluta ignorancia de las condiciones de vida y de las aspiraciones de los habitantes de esta región.

consulados una importancia política única que en muchas ocasiones reflejaba la rivalidad de las potencias occidentales por conseguir un estatuto privilegiado dentro del Imperio Otomano. Pese a carecer de importancia económica, la ciudad era un centro de peregrinación para buen número de europeos necesitados de protección consular, así como la sede de influyentes comunidades cristianas pertenecientes a diversos ritos, las cuales, por lo general, no sólo se encontraban enfrentadas a los representantes del gobierno otomano, sino también entre sí. La diplomacia británica había sido la primera en adivinar la importancia estratégica de una misión en la Ciudad Santa, estableciendo en ella un Viceconsulado en 1839, que dos años más tarde fue elevado al rango de Consulado. Prusianos, franceses y austriacos siguieron inmediatamente el ejemplo en 1842 y 1843, mientras que el consulado español no se estableció hasta 1854<sup>8</sup>.

El número creciente de instituciones religiosas, médicas y educativas fundadas en Palestina bajo los auspicios de los países europeos durante la segunda mitad del siglo XIX contribuyó a ampliar considerablemente las actividades consulares en Jerusalén. La delicada cuestión de la protección y promoción de la religión cristiana en una Tierra Santa regida por los «infiel» se convirtió en un asunto altamente conflictivo con un alto valor simbólico para cualquier país europeo deseoso de mejorar su posición en la región. Como resultado de esto, Jerusalén pasó a ser un centro de actividad diplomática que reflejaba, y al tiempo contribuía a modelar, los vaivenes políticos que se producían en Constantinopla. De esta forma, tendió a crearse en la ciudad una difícil y compleja red de relaciones diplomáticas en la que tomaban parte los gobernadores otomanos, los jefes de las diversas comunidades religiosas y los propios cónsules quienes, por lo general, solían ser diplomáticos de carrera y no hombres de negocios residentes en el lugar como ocurría en otras partes del Imperio<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> I. Friedman, «The system of Capitulations and its effect on Turkish-Jewish relations in Palestine», en D. Kushner, ed. *Palestine in the late Ottoman period. Political, social and economic transformations*, Jerusalén-Leyde, 1986, p. 290.

<sup>9</sup> D. Kushner, «The "foreign relations" of the governors of Jerusalem towards the end of the Ottoman period», en D. Kushner, ed. *Palestine in the late Ottoman period*, pp. 311-312.

Este fue, a grandes rasgos, el telón de fondo sobre el que se inscribieron los acontecimientos que marcaron la entrada del Imperio Otomano en la I Guerra Mundial. La larga tradición de actividades consulares que interferían en los asuntos locales de Jerusalén, se enfrentó en este momento con las decisiones políticas tomadas por el gobierno del Comité de la Unión y el Progreso (C.U.P.) en Constantinopla y con la nueva situación creada después de la declaración de guerra contra los países de la Entente realizada en octubre de 1914. Mientras que el primer factor puso en entredicho las amplias prerrogativas disfrutadas por las misiones extranjeras en todo el Imperio Otomano, el segundo significó un cambio súbito en las relaciones exteriores de los Otomanos con importantes repercusiones en la zona.

La decisión de abolir unilateralmente el régimen de las Capitulaciones, tomada por el gobierno del C.U.P. el 8 de septiembre de 1914, cogió por sorpresa a todos los representantes extranjeros acreditados en Constantinopla. El anuncio se produjo en un momento de incertidumbre política, poco después de que hubieran estallado las hostilidades en Europa, y cuando los beligerantes intentaban por todos los medios conseguir que la Sublime Puerta decidiera entrar en la guerra en sus bandos respectivos. Durante estas negociaciones diplomáticas, el asunto de las Capitulaciones había sido sacado a colación tanto por Alemania como por los países de la Entente: tanto un lado como el otro habían hecho vagas promesas de «ayuda» y «comprensión» para cualquier reconsideración del sistema, a cambio de un decidido apoyo otomano a los Poderes Centrales o una declaración oficial de neutralidad, respectivamente<sup>10</sup>.

A pesar de estas negociaciones previas, la decisión final de abolir las Capitulaciones fue tomada por el gobierno del C.U.P. de forma independiente y, en cierto modo, desafiante. Frente a las injerencias extranjeras de uno y otro signo que, en última instancia, habían sido precisamente las causantes de un estado de cosas detestado por los defensores de una «Otomización» del Imperio, el gobierno de Constantinopla hizo de este paso una reafirmación de soberanía que ve-

<sup>10</sup> U. Trumpener, *Germany and the Ottoman Empire, 1914-1918*, Princeton, 1968, p. 39.

nía a culminar algunos aspectos incorporados al ideario que había llevado al C.U.P. al poder después del golpe de estado de septiembre de 1913.

La reacción de los países occidentales fue unánimemente de repulsa. El embajador alemán en Constantinopla, H.G. Wangenheim «sufrió una crisis nerviosa» al oír la noticia y amenazó con la inmediata retirada no sólo de la misión diplomática de su país, sino también de la militar que en los últimos tiempos había venido incrementándose considerablemente<sup>11</sup>. Poco después del anuncio oficial, todos los representantes occidentales ante la Sublime Puerta —incluidos los embajadores alemán y austro-húngaro—, presentaron fuertes protestas diplomáticas por esta ruptura unilateral de los tratados vigentes. No obstante, pasada la sorpresa del primer instante, el hecho de que Berlín y Viena consideraran que en ese momento la alianza militar con los Otomanos constituía el objetivo más importante contribuyó a una deliberada política que pretendía quitar importancia al asunto, al tiempo que los gobiernos de los Poderes Centrales rehusaban otorgar reconocimiento oficial a la decisión unilateral del gobierno de Constantinopla.

Esta ambigua política se mantuvo incluso después de que en octubre de ese mismo año el Imperio Otomano se decantara finalmente por la entrada en guerra al lado de los Poderes Centrales. De esta forma, durante los primeros años de la contienda, los representantes diplomáticos de los países Aliados o Neutrales tuvieron que hacer frente a un importante vacío legal en sus relaciones con la Sublime Puerta. Mientras que sus respectivos gobiernos se negaban a dar reconocimiento oficial a lo que consideraban como una inaceptable ruptura de los compromisos diplomáticos existentes, los Otomanos se mantuvieron firmes en su decisión de rescindir unos acuerdos cuya vigencia se identificaba con el antiguo régimen.

Poco después del anuncio de la abolición de las Capitulaciones, el embajador español en Constantinopla, M. Arroyo, envió instrucciones a sus cónsules en Salónica y Jerusalén en las que ordenaba que «en los casos en que las Capitulaciones hayan sido violadas en

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 38, n. 41, basándose en las «Memorias» de Yavīd Pasha, Ministro de Finanzas del gobierno del C.U.P.

asuntos judiciales, el cónsul protestará ante el wālī e informará al Jefe de la Misión en Constantinopla»<sup>12</sup>. Estas protestas podían aminsonar bien poco la ambigüedad de la situación. El gobierno del C.U.P. había puesto un fuerte énfasis en toda la cuestión y el asunto era considerado como una clara expresión de la independencia otomana frente a las interferencias extranjeras. La decisión fue ampliamente divulgada y los sentimientos anti-europeos prendieron con fuerza. En Jerusalén, el Conde de Ballobar señala una «manifestación oficial» encabezada por el gobernador de la ciudad Maýdíd Bey, en la que fue leído un telegrama del Ministro del Interior, Tal'at Pasha, anunciando la decisión. Las consignas gritadas por los concurrentes tuvieron el efecto inmediato de provocar el temor de la población cristiana de la ciudad<sup>13</sup>.

Es difícil saber hasta qué punto la abolición de las Capitulaciones afectó a las relaciones diplomáticas de la Sublime Puerta durante los años de la guerra. Todos los datos apuntan a pensar que la entrada del Imperio Otomano en la contienda permitió dejar a un lado este enojoso problema y que el «estado de guerra» sustituyó a cualquier otro marco legal. No obstante, las misiones extranjeras dependían siempre de la buena voluntad de las autoridades para negociar o para llegar a compromisos en sus relaciones diplomáticas. En su correspondencia con el Ministerio de Asuntos Exteriores, el embajador Arroyo se lamentaba de «estos Jóvenes Turcos que no respetan a nada ni a nadie»<sup>14</sup>. Los despachos enviados por el cónsul en Jerusalén eran frecuentemente interceptados por las autoridades, siendo desoídas cualquier tipo de protestas<sup>15</sup>.

La fragilidad de la misión diplomática española se puso claramente de manifiesto en un pequeño incidente que afectó al Consulado de

<sup>12</sup> El texto de esta nota y el de la protesta oficial presentada por el embajador español en Constantinopla fue enviado al *Foreign Office* por el embajador británico en Madrid en un despacho en el que informaba sobre la reacción española ante la abolición de las Capitulaciones, P.R.O., F.O. 371/2139/66052, Harding to Grey, 24 octubre 1914.

<sup>13</sup> Conde de Ballobar, *En Turquta*, f. 52.

<sup>14</sup> A.M.A.E., Serie Correspondencia, Embajada de Constantinopla, Despacho n.º 243, Arroyo a Ministerio AA.EE., 27 mayo 1916.

<sup>15</sup> A.M.A.E., Serie Correspondencia, Embajada de Constantinopla, Despacho n.º 431, 24 octubre 1916.

Jerusalén en junio de 1915. En esa fecha, el Conde de Ballobar informó a Arroyo de que las autoridades locales le habían preguntado sobre la fecha en la que había sido expedida su acreditación diplomática (*berāt*). Arroyo contestó apresuradamente instando a su cónsul para que evitara a toda costa cualquier referencia a esta cuestión, dado que el *berāt* de Ballobar había sido redactado con posterioridad a la abolición de las Capitulaciones y cualquier consulta administrativa sobre este documento habría implicado la aceptación de un documento expedido bajo un régimen jurídico no reconocido por el gobierno español<sup>16</sup>.

La ausencia de un marco legal que regulara las relaciones exteriores del Imperio, se vio acompañada en Jerusalén por una peculiar situación diplomática resultante de la ruptura de relaciones entre la Sublime Puerta y los países de la Entente. Nada más iniciarse las hostilidades, la protección de los intereses franceses y británicos en el Imperio Otomano fue encomendada a la embajada de los Estados Unidos en Constantinopla. Sin embargo, en el caso de Palestina, la diplomacia francesa hizo una significativa excepción: aquí el Consulado español se hizo cargo de la extensa red de instituciones religiosas que habían florecido al amparo de la tutela francesa en Tierra Santa<sup>17</sup>.

Pese a que las razones para esta decisión no aparecen explícitamente aclaradas en los documentos consultados para este trabajo, se puede apuntar que el gobierno francés consideró el papel de España como un país católico que mantenía estrechos vínculos con el Vaticano como un factor fundamental a la hora de transferir sus intereses en una zona tan especial como Palestina. Italia, todavía neutral en esta primera etapa de la guerra, no podía ser un candidato aceptable para esta tarea, dado que, como se verá más adelante, este país había mostrado una creciente rivalidad con Francia en Tierra Santa.

En la atmósfera que siguió a la entrada del Imperio Otomano en la guerra, la representación de los intereses franceses resultó ser un

<sup>16</sup> A.M.A.E., Despacho n.º 321, Conde de Ballobar a Arroyo; Arroyo a Conde de Ballobar, 30 junio 1915.

<sup>17</sup> F.O. 371/2145/65633, Bertie to Grey, 31-October-1914: *French interests in Palestine entrusted to Spain, in rest of Turkey to the United States.*

encargo particularmente difícil. Hay suficientes razones para pensar que en el momento de la ruptura de las hostilidades las autoridades otomanas poseían abundantes sospechas sobre tratos previos entre diplomáticos franceses y británicos con miembros de grupos separatistas que actuaban dentro del Imperio. Pocos días después de la declaración oficial de guerra, el embajador de los Estados Unidos, H. Morgenthau, informó a su gobierno de un registro llevado a cabo por la policía en las embajadas de ambos países en Pera, que él se había visto incapaz de prevenir<sup>18</sup>. A comienzos del mes de diciembre, los sellos de los consulados de los países de la Entente en Alepo fueron rotos por las autoridades locales y los archivos inspeccionados, sin que las protestas del cónsul norteamericano pudieran impedir esta acción<sup>19</sup>.

En Jerusalén, el Conde de Ballobar tuvo más fortuna: dos intentos de registrar los archivos del consulado francés fueron firmemente rechazados por el propio cónsul durante las primeras semanas de la guerra —uno de ellos a punta de pistola—, y por alguna razón las autoridades locales de esta ciudad desistieron de repetir fortuna durante el resto de la contienda<sup>20</sup>.

En Beirut y Damasco, sin embargo, las autoridades militares se mostraron menos acomodaticias —o, tal vez, más seguras de encontrar una evidencia concluyente—, y pese a nuevas protestas norteamericanas, una serie de documentos que contenían correspondencia entre los encargados del consulado francés y personalidades locales que habían mostrado su deseo por colaborar en la instauración de un protectorado francés sobre Siria y Líbano, fueron aprehendidos en los archivos consulares<sup>21</sup>. Cuando el Ministro de la Marina, Yemāl Pasha, llegó a Damasco en calidad de Comandante Supremo del Cuarto Ejército, le fueron presentados estos documentos. No obs-

<sup>18</sup> Ambassador in Turkey to the Secretary of State, 16-November-1914, *Papers relating to the Foreign relations of the United States, 1914, Supplement, The World War*, Washington, 1928, p. 746.

<sup>19</sup> Ambassador in Turkey to the Secretary of State, 3-December-1914, *Papers relating to the Foreign relations of the United States, 1914*, p. 748.

<sup>20</sup> Conde de Ballobar, *En Turquía*, ff. 3 and 10.

<sup>21</sup> Ch.M. Andrew, A.S. Kanya Forstner, *France overseas. The Great War and the climax of French imperial expansion*, Londres, 1981, p. 108.

tante, lo acuciante de los preparativos de la inminente campaña contra el Canal de Suez, impidieron al recién nombrado General tomar cualquier tipo de medidas al respecto. Fue sólo después del fracaso de esta campaña cuando ʿYemāl decidió finalmente acabar con el movimiento separatista en Siria y Líbano: en agosto de 1915 y abril de 1916 un grupo de personas fueron juzgadas y ejecutadas, acusadas de alta traición, en Beirut y Damasco<sup>22</sup>.

La ruptura de las normas de actuación diplomática reflejadas por hechos como éstos se vio acompañada por una serie de acontecimientos que sirvieron para incrementar el clima de incertidumbre entre la población foránea residente en el Imperio. Poco después de la declaración oficial de guerra, en noviembre de 1914, el Sultán y los principales *ʿulamās* anunciaron en Constantinopla la proclamación de Guerra Santa llamando a todos los musulmanes a «defender de profanaciones impuras la Tumba del Profeta, Jerusalén, Neýef, Kerbela y la sede del Califato»<sup>23</sup>.

El anuncio provocó una considerable conmoción. Polemistas beligerantes y observadores neutrales contemporáneos coincidieron en señalar la contradicción que este intento de resucitar el espíritu Panislámico planteaba con respecto al hecho de que el Imperio Otomano estuviera aliado en el esfuerzo bélico con dos potencias inequívocamente cristianas como eran Alemania y el Imperio Austro-Húngaro. La forma de contrarrestar esta flagrante paradoja —cuyo fin último era el de aumentar la cohesión interna de un Imperio afectado por fuertes corrientes centrífugas y, al tiempo, servir de reclamo que socavara la presencia británica en Egipto y la India—, consistió precisamente en asociar a los representantes Aliados con la declaración. A este respecto, resulta muy significativo el recuento que hace el Conde de Ballobar de la ceremonia de proclamación de Guerra Santa en Jerusalén, que tuvo lugar el 18 de noviembre. Según su testimonio, después de la proclamación solemne de la *fatwà* en la mezquita de al-Aqṣà, tuvo lugar en las calles de la ciudad una repetición prácticamente exacta de las escenas que habían tenido lugar en Constan-

<sup>22</sup> Cfr. Djemal Pasha, *Memories of a Turkish statesman, 1913-1919*, New York, 1922, pp. 197-209 y 228-232.

<sup>23</sup> A. Emin, *Turkey in the World War*, New Haven, 1930, p. 175.

tinopla unos días antes: inmediatamente se organizó una marcha en la que los cónsules alemán y austro-húngaro desfilaron en coche descubierta, precedidos por una banda de música y seguidos por una multitud que les aclamaba<sup>24</sup>.

Más allá de los meros ceremoniales, la posibilidad de que esta exaltación de los sentimientos religiosos pudiera tener graves consecuencias para los ciudadanos occidentales se extendió rápidamente. En áreas especialmente sensibles, como Siria y Palestina, los rumores de masacres de cristianos se propagaron pronto. La situación se tornó aún más confusa por el hecho de que durante las primeras semanas de la guerra las autoridades otomanas pretendieran negociar un compromiso con los beligerantes destinado a prevenir el bombardeo de los puertos de la costa sirio-palestina a cambio de la concesión de seguridades a los ciudadanos de los países de la Entente que aún permanecían en dichas zonas. Durante las dos primeras semanas de noviembre tanto el Ministro de la Guerra otomano, Enver Pasha, como el embajador alemán, Wangenheim, presentaron esta propuesta al embajador norteamericano, solicitando la mediación de su país en esta cuestión<sup>25</sup>.

En el pequeño microcosmos diplomático de Jerusalén la misma propuesta e idéntica petición de mediación fue presentada ante los cónsules norteamericano, español e italiano por el gobernador militar de la ciudad, Zakī Bey. El Conde de Ballobar menciona una entrevista con ambos colegas el 16 de noviembre de 1914 con objeto de discutir este asunto<sup>26</sup>. La propuesta del gobernador de Jerusalén parece haber mencionado únicamente la posibilidad de retener a los ciudadanos de la Entente en caso de que sus países se negaran a acceder a las peticiones otomanas. Sin embargo, en otras partes de la región los términos de la negociación parecen haber sido mucho más duros: el 8 de noviembre, el cónsul norteamericano en Beirut había teleografiado a su embajada exponiendo que las autoridades milita-

<sup>24</sup> Conde de Ballobar, *En Turquía*, f. 3; para la ceremonia en Constantinopla, cfr. Trumpener, *op. cit.*, p. 119.

<sup>25</sup> Morgenthau to Secretary of State, 5-November-1914; 14-November-1914, *Papers relating to Foreign relations... 1914*, pp. 780-781.

<sup>26</sup> Conde de Ballobar, *En Turquía*, f. 2.

res de la ciudad amenazaban con la muerte de tres súbditos británicos o franceses en represalia por cada musulmán que pereciera como consecuencia del bombardeo de cualquier puerto costero<sup>27</sup>.

Pocas semanas después, en la ciudad de Jaffa se extendió la noticia de que habría represalias contra la población cristiana en el caso de que la ciudad fuera atacada por buques de guerra enemigos<sup>28</sup>. Este estado de cosas vino a poner en entredicho el acento diplomático que Zakī Bey había intentado dar a su propuesta. De hecho, todo parece apuntar a que, al igual que en Beirut, el *kaimakam* de Jaffa, Beha ed-Dīn, y el gobernador militar de la ciudad, Ḥasan Bey, habían ido un poco más lejos que su colega de Jerusalén: ambos eran considerados como nacionalistas convencidos con una profunda inquina hacia los extranjeros, y en los relatos contemporáneos de éstos sus acciones suelen ser comparadas con la actitud más conciliadora de las autoridades que regían Jerusalén al comienzo de la guerra<sup>29</sup>.

La noticia de estas amenazas provocó fuertes reacciones en Francia y Gran Bretaña. El *Foreign Office* expresó en una nota su perplejidad ante las noticias llegadas desde Beirut, y poco después instruyó a los representantes norteamericanos para que comunicaran al gobierno otomano la decisión del gobierno de Su Majestad de considerar personalmente responsables a Ṭal'at Pasha y a Enver Pasha en el caso de que «un solo súbdito británico fuera molestado dentro de las fronteras del Imperio». La advertencia fue recibida con «absoluta indiferencia» por ambos personajes<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Ambassador in Great Britain (Page) to the Secretary of State, 8-December-1914, *Papers relating to the foreign policy... 1914*, p. 785.

<sup>28</sup> Conde de Ballobar, *En Turquía*, f. 4.

<sup>29</sup> Cfr. I. Friedman, *Germany, Turkey and Zionism, 1897-1918*, Oxford, 1977, pp. 197-199. También B. Spafford Vester, *Our Jerusalem. An American family in the Holy City, 1881-1949*, New York, 1950, p. 231. Esta última se encontraba a cargo por esta época de la «Colonia Americana», una congregación fundada en 1881 por H. G. Spafford y su esposa Anne con algunos compatriotas para fomentar las actividades religiosas en Jerusalén; sus actividades misioneras fueron proseguidas por su hija Bertha, cuyas memorias ofrecen un bienintencionado pero poco concluyente relato de estos años.

<sup>30</sup> British ambassador (Spring Rice) to the Secretary of State, 14-November-1914; Ambassador in Britain (Page) to the Secretary of State, 7-December-1914, *Papers relating to the foreign relations, 1914*, pp. 782 and 783-784. Los franceses hicieron pública una declaración similar.

Durante las primeras semanas de diciembre la situación adquirió tintes especialmente graves. Telegramas remitidos por residentes norteamericanos en Beirut informaban de deportaciones de súbditos franceses y británicos hacia Damasco. La atmósfera en la región era descrita como «siniestra» a causa de la reciente proclamación de Guerra Santa<sup>31</sup>. En Jerusalén, Ballobar menciona en estas fechas el recibimiento de una orden de deportación que, en este caso, afectaba a los religiosos de las naciones beligerantes a quienes les había sido anunciado que se les enviaría a Urfa, una población siria a dos días de Alepo<sup>32</sup>.

Mientras tanto, la diplomacia norteamericana trataba de conseguir que se pusiera fin a esta política, temiendo que la situación pudiera escapar del control de las autoridades en cualquier momento. Después de la partida de Enver Pasha con dirección al frente ruso para dirigir las operaciones militares en Transcaucasia, el embajador Morgenthau se entrevistó con ʿAlī Pasha, a quien encontró en una actitud algo más conciliadora: el Ministro del Interior ofreció garantías de que la política de deportaciones se anularía inmediatamente «dado que era contraria a sus órdenes»<sup>33</sup>. Esta declaración tuvo efectos inmediatos, dado que el 12 de diciembre el Conde de Ballobar señala en su diario que las autoridades locales habían decidido alterar las órdenes dadas previamente de tal manera que ahora los religiosos de los países beligerantes serían recluidos en tres conventos de la ciudad en lugar de ser deportados hacia el interior de Siria<sup>34</sup>.

A los pocos días el cuadro volvió a cambiar radicalmente. La falta de una evidencia documental procedente de los archivos otomanos impide saber a ciencia cierta qué ocurrió exactamente, pero tal

<sup>31</sup> Ambassador in Great Britain to the Secretary of State, 8-December-1914; Ambassador in Turkey to the Secretary of State, 18-December-1914, *Papers relating to the foreign relations, 1914*, pp. 785 and 787.

<sup>32</sup> Conde de Ballobar, *En Turquía*, f. 12, 10-diciembre-1914.

<sup>33</sup> Ambassador in Turkey to the Secretary of State, 10-December-1914, *Papers relating to the foreign relations, 1914*, p. 786.

<sup>34</sup> Conde de Ballobar, *En Turquía*, f. 12: en una reunión presidida por el Patriarca Latino y el Cónsul español se decidió en qué conventos se habrían de alojar los religiosos.

vez pueda apuntarse que en el seno del gobierno del C.U.P. existían notables diferencias a este respecto, y que mientras que ʿAlī Pasha era partidario de una política más acorde con los usos diplomáticos, sus otros dos colegas que con él formaban el triunvirato que, de hecho, regía el gobierno de Constantinopla, Enver Pasha y ʿEmāl Pasha, mantenían una actitud más agresiva que encontraba amplios apoyos entre determinadas autoridades locales de la región sirio-palestina. Sea como fuere, lo cierto es que el 16 de diciembre los religiosos franceses y británicos fueron enviados desde Jerusalén a Damasco y Urfa<sup>35</sup>. Idéntico destino habían seguido por esas mismas fechas doscientos compatriotas suyos procedentes del Líbano, según informaba Morgenthau al Departamento de Estado<sup>36</sup>.

En ese momento la diplomacia norteamericana decidió ejercer una fuerte presión diplomática en Berlín, cuya influencia sobre el gobierno otomano era constantemente subrayada por Morgenthau en sus despachos. El embajador estadounidense en dicha ciudad comunicó a la Cancillería germana que «sería muy difícil para Alemania declinar la responsabilidad en el caso de que una masacre general tuviera lugar»<sup>37</sup>. Pese a estos esfuerzos diplomáticos la tensión aumentó en Siria a finales de año, cuando un buque de guerra británico fue avistado en las proximidades de Alejandreta. ʿEmāl Pasha, por entonces encargado ya del Cuarto Ejército en Damasco, volvió a repetir las anteriores amenazas contra los ciudadanos de la Entente que mantenía como rehenes en caso de un bombardeo de la ciudad<sup>38</sup>.

Después de las Navidades de 1914 la situación comenzó a distenderse. Al comienzo del año nuevo, el *Foreign Office* británico hizo pública su intención de conducir la guerra de acuerdo con los «usos legítimos» y de liberar a una serie de ciudadanos otomanos que habían sido retenidos en Gran Bretaña en respuesta a las exigencias del gobierno de Constantinopla. Esta declaración fue interpretada por ʿAl-

<sup>35</sup> Conde de Ballobar, *En Turquía*, f. 18.

<sup>36</sup> Ambassador in Turkey to the Secretary of State, 18-December-1914, *Papers relating to the foreign policy... 1914*, p. 787.

<sup>37</sup> The Secretary of State to the Ambassador in Germany (Gerard), 22-December-1914, *Papers relating to the foreign policy... 1914*, p. 787.

<sup>38</sup> Ambassador in Turkey to the Secretary of State, 22-December-1914, *Papers relating to the foreign policy... 1914*, pp. 789-790.

at Pasha como una demostración de que los puertos no fortificados de la costa serían respetados por la superior fuerza naval de la Entente, lo que le llevó a asegurar ante el embajador norteamericano que consideraba la situación resuelta y que en breve su gobierno permitiría la repatriación de los ciudadanos aún retenidos en Siria<sup>39</sup>.

Con posterioridad a estos acontecimientos, la situación diplomática dentro del Imperio Otomano en general, y en Jerusalén en particular, tendió a estabilizarse relativamente. La entrada de Italia en la guerra en mayo de 1915 dio lugar únicamente a que los intereses de esta nación fueran encomendados a los Estados Unidos. Dos años después este último país declaró la guerra a las Potencias Centrales, aunque, significativamente, únicamente se limitó a romper sus relaciones diplomáticas con el Imperio Otomano, sin entrar oficialmente en conflicto con éste, y encargando la defensa de sus intereses en Constantinopla y Jerusalén a los representantes españoles<sup>40</sup>.

De esta forma, en vísperas de la entrada de las tropas británicas en Jerusalén, Ballobar había quedado como único cónsul neutral en esta ciudad. Cuando alemanes y austriacos evacuaron precipitadamente la ciudad a finales de 1917, encomendaron la defensa de sus intereses al representante español, creándose de esta forma una situación que este último irónicamente describe como probablemente «única en los fastos consulares»<sup>41</sup>.

## II. Las comunidades católicas en Palestina durante la guerra

La abolición de las Capitulaciones tuvo también importantes consecuencias en los privilegios que disfrutaban las instituciones religiosas y educativas establecidas por europeos en el Imperio. La importancia de estos establecimientos como medios de una pacífica y, al tiempo, prestigiosa política de infiltración en territorio otomano

<sup>39</sup> The Secretary of State to the Ambassador in Turkey, 5-January-1915; Ambassador in Turkey to the Secretary of State, 9-January-1915, *Papers relating to the foreign policy... 1914*, pp. 790-791.

<sup>40</sup> *Papers relating to the foreign policy*, 1917, p. 621.

<sup>41</sup> Conde de Ballobar, *En Turquía*, f. 216.

había sido tradicionalmente reconocida en el pasado incluso por los gobiernos europeos más anticlericales<sup>42</sup>. Bajo la nueva situación, el destino de estas misiones —muchas de ellas ubicadas en Palestina—, pasó a ser extremadamente incierto. Durante los años de la guerra, los propios alemanes manifestaron en diversas ocasiones su preocupación por este extremo durante las laboriosas negociaciones que condujeron con sus aliados otomanos para solucionar el espinoso asunto del reconocimiento de la abolición de las Capitulaciones, a lo que el gobierno germano no accedió hasta enero de 1917<sup>43</sup>.

Por otra parte, es preciso tener en cuenta que la dimensión política de estas instituciones las había convertido en objetos de disputa que habían estimulado la rivalidad entre diversos países europeos durante el siglo XIX y comienzos del XX. Lejos de verse interrumpida, esta tendencia se mantuvo bajo nuevas circunstancias durante los años de la guerra. El papel tradicional de Francia como nación protectora de los cristianos de rito latino en el Imperio Otomano había venido siendo contestado por otros países europeos que intentaban capitalizar en provecho propio el prestigio internacional que esta prerrogativa podía reportar.

### A) Los Otomanos y las misiones católicas en Palestina

La ruptura de relaciones con Francia y la abolición de las Capitulaciones desposeyó a las comunidades católicas de buena parte de la cobertura legal bajo la cual habían desplegado sus actividades. En vísperas de la guerra se estima que existían unos 17.000 católicos en Palestina, de los que un tercio de ellos vivía en Jerusalén<sup>44</sup>. La prin-

<sup>42</sup> «L'anticlericalisme n'est pas un article d'exportation», había declarado el Primer Ministro francés Gambetta al defender la política de su gobierno anticlerical en relación con la defensa de los intereses católicos en el Imperio Otomano a finales de la década de 1880, cfr. Charles Roux, *France et Chrétiens d'Orient*, Flammarion, París, 1938, pp. 229-230.

<sup>43</sup> E. Trumpener, *op. cit.*, pp. 129-130. El mando militar alemán había apoyado firmemente las peticiones otomanas en este sentido considerando que el mantenimiento de buenas relaciones con los aliados era más importante que «un puñado de iglesias y escuelas».

<sup>44</sup> Ch.A. Frazee, *Catholics and sultans. The Church and the Ottoman empire, 1453-1923*, Cambridge, 1983, p. 308. P.E. Schoenberg, *Palestine in the year 1914*, Michigan, 1978, p. 425.

cipal autoridad religiosa de esta comunidad era el Patriarca de Jerusalén, un puesto reinstaurado por el Vaticano en el año 1847, después de casi seis siglos de interrupción. Esta polémica decisión había sido acogida con fuertes protestas, especialmente por parte de los monjes franciscanos, cuya «Custodia» había estado tradicionalmente encargada de velar por la guarda de los Lugares Santos, poseyendo un total de veintidós establecimientos en Palestina con una organización propia y altamente influyente<sup>45</sup>.

Tres semanas después de la entrada del Imperio Otomano en la guerra, el gobierno de Constantinopla decretó el cierre de todas las instituciones religiosas y educativas regidas por los beligerantes. En Jerusalén, la orden afectó, entre otros establecimientos, al convento de Notre Dame de Sion, que fue ocupado por los militares y convertido en Cuartel General del Cuarto Ejército<sup>46</sup>.

La ocupación de conventos suscitó gran cantidad de críticas entre la población católica. Estas críticas, sin embargo, tenían una escasa apoyatura legal a los ojos de las autoridades otomanas, para quienes la ruptura de relaciones con Francia implicaba una total reconsideración del estatuto de unas instituciones amparadas bajo la protección de dicho país. El Conde de Ballobar pronto pudo constatar que las autoridades locales interpretaban sus órdenes de esta manera y buena parte de su actividad diplomática estuvo encaminada a prevenir la ocupación de unos conventos cuyos edificios eran prácticamente la única infraestructura de edificios con la que contaba el país.

Las vicisitudes del convento franciscano de Jaffa permiten ilustrar claramente este extremo. En noviembre de 1914, Beha ed-Dîn, el *kaimakam* de esta ciudad, ordenó la confiscación del convento justificando que se encontraba bajo protección francesa y, en consecuencia, debía ser incluido en las condiciones de las órdenes recibidas des-

<sup>45</sup> S.P. Colby, *Christianity in the Holy Land. Past and Present*, Tel-Aviv, 1969, p. 94.

<sup>46</sup> Conde de Ballobar, *En Turquía*, f. 5 (22-November-1914). Cfr. también F.O. 371/3050/158286, conteniendo «Report by W. Yale on Palestine and Syria, 13-August-1917» en el que se describen diversos aspectos militares de Palestina recogidos por M. Yale, un ciudadano norteamericano que había trabajado como representante de *Standard Oil* en Jerusalén entre los años 1915 y 1917.

de Constantinopla. El Conde de Ballobar intentó oponerse a esta ocupación esgrimiendo un sutil argumento:

Combato tan absurda teoría fundándome en que desde el momento en que Turquía no acepta la protección francesa debe considerar ahora a dicho convento como español o internacional, y en ambos casos es neutral y no debe ser ocupado<sup>47</sup>.

Este ingenioso razonamiento causó poca impresión ante las autoridades locales, que procedieron a ocupar el convento. Sin embargo, la situación cambió cuando un oficial alemán, el General Back, fue nombrado gobernador militar de Jerusalén a comienzos de 1915<sup>48</sup>. El nuevo gobernador de la ciudad no sólo dio seguridades al cónsul español sobre la situación de los cristianos en Jerusalén, sino que también ordenó el inmediato desalojo del convento de Jaffa<sup>49</sup>.

La victoria del Conde de Ballobar no duró mucho tiempo. Según su Diario, el 11 de marzo de ese año le fue anunciada la clausura de todas las instituciones franciscanas en Palestina, y el convento de Jaffa volvió a ser ocupado por las tropas<sup>50</sup>. Este súbito cambio de decoración es difícilmente explicable en el estado actual de nuestros conocimientos. No obstante, pienso que es posible vincular estos acontecimientos en Palestina con la evidencia que aportan los documentos contemporáneos de la embajada austro-húngara en Constantinopla. En su correspondencia con la cancillería vienesa, el embajador austriaco J. Pallavicini informaba de que, según el Delegado Papal ante la Sublime Puerta, Monseñor A. Dolci, los Otomanos habían decidido reorganizar todo el establecimiento católico en el Imperio: confiscación de las fundaciones católicas y elección del Patriarca Latino de Jerusalén por un colegio de laicos nombrado por el gobierno otomano eran los dos principales elementos de todo un plan encami-

<sup>47</sup> Conde de Ballobar, *En Turquía*, f. 7 (23-November-1914).

<sup>48</sup> Este nombramiento es ciertamente interesante pero en la evidencia utilizada para este trabajo no ha sido posible encontrar referencias a las circunstancias que lo rodearon. El Teniente Coronel F. Kress von Kressentstein, quien servía por esta época como oficial en el frente de Palestina, elogia en sus «Memorias» la actuación de este militar durante los pocos meses que duró su destino, cfr. *Mit den Türken zum Suezkanal*, Berlín, 1938, p. 117.

<sup>49</sup> Conde de Ballobar, *En Turquía*, ff. 25-26 y 29.

<sup>50</sup> *Ibidem*, ff. 34 and 38.

nado a socavar la posición del Vaticano y de los países católicos dentro del Imperio. Fuertemente presionado por Dolci, quien subrayaba que los Otomanos pretendían actuar por sorpresa, Pallavicini presentó una enérgica protesta en Pera que tuvo el efecto de conseguir del gobierno central una declaración oficial que desautorizaba cualquier intento por parte de las autoridades locales de causar daños a las propiedades cristianas<sup>51</sup>.

Los datos que aporta el Diario del Conde de Ballobar permiten comprobar que los temores del Delegado pontificio estaban, al menos en parte, justificados. Esta interpretación se puede ver confirmada merced a una información contenida en dicho diario y correspondiente al 7 de marzo de 1916:

Esta mañana me informó Prüfer sobre la situación en relación con el serio problema de las iglesias y objetos de culto, algo sobre lo que yo conocía ya algo a través de algunos indicios y algunas confidencias de cierto agente de la autoridad. Parece ser que el plan de Enver Pasha es el ocupar todos los establecimientos de los beligerantes, destruir o al menos retirar, los símbolos de nuestra fe, y ocupar las iglesias...<sup>52</sup>.

C. Prüfer era un diplomático enviado por la embajada alemana al frente de Palestina para servir como consejero político a los militares germanos destinados en esa zona para cooperar en las misiones del Cuarto Ejército<sup>53</sup>. Sus revelaciones al cónsul español parecen reforzar la idea de que algunos planes referentes a las misiones católicas habían sido elaborados en Constantinopla. Estos planes fueron probablemente concebidos como una consecuencia natural de la anterior decisión de abolir las Capitulaciones: tanto en uno como en otro caso, el objetivo era restringir la infiltración extranjera dentro del Imperio a fin de obtener un mayor margen de maniobra y cohesión en la elaboración de la política interna.

<sup>51</sup> F.G. Weber, *Eagles on the Crescent. Germany, Austria and the diplomacy of the Turkish alliance 1914-1918*, Ithaca-Londres, 1970, pp. 129-130. Los documentos austríacos citados por este autor están fechados el 18 de marzo. Cfr. también B. Collin, *Les Lieux Saints*, París, 1948, p. 147, quien menciona un esfuerzo combinado de Monseñor Dolci y el Custos Franciscano, P. Cimino, encaminado a impedir el cierre de los conventos franciscanos.

<sup>52</sup> Conde de Ballobar, *En Turquía*, ff. 100-101.

<sup>53</sup> F. Kress von Kressenstein, *op. cit.*, p. 28.

Buena prueba de esto lo constituye el hecho de que las órdenes que Pallavicini había conseguido extraer de la Sublime Puerta fueron rápidamente olvidadas. En septiembre de 1915, Hasan Bey, el gobernador militar de Jaffa, pudo obtener nuevamente de Yemāl Pasha una orden que cerraba el convento franciscano de dicha población<sup>54</sup>. Una vez más el cónsul español intentó contrarrestar esta medida poniendo para ello en juego la extensa red de relaciones personales que había venido cultivando durante todo el periodo anterior.

Para entonces el Conde de Ballobar había conocido a una de las personalidades más fascinantes enroladas en el ejército otomano: Rafael de Nogales Bey, un venezolano de origen español, a quien cabe calificar como el prototipo del «soldado de fortuna», y cuyas andanzas aparecen recogidas en un libro de memorias en las que el autor hace un vívido relato de sus experiencias en el ejército del Sultán<sup>55</sup>. Con una considerable experiencia en buena parte de las guerras luchadas en todas partes del mundo a finales del siglo XIX y comienzos del XX, Rafael de Nogales se encontraba en Francia en el momento en que había estallado la Gran Guerra. En un primer momento intentó enrolarse en el ejército francés, pero la insistencia de los oficiales galos en que habría de servir en la Legión Extranjera dada su condición de ciudadano venezolano, disuadió al aventurero de su empeño, considerando tal destino una «degradación inaceptable» dada su «condición de caballero».

En circunstancias que sus «Memorias» sólo describen de forma muy sumaria, Rafael de Nogales acabó recalando en Constantinopla donde solicitó ingresar en el ejército Otomano, ansioso por luchar a cualquier precio en la contienda. Su solicitud fue aceptada, sin duda por el impresionante «currículum» militar que podía aportar, y pronto se incorporó a las filas de las tropas otomanas con el rango de *Bey*. Su primer destino fue el frente ruso, donde fue testigo de excepción de las masacres de armenios que quedan reflejadas puntualmente en su obra. Después de diversas peripecias —motivadas, según Nogales, por la inquina contraída contra él por algunos jefes mi-

<sup>54</sup> Conde de Ballobar, *En Turquía*, ff. 81-82.

<sup>55</sup> R. de Nogales, *Four years beneath the Crescent*, Londres, 1926.

litares otomanos que consideraban peligroso que hubiera presenciado las ejecuciones sumarias de la población civil—, Nogales consiguió ser trasladado al frente de Palestina donde fue nombrado gobernador militar de Ramleh. Fue entonces cuando entró en contacto con Ballobar. En sus diarios, este último confiesa que intentó utilizar la posible influencia de Nogales para conseguir que se detuviera la ocupación de conventos. Según el aventurero venezolano, su influencia ante los jefes militares otomanos fue ineficaz y, en última instancia, el asunto fue la causa final de que acabara presentando su dimisión como gobernador de Ramleh, molesto por la negativa de Yemāl Pasha a poner fin al cierre de instituciones religiosas católicas<sup>56</sup>.

Pese al fracaso de su gestión con Nogales, el cónsul español siguió en su empeño y, gracias probablemente a su creciente amistad personal con Yemāl Pasha, pudo obtener finalmente de éste en diciembre de 1915, que se desalojara el convento de Jaffa y que fuera reocupado nuevamente por los frailes franciscanos. Hasan Bey, por su parte, ofreció garantías a Ballobar en el sentido de que en el futuro respetaría el convento, promesa que cumplió hasta el final de la guerra<sup>57</sup>.

El ejemplo del convento de Jaffa es sólo un caso que ilustra la difícil y compleja historia de las misiones católicas durante estos años. Otros ejemplos podrían añadirse: en Haifa, el convento de Carmelitas fue ocupado al final de 1914<sup>58</sup>, mientras que los conventos franciscanos de Ramleh y Atroum, estuvieron continuamente expuestos a sucesivas ocupaciones que fueron invariablemente resistidas por el cónsul español. No todas las ocupaciones, sin embargo, estuvieron destinadas a convertir los antiguos conventos en cuarteles: en el caso del establecimiento de Atroum, antiguo monasterio Trapense, el establecimiento fue destinado a servir de alojamiento a una granja escuela otomana en la que la iglesia era utilizada como dormitorio para los alumnos<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 278. Conde de Ballobar, *En Turquía*, f. 84 (18-diciembre-1915).

<sup>57</sup> Conde de Ballobar, *En Turquía*, f. 89 (20-diciembre-1915).

<sup>58</sup> A. Carmel, *Geschichte Haifas in der Turkischen Zeit (1516-1918)*, Wiesbaden, 1975, p. 146.

<sup>59</sup> Conde de Ballobar, *En Turquía*, ff. 20 (5-enero-1915), 27 (22-enero-1915), 106 (4-mayo-1916), 108 (19-mayo-1916).

La situación llegó a un punto particularmente difícil en el verano de 1916, momento en el que Ballobar telegrafió a su embajada en Constantinopla solicitando la aceptación de su renuncia debido a que su situación en Jerusalén era «insostenible». El mensaje fue interceptado por la censura otomana y el incidente tuvo el inmediato y, tal vez, deseado efecto de asegurar al cónsul español una larga entrevista con Yemāl Pasha. Éste solicitó a Ballobar que retirara su dimisión aduciendo que no podía permitir que abandonara la ciudad «su niño mimado». El cónsul aprovechó la ocasión para presentar al General una larga lista de agravios que consideraba que las autoridades locales habían cometido contra él, al tiempo que le exponía la situación de los conventos:

Respecto a mis reivindicaciones sobre los conventos españoles me aseguró que dos oficiales de su séquito irían a San Juan y a Ramleh para hacer que los religiosos fueran instalados en las mejores habitaciones de los dos conventos, dejando el resto para oficiales y soldados. El gobierno me dirigiría una comunicación participándome que la ocupación era meramente provisional y sin que tuviese relación alguna con el carácter político o de propiedad de los mismos... Prometió que no se tocaría ningún santuario de los franciscanos<sup>60</sup>.

Es imposible conocer hasta qué punto estas concesiones fueron fruto de un cambio de política en Constantinopla, o si bien fueron el resultado de la astuta e incansable labor del diplomático español. Sea como fuere, lo cierto es que durante los dieciocho meses que aún habría de durar la administración otomana en Palestina, la cuestión de los conventos no volvió a ser suscitada.

## **B) La debilitación de la posición francesa en Palestina**

Desde 1740 Francia había ostentado el rango de país protector de los católicos establecidos en el Imperio Otomano, un privilegio confirmado por el Tratado de Berlín de 1878. Sin embargo desde finales del siglo XIX, la nación tradicionalmente calificada como «hija de la Iglesia» había decidido tornarse díscola, y una agresiva política anticlerical de sucesivos gobiernos franceses dio como resultado una

<sup>60</sup> Conde de Ballobar, *En Turquía*, f. 116 (9-agosto-1916).

tirantez creciente con la Santa Sede que culminó con la ruptura de relaciones diplomáticas en 1904. Esta decisión tuvo importantes repercusiones en las misiones católicas orientales. Poco después de la ruptura, Francia firmó un tratado con Italia en virtud del cual dichas misiones podían cambiar la tradicional protección francesa por la italiana si así lo solicitaban o si en un determinado establecimiento existía una mayoría de religiosos italianos<sup>61</sup>.

Las consecuencias de estos hechos se sintieron rápidamente. En vísperas de la I Guerra Mundial, las crecientes dificultades para formar nuevos misioneros en Francia habían originado una reducción en el número de religiosos de este país en Palestina, que habían pasado a ser unos 1.000, aproximadamente la mitad de los que existían en 1902<sup>62</sup>. No obstante, durante la última fase de este periodo, la diplomacia y la opinión pública francesas habían comenzado a reconsiderar su posición a este respecto, especialmente después de que hubiera concluido el conflicto con el Vaticano en 1910. Grupos de presión de carácter derechista, tales como el *Comité de Défense des Intérêts Français en Orient*, empezaron a insistir con renovados bríos en la necesidad de mantener una presencia más visible en el Imperio Otomano a través de las misiones religiosas.

En 1912 este Comité envió a un enviado especial a Oriente Medio, M. Pernot, con la tarea de elaborar un informe sobre la situación de las instituciones religiosas y educativas fundadas bajo los auspicios franceses. Pernot presentó los resultados de su encuesta con una mezcla de patriotismo y desilusión. Al tiempo que declaraba que «nous possédons sur nos rivaux des avantages dont il ne tient qu'à nous de tirer parti; nous sommes venus en Orient avant eux», Pernot tenía que admitir que el papel de Francia había venido disminuyendo inequívocamente durante los últimos años: las instituciones religiosas carecían por completo de recursos, el idioma francés había sido sustituido por el italiano en la enseñanza de las escuelas y, para complicar aún más las cosas, la Custodia Franciscana estaba ejerciendo su

<sup>61</sup> S.I. Minerbi, «L'Italie contre le protectorat religieux Français en Palestine (1914-1920)», *Asian and African Studies*, IV (1968), pp. 24-25.

<sup>62</sup> Ch.M. Andrew y A.S. Kanya Forstner, *op. cit.*, p. 43.

poderosa influencia para socavar la influencia francesa en favor de Italia<sup>63</sup>.

Sería, sin embargo, erróneo identificar estas aspiraciones específicas de algunos sectores del escenario político francés con lo que era la «política oriental» del Quai d'Orsay, la cual por estas fechas se centraba más en el fomento de los intereses económicos y comerciales dentro del Imperio Otomano que en la protección de unas instituciones religiosas muy alejadas de la ideología laica y liberal de la burguesía gala<sup>64</sup>.

Con todo, es evidente que la retirada de Francia de su papel como suprema protectora de los católicos en Palestina alimentó las aspiraciones de otras potencias europeas ansiosas por desplegar una estrategia tendente a conseguir similares ventajas económicas, pero jugando para ello la prestigiosa carta de la protección de la población católica sometida al «yugo» de un gobierno musulmán. El Imperio Austro-Húngaro fue uno de los principales contendientes de Francia a este respecto durante los años de la guerra. Pese a que no es mucho lo que se conoce sobre los intentos llevados a cabo por los aliados católicos de los Otomanos a este respecto, algunos indicios permiten vislumbrar que este asunto fue objeto de particular atención por parte de la diplomacia austro-húngara en este período. En junio de 1915, el embajador Pallavicini y su Ministro de Asuntos Exteriores, Burian, discutieron sobre la posibilidad de reforzar los intereses económicos austriacos en el Imperio Otomano a través de una política tendente a desplazar a Francia como protectora de los católicos en Oriente Medio<sup>65</sup>.

Un año más tarde estas ambiciones tuvieron ocasión de manifestarse en el curso de una entrevista sostenida en Constantinopla entre Pallavicini y M. Erzberger, un emisario especial enviado desde Berlín con el fin de sondear las posibilidades de un acuerdo de paz que pusiera fin a las hostilidades. Erzberger y Pallavicini coincidían en un buen número de cosas: ambos eran católicos, compartían un

<sup>63</sup> M. Pernot, *Rapport sur un voyage d'étude à Constantinople, en Egypte et en Turquie d'Asie, Janvier-Aout 1912*, París, 1914.

<sup>64</sup> L. Bruce Fulton, «France and the end of the Ottoman empire», en M. Kent (ed.), *The Great Powers and the end of the Ottoman empire*, Londres, 1984, p. 144.

<sup>65</sup> F.G. Weber, *op. cit.*, p. 130.

similar odio hacia sus aliados musulmanes, y pronto llegaron a la conclusión de que podría alcanzarse un acuerdo de paz sacrificando los intereses del Imperio Otomano. En el curso de estas conversaciones llegó a dibujarse un incipiente esquema que preveía la posible disgregación de dicho Imperio. Ante tal eventualidad, Pallavicini dejó claro a su interlocutor la postura de su gobierno, el cual, pese a carecer de ambiciones territoriales en Oriente, veía con agrado la posibilidad de hacerse cargo de las instituciones religiosas y educativas francesas diseminadas en el Imperio<sup>66</sup>. Erzberger aceptó el plan de buen grado; sin embargo, parece que el negociador alemán tenía también sus propias ideas con respecto al Patriarcado Latino de Jerusalén para el cual tenía en mente un plan de internacionalización con el fin de que el puesto fuera ocupado por prelados procedentes de diversos países europeos, y no únicamente italianos como había sido costumbre hasta la fecha. De hecho, los alemanes no carecían de ambiciones en relación a los Santos Lugares: durante las largas negociaciones mantenidas con los Otomanos relativas al tema de la abolición de las Capitulaciones se había especulado en diversas ocasiones con posibilidad de que el Cenáculo de Jerusalén fuera puesto bajo la custodia personal del *Kaiser*<sup>67</sup>.

Todas estas negociaciones no arrojaron resultado concreto alguno, pero sirven para ilustrar claramente hasta qué punto los propios «aliados cristianos» de los otomanos albergaban esperanzas de llenar el vacío dejado por Francia. En Jerusalén, el Conde de Ballobar menciona un significativo incidente que confirma esta visión: durante las celebraciones de la Navidad de 1916, los austriacos intentaron celebrar la fiesta de la Natividad en la Basílica de Belén alterando de esta forma el *statu quo* tradicional que preveía que este privilegio correspondiera a los Griegos Ortodoxos. Ante las protestas de éstos, las autoridades otomanas de la ciudad, que habían mantenido escrupulosamente las costumbres vigentes en lo relativo a las celebracio-

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 185.

<sup>67</sup> Mgr. Collin, «La question du Cenacle», *La Documentation Catholique* (1959), ahora en E. Farhat ed. *Gerusalemme nei Documenti Pontifici*, Città del Vaticano, 1987, pp. 326-327.

nes cristianas, apoyaron inequívocamente a los griegos desautorizando así las peticiones de los austriacos<sup>68</sup>.

Los diarios del cónsul español ofrecen un mayor número de datos referentes a los intentos italianos por suplantar a Francia como protectora de los intereses católicos en Palestina. También en este caso estos intentos iban unidos a una progresiva influencia económica en la zona que había sido particularmente impulsada por el cónsul en Jerusalén, el Conde Senni<sup>69</sup>. En sus proyectos para alterar la situación tradicional, el Conde Senni encontró un magnífico aliado en la persona del *Custos* franciscano, el Padre Cimino, un religioso italiano que consideraba particularmente onerosa e ineficaz no sólo la famosa protección francesa sino también los privilegios que la Corona española todavía ostentaba en Tierra Santa y que se referían primordialmente al derecho de voto en la elección del *Custos*, así como la participación en el «Discretorio» que actuaba como consejo asesor de la Custodia franciscana de Tierra Santa<sup>70</sup>.

La abolición de las Capitulaciones dio a Senni y a Cimino una magnífica oportunidad para poner en tela de juicio toda esta serie de privilegios foráneos. El argumento en que fundaban sus pretensiones poseía cierta consistencia y estaba llamado a ser continuamente esgrimido en los años venideros cada vez que se cuestionaba el papel de Francia en Tierra Santa: puesto que la protección francesa era una consecuencia del estado de cosas consagrado por el régimen de las Capitulaciones, una vez abolidas éstas dejaba de tener sentido aquélla<sup>71</sup>.

Después de la partida de los religiosos de los países beligerantes, el cónsul español, como representante de los intereses franceses y españoles, selló la *Procura* franciscana del mismo modo que había hecho previamente con los archivos del consulado<sup>72</sup>. Esta decisión,

<sup>68</sup> Conde de Ballobar, *En Turquía*, f. 158 (6-enero-1917).

<sup>69</sup> S.I. Minerbi, «Italian economic penetration in Palestine (1908-1919)», in M. Ma'oz, *Studies on Palestine during the Ottoman period*, Jerusalén, 1975, pp. 466-484.

<sup>70</sup> Sobre estos privilegios cfr. F. Quevedo, «Influencia diplomática y económica española en Tierra Santa», *Hispania*, IX (1949), pp. 3 y ss.

<sup>71</sup> F.O. 371/2289/54428 (25 de marzo de 1918), donde se traduce un «memorandum» italiano.

<sup>72</sup> Conde de Ballobar, *En Turquía*, f. 18 (15-diciembre-1914).

probablemente tomada de acuerdo con el cónsul francés antes de la partida de éste, no fue bien recibida en Madrid: el Ministro de Asuntos Exteriores, Marqués de Lema, envió un mensaje a Jerusalén a comienzos de 1915 en el que conminaba a Ballobar para que rompiera inmediatamente los sellos y para que mantuviera buenas relaciones con el *Custos* franciscano mientras el asunto era juzgado en Madrid:

...a pesar de sufrir muchísimo en mi amor propio y de haberme descorazonado por completo la orden de «levantar los sellos y después juzgar», siendo así que debería haberme dicho que explicase el asunto y que se juzgaría (a continuación), después de lo cual, si yo no tenía razón tendría que levantar los sellos, me disponía a cumplir la orden y me dirigí al Patriarcado para decir que no tenía inconveniente en lo de los sellos si el *Custos* me lo pedía. No estaba el Patriarca y por la tarde me enteré de lo sucedido que es francamente fuerte: el Cónsul de Italia recibió un telegrama de Sonnino, Ministro de Negocios Extranjeros en Italia, encargándole que asistiese como testigo con el Patriarca a la apertura de la Procura. En vista del telegrama, y sin que nadie me advirtiera de ello, el *Custos* P. Cimino forzó las puertas (invirtiendo en la operación cerca de hora y media) y consumó ese acto en la forma ordenada por el Honorable Sonnino. ¿A qué título?<sup>73</sup>.

Las relaciones entre el Cónsul español y el *Custos* franciscano quedaron prácticamente rotas desde entonces. El P. Cimino rehusó dar a Ballobar cualquier explicación sobre el mencionado incidente y durante el resto de la guerra la identificación del *Custos* con los intereses italianos frente a los franceses y españoles representados por Ballobar, marcó de forma muy clara la diplomacia doméstica que se desarrollaba en Jerusalén. Después de la ocupación británica a finales de 1917, este estado de cosas causó considerables quebraderos de cabeza a los responsables de la Administración de Territorio Enemigo Ocupado. En uno de sus primeros informes como gobernador militar de Jerusalén, R. Storrs subrayaba:

There is no doubt that the Franciscans would give a great deal to be quit of their «Protectorate» and to be recognized for what they are, an international institution (I would here note that in my opinion the Spanish Consul is, so far as he has any definite political colour, Pro-French and Anti-Italian, partly perhaps owing to his dislike and suspicion of Count Senni)<sup>74</sup>.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 22-23 (15-enero-1915).

<sup>74</sup> F.O. 371/3389/35333, Clayton to Graham enclosing report by Lit. Colonel Storrs, 2-February-1918.

Las apreciaciones de Storrs eran correctas: poco después de la conquista de la ciudad, llegó a Jerusalén F. G. Picot, antiguo cónsul francés en Beirut y uno de los principales artífices de la «política oriental» del Quai d'Orsay. Ballobar mantuvo una entrevista con él, y en ella pudo obtener la promesa de que el gobierno francés apoyaría las «aspiraciones españolas en Tierra Santa»<sup>75</sup>.

Las autoridades británicas pronto supieron (probablemente informadas por Ballobar) que detrás de las aspiraciones de los Franciscanos estaba el Conde Senni quien en el pasado había apoyado algunos intentos hechos por algunos sectores de esta orden para abrogar los derechos que la Corona española mantenía en la organización de la orden en Tierra Santa<sup>76</sup>. Durante los primeros meses de la nueva administración las autoridades militares rehusaron permitir a Senni que regresara a Jerusalén bajo el pretexto de que la ciudad se encontraba bajo la ley militar y no se estimaba prudente que se restableciera la administración civil de momento. Sin embargo, bajo estas excusas se ocultaban unas razones más profundas, y particularmente el temor a que la presencia de Senni en Jerusalén pudiera provocar las protestas de los aliados franceses que veían con creciente desconfianza los ataques realizados por los Franciscanos para sustraerse de la tutela gala<sup>77</sup>.

El protectorado francés sobre las misiones católicas en el Imperio Otomano no fue oficialmente abolido hasta la Conferencia de San Remo del año 1920. Durante los años que mediaron entre esta decisión y la restitución de Jerusalén a manos de un «país cristiano», una febril actividad diplomática se desarrolló entre Gran Bretaña, Francia, Italia y el Vaticano en relación a un aspecto tan aparentemente fútil como la cuestión de los Honores Litúrgicos que debían otorgarse al cónsul francés en reconocimiento al papel especial que desempeñaba su país con las misiones católicas. La posición italiana, apoyada por los Franciscanos, era la ya mencionada que equiparaba el final del régimen de las Capitulaciones con la terminación del pro-

<sup>75</sup> Conde de Ballobar, *En Turquía*, ff. 238-239.

<sup>76</sup> F.O. 371/3389/37347, Clayton to Sykes, 26-February-1918.

<sup>77</sup> F.O. 371/3384/37347, Clayton to Sykes, 26-February-1918; Balfour to Rodd (ambassador in Italy), 2-March-1918.

tectorado francés, argumentación ésta rechazada por Francia so pretexto de que el futuro del Imperio Otomano aún no se encontraba decidido y habría de ser decidido en una futura conferencia de paz. El Vaticano, por su parte, mantuvo una actitud dubitativa en toda esta cuestión que se tradujo en una postura ambigua y, a la larga, muy poco provechosa. Por su parte, el gobierno británico actuó como árbitro en un problema que no le afectaba en absoluto, pero que a largo plazo contribuyó a favorecer sus propios designios para el futuro de Palestina<sup>78</sup>.

### III. Las comunidades judías

Una parte de las actividades del Conde de Ballobar en Jerusalén estuvieron relacionadas con la comunidad judía en Palestina, que por estas fechas comenzaba ya a convertirse en un factor diplomático con importantes repercusiones en la arena internacional. Una amistad personal con algunos miembros prominentes del *Yshuv* dio lugar a algunas intervenciones del cónsul español en apoyo de estas comunidades que son ocasionalmente mencionadas por algunos autores judíos que escriben sobre este período en Palestina<sup>79</sup>.

No obstante, los deberes estrictamente consulares de Ballobar con respecto a los judíos se vieron considerablemente reducidos como consecuencia de una orden decretada por las autoridades otomanas en la que se disponía que todos aquellos judíos residentes en Palestina que ostentaran la nacionalidad de alguno de los países de la Entente debían convertirse en ciudadanos otomanos, so pena de ser expulsados<sup>80</sup>. El número de judíos de nacionalidad española era prácticamente insignificante, mientras que la mayoría de los franceses

<sup>78</sup> Una buena exposición de esta cuestión puede verse en S.I. Minerbi, *op. cit.* p. 30 and ff. Cfr. también F.E. Manuel, «The Palestine question in Italian diplomacy, 1917-1920», *Journal of Modern History*, XXVII, 3 (1955), pp. 263-280.

<sup>79</sup> A. Ruppin, *Memoirs, Diaries, Letters*, ed. Alex Rein, New York, 1971, pp. 158-159, quien elogia también la actitud de los cónsules alemán, austriaco y, especialmente, la del norteamericano O. Glazebrook.

<sup>80</sup> Conde de Ballobar, *En Turquía*, f. 5 (23-noviembre-1914).

decidieron abandonar el país durante las primeras semanas de 1915<sup>81</sup>.

El cónsul español tampoco tuvo ninguna intervención en la distribución de los fondos de ayuda enviados por diversos Comités de Socorro Judío establecidos tanto en los Estados Unidos como en otros países neutrales. Este dinero era generalmente enviado a la embajada norteamericana en Constantinopla, y desde allí mandado por barco a Palestina donde el cónsul de este país, Otis Glazebrook, lo distribuía en colaboración con los miembros más destacados del movimiento sionista asentados ya por estas fechas en Palestina<sup>82</sup>. La única referencia en los diarios de Ballobar a estos fondos de ayuda aparece en una noticia datada el 8 de diciembre de 1916:

El Gran Rabino, Nissin Danon, ha venido para exponerme la triste situación en la que viven los Sefardíes. Éstos, que están representados en gran minoría en los Comités de Socorro de América, se mueren literalmente de hambre y me han contado que ya van quince que han sufrido tan triste suerte. Envié un telegrama (que la censura había rehusado aceptar al Rabino) a la Legación rogándole pusiese esta circunstancia en la forma más oportuna a conocimiento de algunos millonarios...<sup>83</sup>.

Este breve párrafo contiene algunos elementos de interés. En primer lugar, resulta sorprendente que el Gran Rabino se dirigiera al cónsul español y no al norteamericano que era el responsable máximo del reparto de los fondos en Palestina. Por otra parte, el comentario que vincula la triste situación de los judíos sefardíes con el hecho de que estuvieran representados minoritariamente en los comités estadounidenses invita a pensar que pudo existir alguna discriminación en el reparto de los fondos en favor de los miembros de la comunidad Ashkenazi. Desgraciadamente, las informaciones que se poseen sobre esta cuestión son demasiado vagas y poco objetivas como para permitir obtener unas conclusiones fiables sobre la forma en que se dispuso de los más de 650.000 dólares que se estima llegaron en calidad de ayuda humanitaria a Palestina enviados por

<sup>81</sup> *Ibidem*, f. 19 (5-enero-1915).

<sup>82</sup> A. Ruppín, *op. cit.*, p. 151.

<sup>83</sup> Conde de Ballobar, *En Turquía*, f. 139.

los Comités de Socorro, y en los que no cuentan las cantidades enviadas a título particular tanto a individuos como a instituciones<sup>84</sup>.

Los diarios del Conde de Ballobar ofrecen, en cambio, algunos interesantes detalles sobre otros acontecimientos acaecidos en Palestina durante estos años cuyo interés radica en el hecho de que difieren sustancialmente de otros relatos que poseemos para estos años en dicha región. Este extremo confirma la idea de que nuestra visión de este periodo se encuentra aún muy lejos de ser completa, principalmente por el hecho de que la escasa investigación seria que se ha realizado sobre esta cuestión hasta el presente está invariablemente basada en materiales muy parciales y en series documentales de carácter diplomático muy incompletas<sup>85</sup>. El resultado de todo ello es una interpretación histórica que suele calificar la política de los gobernantes otomanos como errática y falta de sentido, y que gusta de retratar a las autoridades locales en Palestina siendo continuamente confundidos por astutos sionistas con una amplia visión política notablemente ausente en sus interlocutores otomanos.

En este sentido, es insostenible la idea de que la política de Yemāl Pasha, Jefe del Cuarto Ejército y virtual gobernador absoluto de la región, se inspirara en un profundo odio contra los judíos. El General otomano, casado en 1915 con una judía austriaca llamada Lea Tennembam<sup>86</sup>, parece haber sido únicamente hostil al Sionismo, al que consideraba como un movimiento de carácter separatista cuyo objetivo era socavar la cohesión interna del Imperio Otomano. La feroz represión decretada por Yemāl contra los movimientos separatistas sirios y libaneses que hemos mencionado anteriormente muestra bien a las claras hasta qué punto el General consideraba ne-

<sup>84</sup> Estas cantidades llegaron a Palestina en un total de trece barcos norteamericanos, cfr. I. Friedmann, *op. cit.*, p. 195, n. 13.

<sup>85</sup> Este es el caso de la obra de I. Friedmann que, pese a acumular un enorme caudal de evidencia documental, está teñida de una fuerte parcialidad pro-sionista. Las series documentales procedentes del consulado alemán de Jerusalén no sólo se encuentran incompletas por la azarosa transmisión de este archivo hasta nuestros días, sino también porque, tal y como señala Ballobar, los alemanes quemaron buen número de documentos poco antes de abandonar precipitadamente Jerusalén, cfr. *En Turquía*, f. 216 (10-noviembre-1917).

<sup>86</sup> Conde de Ballobar, *En Turquía*, ff. 66 (31-mayo-1915) y 80 (agosto-1915).

cesaria una implacable política anti-independentista en estas regiones.

Los datos de que disponemos permiten comprobar además que los hechos acaecidos en Palestina durante los años de la guerra ayudaron muy poco a aplacar la desconfianza de Yemāl Pasha hacia el Sionismo. Durante el verano de 1915 el general nombró a dos prominentes miembros de esta organización para su administración en Palestina. Albert Antebi, un judío sefardí de nacionalidad otomana, se convirtió en consejero personal de Yemāl y en miembro del Comité Consultivo Económico y Social. Por su parte Aaron Aaronsohn, un reputado agrónomo, fue encargado para tomar medidas contra la plaga de langostas que asolaba el país. Estos nombramientos se produjeron pocos meses después de que las autoridades hubiesen decretado la expulsión de algunos miembros de la organización Sionista en Palestina<sup>87</sup>, y a la larga ambos fueron desafortunados: según Ballobar, Antebi fue depuesto de su cargo y expulsado de Jerusalén en octubre de 1916, acusado de cometer serios fraudes en el «Sindicato del Trigo» (una organización establecida por los Otomanos para aprovisionar a la ciudad con grano, cuya escasez fue endémica a lo largo de toda la guerra) en connivencia con el gobernador de la ciudad, que fue igualmente destituido. En ese mismo momento —añade Ballobar—, I. Levy, director del Banco Anglo-Palestino, fue también expulsado, acusado de ser sionista<sup>88</sup>.

A. Aaronsohn no fue deportado sino que desertó al enemigo. Al mismo tiempo que actuaba como agrónomo para Yemāl, había estado organizando una activa red de espionaje que trabajaba para los servicios británicos. En 1916 obtuvo de Yemāl Pasha permiso para dirigirse a Alemania, desde donde marchó a Estados Unidos, posteriormente a Londres y de allí, finalmente, a Alejandría en enero de 1917, ciudad desde la que Aaronsohn dirigió eficazmente la red de espías establecida en Palestina.

En diversos estudios contemporáneos se atribuye la expulsión de Antebi a su condición de sionista, mientras que la actuación de Aaronsohn es generalmente alabada como un caso de heroísmo. Pese

<sup>87</sup> I. Friedman, *op. cit.*, p. 222.

<sup>88</sup> Conde de Ballobar, *En Turquía*, f. 129 (1-octubre-1916).

a todo, como acabamos de ver, en el caso de Antebi existieron otras razones que explican el aparentemente inexplicable cambio de actitud de las autoridades hacia él, mientras que en lo que respecta a Aaronsohn es interesante comprobar que se suele pasar por alto el efecto que su desertión pudo tener en Ýemāl Pasha: parece muy poco probable, sin embargo, que todo este episodio hiciera algo para amainar la inquina que el General poseía contra los sionistas.

Las actividades de la red de espionaje en Palestina no pasaron completamente desapercibidas a los Otomanos. En febrero de 1916, el cónsul español señala el arresto e interrogatorio de un súbdito austriaco que había conversado con un médico judío de Nablus sospechoso de ser espía<sup>89</sup>. Unos meses más tarde, en agosto, una visita de Ýemāl Pasha al cuartel general del frente del Sinaí en Draa estuvo a punto de tener un trágico final: dos aeroplanos británicos lanzaron cuatro bombas sobre la línea férrea sólo diez minutos después de que el tren del General hubiese pasado por el lugar. Las sospechas de las autoridades se incrementaron como consecuencia de este incidente, al tiempo que todo tipo de rumores se esparcían por Jerusalén: el cónsul alemán en esta ciudad, H. Brode, indicó a su colega español la posibilidad de que el antiguo gobernador otomano, Zākī Bey, pudiera estar involucrado en actividades de espionaje<sup>90</sup>. Aparentemente, el propio Ballobar pasó a convertirse en sospechoso y en su diario aparecen menciones a una discreta pero persistente vigilancia policial<sup>91</sup>.

La obsesión de las autoridades por la red de espionaje se acrecentó a resultas de un incidente similar ocurrido poco después: durante la visita que giró Enver Pasha a Palestina a comienzos de 1917 un aeroplano británico siguió al tren en el que se suponía que el Ministro de la Guerra viajaba; no hubo consecuencias de esta acción porque Enver había decidido previamente posponer el viaje por razones de seguridad<sup>92</sup>.

<sup>89</sup> Conde de Ballobar, *En Turquía*, f. 92 (3-febrero-1916).

<sup>90</sup> Conde de Ballobar, *En Turquía*, f. 122 (2-agosto-1916).

<sup>91</sup> Conde de Ballobar, *En Turquía*, f. 163 (21-enero-1917).

<sup>92</sup> Conde de Ballobar, *En Turquía*, f. 188 (2-abril-1917).

Es imposible saber a ciencia cierta qué sabían exactamente las autoridades en este momento sobre la red de espionaje en Palestina que era unánimemente considerada como responsable de esta serie de coincidencias. No obstante, el Conde de Ballobar nos proporciona una utilísima información cuando señala en su diario que la creciente preocupación por las actividades de este grupo fue una de las principales razones que llevaron a los otomanos a decretar la evacuación de Jaffa a finales de marzo de 1917, un acontecimiento que tuvo una enorme repercusión internacional en la época.

A comienzos de 1917, después de haber rechazado el ataque otomano contra el Canal de Suez, las tropas británicas estacionadas en Egipto habían conseguido asegurar su línea de defensas en el frente oriental conquistando al-Arish, Madhaba y Rafa en la península del Sinaí. Dado que las tropas otomanas, bajo el mando del Teniente Coronel alemán Kress von Kressenstein se retiraron hacia Gaza rehuendo todo tipo de enfrentamiento, las posibilidades de una ofensiva contra esta última ciudad se hicieron cada vez más claras a los ojos del jefe de la Fuerza Oriental británica, General Dobell. El proyecto se vio facilitado por la culminación en enero de 1917 de una línea de ferrocarril entre Al-Arish y Qantara que podía permitir un rápido trasvase de abastecimientos y tropas a través de la península. Después de algunas vacilaciones, la primera ofensiva británica contra Gaza fue lanzada el 26 de marzo de 1917. Los atacantes esperaban conquistar la ciudad por sorpresa, pero el asalto falló y después de dos días de intensos combates, las fuerzas británicas fueron rechazadas<sup>93</sup>.

No cabe duda de que Yemāl Pasha consideró que el ataque contra Gaza era el comienzo de una invasión general de Palestina que habría de ser apoyada por un desembarco de tropas en Jaffa. Al día siguiente del ataque británico contra Gaza —el 27 de marzo—, el *mutaşarrif* de Jerusalén, Izzet Bey, llegó a Jaffa para anunciar la noticia de que la población civil de la ciudad y sus alrededores sería evacuada en un plazo de doce días; los evacuados podrían elegir cualquier lugar al que dirigirse con tal que no fuera una localidad coste-

<sup>93</sup> A.P. Wavell, *The Palestine Campaigns*, Londres, 1931, 3a. pp. 67 y ss.

ra, y únicamente se permitiría a los súbditos austriacos y alemanes permanecer en la ciudad bajo su propio riesgo<sup>94</sup>.

El 30 de marzo Yemāl Pasha convocó al cónsul español para informarle de las condiciones y razones de la proyectada evacuación. Ballobar intentó conseguir del General un permiso especial para que los ciudadanos españoles que desearan permanecer en Jaffa pudieran hacerlo bajo su propio riesgo, pero su interlocutor le replicó que tal cosa era imposible dado que su intención era la de defenderse en la ciudad al igual que lo había hecho en Gaza y que tal cosa resultaría imposible «entre los gritos de las mujeres y de los niños». Yemāl también informó a Ballobar de que la administración facilitaría el transporte para aquellos refugiados que decidieran dirigirse a Homs, pero que quienes marcharan a otros destinos no tendrían derecho a ello. Aparentemente, el General no tenía mucha confianza en la capacidad de resistencia de sus propias tropas: una propuesta del cónsul español para que se permitiera venir a Jerusalén a algunos evacuados fue rechazada por aquél con el pretexto de que esta ciudad podría seguir bien pronto el ejemplo de Jaffa<sup>95</sup>.

Dos días después de este encuentro, Ballobar tuvo una nueva entrevista con un Yemāl que aparecía ahora en un tono más conciliador. La situación militar parecía estar ahora totalmente bajo control, pese a lo cual la orden de evacuación todavía continuaba vigente. Sin embargo, la noticia de la evacuación de Jaffa había provocado reacciones negativas, especialmente por parte del cónsul alemán en Jaffa, F. von Schabinger, quien había protestado vehementemente contra lo que él consideraba como un plan organizado para aniquilar a todos los judíos de Jaffa haciéndoles emprender una azarosa partida<sup>96</sup>. Yemāl confesó a Ballobar que tales protestas le habían irritado sobremanera y que a ello se debía el hecho de que en su anterior entrevista hubiera planteado unos términos tan duros para la evacuación. El general anunció ahora que ya no habría restricciones para todos aquellos que quisieran dirigirse a Jerusalén, mientras que los agricultores y propietarios de campos de naranjas ubicados en las cercanías de la ciudad podrían quedarse en sus tierras. Sin em-

<sup>94</sup> Conde de Ballobar, *En Turquía*, ff. 184-185 (29-marzo-1917).

<sup>95</sup> Conde de Ballobar, *En Turquía*, ff. 185-186 (30-marzo-1917).

bargo, en este momento se produjo una importante modificación de la orden previa:

Una modificación ha habido últimamente que ha producido gran revuelo entre los israelitas: la orden de evacuación se refiere a todos los que profesen esa religión, aunque sean alemanes o austriacos, de modo que los súbditos aliados cristianos tienen el derecho a quedarse, mientras que los judíos no. Esto confirma mi opinión de que se trata de una medida contra los sionistas... Otra razón ha habido, y es la del espionaje, que existe a gran escala...<sup>97</sup>.

Durante las dos primeras semanas de abril el ejército británico realizó incansables preparativos para un nuevo asalto contra Gaza que no pasaron desapercibidos para sus enemigos<sup>98</sup>. Paralelamente, los rumores se extendieron en Jerusalén y la posibilidad de una evacuación de esta ciudad se hizo cada vez más probable. El 6 de abril, Ballobar escribía en su diario:

Me parece que tendremos que evacuar Jerusalén; por lo menos una personalidad alemana (hay opiniones para todos los gustos) me decía anteanoche: «El sitio es magnífico para defenderse, y si destruyen el Santo Sepulcro... ¡qué nos importa!»<sup>99</sup>.

Cinco días más tarde, el cónsul español marchó a Jaffa y encontró la ciudad prácticamente desierta. En los arrabales podían verse algunos musulmanes, pero el centro urbano estaba completamente vacío. Los judíos habían partido hacia las colonias de Galilea, mientras que cristianos y musulmanes se habían repartido por todo el país, siendo muy pocos los que al final se habían dirigido a Jerusalén<sup>100</sup>.

La segunda batalla de Gaza comenzó el 17 de abril. Durante tres días el ejército británico intentó conquistar la ciudad sin resultado positivo. Durante la última fase de la batalla, las tropas otomanas llegaron a lanzar una serie de contraataques victoriosos que convencieron a Kress von Kressenstein de que el lanzamiento de una con-

<sup>96</sup> I. Friedman, *op. cit.*, p. 348. Hay una referencia a este incidente en la obra de Ballobar, *En Turquía*, f. 187 (2-abril-1917).

<sup>97</sup> Conde de Ballobar, *En Turquía*, f. 188 (2-abril-1917).

<sup>98</sup> Sobre estos preparativos, cfr. A.P. Wavell, *op. cit.*, pp. 82-85.

<sup>99</sup> Conde de Ballobar, *En Turquía*, f. 189 (6-abril-1917).

<sup>100</sup> Conde de Ballobar, *En Turquía*, ff. 190-191 (11-abril-1917).

traofensiva podría arrojar un importante triunfo. Sin embargo, Yemāl se negó en redondo a esta operación desconfiando que sus tropas pudieran culminar con éxito la empresa <sup>101</sup>.

Al día siguiente de la victoria de Gaza, un eufórico Yemāl Pasha convocó a los cónsules alemán, austriaco y español para explicarles la situación: el enemigo se había retirado con grandes pérdidas mientras que las de las tropas otomanas eran tan pequeñas que él «apenas podía creerlo»:

A pesar de esto no podemos saber lo que la guerra nos reserva y es posible que me vea obligado a defender Jerusalén, y para evitar una evacuación precipitada y que no haya ferrocarril, ni coches ni otro medio de transporte, recomienden Ustedes a sus respectivos compatriotas que empiecen ya a alejarse de la ciudad, pues yo no aceptaría ninguna reclamación ni protesta si así no se hiciese. Dado el carácter especial de Jerusalén es preciso guardar los santuarios, las iglesias, sinagogas, etc... de modo que pueden quedar aquí los religiosos estrictamente necesarios para su servicio, así como para los hospitales y asilos. También se quedarán las religiosas <sup>102</sup>.

Este anuncio fue recibido con protestas generalizadas. Según Ballobar, los alemanes fueron quienes con mayor vehemencia criticaron esta decisión que solamente estuvo en vigor durante doce días. Durante este período, Ballobar únicamente menciona la marcha de un grupo de italianos que todavía quedaban en Jerusalén, del cónsul norteamericano, cuyo país había roto relaciones con el Imperio, y del director del Banco Alemán en Palestina que se había visto envuelto en un escándalo sobre billetes de banco que —siempre según Ballobar— también había salpicado al propio cónsul alemán. Cuando el 4 de mayo la orden de evacuación de Jerusalén fue finalmente retirada, sus efectos, por consiguiente, apenas si se habían sentido. Las tropas otomanas, cuya capacidad de combate es elogiada de forma unánime por todos los comentaristas de la guerra, todavía resistieron durante siete meses frente al avance británico; cuando éste pudo forzar por fin la ocupación de Jerusalén, la ciudad seguía estando ocupada por sus moradores.

Esta detallada exposición del relato de Ballobar sobre los acontecimientos ligados a la evacuación de Jaffa y a la proyectada eva-

<sup>101</sup> A.P. Wavell, *op. cit.*, p. 88.

<sup>102</sup> Conde de Ballobar, *En Turquía*, ff. 192-193 (21-abril-1917).

cuación de Jerusalén suscita un buen número de consideraciones. En la escasa bibliografía existente sobre estos sucesos viene siendo un lugar común el afirmar que las medidas tomadas por Yemāl Pasha fueron un mero pretexto para asestar un golpe definitivo a la comunidad judía en Palestina, siendo el fin último de esta política el diezmar los efectivos de la misma forma que se había hecho previamente con la población armenia. Este punto de vista se sustenta en parte en las series de documentos procedentes de los consulados alemanes en la zona, a cuya actuación en favor de las comunidades judías dichas interpretaciones atribuyen el hecho de que los oscuros designios de Yemāl no se cumplieran<sup>103</sup>.

Esta visión, sin embargo, no toma en consideración una serie de elementos importantes. En primer lugar, es preciso tener en cuenta que el problema del espionaje era percibido por las autoridades otomanas como una amenaza muy real. La insistencia de estas autoridades en no permitir a los evacuados el dirigirse a las ciudades costeras era en realidad un mero intento de privar a las fuerzas británicas del posible apoyo de la población civil en el caso de un desembarco. Un informe remitido quince meses antes por Prüfer a Yemāl Pasha después de una misión en Haifa, Beirut y Damasco, puntualizaba el hecho de que los judíos y cristianos de estas zonas apoyaban de forma casi unánime a los poderes de la Entente, mientras que la población musulmana podía llegar a provocar serios problemas en caso de un desembarco costero<sup>104</sup>. Es obvio que la imagen de una población civil desafecta descrita por este informe no mejoró durante los meses siguientes, y en el caso del Sionismo puede decirse que empeoró: el hecho de que a los súbditos de los países aliados se les permitiera permanecer en Jaffa siempre y cuando no fueran judíos, y que los cristianos y musulmanes fueran igualmente afectados por la medida de expulsión muestra hasta qué punto existía una falta de confianza en las posibles reacciones de estos grupos en el caso de una invasión británica.

Las razones militares aducidas por Yemāl Pasha para justificar

<sup>103</sup> Esta viene a ser la tesis defendida por I. Friedman en su obra.

<sup>104</sup> *Auswärtigen Amt Akten, Türkei* [microfilm en P.R.O. (Londres): G.F.M. 3/285-286], 195, K 177480, Prüfer a Yemāl Pasha, 8-diciembre-1915.

su orden tampoco pueden ser desechadas por completo. El General otomano no era un buen estratega y algunos indicios muestran que tampoco poseía mucha confianza en la capacidad de sus tropas. Su idea de defenderse en Jaffa y Jerusalén parece ser coherente con su negativa a seguir el consejo de Kress von Kressenstein, quien demandaba que se emprendiera una contraofensiva inmediatamente. Como hemos visto, según las informaciones suministradas por el Conde de Ballobar, el punto de vista de Yemāl era cínicamente compartido por algunos miembros de la misión militar alemana.

Por otra parte, es preciso tener en cuenta que las relaciones entre Yemāl Pasha y los diplomáticos alemanes en Palestina, cuyos despachos son la principal apoyatura que se utiliza para la reconstrucción de estos hechos, eran extremadamente tirantes en este momento. El recuerdo de las masacres armenias estaba aún presente y una recíproca desconfianza había venido fomentándose desde entonces en Palestina. Significativamente, la población civil alemana fue la que con mayor fuerza se opuso a las evacuaciones de Jaffa y Jerusalén. En el caso de esta última, la orden de Yemāl afectó también a los ciudadanos de los países aliados, cosa que, como ya se ha señalado, no había ocurrido en el caso de Jaffa.

Lo que Yemāl probablemente nunca pudo prever fue la repercusión internacional que tendría la evacuación de Jaffa. El día 29 de abril, el Cuartel General británico en El Cairo notificó al *Foreign Office* que Aaronsohn había recibido informaciones de su grupo de espías en Palestina en las que se daba cuenta de que Tel-Aviv había sido saqueada, de que Yemāl había declarado públicamente que en Palestina se seguiría una «política armenia» y que 10.000 judíos se encontraban sin hogares y sometidos a todo tipo de penalidades<sup>105</sup>. Doce días más tarde un despacho urgente llegó a Londres y en él se enfatizaba que la evacuación de Jaffa había sido llevada a cabo de forma inmisericorde por los otomanos: «Judíos resistentes a los saqueos ahorcados; miles deambulando impotentes por las calles...»<sup>106</sup>.

Las organizaciones judías de todo el mundo pronto conocieron los supuestos horrores acaecidos en Palestina y un gran número de no-

<sup>105</sup> F.O. 371/3055/87895, 29-April-1917, Wingate to F.O.

<sup>106</sup> F.O. 371/3055/95472, Wingate to Graham, 11-May-1917.

tas de protesta llegaron al *Foreign Office*. Particularmente significativa entre todas ellas fue una carta de un judío sefardí residente en Madrid: el doctor A.S. Yahuda, un ciudadano de nacionalidad británica que había conseguido ser nombrado catedrático de Lengua y Literatura rabínicas en la Universidad de Madrid manteniendo su nacionalidad original, un caso sin duda único en los anales de la universidad de nuestro país<sup>107</sup>. Como súbdito británico, Yahuda se dirigió ahora a su gobierno añadiendo algunas noticias a las informaciones recibidas desde El Cairo: «Jerusalén ha sido también el escenario de horribles actos de violencia; asesinatos y robos han sido comunes no sólo contra los judíos sino también contra los cristianos nativos de Belén». El catedrático judío terminaba su carta pidiendo a su gobierno que tomara acciones diplomáticas inmediatas para detener este estado de cosas<sup>108</sup>.

El gobierno británico no pudo menos que acoger con regocijo estas declaraciones que prestaban un decidido apoyo propagandístico a las tropas que se encontraban enzarzadas en plena batalla por Palestina. Así, la minuta de los oficiales del *Foreign Office* a la carta de Yehuda señala que la misiva debía ser divulgada lo más posible.

Los británicos se apuntaron de esta forma un éxito diplomático indiscutible. Pese a que el Ministerio de Asuntos Exteriores alemán intentó por todos los medios contrarrestar esta campaña, las noticias de las teóricas masacres de judíos fueron reproducidas por la prensa de todo el mundo<sup>109</sup>. Los países de la Entente decidieron presentar protestas formales ante el gobierno de Constantinopla a través de los gobiernos holandés y español. Mientras que el primero acogió con cautela los datos que se le suministraban, en el caso del segundo la situación de crisis ministerial creada por la dimisión del

<sup>107</sup> Existe un delicioso retrato de la figura de este personaje en las notas autobiográficas de R. Cansinos Assens, *La novela de un literato*, I, Madrid, 1982, pp. 453 y ss., y II, Madrid, 1985, pp. 49 y ss., donde se atribuye la concesión de la cátedra a este erudito no sólo a sus contactos y hábiles manejos con diversas personalidades de letras, sino también a la pretensión del gobierno español de granjearse las simpatías de la población judía sefardí instalada en la zona del Protectorado en Marruecos.

<sup>108</sup> F.O. 371/3055/106643: Harding (ambassador in Madrid) to F.O., 23-May-1917, containing letter by A. Jehuda.

<sup>109</sup> I. Friedman, *op. cit.*, p. 361.

gabinete del Conde de Romanones en el mes de abril parece haber dado lugar a una notable confusión y desconexión con el servicio diplomático: sorprendentemente, el 5 de junio el embajador británico en Madrid daba cuenta a su gobierno de que, según el Ministro de Estado español, «las informaciones aparecidas en la prensa eran verdaderas, o cuando menos no del todo desinformadas»<sup>110</sup>.

Mientras, en Palestina, Yemāl había comprendido finalmente la seriedad del problema. El 25 de mayo, Ballobar escribió en su diario que las autoridades otomanas le habían pedido que negara los informes que circulaban en la prensa internacional<sup>111</sup>. Cuando finalmente la cancillería alemana dio una respuesta oficial a las protestas de los países de la Entente, puntualizó el hecho de que el cónsul español, en unión con sus colegas en Jerusalén había sido invitado a realizar una encuesta sobre el terreno que verificara la veracidad de las informaciones aparecidas en Occidente<sup>112</sup>. Tal comisión hubiera sido innecesaria si la diplomacia española hubiera actuado con mayor celeridad para entrar en contacto con el testigo de excepción que poseía en Jerusalén: pocas semanas después un despacho del cónsul español negando la veracidad de las noticias sobre masacres fue comunicado al gobierno británico, pero para entonces era ya muy tarde<sup>113</sup>. En Palestina, Yemāl todavía quería que Ballobar escribiera un informe encabezando una «comisión investigadora», pero a finales de junio, tal y como el cónsul había temido, el proyecto había sido olvidado<sup>114</sup>.

La repercusión internacional de la evacuación de Jaffa tuvo el efecto de atraer la atención internacional sobre la situación de la minoría judía en Palestina. Las fechas en que tuvieron lugar estos inci-

<sup>110</sup> F.O. 371/3055/115094, Harding to F.O., 4-junio-1917. El embajador español en Constantinopla se quedó atónito ante las noticias que confirmaban que el gobierno español seguía otorgando credibilidad a las noticias aparecidas en la prensa sobre Palestina, cfr. *Turkei*, K 178897, Kühlmann a Auswärtiges Amt, 8-junio-1917.

<sup>111</sup> Conde de Ballobar, *En Turquía*, f. 199 (26-mayo-1917); una petición similar fue hecha a sus colegas austriaco y alemán el 1 de junio.

<sup>112</sup> F.O. 371/3055/120176, Harding to Cecil, 16-June-1917, conteniendo la explicación oficial del gobierno alemán.

<sup>113</sup> F.O. 371/3055/124949, Harding to Balfour, 19-June-1917.

<sup>114</sup> Conde de Ballobar, *En Turquía*, f. 109 (6-julio-1917), *Turkei*, K 179184, Kühlmann a A.A., 20-julio-1917 y K 179267, 31-julio-1917.

dentes son muy significativas, no sólo porque coinciden con el avance de las tropas británicas en dicha región, sino también porque en esta época el gobierno de Su Majestad había decidido ya consagrar todos sus esfuerzos con el fin de lograr una eventual incorporación de este territorio al imperio británico. La colaboración con las organizaciones sionistas que se puso de manifiesto en los acontecimientos que se acaban de reseñar, tuvo ocasión de manifestarse nuevamente, tan sólo unos meses después, con motivo del anuncio de la «Declaración Balfour»<sup>115</sup>.

### RESUMEN

Los relatos sobre la I Guerra Mundial desde el punto de vista del Imperio Otomano son muy escasos. El presente trabajo intenta arrojar luz sobre los sucesos de Palestina durante estos años a través de la información de una fuente inédita: los diarios de D. Antonio de la Cierva y Lewita, Conde de Ballobar, un diplomático español encargado del consulado de Jerusalén durante los años de la guerra. Los diarios ofrecen partes muy interesantes que pueden ser comparadas bien con otras fuentes similares ya publicadas, o bien con documentos contemporáneos. Naturalmente, la cronología es muy precisa y esto permite trazar una visión muy completa del desarrollo día a día de los acontecimientos en Jerusalén.

### ABSTRACT

Accounts of the First World War from the point of view of the Ottoman empire are very scarce. The present work tries to bring some light on the events in Palestine during these years through the information provided by an unpublished source: the diaries of D. Antonio de la Cierva y Lewita, Conde de Ballobar, a Spanish diplomat who held the post of Consul in Jerusalem during the years of the war. The

<sup>115</sup> M. Vereté, «The Balfour Declaration and its makers», *Middle Eastern Studies*, 1970, pp. 47-76, en especial p. 62.

diary has very interesting parts which can be compared either with other memoirs available on this period or with the information provided by contemporary documents. The chronology is obviously very precise and this allows us to get a very comprehensive picture of the day-to-day development of the events in Jerusalem.

## LAS PESQUERÍAS CANARIO-AFRICANAS EN EL ENGRANAJE DEL AFRICANISMO ESPAÑOL (1860-1910)

JESÚS M. MARTÍNEZ MILÁN  
Las Palmas de Gran Canaria

### 1. El africanismo español anterior a 1898

El africanismo español como corriente ideológica que, al igual que el europeo, propone tanto el estudio y reconocimiento científico del continente africano como la penetración civilizadora y de carácter pacífico en el mismo, a través del comercio, tuvo en España, con anterioridad a 1898, dos etapas bien diferenciadas<sup>1</sup>.

Una primera, pre-africanista, que abarca desde unos años antes de la batalla de Tetuán hasta 1880, caracterizada por la publicación de itinerarios, memorias militares y literatura de viajes, que a partir de 1860 —final de la guerra hispano-marroquí— cobrarán mayor impulso.

Y una segunda, que a partir de 1880 y paralelamente con el apogeo del colonialismo europeo en África, supondrá para el africanismo español «los años dorados de su acción precolonial y de su razón histórica»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. en este sentido la interesante síntesis de Morales Lezcano, V. sobre «El Africanismo Español (1860-1975)», en *España y el Norte de África: El Protectorado en Marruecos (1912-1956)*. Madrid, U.N.E.D., 1986, 2ª edic., passim. Del mismo autor, «El Africanismo Español del Ochocientos. Semblanza Histórica y Balance Profesional», en *Congreso Internacional El Estrecho de Gibraltar*. Ed. de la U.N.E.D., Madrid, 1988, Tom. III, págs. 287-308. También, García Figueras, T.: «Consideraciones Generales sobre el Africanismo Español», en *La Acción Africana de España en torno al 98 (1860-1912)*, Madrid, C.S.I.C., 1966, Vol. II, págs. 19-28.

<sup>2</sup> Morales Lezcano, V. *op. cit.*, pág. 47.

A este auge del africanismo en los años 80, contribuyeron fuertemente la Sociedad Geográfica de Madrid y la Asociación Española para la Explotación de África, ambas fundadas en 1876 y 1877 respectivamente, y en donde la primera, a través de su Boletín, posibilitó la difusión de las ideas expansionistas en el continente africano entre una élite de intelectuales y políticos que actuó desde dentro de la misma<sup>3</sup>.

Élite de intelectuales y políticos, en torno a los cuales se agrupó la corriente ideológica africanista, que tropezaron con la política aislacionista que a nivel exterior mantuvo el régimen canovista, debido a la falta de interés que había en España por las colonias, a diferencia de otros países europeos, y al escaso desarrollo de las fuerzas productivas nacionales. De ahí que «en los orígenes ochocentistas del colonialismo español en África, hubo más de imperativo fronterizo y de africanismo teórico que de fuerzas excedentarias económico-financieras»<sup>4</sup>.

## 2. El banco pesquero canario-africano en relación con la intervención española en la costa sahariana

El interés que despertaba el banco pesquero en determinados sectores de la sociedad española se vio acrecentado desde el mismo momento en que al gobierno hispano se le concedió, por el artículo octavo del Tratado Hispano-Marroquí de 1860, un espacio de terreno en la costa atlántica del Imperio Xerifiano, junto al antiguo lugar de Sta. Cruz de Mar Pequeña, para el establecimiento de una pesquería.

Desde este momento, comenzarán a oirse insistentemente reclamaciones que, procedentes del Archipiélago canario, solicitarán la ocupación de Mar Pequeña con el claro objetivo de establecer en ella

<sup>3</sup> Sobre los orígenes de la Sociedad Geográfica de Madrid y la Asociación Española para la Explotación de África, cfr. García Figueras, T., *op. cit.*, págs. 97-120; y la Tesis Doctoral de Hernández Sandoica, E.: *Pensamiento Burgués y Problemas Coloniales en la España de la Restauración (1875-1887)*, Madrid, Servicio de Repografía de la Universidad Complutense, 1982, T. I.

<sup>4</sup> Morales Lezcano, V., *op. cit.*, pág. 48.

una factoría de carácter comercial que a la vez sirva de refugio pesquero<sup>5</sup>.

Estas peticiones isleñas se hicieron más acuciantes en la década de los 70 y principios de los 80, como consecuencia de la coyuntura depresiva por la que atravesaba el Archipiélago tras la caída de los precios de la grana de la cochinilla en los mercados internacionales, y la preocupación que mostraban los sectores políticos insulares por salvaguardar «las espaldas» de Canarias, ante la injerencia extranjera en el continente africano y, más concretamente, en su *hinterland* inmediato, como era el caso del establecimiento inglés de cabo Juby<sup>6</sup>.

Claro ejemplo de ello fue la intervención del Marqués de la Florida en el Congreso de los Diputados, en 1872, cuando en unión de otros diputados canarios, presentó una proposición de ley para el establecimiento de una factoría en la costa occidental de Marruecos, la cual sería declarada puerto franco y pasaría a formar parte de la provincia de Canarias.

De igual manera, y en 1878, el diputado León y Castillo interpeló al Ministro de Estado sobre la marcha de las negociaciones con Marruecos para la cesión definitiva de la antigua factoría de Mar Pequeña. A lo que el Ministro de Estado contestó que, entre 1860 y 1877, las negociaciones habían estado paralizadas y que posteriormente a 1877 se nombró una comisión mixta hispano-marroquí, que situó el antiguo emplazamiento de Sta. Cruz en la embocadura del río *Ifni*, continuando hasta ese momento las negociaciones entre ambos reinos<sup>7</sup>.

Junto a estas reclamaciones, existían una serie de proyectos de explotación del banco pesquero, casi todos de origen peninsular, que,

<sup>5</sup> Cfr. Quintana Navarro, F.: «Sta. Cruz de Mar Pequeña y las tentativas “africanistas” de la burguesía grancanaria (1860-1898)», en *I Aula Canarias-Africa/VI Coloquio de Historia Canario-Americana*. Cabildo Insular de Gran Canaria-Gobierno de Canarias, Sta. Cruz de Tenerife, 1987, págs. 331-352.

<sup>6</sup> *Ibidem*, págs. 340-341.

<sup>7</sup> (Diario de (S)esiones de las (C)ortes (en adelante D.S.C.), Congreso de los Diputados, Legislatura 1872-1873, Sesiones 14 y 25 de Noviembre de 1872, y 16 de Diciembre de 1873, págs. 1344, 1678, 2393, 3181-3183; y Legislatura 1878, Sesiones 13 de Abril y 7 de Mayo de 1878, págs. 1017, 1294-1295.

basándose en el artículo octavo del Tratado Hispano-Marroquí de 1860, pretendían instalar factorías de pesca y de carácter mercantil en el ya citado lugar de Mar Pequeña.

Ahora bien, llegados a este momento se plantea una cuestión de suma importancia. ¿Hasta qué punto era útil una factoría de pesca en Sta. Cruz de Mar Pequeña?

Independientemente de la polémica surgida en torno a la situación geográfica que ocupó la Mar Pequeña, en la cual no entraremos aquí; independientemente de la actitud del Sultán de Marruecos, totalmente contrario a un establecimiento europeo entre Agadir y cabo Juby, e independientemente de la actitud cuidadosa de Madrid, como consecuencia de su política exterior aislacionista y el escaso desarrollo de las fuerzas productivas del país, el hecho es que: una factoría, desde la perspectiva pesquera, situada en el antiguo emplazamiento de Sta. Cruz, era de todo punto inviable por cuanto se hallaba fuera de la zona en la que los buques canarios, salvo algunos de Lanzarote, ejercían preferentemente la industria del salado.

En este sentido se manifestó Alcalá Galiano en 1878 y, posteriormente, en 1882 y 1883, cuando al referirse a la escasa utilidad que tendría el establecimiento de Sta. Cruz de Mar Pequeña para la industria pesquera canaria, basándose en que los pescadores isleños «ejercen actualmente la industria pesquera entre los cabos Yuby y Blanco, y especialmente entre éste y el Bojador»; se preguntaba, además, «¿de qué utilidad les podría servir para la protección y fomento de su industria un establecimiento español colocado en un trozo de costa, cuyo mar precisamente no frecuentan?»<sup>8</sup>.

Asimismo, y en 1882, Pedro de la Puente y Olea, en su Informe sobre el banco pesquero canario-africano, negaba la utilidad de una

<sup>8</sup> Alcalá Galiano, P.: *Memoria sobre Sta. Cruz de Mar Pequeña y las Pesquerías en la costa noroeste de África*. Imp. Fortanet, Madrid, 1879, pág. 62. También cfr. las intervenciones de Alcalá Galiano en las sesiones de la Sociedad Geográfica de Madrid, celebradas el 5 y 19 de Diciembre de 1882; 2, 9, y 16 de Enero de 1883, en torno a la situación de Sta. Cruz de Mar Pequeña y a su utilización pesquera y comercial, en (*Boletín de la (S)ociedad (G)eográfica de (M)adrid* (en adelante B.S.G.M.), Vol. XIV, (1882-1883), pág. 60-80 y 139-155.

factoría pesquera en la Mar Pequeña, por considerar que «sobre no haber puerto, ni siquiera abrigo, no hay tampoco pescado»<sup>9</sup>.

Por el contrario, en un debate sobre las reclamaciones canarias que tuvo lugar en la Sociedad Económica Matritense, en 1881, a petición de la Sociedad Económica de Amigos del País de Las Palmas de G. C., se dejó entrever la relativa viabilidad que ofrecía una factoría pesquera en Sta. Cruz de Mar Pequeña, en defensa de los intereses de algunos barcos de Lanzarote, que por su pequeño porte «sólo se atreven a visitar el Norte de Cabo Jubi, haciendo la pesca llamada de barlovento, principalmente en verano». Aunque también se aconsejó tener unas bases de apoyo en la zona de pesca más frecuentada por los pescadores canarios, esto es, entre cabo Bojador y cabo Blanco<sup>10</sup>.

Esta idea de la necesidad de ocupar una serie de puntos ente cabo Bojador y cabo Blanco, por ser fundamental para el desarrollo de la industria del salado canario —idea que fue recogida por Pedro de la Puente y Olea en 1882, y plasmada por él en el Congreso Español de Geografía Colonial y Mercantil, en 1883— estará, junto a otros factores, en el origen mismo de la intervención española en la costa occidental de África, frontera del Archipiélago.

Sin embargo, las reclamaciones político-económicas canarias no tendrían una solución práctica, traducida en la cesión definitiva de Sta. Cruz de Mar Pequeña a España por parte del reino Xerifiano, a consecuencia de la negativa del Sultán, en base a planteamientos económicos, y a la debilidad interna y externa del Estado español.

## 2.1. El africanismo español en defensa de los intereses pesqueros hispanos en la costa sahariana

En la década de los 80, y ante el comienzo de una nueva y definitiva fase del imperialismo europeo en el reparto del «pastel» africa-

<sup>9</sup> De la Puente y Olea, P.: *Informe sobre las Pesquerías de los canarios en la costa de África*. Madrid, 1882, pág. 8.

<sup>10</sup> Cfr. «La Cuestión de Canarias en la Sociedad Económica Matritense», Madrid, Imp. de Manuel Tello, 1881. También cfr. Pérez del Toro, F.: *El Tabaco Canario y las Pesquerías en África*, Madrid, Imp. La Guirnalda, 1881, págs. 127-184.

no, los africanistas españoles, dada la falta de iniciativa gubernamental y la debilidad de las fuerzas productivas de la nación, emprendieron una campaña de presión ante la opinión pública y el Gobierno para que España no quedara descolgada en la distribución que se estaba llevando a cabo de África, ya que tenía unos intereses que defender en aquel continente.

Con respecto a la costa noroccidental de África, estos intereses eran de carácter político, comercial y pesquero, y tenían su origen, no sólo en las reclamaciones canarias, sino en los proyectos de explotación —de origen peninsular— que trataban de «modernizar» la explotación de los recursos del banco pesquero mediante la creación de una industria de pesca de altura, que tuviera por base tanto las Islas Canarias como la costa occidental africana.

Esta campaña de presión comenzó con la sesión que celebró, en los días 22 de Mayo y 5 de Junio de 1883, la Junta Directiva de la Sociedad Geográfica de Madrid. En ella se propuso, entre otros puntos, la celebración de un congreso que tratara a nivel nacional de los intereses españoles en el continente africano, además de llevar a cabo misiones de exploración del *Ifni*, Río de Oro y cabo Blanco, en donde el Gobierno debería de implantar una serie de estaciones navales<sup>11</sup>.

A finales de ese mismo año, tuvo lugar en Madrid el Congreso Español de Geografía Colonial y Mercantil, en el que se trató, entre otros temas, de las pesquerías canario-africanas.

En la ponencia que sobre el tema de marras presentó Pedro de la Puente y Olea, destacó la importancia que el banco tenía en especies piscícolas y fondos madreporicos, especialmente ente Río de Oro y cabo Blanco; de ahí que su desarrollo debería de constituir el fundamento de la industria de la pesca de altura en España, además de dar trabajo, cobijo y alimento a los pescadores isleños.

Olea puso en tela de juicio el establecimiento de la Mar Pequeña por considerar que junto a la escasez de pescado y al deficiente abrigo que ofrecían sus costas por estar abiertas a los «brisotes» del No-

<sup>11</sup> Cfr. «Territorios Adquiridos para España por la Sociedad Española de Africanistas y Colonistas en la costa occidental de África», en B.S.G.M., Vol. XVIII, (1885), págs. 335-360

roeste, se unía su mayor dificultad defensiva, en cuanto a gastos se refiere, que los puertos de Río de Oro y cabo Blanco.

Por tanto, al hablar sobre los derechos que, en principio, tenían los españoles sobre el referido banco, y al no existir una legislación internacional al respecto, recomendaba la ocupación de Río de Oro y cabo Blanco para asegurar la posesión y disfrute de las pesquerías. Ya que así, el derecho que en principio se tenía, «se afirmaría y robustecería de notable modo, si los españoles poseyesen un puerto en el centro de estos bancos».

Para finalizar, Olea llamaba la atención del Estado para que la ocupación de ambos puntos se convirtiera en objetivo prioritario, porque de lo contrario otra nación podría «tomar tranquila posesión de ambos puertos»<sup>12</sup>.

Posteriormente, intervino el catalán Ricart Giralt, quien destacó la importancia comercial, más que pesquera, de unas factorías establecidas en la costa sahariana, dado que podrían atraerse las caravanas procedentes del Sudán y dar salida a las mercancías por los puertos construidos en ellas.

Giralt se mostró contrario a un establecimiento español en la costa occidental de Marruecos por las dificultades que pondría el Sultán, al igual que no creía en la riqueza piscícola de las aguas saharianas.

No obstante, consideró que las factorías comerciales que se instalaran entre Río de Oro y cabo Blanco podrían servir para «punto de depósito y salazón y refugio y habilitación para los buques».

No cabe duda de que el alegato de Ricart Giralt en pro del establecimiento de factorías comerciales en la zona, era una clara defensa de los intereses mercantiles de la burguesía catalana ante la atracción que suponía para la misma el comercio con el Sudán<sup>13</sup>.

La intervención canaria en relación con las pesquerías se centró en las ponencias de Felipe Pérez del Toro y Juan Alvarado Sanz. Ambos destacaron la riqueza, calidad y excelencias que ofrecía el banco

<sup>12</sup>. «Congreso Español de Geografía Colonial y Mercantil». Actas de las Sesiones, Imp. Fortanet, Madrid, 1884, II Vol., págs. 112-132. También sobre el desarrollo del Congreso, ver Hernández Sandoica, E., *op. cit.*, págs. 262-366 y García Figueras, *op. cit.*, págs. 197-203.

<sup>13</sup> Congreso Español de Geografía..., *opus. cit.*, págs. 139-150.

en cuestión, quejándose del abandono al que se le tenía sometido, por lo cual llamaban la atención del Gobierno para que prestara su protección y ocupara «al propio tiempo algunos lugares de la costa, bajo cuyo amparo se establecerían edificios industriales, contribuyendo así al desarrollo que anhelamos». El interés canario iba dirigido a la ocupación de Río de Oro y cabo Blanco, especialmente este último, por su proximidad al Sudán y con vistas a un futuro establecimiento de relaciones comerciales <sup>14</sup>.

En clara conexión con los intereses comerciales, los ponentes canarios también solicitaron la ocupación de Sta. Cruz de Mar Pequeña. Petición, ésta, que se enmarca dentro de la «línea» seguida por las reclamaciones que se habían venido haciendo sobre el particular desde el Archipiélago.

En sus conclusiones finales, el Congreso recogió, entre otros aspectos, la necesidad de fundar varios establecimientos en uno o más puntos de la costa bañada por el banco pesquero canario-africano, con el objeto de asegurar, proteger y desarrollar la industria pesquera <sup>15</sup>.

Desde ese momento, quedó clara la relación directa entre las pesquerías y la intervención española en la costa sahariana, entre cabo Bojador y cabo Blanco, en tanto en cuanto el banco pesquero fue el «pretexto» que el africanismo español iba a utilizar ante el Gobierno para que éste procediera a la ocupación de la mencionada franja costera.

Así, en enero de 1884, la Sociedad Española de Africanistas y Colonistas dirigió al Gobierno una petición solicitando la ocupación oficial del «trayecto de costa africana correspondiente al banco de pesca que explotan los naturales de Canarias». Las argumentaciones que empleó la Sociedad se basaron en:

- a) la importancia de conservar tan rico banco ante la posibilidad de que caiga en manos de otras potencias,
- b) la necesidad de contar con unos puntos de apoyo en la costa africana para que la industria pesquera pueda llevarse a cabo y adquiera el suficiente desarrollo. Y por último,

<sup>14</sup> *Ibidem*, págs. 159-177.

<sup>15</sup> Territorios Adquiridos..., *opus. cit.*, págs. 360-361.

c) en que no surgirán complicaciones diplomáticas por no estar el referido banco bajo soberanía alguna.

Con ello, España pasaría a tener un dominio *de facto* o efectivo sobre el banco, sustituyéndolo por el «dominio teórico» o *de iure* que poseía en aquellos momentos<sup>16</sup>.

También, en octubre de ese mismo año (1884), y en una sesión de la junta directiva de la Sociedad Geográfica de Madrid, F. Coello aludió a los intereses que España tenía en la costa noroccidental de África, ante la proximidad de la Conferencia de Berlín, intereses que a su juicio tenían que defenderse con «energía e inteligencia». Más adelante Coello destacó la importancia del trozo de costa comprendido entre cabo Bojador y cabo Blanco, en tanto en cuanto se correspondía con el banco de pesca canario-africano<sup>17</sup>.

Ante la falta de iniciativa que mostraba el Gobierno, la Sociedad Española de Africanistas y Colonistas decidió llevar a cabo, *motu proprio*, la ocupación de la franja costera entre cabo Bojador y cabo Blanco ante el interés que la costa sahariana estaba tomando entre otras naciones, como era el caso de Francia. Para recabar fondo, la Sociedad solicitó el apoyo de particulares y del propio Gobierno, el cual de una manera «soterrada», y a través de diferentes ministerios — entre ellos el de Marina—, le prestó toda la protección necesaria.

Así, y una vez que Bonelli tomó posesión, en nombre de la Sociedad Española de Africanistas y Colonistas, del espacio de costa comprendido entre cabo Bojador y cabo Blanco, el Ministerio de Estado dirigía una comunicación al Ministerio de Marina para que «los comandantes de los buques de la Real Armada procurasen por los medios usados en semejantes casos, dar toda la fuerza posible a las anexionaciones hechas por la Sociedad de Africanistas o cualquiera otra sociedad española análoga (...)»<sup>18</sup>.

El 26 de diciembre de 1884, y teniendo en cuenta las resoluciones

<sup>16</sup> *Ibidem*, págs. 376-379.

<sup>17</sup> B.S.G.M., Vol. XVII, (1884), págs. 311-315.

<sup>18</sup> Cfr. «Documentos referentes a las Pesquerías y Factorías de Río de Oro y otros asuntos relativos al Protectorado de la Costa Occidental de África (1884-1885 y 1894-1901)». (M)useo (N)aval (en adelante M. N.), doc. 12. También sobre las expediciones de la Sociedad Española de Africanistas y Colonistas a la costa occidental de África, ver. Hernández Sandóica, E. *op. cit.*, págs. 453-472.

mo efectivas las nuevas ocupaciones en la costa occidental de África que se iban a tomar en la Conferencia de Berlín para considerar co-ca, el Gobierno español envió una «declaración» a las demás potencias, en la que se les hacía saber la «protección» por parte de España de la costa occidental de África, comprendida entre Río del Oro y bahía del Oeste.

Por tanto, el papel jugado por el banco pesquero canario-africano en la intervención española en la costa sahariana, tuvo, desde un principio, un doble sentido: por un lado, se inserta dentro de los intereses político-estratégicos y económicos españoles en la zona, y por otro, es utilizado como argumento principal, especialmente por los africanistas, para efectuar la ocupación del trozo de costa africana arriba mencionado.

## **2.2. La actitud del Gobierno español ante la ocupación de la costa sahariana por la iniciativa privada**

Aunque el Gobierno se negó a ocupar oficialmente la costa sahariana, debido a su debilidad interna y externa, es indudable que mostró un apoyo «encubierto», a través de diferentes ministerios, a la iniciativa privada para que llevara a cabo dicha ocupación, ya que el Gobierno se daba perfecta cuenta de los intereses españoles en la zona y de las apetencias que ésta estaba despertando entre otras naciones.

Sin embargo, la actitud que tomó el Gobierno fue de «cautela» ante la posible reacción de algunas potencias que se creyeran con derechos en la zona. Potencias que, por otro lado, se hallaban reunidas en la Conferencia de Berlín, configurando un «marco legal» para llevar a efecto la desmembración del continente africano.

Esta postura reservada del Gobierno se ponía de manifiesto en la medida en que éste procuraba matizar que España no había adquirido nuevos territorios, sino que, simplemente, había aceptado proteger establecimientos particulares en la zona, a la manera que lo realizaban entonces otros países. En este sentido se expresó Cánovas del Castillo, Presidente del Gobierno, cuando a una pregunta del diputado Azcárraga sobre el tipo de protección que se dispensaría a estos establecimientos, respondió que

Si al Gobierno de S. M. se le hubiera propuesto por alguien alguna vez crear colonias españolas en el desierto del Sahara y establecer allí plazas fuertes sostenidas con el presupuesto del Estado y con guarnición del ejército nacional, el Gobierno español, que tiene mucho más cerca intereses de otra índole, que pudieran ser bastante mayores para la Nación, y a los cuales no puede satisfacer cuanto quisiera por el estado general del país, *se hubiera negado resueltamente, absolutamente a intervenir en nada que se relacionara con asuntos de esa clase.*

Pero al Gobierno de S. M. (...) —continuó argumentando Cánovas—, se le ha preguntado si estableciendo las particulares factorías a la manera que se acostumbra (...) por individuos de otras Naciones (...) podría y debería prestarles su protección en los mismos límites que a las factorías que he citado dispensan todas las Naciones de Europa.

*A esto es a lo que ha accedido el Gobierno de Su Majestad, y no hubiera accedido a otra cosa*<sup>19</sup>.

Esta moderación del Gobierno, incluso ante el poder legislativo, se palpó, nuevamente, dos años más tarde (1887), cuando el diputado Montilla, en una sesión del Congreso de los Diputados, acusó al Gobierno liberal de Sagasta de haber cometido un «acto inconstitucional» por haber consentido la incorporación de nuevos territorios sin tener en cuenta el artículo 55, en su párrafo segundo, de la Constitución que obligaba al Rey a estar revestido de una ley especial, aprobada previamente por las Cortes, para poder incorporar nuevos territorios a la nación española.

Para realizar tal acusación, Montilla se basó en las declaraciones del anterior presidente del Gobierno y en la publicación en la *Gaceta de Madrid* de ese mismo año de la incorporación de los territorios de la costa sahariana a la Capitanía General de Canarias. Por último, el diputado consideraba un gasto inútil, por parte del Estado, el adquirir nuevos territorios, teniendo abandonadas, como se tenían, colonias más importantes.

Esta interpelación del diputado Montilla denotaba, en cierta manera, la falta de conocimiento que se tenía sobre el tema de marras, consecuencia del «armazón» que en torno a él había puesto el Gobierno.

Sagasta se limitó a contestar que el Gobierno liberal se encontró con el protectorado y llamó la atención a Montilla, porque «(...) no

<sup>19</sup> D.S.C., Congreso de los Diputados, Legislatura 1884-1885, Sesión 28 de Marzo de 1885, pág. 3241; igualmente cfr. Sesiones 7 y 16 de Enero de 1885, pág. 1586, 1683-1684. (El subrayado es nuestro).

puede darse asunto más grave que el que está S. S. tratando, y S. S. comprende que no se puede tratar en esa forma»<sup>20</sup>.

La actitud del Gobierno español respondía, pues, a una doble motivación. Por un lado, las relaciones hispano-francesas atravesaban un periodo de «distensión» como consecuencia del acercamiento de Madrid a la Triple Alianza<sup>21</sup>. Y, por otro lado, Francia, ante la nota española declarando el protectorado en la costa sahariana, presentó una reclamación ante el Gobierno de Madrid, por considerar que tenía unos derechos históricos en los mencionados territorios.

La reclamación francesa se apoyaba en un Tratado firmado con Holanda, en 1727, por el cual los franceses adquirieron el derecho a comerciar entre cabo Blanco y Sierra Leona.

Este asunto será tratado por una comisión mixta Hispano-Francesa en la Conferencia Internacional de París sobre el derecho a la ocupación de territorios en la costa occidental de África, celebrada entre 1886 y 1891<sup>22</sup>.

El punto de discrepancia que surgió entre ambas comisiones radicó en la consideración, por parte de Francia, de que cabo Blanco abarcaba toda la península, a la cual le da el nombre, y no el cabo desde un punto de vista geográfico; en tanto que, para la comisión española, el cabo se ceñía pura y exclusivamente a la descripción geográfica del mismo.

Después de arduas negociaciones, se llegó a un acuerdo satisfactorio para ambas partes, por el cual la península de cabo Blanco sería dividida por una línea imaginaria en dirección Norte; quedando la parte occidental (incluida la bahía del Oeste) adjudicada a España, y la parte oriental (incluido cabo Blanco) para Francia.

<sup>20</sup> *Ibidem*, Legislatura 1887, Sesión 24 de Junio de 1887, págs. 3909-3914.

<sup>21</sup> Para una visión de la política exterior española en la segunda mitad del XIX, cfr. Jover Zamora, J. M.: «Caracteres de la Política Exterior de España en el S. XIX», en *Política, Diplomacia y Humanismo Popular en la España del S. XIX*. Madrid, Edc. Turner, 1976, págs. 83-138; y Morales Lezcano, V.: *León y Castillo, Embajador (1887-1918). Un estudio sobre la Política Exterior de España*. Las Palmas de G. C., Edc. del Cabildo Insular de Gran Canaria, 1975, *passim*.

<sup>22</sup> «El Derecho a la Ocupación de Territorios en la Costa Occidental de África, discutido en la Conferencia Internacional de París en los años de 1886-1891». Madrid, Imp. Fortanet, 1875, *passim*.

Por este acuerdo, los súbditos españoles podían utilizar la zona de la península de cabo Blanco perteneciente a Francia, para llevar a cabo labores de pesca, arreglo de redes, etc., siempre y cuando no atentaran contra la propiedad privada o pública.

Sin embargo, este convenio tuvo un carácter provisional, hasta que se incluyó en el Tratado Hispano-Francés de 1900, sobre delimitación de las posesiones de ambos países en cabo Blanco y el golfo de Guinea.

Asimismo, y dentro del marco de estas negociaciones celebradas en París, se trató de fijar los límites del *hinterland* de la costa sahariana española, pero no se llegó a acuerdo alguno sobre el particular, quedando su límite oriental sin fijar.

La dificultad en este asunto venía determinada por la negativa francesa a reconocer los derechos españoles en la zona del *Adrar-el-Tmarr*, derechos basados en los Tratados de *Iyil* y firmados por una comisión de la Sociedad Española de Geografía Comercial —heredera de la de Africanistas y Colonistas— y las tribus del *Adrar*, por la que estos últimos reconocían la soberanía española sobre dichos territorios<sup>23</sup>.

La negativa se debía al interés que tenía para Francia esta zona, en cuanto, le permitiría unir sus posesiones de Argelia con las de Senegambia, además de que Francia estaba empezando ya a penetrar en el *Adrar* y a consolidar sus intereses allí.

Por el contrario, el Gobierno español, a causa de su debilidad económica y militar, no había notificado ni publicado los Tratados, hecho este que tendrá un peso vital cuando se materialice su pérdida por el Tratado Hispano-Francés de 1900.

A mediados de 1885, se publicaba un Real Decreto en la *Gaceta de Madrid*, por el cual, el territorio comprendido entre los cabos Bojador y Blanco, pasaba a depender del Ministerio de Ultramar. De igual manera, se nombraba un Comisario Regio, dependiente del citado Ministerio, que ostentaría la máxima autoridad en lo civil y militar, e incluso tendría potestad para firmar acuerdos con los jefes indígenas y tomar posesión de territorios no ocupados.

<sup>23</sup> Cfr. B.S.G.M., Vol. XXXIII, (1892), págs. 81-82.

Dicho territorio pasaría a depender del Ministerio de la Guerra, en 1887, a través de la Capitanía General de Canarias.

En ese mismo año de 1885, se hallaba establecida en la colonia de Río de Oro la Compañía Mercantil Hispano-Africana, fundada en Madrid a finales de 1884, con un capital social de trescientas mil pesetas (300.000) y por un período de cincuenta años. El objeto de la misma era el impulsar las relaciones mercantiles de España con el continente africano<sup>24</sup>.

Sin embargo, el panorama que presentaba la nueva colonia a finales de 1885 no coincidía con el que los africanistas madrileños habían soñado cuando procedieron a su ocupación. Por un lado, el comercio de la factoría era ineficaz, ya que no sólo no había conseguido atraer el comercio del Sudán, sino que los pocos «moros» que en un principio acudían a la misma, habían dejado de hacerlo. Por otro lado, los proyectos encaminados a explotar el banco pesquero, creando factorías tanto en la colonia como en Canarias, habían fracasado.

A todo ello, habría que unir el interés que los franceses mostraban, desde el punto de vista geo-estratégico, por el *hinterland* sahariano, como la única alternativa válida para unir sus posesiones argelinas con las de Senegambia.

Todo esto originó un sentimiento de malestar entre los africanistas madrileños y los sectores canarios y peninsulares vinculados con la pesca, que alzarán su voz en pro de una mayor potenciación comercial y pesquera de Río de Oro.

### **2.3. Preocupación y Malestar ante la ineficacia comercial y pesquera de Río de Oro**

Ya en 1886, y en una reunión de su junta directiva celebrada en los locales del Círculo de la Unión Mercantil, la Sociedad Española de Geografía Comercial discutió las pretensiones monopolistas y la falta de iniciativa comercial de la Compañía Mercantil Hispano-Africana, planteando la necesidad de crear una nueva factoría en Río

<sup>24</sup> *Estatutos de la Compañía Mercantil Hispano-Africana*. Madrid, Imp. de la Gaceta Universal, 1885.

de Oro que respondiera a las necesidades del momento y evitara la paralización del comercio<sup>25</sup>.

Tres años más tarde (1889), el Consejo de Ministros remitió un expediente a la Sociedad de Geografía Comercial, en el que proponía el «abandono» de la costa sahariana por su ineficacia comercial y pesquera, solicitando a la misma un informe sobre la «viabilidad» o no de la colonia de Río de Oro.

En lo referente al comercio, el informe reconocía la ineficacia del mismo como consecuencia de la falta de iniciativa, capital e inteligencia mostrado por la Compañía Mercantil Hispano-Africana, que no sólo había desatendido los grandes mercados del interior —cerrando así el flujo comercial que hubiera supuesto la salida de las mercancías procedentes del Sudán por el puerto de la colonia—, sino que con su actitud monopolizadora había logrado el retraimiento de algunos comerciantes, navieros y fabricantes deseosos de establecerse e impulsar el comercio en la colonia.

En cuanto a las pesquerías, destacaba la importancia que Río de Oro tenía para éstas, dado que servía de refugio a los pescadores canarios, y de lugar ideal para la instalación de factorías dedicadas a la industria de la pesca e industrias derivadas, con lo cual el abandono supondría un verdadero mazazo para las islas, ya que si otro país ocupaba la costa y en virtud del derecho a las aguas jurisdiccionales prohibía la pesca a los isleños, la situación del Archipiélago se agravaría aún más, ya que a la mala coyuntura que atravesaban como consecuencia de la depreciación del precio de la cochinilla en los mercados internacionales, se les uniría el verse privados de uno de los productos más importantes en la dieta insular: el pescado salado y fresco capturado en el banco pesquero.

Por último, y en lo referente al interés político, el informe señalaba que la posesión mantendría segura las espaldas de Canarias, a la vez que impediría el que Francia, aprovechándose del abandono español, terminara controlando los territorios al Sur del Imperio Xerifiano.

<sup>25</sup> Sobre las pretensiones monopolistas y la actividad desplegada por la Hispano-Africana, cfr. «Nuestras Posesiones de la Costa Occidental de África», en *(R)evista de (P)esca (M)artima* (en adelante R.P.M.), Vol. II, (1886), págs. 38-48; y Hernández Sandoica, *op. cit.*, págs. 720-746.

En sus conclusiones, la Sociedad solicitaba del Gobierno que se mantuviera la posesión española en la costa sahariana, teniendo en cuenta el porvenir comercial, los intereses pesqueros y la situación geo-estratégica de Canarias<sup>26</sup>.

Del análisis del informe se desprenden varias conclusiones. La primera, es la utilización, por parte de los africanistas, del mismo argumento que emplearon para presionar al Gobierno con objeto de que interviniera en la costa sahariana; esto es, los intereses político-estratégicos y económicos de España en la zona. Y la segunda, es el razonamiento de que la ineficacia mercantil de Río de Oro no se debía a sus malas condiciones, sino a la falta de iniciativa y al afán de monopolio de la única compañía establecida allí.

A lo largo de la década de los 90, los africanistas harán hincapié, no sólo en el abandono industrial a que se tenía sometido Río de Oro, sino en llamar la atención del Gobierno ante el peligro que suponía el establecimiento inglés de cabo Juby y los intentos franceses por unir sus posesiones de Argelia con Senegal.

En abril de 1892, en una conferencia leída por E. Lucini en la Sociedad Geográfica de Madrid, se puso de manifiesto el futuro prometedor de Río de Oro, mediante la instalación de factorías comerciales que supieran atraerse el comercio del interior de África y se criticaba el abandono en que se encontraba, así como a aquéllos que se oponían a la expansión colonial española en esa parte de África, por considerar que el lugar no era idóneo, dada la falta de agua potable y lo arenoso de su terreno<sup>27</sup>.

Posteriormente, un mes más tarde, la Sociedad Española de Geografía Comercial y la Sociedad Geográfica de Madrid, en una circular dirigida al Ministro de Estado, llamaban su atención sobre los trabajos que los franceses estaban realizando en el *Adrar* con el objetivo de unir sus posesiones de Argelia con las de Senegal, opinando que el Gobierno español debería dar muestras de simpatía y de acer-

<sup>26</sup> B.S.G.M., Vol. XXXVI, (1894), págs. 353-370.

<sup>27</sup> Lucini, E.: *La Factoría de Río de Oro* (Conferencia leída ante la Sociedad Geográfica de Madrid, en la Sesión pública del 12 de Abril de 1892). Madrid, Imp. Fortanet, 1892.

camiento a las tribus del *Adrar*, con las cuales se habían firmado, en 1886, los Tratados de Iyil<sup>28</sup>.

Nuevamente, en 1894 y 1895, incidieron en esta idea, recordando los derechos españoles sobre el *hinterland* sahariano, y censuraron a «los hombres políticos» por haber desoído los consejos de que España tomara posesión de la zona comprendida entre el límite Sur de Marruecos y cabo Bojador, evitando, así, que otra nación se estableciera en dicha zona y pudiera poner en peligro la seguridad del Archipiélago Canario. Pero «el sistema favorito entre nosotros, y sin duda el más tranquilo, es el alejamiento completo de toda complicación: la política internacional en estado fósil; el sistema francés, por el contrario, es el de extender su zona de influencia en África sin tregua ni medida; (...)»<sup>29</sup>.

En los últimos años de la década volvieron a insistir en el estado de abandono en que se encontraba Río de Oro y en la necesidad de llevar a cabo una política de acercamiento con los indígenas, ya que estaban dispuestos a contribuir al mantenimiento de las transacciones comerciales e incluso incrementarlas. Asimismo, criticaron la falta de inversiones en la colonia por parte del capital español, solicitando del Gobierno un apoyo más intenso para convertir Río de Oro en una verdadera estación colonial<sup>30</sup>.

En resumen, se podría decir que la «acción» desplegada por los africanistas madrileños, ante la situación de abandono en que se encontraba la colonia de la costa sahariana, tuvo como fin el recordar tanto al Estado como a los poderes económicos de la nación los intereses españoles en la zona, y el papel civilizador que, en su opinión, el país estaba llamado a desarrollar en el continente africano.

Pero el estado de dejación en que se hallaba Río de Oro, no sólo produjo malestar y reacción en los sectores africanistas madrileños, sino que también se detectó una cierta preocupación en el Archipié-

<sup>28</sup> B.S.G.M., Vol. XXXIII, *opus. cit.*, págs. 311-312; y Vol. XXXVII, (1895), págs. 267-269.

<sup>29</sup> Cfr. B.S.G.M., Vol. XXXVI, *opus. cit.*, págs. 311-312; y Vol. XXXVII, (1895), págs. 267-269.

<sup>30</sup> Cfr. (*R*)*evista de (G)eografía (C)olonial y (M)ercantil* (en adelante R.G.C.M.), publicada por la Sociedad Geográfica de Madrid, Vol. I, (1897-1900), págs. 137-139, 280-283 y 489-491.

lago Canario y en determinados sectores peninsulares vinculados a la pesca, que, aunque pequeños, se centraban en torno a la *Revista de Pesca Marítima*, publicada en Madrid.

En 1886, se publicó un artículo en *El Liberal* de Las Palmas de G. C., en el que se defendía la trascendencia que tenía Río de Oro para la industria pesquera española, en general, y canaria, en particular, en tanto en cuanto aseguraba la explotación del banco pesquero canario-africano que, de otra manera, caería en manos de potencias extranjeras, lo que supondría una pérdida irremediable. En ese mismo año, el *Noticiero Marítimo*, revista editada en Barcelona, publicaba un artículo sobre las pesquerías, en el que destacaba las medidas de seguridad y económicas que debía de adoptar el Gobierno en la nueva colonia si quería proteger el desarrollo de las mismas<sup>31</sup>.

Dentro de las reacciones que se produjeron a través de la prensa canaria, sobresalieron, especialmente, los artículos de Antonio M. Manrique y Saavedra, notario de Arrecife de Lanzarote y personaje muy polifacético, que entre 1888 y 1893, presentó sendos proyectos en el Ministerio de Fomento para construir salinas en varios puntos de Lanzarote y establecer una colonia agrícola en la Graciosa<sup>32</sup>.

Fue, también, uno de los que terciaron en torno a la polémica situación geográfica de Sta. Cruz de Mar Pequeña, fijándola en el punto denominado por los canarios Puerto Cansado, en la costa occidental de África frontera con Lanzarote.

Del análisis del discurso de sus artículos, publicados entre 1886 y 1895, y recogidos en la *Revista de Pesca Marítima*, se desprende una defensa de los intereses canarios, en general, y «conejeros» en particular, centrados en la censura al Gobierno por haber considerado a *Ifni* como el lugar donde estuvo situada la antigua fortaleza de Mar Pequeña, situación que, en su opinión, no favorecía en nada a los pescadores canarios. Por el contrario, resaltaba la abundancia de sardinas en las aguas que bañaban Puerto Cansado, y lo beneficioso que

<sup>31</sup> Sobre el contenido de estos artículos ver. R.P.M., Vol. cit., págs. 358-364; también Vol. I, (1885), págs. 376-378; y Vol. III, (1887), págs. 79-80 y 88-90.

<sup>32</sup> Sobre Antonio María Manrique y Saavedra, cfr. Muñoz, R.: «Antonio María Manrique (1837-1907), viajero por África y estudioso del Guanche», en *II Aula Canarias y el Noroeste de África*. Cabildo Insular de G. C., Madrid, 1988, págs. 275-284.

hubiera sido establecer una factoría en dicho lugar, así como en Puerto Naos (Arrecife de Lanzarote), para proceder a la salazón del pescado.

Llamaba, además, la atención de los canarios para iniciar un estudio en profundidad, que analizara las causas del fracaso de los diferentes intentos de explotación de las pesquerías. Asimismo, hizo un llamamiento al capital hispano para que invirtiera en la explotación del banco pesquero, ante el potencial «peligro» que ofrecía la factoría inglesa de cabo Juby y los intentos franceses de dominar el *hinterland* sahariano; considerando que si los extranjeros no «nos disputan esa riqueza (el banco pesquero canario-africano) que no explotamos, es solamente por la falta de una base de operaciones en tierra firme (...)»<sup>33</sup>.

En este mismo sentido, se manifestaba el periódico de Lanzarote, *El Horizonte*, que clamaba por el establecimiento de una factoría de pesca en la isla volcánica, con vistas a explotar la abundancia de sardinas y la extracción de aceite del pescado, al igual que la fabricación de guano; todo ello como salida a la crisis económica por la que atravesaban<sup>34</sup>.

Por otro lado, en un artículo publicado en *Las Afortunadas*, periódico semanal de La Habana, y bajo el título «Río de Oro», su autor, que firma con el sinónimo de León el Africano, consideraba que la única manera de hacer viable la colonia era mediante la creación de factorías pesqueras, a partir de las cuales adquiriría toda su grandeza.

El autor, partiendo de una hipótesis en la que imaginaba que el Gobierno había cedido Río de Oro, por un periodo determinado a un número de personas, entre las que se encontraba él mismo, y en la que se instalaban familias de canarios, catalanes, cubanos, etc., observaba cómo, a partir de la explotación pesquera del banco y del establecimiento de industrias derivadas, surgía una gran colonia que establecía relaciones mercantiles con el interior de África, con el Imperio Marroquí, con la colonia francesa de Senegal, etc., siendo sus productos muy valorados en el mercado europeo<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> R.P.M., Vol. IX, (1983), págs. 20-22 y 148-153; Vol. cit., (1887), págs. 2-6; Vol. VIII, (1892), págs. 16-19, 50-54 y 241-244; Vol. XI, (1895), págs. 364-370.

<sup>34</sup> *Ibidem*, Vol. cit., (1887), págs. 387-388.

<sup>35</sup> *Ibidem*, Vol. cit., (1893), págs. 237-245.

En resumen, las reacciones experimentadas desde la prensa canaria y desde algunas revistas peninsulares relacionadas con el sector pesquero resaltaban toda la importancia de la costa sahariana, no sólo en cuanto servían para el establecimiento de factorías pesqueras, sino debido al peligro que supondría el abandono de la misma.

La preocupación canaria en torno a la situación de Río de Oro y al derecho de posesión sobre Sta. Cruz de Mar Pequeña también se dejó sentir en el Senado y en el Congreso de los Diputados.

En 1894 y 1895, el Senador por Canarias, Marqués de Villasegura, planteó al Ministro de Estado en qué punto se encontraban las negociaciones sobre St. Cruz de Mar Pequeña, estimando que España debía posesionarse de la antigua factoría, estuviera donde estuviese, y después ratificar el derecho con el Sultán a la vista de los antecedentes. Asimismo, solicitaba del citado Ministro que en las negociaciones a entablar con el embajador marroquí, figurara no sólo el cumplimiento del artículo octavo del Tratado de Wad-Ras, sino que se fijara la posesión del antiguo establecimiento español de la Mar Pequeña, con vistas a instalar una factoría pesquera que facilitara las operaciones de salazón.

Con respecto a Río de Oro, Villasegura criticó la ineficacia mercantil y la actitud monopolizadora de la única factoría establecida allí, la cual pertenecía a la Compañía Transmediterránea desde 1892; sin considerar por ello que se debía abandonar la colonia por las ventajas comerciales que ofrecían los productos que podrían llegar del interior del Sahara, y por la industria pesquera que se ejercía en los mares que la bañan<sup>36</sup>.

Posteriormente, en 1900, el Diputado por Canarias, García Guerra, planteó al Presidente del Consejo de Ministros la cuestión de Sta. Cruz de Mar Pequeña, considerando que España debía de emprender una acción diplomática, enérgica y eficaz, que la condujera a la posesión de la misma.

En el debate posterior, y por lo que respecta a Río de Oro, el Presidente del Consejo de Ministros, Silvela, ante la alusión del Diputa-

<sup>36</sup> Cfr. D.S.C., Senado, Legislatura 1893-1894, Sesión 8 de Junio de 1894, págs. 2702-2705; y Legislatura 1894-1895. Sesiones 11 de Febrero de 1895, págs. 1086-1087; y 20 de Mayo de 1895, págs. 1966-1971.

do canario sobre la inutilidad de la colonia, respondió que la importancia de la costa sahariana venía marcada, principalmente, por el derecho que su posesión le daba a la nación para explotar las pesquerías canario-africanas, las cuales recibirían un fuerte golpe si el Gobierno optaba por abandonarla.

A la argumentación de Silvela se opuso García Guerra, por considerar que lo que a la industria pesquera canaria le interesaba era Mar Pequeña, no sólo por ser los barcos de Canarias de escaso tonelaje, sino por estar situada más cerca del Archipiélago que Río de Oro.

Días más tarde, el también Diputado, Marqués de Villasegura, interpeló a Silvela sobre dos cuestiones. La primera hacía referencia a si España y Francia habían llegado a un acuerdo para delimitar la posesión de la bahía del Galgo. La segunda abordaba las presuntas causas que habían llevado a España a no tomar posesión de Sta. Cruz de Mar Pequeña, un vez fijada su situación en *Ifni*.

Silvela sólo respondió a la primera pregunta, alegando que la posesión de la bahía del Galgo se enmarcaba dentro de unas negociaciones que a nivel general se estaban llevando a cabo en París, entre Francia y España, para delimitar las posesiones de ambos países en la costa occidental de África<sup>37</sup>.

Las reclamaciones de ambos políticos canarios para que España ejerciera una política resolutive sobre Marruecos, con objeto de obtener la cesión definitiva de Mar Pequeña, no sólo era incongruente, sino que servía de «tapadera» para presionar al Gobierno ante la amenaza que se cernía sobre los intereses españoles en el Sahara, y en definitiva sobre las espaldas de Canarias. Y ello, como consecuencia del interés que despertaba para determinadas potencias europeas, como Alemania y Francia, la costa occidental africana y su *hinterland*, coincidiendo todo ello con uno de los períodos críticos de la historia de España: la pérdida de los restos de su Imperio Ultramarino.

El 27 de Junio de 1900, España y Francia firmaron un convenio por el que delimitaban sus posesiones en la costa occidental de África.

Con respecto al Sahara, España mantuvo el tramo de costa comprendido entre cabo Bojador y la bahía del Oeste (cabo Blanco), per-

<sup>37</sup> *Ibidem*, Congreso de los Diputados, Legislatura 1899-1900, Sesiones 8 y 25 de Enero de 1900, págs. 3263-3267 y 3804-3806.

diendo la bahía del Galgo y la zona del Adrar con las salinas de Iyil, rico enclave comercial este último, y centro neurálgico de comunicaciones entre el Sahara argelino y el Senegal. La causa de la pérdida de tan rica zona radicó en la impotencia española de hacer valer los Tratados de Iyil, y en haber permitido la penetración francesa sin protestar<sup>38</sup>.

En definitiva, España mantuvo la costa, conservando la jurisdicción marítima sobre el banco pesquero canario-africano, pero perdió el *hinterland*. Obtuvo, en total, 190.000 kilómetros cuadrados de superficie.

Tras la firma del Tratado, la opinión pública nacional mostró una clara división de opiniones en cuanto a los resultados logrados por España.

Así, y a través de las páginas de *El Liberal*, se censuró la torpeza, la falta de sentido político, del Gobierno conservador y de su embajador en París, por haber permitido, con respecto al Sahara, que Francia le arrebatara a España no sólo la bahía del Galgo, sino la zona del Adrar-el-Tmarr, cuando en Europa no se «nos ha discutido nuestro derecho al Adrar Temar (*sic*), ni menos a la Sebja de Iyil (...)»<sup>39</sup>.

Por el contrario, el resto de la prensa capitalina demostró una actitud de resignación y conformidad ante la pérdida especialmente del Adrar-el-Tmarr, encomiando la labor realizada por León y Castillo. Expusieron, además, las líneas básicas de actuación a seguir por el Gobierno en los territorios adjudicados definitivamente por el convenio, esto es: la creación de factorías mercantiles, la potenciación del ejército y la marina, y que la administración diera mayores facilidades a los inversores que las que les había dado hasta ese momento.

En el mismo sentido, y a través de varios artículos en la prensa, se manifestaron dos personalidades destacadas del africanismo español, Gonzalo de Reparaz y Beltrán y Rospide. Para ellos, la labor realizada por el embajador español en París era digna de alabanza,

<sup>38</sup> Sobre el desarrollo de las negociaciones y la firma del Tratado Hispano-Francés de 1900, cfr. Morales Lezcano, V.: *León y Castillo, Embajador...*, *op. cit.*, especialmente el capítulo V, págs 73-90.

<sup>39</sup> Cfr. *El Liberal*, I, 3-y 6 de julio de 1900; y Madrid Cómico, 7 de julio de 1900, en Fondo Documental Fernando León y Castillo, Legajo 20, fol. 2801-2807, (A)rchivo (H)istórico (P)rovincial de (L)as (P)almas de G. C..

ya que la actividad desplegada por Francia en África, y concretamente en la zona delimitada, fue respondida desde España con desidia y dejadez. Asimismo, destacaron la labor sorda llevada a cabo por los africanistas para contrarrestar la desidia oficial.

Por último, censuraron a aquella parte de la opinión pública que se mostraba disconforme con la firma del Tratado, y a los que Gonzalo de Reparaz definió como «descontentadizos», exponiendo que el Estado debería de explotar esta nueva colonia mediante la aplicación de una política de creación de factorías pesqueras y mercantiles, y la flexibilización de las medidas cara a los futuros inversores<sup>40</sup>.

En 1902, el Negociado de Asuntos Coloniales propuso al Ministerio de Estado una serie de medidas para relanzar la colonia de Río de Oro y sacarla del abandono en el que se encontraba<sup>41</sup>. Estas propuestas se basaron en los siguientes puntos:

a) Potenciar la industria pesquera en el litoral sahariano y crear industrias derivadas.

b) Atraerse el comercio del Sudán, cuyas caravanas buscan su salida por Mogador y Senegal.

c) Estudio científico y exploración del suelo colonial español, con la creación de oasis en puntos estratégicos para atraer las caravanas. Para llevarlo a cabo, se contaría con el concurso del personal técnico del Ministerio de Agricultura.

d) Enfocar la emigración hacia la colonia, de tal manera que el litoral quedaría en manos privadas, y el interior en manos del Gobierno, el cual crearía zonas de cultivo para atraer a los colonos<sup>42</sup>.

Dos años más tarde, en 1904, la Asamblea Nacional de Pesca, ce-

<sup>40</sup> Cfr. *El Correo*, 2 y 14 de julio de 1900; *El Nacional*, 3 de julio de 1900; *El Globo*, 8 de julio de 1900; *El Nuevo Mundo*, 11 de julio de 1900; *La Época*, 4 y 12 de julio, 4 de agosto y 4 de septiembre de 1900; *El Español*, 16 y 27 de julio de 1900; *ibídem*.

<sup>41</sup> Las compras realizadas por la factoría de la Compañía Transmediterránea en Río de Oro, en 1899, se limitaron a pequeñas partidas de ganado caballar, asnar, lanar y caprino, y a la adquisición de pieles de camello, gacela, y lana. Por lo que respecta al pequeño puerto de la colonia, en ese mismo año pasaron por él un total de 108 buques, de los cuales 91 eran barcos canarios dedicados a la pesca en sus aguas. Cfr. a este respecto *Documentos referentes...*, *doc. cit.*, 1894-1901.

<sup>42</sup> Cfr. R.G.C.M., Vol. II, (1901-1904), págs. 153-158.

lebrada por la Liga Marítima en Madrid, recogía entre sus conclusiones la necesidad de que se crearan en el litoral sahariano escuelas de pesca y estaciones zoológicas con carácter experimental, y que el Gobierno fomentara la pesca de altura, especialmente la del «bacaño» y especies análogas<sup>43</sup>.

En 1905, y en un artículo sobre las pesquerías canario-africanas publicado en la *Revista de Geografía Colonial y Mercantil*, su autor, Ignacio de Arce y Mazón, arremetía contra el abandono y la falta de interés con que la industria pesquera española tenía el citado banco, en contraposición con el interés creciente que los extranjeros mostraban por él. Por otro lado, solicitaba a las autoridades españolas que no dejaran faenar a los buques extranjeros en aguas de la costa sahariana, incitando a los industriales españoles para que las explotaran<sup>44</sup>.

A pesar de los buenos propósitos y de las medidas resolutivas que se propusieron, que en cierta medida no diferían de las propuestas africanistas, lo cierto es que el estado de abandono de Río de Oro persistió, por lo menos hasta los años 30 de la presente centuria. Prueba de ello, son las quejas de Emilio Bonelli por la mala situación que atravesaba la colonia, censurando al Gobierno por las dificultades que la administración ponía a los inversores que trataban de colocar sus capitales en la misma<sup>45</sup>.

En síntesis, a partir de los años 60 del siglo XIX, algunos sectores de la burguesía canaria, especialmente la grancanaria, reclamaron la intervención del Estado en la costa africana frontera al Archipiélago, con unos fines claramente político-económicos: abrir nuevas vías de comercio para la débil economía canaria, asegurar la presencia isleña en las aguas que bañan dicha costa, potenciándola a través de la instalación en tierras saharianas de factorías e industrias derivadas, como única alternativa al subsector pesquero isleño, y, por último, salvaguardar las espaldas de las islas.

<sup>43</sup> Cfr. *Boletín Oficial de la Liga Marítima Española*, número 30, mayo-junio de 1895.

<sup>44</sup> R.G.C.M., Vol. III, (1905-1906), págs. 49-56.

<sup>45</sup> *Ibidem*, Vol. XIII, (1916), págs. 122-125.

A medida que avanzaba la centuria, las peticiones se hicieron más insistentes y encontraron pleno apoyo en los círculos africanistas madrileños, para los cuales estas demandas entraban de lleno en los intereses que España tenía que defender en África.

Es a partir de ese momento, cuando el banco pesquero será utilizado por los sectores implicados, africanistas y miembros de la burguesía canaria, como punta de lanza para convencer al Estado de la necesidad de ocupar la costa sahariana.

Una vez consumada la ocupación, las expectativas de ambos sectores, así como de algunos sectores peninsulares relacionados con la pesca se vieron truncadas. Por un lado, no se crearon factorías pesqueras que coadyuvaran a potenciar las pesquerías, y, por otro, el Gobierno dada su debilidad económica y la mala coyuntura por la que atravesaba el país, a finales del XIX, mantuvo una política de inhibición con respecto a Río de Oro, que se plasmó en una mínima presencia testimonial (representada por una pequeña guarnición), y en una escasa e irrisoria actividad comercial.

Todo ello provocó un cierto malestar y reacciones desde Canarias y desde los círculos africanistas madrileños, que se tradujo en manifestaciones de apoyo a la presencia española en el Sahara, utilizando para ello los mismos argumentos que habían empleado con anterioridad a 1885, a lo que añadían el peligro que suponía para los intereses nacionales la presencia de Francia, cada vez de una manera más notable, en el *hinterland* de Río de Oro.

En definitiva, los alegatos africanistas y canarios recurrieron continuamente al banco pesquero como pretexto no sólo para hacer ver al Gobierno la necesidad de su intervención en la zona, sino para hacerle comprender, posteriormente, el perjuicio que suponía para los intereses españoles el estado de abandono en que se encontraba la colonia.

## RESUMEN

En la segunda mitad del siglo XIX, los círculos africanistas madrileños y un sector de la burguesía canaria utilizaron el banco pesquero canario-africano, además de otros argumentos políticos y eco-

nómicos, como arma de presión ante el Gobierno de Madrid, para que éste procediera, sin dilación, a la ocupación de la costa sahariana.

Una vez establecido «el protectorado» de Río de Oro, y ante el estado de abandono en que se encontraba, los círculos africanistas apelaron nuevamente al Gobierno, para que éste potenciara las inversiones en la colonia.

### ABSTRACT

During the second half of the 19th century, pro-Africa circles in Madrid and a section of the Canary Islands middle class used the Canaries-African fishing beds, and other political and economic arguments, as a weapon in order pressure the Madrid Government to proceed without delay to occupy the Saharan coast.

Once the Rio de Oro «protectorate» had been established, and in view of its state of neglect, the pro-Africa circles once more called on the Government to promote investments in the colony.

FUENTES DOCUMENTALES EN EL ARCHIVO  
DEL MINISTERIO DE ASUNTOS EXTERIORES  
PARA EL ESTUDIO DE LAS RELACIONES ENTRE ESPAÑA  
Y EL IMPERIO TURCO-OTOMANO (1834-1914)

VÍCTOR MORALES LEZCANO  
Universidad Nacional de Educación a Distancia. Madrid

**I Relaciones Internacionales entre España y el Imperio  
Turco-Otomano: 1834-1914**

El estudio detallado de las Relaciones Internacionales de España con el resto de las Naciones-Estado de Europa, durante el siglo XIX, constituye un filón temático hasta ahora no explotado.<sup>1</sup>

Cierto es que las Relaciones Internacionales entre el naciente Estado liberal de España —a partir de 1834—, y algunos protagonistas del Concierto de Europa —tales como Francia y Gran Bretaña—, son obviamente menos desconocidas, y han sido exploradas monográficamente, aunque se haya privilegiado en estos estudios la política exterior de los Estados a través de sus Ministerios de Asuntos Exteriores y haya sido la gestión diplomática la que ha salido mejor parada.

Las relaciones económicas, es decir, el intercambio comercial, las inversiones financieras; o, por ejemplo, el flujo de influencias culturales y técnicas entre Estados, han sido escasamente abordados, y mucho menos cuando el «actor» del Sistema de Estados ha sido, no un país del occidente europeo, sino un Estado, o un Imperio —casos

<sup>1</sup> Agradezco a María-José Lozano y a Manuel Ravina Martín, archiveros del Ministerio de Asuntos Exteriores (Madrid), las facilidades con que me han distinguido para la preparación de este artículo.

del Austro-Húngaro y el Turco-Otomano— geopolíticamente situado en el *otro* flanco territorial del continente europeo.<sup>2</sup>

Una aproximación sistemática al tema de las Relaciones Internacionales de la España Contemporánea con la Europa del siglo XIX, ha de profundizar todavía más en las estrategias de entendimiento político y en el forcejeo de intereses con el Occidente de Europa, pero sin olvidar, por ejemplo, la creciente dimensión que adquirieron durante el siglo pasado cuestiones como la Unificación de Italia y el Estatuto del Vaticano, el conjunto de Alianzas que orquestó la Alemania del Segundo Imperio, a partir de 1871; y ello por no hablar de los problemas de todo orden que afligieron a los tres grandes Imperios del Este y del sureste de Europa hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial.

No menos cierto que lo anterior es el hecho de que la construcción del edificio liberal en España fue dificultosa y resultó imperfecta, por un concurso de factores que no hace al caso invocar aquí de nuevo. Y que, por ende, la *política interior primó* absolutamente sobre la política exterior, bastante pasiva esta última excepto cuando se trató del territorio del Imperio en Indias, definitivamente perdido en 1898, o cuando se intentó obtener un «lugar bajo el sol», en el Noroeste de África, entre 1880-1912.

Todo ello no empece para que, en su momento, se aborde el estudio sistemático de las Relaciones Internacionales de la pequeña e *inhibida* potencia europea en que se convirtió España a partir del Congreso de Viena, fenómeno que no ha conocido práctica solución de discontinuidad sino hasta muy recientemente.<sup>3</sup>

Un término «regional» de referencia de esas relaciones fue el Imperio Turco-Otomano en su fase histórica declinante. Es decir, durante el siglo XIX, cuando las Cancillerías de Europa empezaron a

<sup>2</sup> Cfr. J. M. Jover Zamora, «Caracteres de la política exterior de España en el siglo XIX», en *Homenaje a J. Vincke*, II, pp. 751-94.

<sup>3</sup> La Historia de las Relaciones de España con el Exterior parece haberse detenido con la monumental —pero un tanto caduca— síntesis de J. BECKER. La revisión, y prolongación en el tiempo (primera mitad del siglo XX, por ejemplo) se está imponiendo con cada día que pasa. Véase mi apunte *España: de pequeña potencia a potencia media: 1898-1980*, presentado al «Coloquio sobre Metodología e Historia de las Relaciones Internacionales», Perugia (septiembre, 1989).

pensar en él como si se tratara de un *ente* geopolítico y administrativo condenado a perecer.

Muy avanzado el proceso de descomposición del Imperio (1903), el Embajador español en Estambul enviaba al Ministro de Estado, en Madrid, un despacho secreto, lleno de atisbos inquietantes, y centrado en torno a cuestiones palpitantes entonces en toda la cuenca del Mediterráneo oriental. Es decir, las reformas del Imperio, la resolución del problema de las nacionalidades incluidas en su seno, y el previsible advenimiento de una catástrofe, no sólo en aquella región, sino en el conjunto del universo de Estados de la época. Escribía el Embajador, Marqués de Camposagrado: «se insiste constantemente para que el gobierno otomano haga concesiones y otorgue reformas para los insurrectos; al considerar que ningún gobierno puede, sin desprestigiarse, conceder libertades que se reclaman con las armas en la mano, hay ciertamente motivos para sospechar de la buena fe de los que reclaman tales reformas»<sup>4</sup>.

La Legación española cerca de la *Sublime Puerta* había asistido durante todo un siglo —en calidad de espectador—, a la agonía del Imperio, incapaz éste de contener ni por la vía de la negociación, ni incluso por la de la fuerza, las tendencias centrifugas del nacionalismo existente tanto en la «Turquía europea», o sea, en los Balcanes, como en la «Turquía afro-asiática», o sea, en el conjunto de *vilayatos* y *sanjaks* implantados en un área de predominio árabe-islámico. Todo el período del *Tanzimat* es decir, de la modernización incompleta y constantemente frenada del aparato administrativo, militar y cultural del Imperio<sup>5</sup>, se vio perturbado, no sólo por la complejidad interna del Imperio mismo, sino también por el impulso arrollador de las apetencias expansionistas de la *Pentarquía* europea —que Georg Schwarzenberger prefería denominar la «oligarquía» internacional de la época (Gran Bretaña, Francia, Rusia, Austria, Prusia).

Las apetencias rusas y austríacas se centraron, en particular, en la zona de los Balcanes, en los territorios ribereños de la orilla norte

<sup>4</sup> Cfr. «El Embajador de España en Constantinopla al Ministro de Estado en Madrid», 8, X, 1903, en exp. n. 53, f. 3, legajo 2699, de la serie *Política Exterior* (Turquía), en el *Archivo Diplomático del Ministerio de Asuntos Exteriores* (Madrid).

<sup>5</sup> Cfr. la erudita síntesis de S. J. Shaw y E. Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, v. II, p. 55 y sgtes, Cambridge Univ. Press.

del Mar Negro, y en el engranaje estratégico de los Estrechos (Dardanelos-Bósforo), salida natural del Imperio de los Romanov al Mediterráneo oriental. Las apetencias anglo-francesas no fueron menos voraces, aunque las Cancillerías de Londres y París hicieran de *cirujano* y *enfermero* ocasionales del Imperio Otomano, tanto en su organización interior, y en el aprovechamiento de sus rentas de situación (piénsese en la importancia de Smirna, Beirut, Damasco y El Cairo, a efectos del comercio entre Occidente y Levante<sup>6</sup>; ello por no hablar de las inversiones efectuadas en sus puertos, conexiones ferroviarias, y otros servicios de comunicación con el resto del Imperio) como en la progresiva amputación territorial de la competencia otomana sobre sus territorios periféricos: Argelia y Túnez<sup>7</sup> pasaron a manos francesas en 1830 y 1881; Chipre y Egipto<sup>8</sup> fueron anexados por Gran Bretaña en calidad de Protectorados, precedidos de una intervención militar. El tándem de intereses anglo-francés contribuyó sensiblemente al minamiento del Imperio Otomano desde el exterior.

Todo el reinado del sultán Abdulhamid II (1876-1909) encarnó la culminación del doble proceso histórico apuntado antes. De una parte, complejidad interior del Imperio e impotencia, *de facto*, para dar solución a sus muchas y fuertes tensiones étnicas, religiosas, fiscales; de otra, operación de asedio ejecutada por la *Pentarquía* europea en el territorio y en el aparato de Estado del Imperio Otomano, agravada cuando los intereses alemanes llegaron tarde a la «subasta», pero no dejaron, por ello, de hacer acto de presencia —y muy notorio (piénsese en el cacareado forcejeo intercapitalista por la construcción de la línea ferroviaria Berlín-Bagdad)— en los asuntos públicos de la *Su-blime Puerta*.

<sup>6</sup> El peso financiero y la envoltura diplomática de Francia en el seno de las instituciones e intereses otomanos ha sido tratado por Jacques Thobie en su gran tesis, *Intérêts et Imperialisme Français dans l'Empire Ottoman (1895-914)*, París, Publications de la Sorbonne, 1977, *passim*.

<sup>7</sup> Amputación del Magreb —Argelia en principio, Túnez después. Cfr. Abdeljelil Temimi, *Le Beylik de Constantine et Hadj Ahmed Bey (1830-37)*, Túnez, Publications de la *Revue d'Histoire Maghrébine*, 1978, *passim*.

<sup>8</sup> Para el caso de Egipto, foco de precoz —aunque también fallida modernización— cfr., entre otros autores, Anouar Abdel-Malek, *Idéologie et renaissance National: l'Égypte Moderne*, París, Anthropos, 1969, en particular pp. 25-198.

El panorama de este fenómeno de descomposición endógena, al tiempo que despedazamiento de un «actor» internacional del sistema europeo, fue seguido de cerca por Embajadores y Cónsules españoles destacados en Estambul y en las capitales más significadas del Imperio Otomano, tales como Salónica, Smirna, Alejandría, Jerusalén. El panorama contemplable guiaba la pluma del Marqués de Camposagrado, en el despacho secreto antes citado, para comentar: «es muy difícil de ser buen profeta en política, pero creo probable que esta generación, o la que nos suceda, esté destinada a presenciar la caída del Imperio, que será precedida de una sangrienta catástrofe»<sup>9</sup>.

No se equivocaba en su vaticinio el Embajador español de turno. Quince años después de redactado su despacho, el Imperio Turco-Otomano había pasado a mejor vida, un nuevo bloque de Naciones-Estado, tanto en los Balcanes como en Oriente Próximo, pasaron a engrosar el foro de la comunidad de Estados, no sin dejar de ser puntos neurálgicos, o arcos de crisis, de la conflictiva política internacional del período de entreguerras (1919-39).

Parece, pues, bien objetivado, el interés que presenta para el estudio de las Relaciones Internacionales de la España del siglo XIX, una aproximación metódica y documentada al vasto territorio temático solapado por el Imperio Turco-Otomano, puesto que dentro de esta formación histórica se encuentra inserta la proto-historia de las actuales Relaciones Internacionales españolas con las, hasta hace poco, democracias populares del Este de Europa y con gran parte de los Estados integrantes de la civilización árabe-islámica del Oriente Próximo. Todo lo que pueda hacerse en este campo de estudio e investigación será poco hasta que se haya restituido a aquel pasado la imagen de su realidad, y se consiga ampliar el horizonte de su proyección histórica.

<sup>9</sup> Cfr. documento cit. en nota n. 4, f. 4 (bis).

## II Fuentes documentales existentes en el Archivo Diplomático del Ministerio de Asuntos Exteriores (Madrid)

Con el establecimiento del Estado Liberal en España, la Primera Secretaría del Despacho pasó a llamarse Ministerio de Estado, hoy de Asuntos Exteriores<sup>10</sup>. A ella iban dirigidos los envíos diplomáticos y consulares de Embajadas, Legaciones y Consulados Generales de España acreditados en el extranjero.

La documentación resultante se fue agrupando, entre 1834-1930, en dos series documentales: a) *Política*: (información general sobre el estado de la situación en el reino, o imperio, cerca del cual España había destacado a algún encargado o ministro plenipotenciario; b) *Correspondencia*: sobre asuntos más concretos —estados de navegación y comercio; instrucciones generales del Ministro de Estado a sus subordinados con destino en Embajadas y Legaciones; problemas derivados de la defensa de los intereses nacionales y de los ciudadanos residentes en la capital del reino, o imperio, y en los distritos consulares demarcados, etc.

Para el estudio de las relaciones hispano-otomanas durante el siglo XIX, este acervo documental no es cuantitativamente muy numeroso, si comparado con el de otros países. Como es también el caso de otros países, la lectura y vaciado de contenido de la doble serie puede resultar decepcionante para quien las inicie con expectativas muy optimistas. Ello no quiere decir que tanto la serie de *Política* como la de *Correspondencia*, dejen de ser un importante «abrevadero documental» para el estudioso de las relaciones internacionales entre dos «actores» mediterráneos —en este caso, España y el Imperio Turco-Otomano—; en la inteligencia de que se trata de una fuente diplomática, con su naturaleza específica y sus limitaciones de visión.

La tabulación siguiente dará una idea aproximada del estado de los fondos manejables por cualquier investigador interesado en la ma-

<sup>10</sup> *Guía del Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores*. Secretaría General Técnica del Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid, 1981. Cfr. la útil obra de Carlos Fernández Espeso y José Martínez Cardos, *Disposiciones orgánicas de la Primera Secretaría de Estado (1705-1936)*, Madrid, 1972.

teria y deseoso de apurar, a efectos otomanistas, el fondo del Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores.

### Correspondencia con Turquía. 1834-1931

- a. Embajadores (Constantinopla) Legajos n. 1770-1876  
(Total - 16 legs.)
- b. Consulados (Alejandría, Beirut (1836), El Cairo (1859-61), Constantinopla, Damasco (1881), Jerusalén (1927), Salónica (2042), Smirna (2069-70), Trípoli (2083—84) (Total - 15 legs.)<sup>11</sup>

### Política exterior (Imperio Otomano)

- a. Turquía (1846-1929) Legajos n. 2691-2704  
(Total - 13 legs.)
- b. Egipto (1852-1929) Legajos n. 2387-90  
(Total - 4 legs.)
- c. También pueden consultarse algunos legajos relativos a Túnez, Argelia, e incluso Marruecos —no obstante su independencia, relacionados con la nominal administración de aquellos *beilicatos* por la *Sublime Puerta* hasta que cayeron bajo control francés—<sup>12</sup>.

El grueso documental que aquí se agrega es de 48 legajos, que sin

<sup>11</sup> Es decir, que los 15 legajos (catalogados por orden alfabético) correspondientes a los principales Consulados españoles en el Imperio, aparecen dispersos en la serie numérica aquí acotada. El núm. del legajo aparece entre paréntesis.

<sup>12</sup> La documentación referida al Magreb la hemos considerado en una ponencia titulada *Spain and the North of Africa: From Diplomatic Settlement of Disputes to Colonial Administration*, presentada al V Simposio del Comité Internacional de Estudios Pre-Otomanos y Otomanos (Túnez, 1982). De interés son las contribuciones de M. Arribas Palau, «La documentación del Archivo Histórico Nacional relativa al Norte de Africa», en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, Madrid, v. XX, pp. 69-95 y de M. de Epalza, «Intereses árabes e intereses españoles en las paces hispano-musulmanes del XVIII», en *Anales de Historia Contemporánea*, Murcia, v. I, pp. 7-17.

ser particularmente ricos en contenido, pueden ofrecer posibilidades considerables al investigador en la materia.

Ahora bien, no quisiera poner punto final a estas líneas sin dejar de hacer una sugerencia de trabajo elemental que, sin embargo, podría pasar desapercibida. Me refiero a la necesidad de recurrir —en el caso de una exploración sistemática del fondo documental del *Archivo Diplomático del Ministerio de Asuntos Exteriores* aquí descrito—, a otras fuentes históricas consagradas por el uso algunas, de más reciente utilización historiográfica otras.

A efectos de su sistematización, propongo agruparlas en tres bloques:

a. *Fuentes eminentemente cualitativas*: del tipo de «libros de viaje», memorias, o relatos de ficción, por no hablar de la prensa periódica y los ecos que la «cuestión de Oriente», antes, y después del Tratado de San Stéfano (1878), hubo de tener en la prensa española de la segunda mitad del siglo XIX.<sup>13</sup>

b. *Fuentes jurídicas*, del tipo de Tratados, Convenios, Modus Vivendi, etc., reguladores de los intereses de personas físicas o jurídicas de nacionalidad española y turco-otomana.<sup>14</sup>

c. *Fuentes cuantitativas*, particularmente las atinentes al intercambio comercial y al estado de la navegación.<sup>15</sup>

Las tres, con carácter complementario, pueden contribuir a una recuperación completa de las relaciones hispano-otomanas en el siglo XIX, más exhaustiva y enriquecedora que la basada únicamente en los despachos diplomáticos y en los informes consulares, por muy

<sup>13</sup> En esta línea se encuentran tres publicaciones recientes: a) M. García Arenal y M.J. Viguera (eds.), *Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb* (siglos XIII-XVI), Madrid, C.S.I.C.-I.H.A. de C., 1989. b) M. A. de Bunes, *La imagen de los musulmanes y del Norte de África en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, C.S.I.C., 1989; c) V. Morales Lezcano, *Africanismo y orientalismo español en el siglo XIX*, Madrid, UNED, 1989, prólogo de A. de la Serna.

<sup>14</sup> Se pueden entresacar de las colecciones documentales de Cantillo, Becker y Olivart, o de los *Índices Generales de los Tratados, Convenios y otros documentos de carácter internacional firmados por España, así como de las Leyes, Decretos Reales que afectan a las relaciones exteriores desde 1801 a 1897 inclusives*. Hay ejemplar en el *Archivo Diplomático del Ministerio de Asuntos Exteriores*.

<sup>15</sup> La serie más conocida es la recopilada en *Cuadro General del Comercio Exterior de España con sus posesiones ultramarinas y potencias extranjeras en 1849* (y en adelante), Madrid, Dirección General de Aduanas y Aranceles.

completos y penetrantes que puedan ser aquéllos y éstos en ocasiones fortuitas.

### RESUMEN

No parece una exageración afirmar que la historia de las relaciones internacionales de España ha sido —y es, todavía— un campo de estudio poco atendido. Si el referente exterior se llama «Imperio Turco-Otomano», las carencias bibliográficas se hacen más patentes que en otros casos (Estados de Europa occidental).

Este artículo apunta a la necesidad de abordar el estudio de esas relaciones entre dos naciones situadas cada una a un flanco del Mediterráneo y que, a lo largo del siglo XIX, sufrieron varios reveses imperiales. Se hace hincapié, además, en la localización de fuentes documentales españolas en las que se recoge el estado interno y las complicaciones exteriores del Imperio Turco-Otomano. La mayor parte de esas fuentes son de naturaleza diplomática y están depositadas en el Archivo Diplomático del Ministerio de Asuntos Exteriores en Madrid.

### ABSTRACT

It would not be exaggerated to say that the history of Spain's international relations has been —and still is— a largely-neglected field of study. In the case of its relations with the Ottoman Empire, the bibliographical lacunae are more patent than in other cases (i.e., the Western European countries).

This article outlines the need for a study of such relations between two nations on opposite shores of the Mediterranean, which throughout the 19th century suffered setbacks to their empires. At the same time it describes the locating of Spanish documentary sources which relate the Turko-Ottoman Empire's internal situation and the external complications affecting it. Most of these sources are diplomatic and are deposited in the diplomatic archives at the Ministry of Foreign Affairs in Madrid.



## EL EXISTENCIALISMO EN LA REVISTA *AL-ĀDĀB*

JUAN ANTONIO PACHECO PANIAGUA  
Universidad de Sevilla

El rumbo histórico que perfilan los nacionalismos árabes en la década de los años cincuenta y comienzos de los sesenta plantea las coordenadas de una experiencia existencial privilegiada. La enajenación de los individuos y de la colectividad, enfrentados a la dura tarea de definirse como idénticos en el seno de un contexto nacional inexplorado, tendrá como respuesta la angustia, *qalaq*, paradigma semántico y vital de todos los existencialismos y que en la literatura árabe contemporánea ocupará un considerable espacio textual. Lo que en la práctica esa literatura preconiza de mensaje y de compromiso, en un mundo desgarrado y esperanzado a un mismo tiempo, tendrá su correlato teórico o estético en la obra de intelectuales y escritores como ʿAbd al-Raḥmān Badawī, Ilyās Abū-Šabāka, Yamil Ÿabr o Renè Ḥabašī, entre otros muchos.

Algunos de ellos, de manera especial, llevaron a cabo, por medio de la acogida del existencialismo europeo, que por entonces sentaba cátedra en Saint Germain des Près y en los medios intelectuales franceses, el proceso de adopción de un medio expresivo idóneo para escribir sobre la situación que delimitaba sus actos y que, a cada instante, les confería la conciencia de una temporalidad asumida, como seres libres, por primera vez. De ahí que el existencialismo, y concretamente el existencialismo de Jean Paul Sartre, producirá a través de sus traducciones y posteriores estudios en los medios de comunicación árabes, una cierta conmoción en el nivel de la sociedad donde

precisamente se estaba sintiendo la necesidad de llenar un vacío intelectual y cultural muy determinado<sup>1</sup>.

La revista *Al-Ādāb*, fundada en Beirut en enero de 1953 por el escritor, editor y periodista libanés Suhayl Idrīs, (n. 1923), tuvo una importancia relevante en la difusión y promoción del existencialismo en los medios intelectuales y literarios árabes en el período de tiempo que se extiende, aproximadamente, desde 1954 a 1964. El propósito del presente trabajo es exponer el alcance y los límites de esa labor de promoción intelectual, mostrando con ello que el hecho de que unas determinadas corrientes de pensamiento se difundan más que otras, en el mundo árabe contemporáneo, indica, no solamente una preferencia por la moda foránea, sino, y muy en primer lugar, que las condiciones sociopolíticas imperantes en cada momento exigen un determinado tipo de escritura.

### 1.—Primeras referencias al existencialismo en *Al-Ādāb*

En el mes de noviembre de 1954 aparece en *Al-Ādāb* un artículo de °Abd-Allāh °Abd al-Dā'im, *Al-wuġūdiyya wa-l-ḥayāt*<sup>2</sup>, que será un texto productor de textos, puesto que a partir de su planteamiento, por primera vez en la revista, de las relaciones entre existencialismo y vida, aparecerán en la misma críticas, comentarios y reflexiones sobre Sartre como filósofo existencialista de mayor peso específico, en opinión de *Al-Ādāb*, en ese momento.

En la observación de °Abd al-Dā'im: «Los existencialistas, y Sartre sobre todos ellos, desean que el hombre abra su conciencia y su ser a una libertad total, sin preocuparse por lo que esta opción comporte de aventura y de peligro»<sup>3</sup>, subyace una aproximación social

<sup>1</sup> Sobre la presencia de la palabra *Qalaq* en *Al-Ādāb* en los años sesenta, pueden verse los artículos siguientes: °Abduh, Salwā Ismā'īl: «Qalaq», (1961, VI, pp. 57-59); Al-A°ūr, °Adil: «Qalaq», (1961, VI, pp. 70-72); Jidr, Mustafā: «Al-qalaq fī-abyāt rifīyya», (1961, VII, pp. 31-32); Al-Zāhir, Farīd: «Ḥawla qalaq al-Zahāwī», (1962, XI, pp. 67-69); Al-Qarsī, Hasan °Abd-Allāh: «Qalaq», (1965, VI, pp. 51-55); Barakāt, Muḥammad: «Maḥmūd Diyāb wa-l-qalaq», (1969, VI, pp. 65-67). El sistema utilizado para la transcripción de las palabras árabes en el presente trabajo es el de la Revista *Al-Qanṭara*.

<sup>2</sup> *Al-Ādāb*, noviembre, (1954), pp. 11-13.

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 11.

que hace del texto del pensador francés un signo y un dato, redescubriendo la imagen de la sociedad árabe en ese texto y esa época concreta.

‘Abd-Allāh ‘Abd al-Dā‘im subrayará también las ideas de Sartre sobre la literatura y su misión: la literatura entendida como una acción ética, social y política, de forma que literatura y compromiso lleguen a ser conceptos equivalentes. La imagen del escritor como eco de la sociedad, «tanto de sus silencios como de sus palabras»<sup>4</sup>, y, sobre todo, la idea de que el pensamiento auténtico es el que brota de las circunstancias concretas de la vida y se compromete con ellas, marcarán la pauta de lo que, según *Al-Ādāb*, debe ordenar el horizonte existencial del escritor árabe comprometido.

Sobre las razones de orden sociológico y cultural que avalan la adopción del existencialismo como teoría explicativa de la realidad, encontramos cumplida referencia en la crítica que, en el número de la revista correspondiente al mes de marzo de 1958, escribe Farīd Abū ‘Aṭā sobre el libro de Muḥammad Labīd titulado: *Naḥnu wa-l-wuḥūdiyya* y publicado en El Cairo dos meses antes<sup>5</sup>.

Según Abū ‘Aṭā, el mundo árabe, en medio de su experiencia revolucionaria, debe reflexionar sobre su propia herencia cultural y, a la vez, abrirse al contacto con otras culturas para poder «cooperar con ellas en esta etapa histórica que viven todos los pueblos de la tierra»<sup>6</sup>. Critica el comentarista la actitud de algunos intelectuales árabes que se aíslan del mundo externo y rechazan la cultura occidental para mencionarla tan sólo en sus aspectos más negativos. Este aislamiento es, para Abū ‘Aṭā, un movimiento de defensa dictado por el miedo, del que no pueden esperarse buenos resultados culturales. Para el autor, el hombre verdaderamente libre «debe ser receptivo hacia el pensamiento, el mundo y la historia, de forma que con el encuentro de otras cosmovisiones pueda llegar a crear una cultura árabe nueva»<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> *Ibíd.* p. 12.

<sup>5</sup> Abū ‘Aṭā, Farīd: «Naqd kitāb Naḥnu wa-l-wuḥūdiyya», *Al-Ādāb*, marzo, (1958), pp. 42-46.

<sup>6</sup> *Ibíd.* p. 44.

<sup>7</sup> *Ibíd.* p. 44.

De entre las ideas más importantes que el mundo árabe ha recogido del pensamiento occidental, dice Abū °Aṭā, «nos encontramos con el pensamiento existencialista»<sup>8</sup>, ya sea en su versión francesa, ya en su versión alemana, Sartre y Heidegger. Sin embargo, el autor reconoce que esta introducción tan sólo ha generado, de momento, comentarios triviales o críticas retóricas y sin fondo. De ahí que Abū °Aṭā, al hilo de su crítica del libro de Labīb, exponga el contenido humanista del existencialismo de Sartre tal como éste lo define en su libro *El existencialismo es un humanismo*<sup>9</sup>. Así, dice Abū °Aṭā:

El existencialismo es una teoría ética, puesto que el hombre es lo que él se hace, y se manifiesta como plenamente responsable de esa acción en la que compromete a toda la humanidad. El existencialismo también afirma que el hombre, al elegirse a sí mismo, elige a la humanidad entera y con ello llega a la angustia. No se trata aquí de una angustia que conduzca al nihilismo, sino de un sentimiento que reclama de inmediato una respuesta a todos los retos y crisis que vivimos y que vive la comunidad humana en nuestros días.<sup>10</sup>

Por todo ello, el autor preconiza una apertura, sin miedos ni prevaricaciones falseadoras de la realidad, del hombre árabe a lo positivo que ofrece la filosofía europea:

No aceptamos sentir miedo del pensamiento occidental. Deseamos ser eficaces y actuar en pro de una traducción adecuada y correcta de las obras existencialistas a nuestra lengua. Hemos de desarrollar en nuestros compatriotas el deseo de conocimiento y de estudio. Un conocimiento largo y un estudio apropiado para tener una idea correcta de la filosofía existencial, y que conste que la llamo *filosofía* con todas sus consecuencias, a pesar de lo que diga la prensa en nuestros días sobre ella.<sup>11</sup>

La observación final del autor hace referencia a las críticas que, en la prensa libanesa, había recibido el existencialismo de Sartre tachándolo de filosofía poco científica<sup>12</sup>.

A partir del artículo de Abū °Aṭā, y por orden cronológico, en-

<sup>8</sup> *Ibid.* p. 45.

<sup>9</sup> Sartre, J.P.: *L'Existentialisme est un humanisme*. 1.ª ed. Gallimard, París, 1948. Trad. española: *El existencialismo es un humanismo*, Ed. Sur, Buenos Aires, 1.ª ed. 1957.

<sup>10</sup> Abū °Aṭā, Farīd: *Op. cit.* p. 44.

<sup>11</sup> *Ibid.* p. 44.

<sup>12</sup> *Ibid.* p. 45.

contramos en *Al-Ādāb* los siguientes artículos sobre el existencialismo y los científicos existencialistas:

a) Artículos sobre el existencialismo en general:

Muḥyī-l-Dīn Muḥammad: *Al-wuḥūdiyya... limādā?*<sup>13</sup>; Iliyā Ḥāwī: *Al-maḍmūn al-wuḥūdī fī-«Al-nās wa-l-riḥ»*<sup>14</sup>; °Adnān Ibn Darril: *Riwāyatān ta'limitān wuḥūdiyyatān*<sup>15</sup>; Muḥāhid °A. Muḥāhid: *°Ilm al-ḡamāl fī-l-wuḥūdiyya*<sup>16</sup>; Ma°an Ziyade: *Ḥawla kitāb «Ta°ammulāt wuḥūdiyya»*. *Bayn al-falsafa wa-l-šīr*<sup>17</sup>; °Abd al-Fataḥ al-Daydī: *Naqd Ayer li-l-madhab al-wuḥūdī*<sup>18</sup>; Muḥyī-l-Dīn Ismā°il: *Kauffman. Min Shakespeare ilā al-wuḥūdiyya*<sup>19</sup>; Anṭūn al-Maqdisī: *Min al-°adam ilā al-wuḥūd*<sup>20</sup>; Muḥāhid °A. Muḥāhid: *Maḡḡa yabḡa li-l-falsafa al-ḡamāliyya min al-wuḥūdiyya?*<sup>21</sup>; Jalīd Naḡḡabandī: *Namāḡḡiḡ taḡḡiḡiyya ḡawla mu°atarāt al-falsafa al-wuḥūdiyya fī-l-ḡiḡḡa al-suriyya al-mu°āšira*<sup>22</sup>.

b) Artículos sobre Sartre:

°Ayda Idrīs: *Anā wa-Sartre wa-l-ḡayāt*<sup>23</sup>; Muḥammad Hilāl: *Falsafat al-adab °inda Sartre*<sup>24</sup>; Iris Murdoch: *Muskilāt al-ḡurriyya °inda Sartre*<sup>25</sup>; °Abd-Allāh °Abd al-Dā°im: *Ḥawla kitāb Sartre*<sup>26</sup>; Muḥammad Ibrāḡim Abū-Sinna: *Al-ḡurriyya fī-«Durūb al-Ḥurriyya»*<sup>27</sup>; Suhayl Idrīs: *Naḡḡnu wa-Sartre*<sup>28</sup>; Muṡā° ḡafadī: *Sartre bayn al-wuḥūdiyya*

<sup>13</sup> *Al-Ādāb*, septiembre-octubre, (1958), pp. 41-44.

<sup>14</sup> *Al-Ādāb*, abril, (1961), pp. 18-20.

<sup>15</sup> *Al-Ādāb*, enero (1962), pp. 47-48.

<sup>16</sup> *Al-Ādāb*, marzo, (1962), pp. 65-68.

<sup>17</sup> *Al-Ādāb*, septiembre, (1962), pp. 21-25.

<sup>18</sup> *Al-Ādāb*, mayo, (1965), pp. 34-36.

<sup>19</sup> *Al-Ādāb*, junio, (1965), pp. 18-21.

<sup>20</sup> *Al-Ādāb*, noviembre, (1966), pp. 6-4.

<sup>21</sup> *Al-Ādāb*, septiembre, (1972), pp. 28-30.

<sup>22</sup> *Al-Ādāb*, junio, (1975), pp. 28-30.

<sup>23</sup> *Al-Ādāb*, mayo, (1962), pp. 3-7. Es traducción de la entrevista realizada a Simone de Beauvoir por Criplar, Marie, en *France-Observateur*, el 15 de marzo de 1960, p. 2.

<sup>24</sup> *Al-Ādāb*, marzo, (1962), p. 26-28.

<sup>25</sup> *Al-Ādāb*, marzo, (1962), pp. 49-52.

<sup>26</sup> *Al-Ādāb*, abril, (1962), pp. 2-4.

<sup>27</sup> *Al-Ādāb*, septiembre, (1962), pp. 31-32.

<sup>28</sup> *Al-Ādāb*, diciembre, (1964), pp. 1-3. Este artículo se volvió a publicar en el número de abril-mayo del año 1980, pp. 3-6.

*wa-l-marksīyya*<sup>29</sup>; °Abd al-Fataḥ al-Daydī: *Limādā rafāda Sartre al-ŷā'iza*<sup>30</sup>; Suhayl Idrīs: *Risāla ilā Sartre*<sup>31</sup>; Suhayl Idrīs: *Ahlān li-Sartre wa-Simon*<sup>32</sup>; Suhayl Idrīs: *Nantazur min Sartre mawqifan wādīhan*<sup>33</sup>; Lutfī al-Julī: *Hīwār ma'a Sartre ḥawla al-°adwān*<sup>34</sup>; Suhayl Idrīs: *Sartre: Mawqif ŷadīd!*<sup>35</sup>; Aḥmad Ḥiḡāzī: *Waḡhat nazar fi-qubūl Sartre li-l-Duktūrā al-Isrā'iliyya*<sup>36</sup>; Al-°Adāb: *Giyāb Sartre*<sup>37</sup>; Muḡammad G. Hilāl: *Falsafat al-adab °inda Sartre*<sup>38</sup>; Anṡun al-Maqdisī: *Min al-°adam ilā al-wuḡūd: Dirāsa li-falsafa Sartre °abr kitāb «Al-wuḡūd wa-l-°adam»*<sup>39</sup>.

c) Artículos sobre Camus:

Suhayl Idrīs: *Camus wa-l-tamazzuq*<sup>40</sup>; Muḡammad °Abd-Allāh al-Safiqī: *Falsafa wa-adab °inda Camus*<sup>41</sup>; Muḡyī-l-Dīn Ismā'īl: *Camus wa-naẓariyya al-tamarrud*<sup>42</sup>; Māher al-Baṡūṡī: *Camus wa-l-insān al-ṡayyib*<sup>43</sup>; Māher al-Baṡūṡī: *Min yawmiyyāt Albert Camus*<sup>44</sup>; °Abd al-Fataḥ al-Daydī: *Al-nadam bayn Camus wa-Sartre*<sup>45</sup>; Suhayl Idrīs: *Naḡnu wa-tarḡama Camus*<sup>46</sup>.

d) Artículos sobre Gabriel Marcel y Heidegger:

°Āyda Idrīs: *Al-wuḡūd wa-l-naẓar °inda Sartre wa-Marcel*<sup>47</sup>; Muḡyī-l-Dīn Ismā'īl: *Heidegger wa-manzil al-wuḡūd*<sup>48</sup>.

<sup>29</sup> *Al-°Adāb*, diciembre, (1964), pp. 4-5.

<sup>30</sup> *Al-°Adāb*, diciembre, (1964), pp. 12-24.

<sup>31</sup> *Al-°Adāb*, febrero, (1965), pp. 1-2.

<sup>32</sup> *Al-°Adāb*, marzo, (1967), pp. 1-2.

<sup>33</sup> *Al-°Adāb*, julio, (1967), pp. 41-42.

<sup>34</sup> *Al-°Adāb*, julio, (1967), pp. 54-57.

<sup>35</sup> *Al-°Adāb*, agosto, (1972), pp. 15-16.

<sup>36</sup> *Al-°Adāb*, octubre-noviembre-diciembre, (1976), pp. 35-36.

<sup>37</sup> *Al-°Adāb*, abril-mayo, (1980), p. 1.

<sup>38</sup> *Al-°Adāb*, abril-mayo, (1980), pp. 56-58.

<sup>39</sup> *Al-°Adāb*, abril-mayo, (1980), pp. 61-62.

<sup>40</sup> *Al-°Adāb*, febrero, (1960), pp. 1-2.

<sup>41</sup> *Al-°Adāb*, febrero, (1962), pp. 89-90.

<sup>42</sup> *Al-°Adāb*, agosto, (1962), pp. 22-24.

<sup>43</sup> *Al-°Adāb*, diciembre, (1963), pp. 44-45.

<sup>44</sup> *Al-°Adāb*, julio, (1965), pp. 38-39.

<sup>45</sup> *Al-°Adāb*, agosto, (1965), pp. 16-19.

<sup>46</sup> *Al-°Adāb*, septiembre, (1975), p. 1.

<sup>47</sup> *Al-°Adāb*, junio, (1956), p. 54.

<sup>48</sup> *Al-°Adāb*, junio, (1965), pp. 22-23.

El grado de aceptación de las ideas existencialistas en el seno de *Al-Ādāb*, como muestran objetivamente los títulos mencionados y teniendo en cuenta también que, paralelamente, Suhayl Idrīs publica en su editorial Dār al-Ādāb traducciones árabes de *El Ser y la Nada* y de *La Náusea*<sup>49</sup>, se integra así en la tarea a llevar a cabo por el escritor comprometido tal como la entiende Idrīs: De una parte, reflexionar y comprometerse con las dimensiones históricas y culturales específicas del mundo árabe y de sus problemas. De otra, enriquecer esta visión por medio de las aportaciones teóricas occidentales susceptibles de constituir un adecuado instrumento expresivo de aquellos problemas. En el recuerdo de Idrīs, siempre estuvieron muy presentes los movimientos de solidaridad suscritos por los existencialistas franceses en la lucha de Argelia por su independencia nacional. Esta circunstancia autentificaba, para *Al-Ādāb*, su arraigada creencia en el valor universal de las ideas y en el enriquecimiento que, para la cultura contemporánea, podría suponer el aporte específicamente árabe en el amplio y progresivo movimiento de fraternidad humana universal.

## 2.—La presencia de Jean Paul Sartre en *Al-Ādāb*

Consideraremos ahora el lugar de Sartre en la promoción del existencialismo que *Al-Ādāb* realiza basándose en su obra y en el conjunto de sus opiniones sobre teoría literaria. *Al-Ādāb* hablará de Sartre con mayor insistencia hacia los años 1960 y 1961, precisamente cuando su voz, junto con la de Simone de Beauvoir y otros existencialistas franceses, se oirá con más fuerza, desde las páginas de *Les Temps Modernes*, sobre la cuestión argelina. En este tema, Sartre adoptará una actitud muy similar a la que asumió sobre la guerra de Indochina. En ambos casos, el escritor francés señalará lo ridículo que era presentar una lucha por la independencia como un conflicto entre el comunismo internacional y los valores occidentales. En el caso argelino, Sartre manifiesta que los independentistas se ins-

<sup>49</sup> Sartre, J.P.: *Al-wuṣūḍ wa-l-ʿadam*. Trad. Badawī, ʿAbd al-Rahman, Dār Al-Ādāb, Beirut, 1966 y Sartre, J.P.: *Al-gaṭayān*. Trad. Idrīs, Suhayl, Dār Al-Ādāb, Beirut, 1962.

piran más en el nacionalismo y en el deseo de liberarse de la potencia colonizadora, que en cualquier ideología políticamente estructurada. El fin de las torturas y de la violencia, dice Sartre, debe buscarse, no a través de protestas generalizadas y de invocaciones a la moderación, sino por medio de un arreglo específicamente político<sup>50</sup>.

En un artículo publicado en *Les Temps Modernes*, en abril de 1956, Sartre había tratado ya la idea de que el problema argelino podía resolverse por un cambio en la situación política<sup>51</sup>. El predominio político y económico no pueden separarse, indicaba, y no caben soluciones definitivas apoyadas solamente en reformas económicas y buena voluntad por ambas partes<sup>52</sup>. El artículo, que causó notable impacto en los medios intelectuales árabes, mostraba la forma en que, por medio del ensayo político, el escritor podía ejercer el compromiso y ello incidirá en los intereses intelectuales de *Al-Ādāb* que, en su número fundacional de enero de 1953, optará claramente por la acogida en sus páginas de escritores comprometidos en la lucha nacional. Más adelante, en diciembre de 1964, Suhayl Idrīs escribirá:

Desde la fundación de *Al-Ādāb*, nuestro interés por la obra de Sartre se fundamenta en su defensa activa y comprometida de las libertades en el mundo. Sobre todo, su lucha, como escritor, por la independencia de Argelia, nos merece toda la atención.<sup>53</sup>

En adelante, según *Al-Ādāb*, Sartre se constituye, para los lectores árabes, en «la provisión y el alimento que se necesitaba en los esfuerzos por crear una cultura árabe nueva, libre e independiente»<sup>54</sup>.

La literatura comprometida de Sartre y su insistencia en la necesidad de soluciones políticas en los conflictos mundiales relacionados con luchas por la independencia, remiten a una singular concepción del escritor moderno en la sociedad. El modo directo en que Sar-

<sup>50</sup> Sartre, J.P.: *La Question*, Ed. Du Minuit, París, 1958, p. 83.

<sup>51</sup> Sartre, J.P.: «Le colonialisme est un système», en *Les Temps Modernes*, marzo-abril, (1956), pp. 2-5.

<sup>52</sup> *Ibid.* p. 3.

<sup>53</sup> Idrīs, Suhayl: «Naḥnu wa-Sartre», *Al-Ādāb*, diciembre, (1964), p. 2-3.

<sup>54</sup> *Ibid.* p. 2.

tre aborda los problemas sociales, en escritos que son a la vez políticamente significativos y estéticamente satisfactorios, posibilita a su obra el ser integrada en el conjunto de las preocupaciones existenciales, políticas y sociales del mundo árabe en crisis. En opinión de Suhayl Idrīs:

La popularidad de la literatura de Sartre en los países árabes, tal vez se deba a que las generaciones árabes de hoy encuentran en ella un eco de su propia situación, sobre todo considerando el desgarramiento que supone el drama palestino. Teníamos necesidad de la existencia de una literatura capaz de reflejar lo que sentimos. Cuando nuestros jóvenes buscaron en su propio medio cultural este tipo de literatura, y no la encontraron, ausencia ésta que merece nuestra reflexión, se dirigieron a las literaturas foráneas y, dentro de ellas, a las que mejor reflejaban su propia angustia, su desgarramiento, e incluso, sus esperanzas. Todo ello lo encontraron en la literatura existencialista en general y en la obra de Sartre en particular.<sup>55</sup>

En la idea de que el hombre es responsable de sus actos, pero que nunca puede pretender legítimamente ser mejor que sus propios actos, el pensador francés está fundamentando la opinión de Idrīs de que «la necesidad más perentoria para nosotros los árabes, en esta delicada etapa de nuestra historia, es conseguir la libertad para legitimar con ella nuestra propia responsabilidad en el mundo»<sup>56</sup>. El juego dramático de los personajes del teatro de Sartre, en particular *Les Mouches*, vendría a ser el espejo en el que se miran, literariamente, las dramáticas contradicciones del mundo árabe del momento<sup>57</sup>. Así, la asunción de las consecuencias de sus actos por parte de Orestes, la libertad de Hugo para matar o perdonar a Hoederer, o la desesperación de Brunet cuando se derrumba su mundo de valores artificiales son, para Suhayl Idrīs, los paradigmas extrapolados de un mundo y de unas figuras que, como el mundo árabe y sus hombres se enfrentan a un destino con la conciencia del drama:

Todos los personajes sartrianos viven la experiencia de la libertad, pero no como existencias abstractas que flotan en el espacio, sino como seres enfrentados a la dura realidad, ya sea ésta histórica, social, espiritual o intelectual.<sup>58</sup>

<sup>55</sup> *Ibid.* p. 3.

<sup>56</sup> *Ibid.* p. 3.

<sup>57</sup> Sartre, J.P.: *Les Mouches*. Ed. Gallimard, París, 1943.

<sup>58</sup> Idrīs, Suhayl: *Op. cit.* p. 4.

Un artículo ilustrativo del grado de profundidad con que la revista *Al-Ādāb* aborda el tema de la libertad tal como Sartre la entiende, es el de Muḥammad Ibrāhīm Abū-Sinna<sup>59</sup>, del mes de septiembre de 1962. En el análisis que el autor hace de *Los caminos de la libertad* y, sobre todo, de su segundo volumen, *La edad de la razón*<sup>60</sup>, se evidencia un notable conocimiento de las intenciones de Sartre y de las complejidades de la narración. Indica Abū-Sinna que la trama de la obra ilustra la idea del aislamiento y la falta de mutua comprensión en las relaciones humanas, predominando la tesis de que la libertad es el acto principal de la persona, que se conquista y se consolida en la ineludible obligación de elegir<sup>61</sup>. El hecho de que solamente dos de los personajes importantes de la obra son vistos enteramente desde el exterior y siempre desde el punto de vista de otra persona, hace que, según Abū-Sinna, el escritor evite la omnisciencia del novelista tradicional que ve los caracteres desde dentro y desde fuera a un mismo tiempo<sup>62</sup>. En realidad, con esta técnica narrativa, Sartre está tratando claramente de poner en práctica la regla que estableció en su crítica a Mauriac<sup>63</sup>. En opinión de Abū-Sinna, si bien Mathieu en el primer volumen de *Los caminos de la libertad*, es un personaje fracasado, y así lo asume él mismo, las razones de este fracaso no radican como en el Roquentin de *La Náusea*, en la naturaleza absurda de toda existencia, sino en su propia actitud hacia la vida<sup>64</sup>. A través de su culto de la libertad puramente personal, Mathieu, como dice Abū-Sinna, se ha negado a ir a combatir con los republicanos en España y se ha vuelto incapaz de acción alguna como no sea algún gesto de desafío, como cuando se clava un cuchillo en la mano en un intento de impresionar a su amigo Ivich<sup>65</sup>.

Ciertamente, los personajes de *La edad de la razón* de Sartre parecen estar solamente en camino hacia la libertad y, mientras ello

<sup>59</sup> Abū-Sinna, Muḥammad Ibrāhīm: «Al-ḥurriyya fī *Durūb al-Ḥurriyya*», *Al-Ādāb*, septiembre, (1962), p. 31.

<sup>60</sup> Sartre, J.P.: *Les Chemins de la liberté. I, L'Age de la Raison*. Ed. Gallimard, París, 1945, p. 212.

<sup>61</sup> Abū-Sinna, Muḥammad Ibrāhīm, *Op. cit.* p. 31.

<sup>62</sup> *Ibid.* p. 31.

<sup>63</sup> Sartre, J.P.: *L'affaire Henri Martin*. Ed. Gallimard, París, 1953.

<sup>64</sup> Abū-Sinna, Muḥammad Ibrāhīm: *Op. cit.* p. 31.

<sup>65</sup> *Ibid.* p. 31.

tiene lugar, pueden parecer personajes manipulados por su autor con el fin de demostrar sus propias ideas. Intento, por otra parte, muy similar al que encontramos en Idrīs, en su narrativa de los años sesenta, llena de intromisiones que constituyen un metadiscurso sobre la realidad, formulado conscientemente y puesto en boca de personajes que viven y hablan la experiencia de su libertad<sup>66</sup>.

La insistencia de Suhayl Idrīs en cargar a la cuenta de la libertad humana casi todos los supuestos que subyacen en la obra literaria de Sartre, nos parece a veces una petición de principio exagerada y nacida, más de sus propias intenciones y propósitos, que de los datos objetivos que el texto del escritor francés nos proporciona. De ahí, que nos parezca algo aventurada la afirmación del escritor libanés cuando dice, al aconsejar a sus habituales lectores la lectura de Sartre:

Desde *El Ser y la Nada* hasta la *Crítica de la Razón dialéctica*, pasando por *A puerta cerrada*, *Muertos sin sepultura*, *El diablo y el buen Dios* y *Los secuestrados de Altona*, evidenciamos una constante preocupación de su autor: el hombre en búsqueda de su libertad a través del compromiso y de la responsabilidad.<sup>67</sup>

Subsumir las obras de Sartre, tanto teóricas como literarias en una omnicompreensiva visión de la libertad humana, como fundamento privilegiado de su contenido, se debe, principalmente, al hecho de que Idrīs está convencido de que en la literatura existencial del pensador francés existe realmente un mensaje, explícito o implícito, sobre la libertad del hombre y los problemas que la misma comporta. En su evidentemente certera comprensión de la obra de Sartre, y en su posterior confrontación con la realidad árabe que lo circunda, Suhayl Idrīs comprende claramente que si el hombre es un ser innecesario, injustificable, porque no corresponde a ninguna idea preestablecida, también es, en virtud de este mismo hecho, un ser completamente libre para escoger lo que ha de llegar a ser.

Aunque la primera toma de conciencia del hombre con su libertad es siempre angustiada, idea que Sartre desarrolla en *Las Moscas*, la libertad es la única fuente de dignidad. Al rehusar su libertad e

<sup>66</sup> Así por ejemplo, en su novela *Aṣābīru-nā allatī taḥtariq*, Dār Al-Ādāb, Beirut, 4.ª ed., 1979.

<sup>67</sup> Idrīs, Suhayl: «Naḥnu wa-Sartre». *Op. cit.* 3.

identificarse con su *persona* social o con sus emociones, Lucien Fleurier y el antisemita de *La Náusea*, están rehusando su única oportunidad de salvación posible. En este caso, Sartre no llega a decirnos qué es exactamente esa salvación si bien podemos suponer que consiste en aceptarse a sí mismo a pesar de la angustia. En este caso, Suhayl Idrīs, captando la carga didáctica que ese proyecto ciertamente ambiguo encierra, nos recomienda una atenta lectura de Sartre, «porque en sus obras todavía podemos aprender algo sobre la libertad humana. En ellas se manifiesta tanto la angustia, el desgarramiento y la desesperanza como la esperanza en la salvación y en la liberación en la medida en que actuemos y asumamos nuestras responsabilidades»<sup>68</sup>.

La tarea política del escritor, una de las principales preocupaciones de *Al-Ādāb* en su segunda década de vida editorial, es un tema en el que Sartre tendrá influencia decisiva. Escribe el autor francés que el objetivo final del arte, de la literatura, es recuperar el mundo mostrándolo tal cual es pero como si tuviera su fuente en la libertad humana. En otras palabras, el objetivo de la literatura, para Sartre, es hacer lo que Roquetin quería hacer después de escuchar la canción «Alguno de estos días»: superar la contingencia del mundo presentándolo como si el hombre hubiera deseado que existiera<sup>69</sup>. De ahí, podría deducirse un pensamiento fructífero: el mundo solamente puede ser salvado de la contingencia, si el escritor tiene libertad para escribir<sup>70</sup>.

Este uso peculiar de la palabra «libertad» que hace Sartre, al establecer un nexo entre sus ideas políticas y sus conceptos literarios, es el núcleo del interesante artículo de Iris Murdoch publicado en *Al-Ādāb* en marzo de 1962, traducido por Suhayl Idrīs formando parte del número especial de la revista dedicado al existencialismo<sup>71</sup>. Murdoch indica que, puesto que la literatura solamente pue-

<sup>68</sup> *Ibid.* p. 3.

<sup>69</sup> Sartre, J.P.: «Qu'est-ce que la Littérature?», en *Situations II*. Ed. Gallimard, París, 1948, p. 100.

<sup>70</sup> *Ibid.* p. 100.

<sup>71</sup> Murdoch, Iris: «Muškilat al-ḥurriyya ʿinda Sartre», en *Al-Ādāb*, marzo (1962), pp. 49-52. Pueden verse las mismas ideas expresadas por la autora en *Al-Ādāb*, en su obra: *Sartre, Romantic Rationalist*. Bowes and Bowes Ed., Londres, 1953.

de cumplir una función determinante si el escritor y el lector son intelectualmente libres, siguiendo la argumentación de Sartre, resultaría que la prosa solamente puede tener sentido en una sociedad donde los hombres sean políticamente libres. La literatura es esencialmente de inspiración generosa: si describe abusos, lo hace para que el lector pueda desear que se los suprima. Si describe acciones nobles, es para que el lector pueda decidir libremente imitarlas:

Aunque la literatura sea una cosa y la moral otra muy distinta, en el fondo del imperativo estético discernimos el imperativo moral. Porque, ya que quien escribe reconoce, por el hecho mismo de que se tome el trabajo de escribir, la libertad de sus lectores y ya que quien lee, por el solo hecho de abrir el libro, reconoce la libertad del escritor, la obra de arte, tómesela por donde se la tome, es un acto de confianza en la libertad de los hombres<sup>72</sup>.

Es imposible escribir una buena novela en defensa del antisemitismo, sostiene Iris Murdoch en seguimiento de Sartre, porque la idea misma de escribir un libro contra la libertad y en alabanza del odio contradice la definición básica de literatura:

El escritor, hombre libre que se dirige a hombres libres, no tiene más que un tema: la libertad. El arte de la prosa es solidario con el único régimen donde la prosa tiene un sentido: la democracia<sup>73</sup>.

Según Murdoch, si el escritor contemporáneo, rechazando las falsas nociones de literatura que prevalecieron en el pasado, logra tomar el mundo tal como es y lo presenta a los demás sobre el cimientto de una libertad, entonces, la literatura podrá, al fin, ser lo que Sartre dice que debe ser: la subjetividad de una sociedad en revolución permanente<sup>74</sup>. A pesar de los aspectos, en parte tendenciosos, en parte superficiales e inexactos de muchas de las páginas del escritor francés sobre la función de la literatura, su tesis general de que los escritores a menudo producen buena literatura cuando toman partido sobre cuestiones sociales, resulta bastante aceptable para el pensamiento que, sobre el escritor y su misión, tiene Suhayl Idrīs en ese momento.

<sup>72</sup> *Ibid.* p. 50.

<sup>73</sup> *Ibid.* p. 50.

<sup>74</sup> *Ibid.* p. 51.

En este sentido, sí podremos hablar del existencialismo literario promocionado por *Al-Ādāb* en todo el mundo árabe. Podemos afirmar, incluso, que gran parte del mensaje fundacional de la revista que ya hemos analizado en otros lugar<sup>75</sup>, tiene como fondo algunas de las premisas que Sartre expone en los primeros números de *Les Temps Modernes* al referirse a la misión de la literatura en el mundo contemporáneo. Si comparamos los objetivos de *Al-Ādāb* con las intenciones de la revista de Sartre, veremos una coincidencia casi literal en el tema de la función determinante e incisiva de la literatura en las circunstancias sociales y políticas de cada momento histórico. De hecho, la estancia en París de Suhayl Idrīs, durante los años 1951 y 1952, preparando su Tesis doctoral en La Sorbona, le dio, sin duda, la oportunidad de entrar en contacto directo y vivido con el ambiente cultural en el que la revista de los existencialistas franceses ejercía una marcada influencia desde su fundación en el año 1945.

Es evidente, por otra parte, que Suhayl Idrīs, tanto en su obra literaria, como en su labor periodística en *Al-Ādāb*, cumple, en no desdeñable medida, los propósitos básicos planteados en *¿Qué es la literatura?* de Sartre. En *Al-Ḥayy al-Lātīnī*, la primera novela escrita en 1953, a su vuelta de París, Idrīs manifiesta un claro intento de presentar el mundo al lector como si tuviera sus orígenes en la libertad humana que se teje en la contingencia de la vida cotidiana de sus personajes. Su obra narrativa, mirada desde un punto de vista puramente formal, aparece como un instrumento fabricado para mostrar un pensamiento en busca de su propia coherencia. En este sentido, es paradigmática la narración *Ruḥmāk yā Dimasq* de 1963. Como la mayor parte de lo escrito por Suhayl Idrīs en los años sesenta se acerca más que en ningún otro momento de su carrera literaria a los supuestos teóricos de la teoría literaria sartriana, el éxito y la repercusión de esa obra se ha debido, sobre todo, y como Sartre suponía, al sacrificio de consideraciones puramente estéticas en aras de una eficacia deliberadamente buscada.

Aunque Sartre nunca formula en detalle lo que considera el papel del escritor comprometido, indica sin embargo que éste debe sen-

<sup>75</sup> Pacheco Paniagua, J.A.: *La obra literaria e intelectual de Suhayl Idrīs*. Ediciones de la Univ. Autónoma de Madrid, Madrid, 1988.

tirse satisfecho con algo más que una simple protesta contra la injusticia en nombre de la humanidad. Como hemos visto respecto del tema de Argelia, para Sartre la injusticia y la persecución surgen de causas políticas y solamente pueden remediarse con medidas políticas<sup>76</sup>. De todas formas, a pesar del gran interés manifestado por los planteamientos abstractos sobre el tema del escritor comprometido, Sartre también se acerca a la política desde un punto de vista práctico y esta actitud le llevará a formular declaraciones altamente contradictorias en algunas ocasiones. Cuando Sartre interviene en política, toma partido y adquiere con ello las ventajas e inconvenientes de su particular y contingente compromiso. Este partidismo circunstancial, referido en su momento al mundo árabe, repercutirá negativamente en las ideas que sobre él y su obra tenía Suhayl Idrīs y sobre la promoción entusiasta que de la misma se había encargado de realizar *Al-Ādāb*.

### 3.—La controversia última sobre Sartre en *Al-Ādāb*

En el mes de abril de 1965, Israel invitó a Sartre para participar en una Conferencia que se habría de celebrar en Tel Aviv. El hecho de que el autor francés diera su aquiescencia a tal evento, tuvo una honda repercusión en *Al-Ādāb* y en su equipo de redacción cuya actitud, en esos momentos, constituye un ejemplo muy claro de la situación de los intelectuales árabes progresistas, perplejos ante la reacción de una figura en cuya obra habían visto un espejo teórico que ahora se hacía añicos al confrontarse con la cuestión más dolorosa de toda la historia árabe contemporánea.

Cuando Sartre manifestó su deseo de acudir a Tel Aviv, Suhayl Idrīs publicó en *Al-Ādāb* una carta que poco antes le había enviado a París. En la misiva, Idrīs menciona la amplia y favorable acogida que, en su momento, la revista dio a la figura y a la obra de Sartre:

<sup>76</sup> Sartre, J.P.: «Le colonialisme est un système». *Op. cit.* p. 3.

No es la primera vez que hablamos de usted en *Al-Ādāb* con admiración y respeto. Además, nuestra editorial ha publicado las traducciones árabes de muchos de sus libros<sup>77</sup>.

Seguidamente, y tras mencionar el detalle de las obras traducidas y publicadas por Dār al-Ādāb, manifiesta Idrīs su sorpresa por la aceptación de Sartre para asistir a la Conferencia israelí, sobre todo por lo que el gesto contiene de provocación:

No tengo necesidad de recordarle este tema, el más desgraciado que ha conocido el mundo árabe en su historia moderna. Su asistencia a Israel no puede considerarse como una opción meramente personal y desprovista de significado político<sup>78</sup>.

El propio Sartre, dice Idrīs, fue quien afirmó que las decisiones libremente tomadas comprometen no solamente al que las adopta, sino también a la humanidad entera. Si el mundo árabe ha de estar en guardia contra Israel hasta que Palestina vuelva a ser la patria de quienes legítimamente la merecen, es preciso, dice Idrīs, respetar ese sentimiento y, por lo menos, realizar un gesto de desagravio para con el pueblo palestino. Para ello, sería conveniente que, además de Israel, Sartre visitara un país árabe:

Y estaremos encantados si acepta la invitación de *Al-Ādāb* y de *Dār al-Adāb* para pasar unos días en Beirut y tener ocasión, con ello, de pasar unas horas en los campamentos de refugiados palestinos que aquí se encuentran<sup>79</sup>.

Tras este primer episodio, que en realidad no muestra más que una queja muy sincera hacia una toma de posición que en el comportamiento de Sartre era propia de su fluctuante modo de entender el compromiso político, quedaba, en realidad, abierta una fisura intelectual que, de momento, no tenía visos de sutura. El día 28 de mayo de 1967, unos cincuenta intelectuales franceses, entre ellos Jean Paul Sartre y Simone de Beauvoir, publican un manifiesto en el que ofrecen su apoyo a Israel en la crisis de Oriente Medio. Al día siguiente, los periódicos libaneses de izquierda y algunos egipcios, publican una

<sup>77</sup> Idrīs, Suhayl: «Risāla ilā Sartre», *Al-Ādāb*, mayo, (1965), p. 1.

<sup>78</sup> *Ibid.* p. 1.

<sup>79</sup> *Ibid.* p. 2.

misiva de Suhayl Idrīs, en árabe y francés, donde, hablando en nombre de todos los intelectuales árabes progresistas, manifiesta que la nueva postura de Sartre se contradice con la que adoptó sobre la cuestión argelina y de todo el Norte de África en su momento. El dolor de Idrīs es, en este caso, más directo: «Me siento profundamente arrepentido de haber traducido muchas de sus obras al árabe y haberlas presentado a los lectores árabes»<sup>80</sup>. La perplejidad de Suhayl Idrīs se manifiesta cuando menciona la estancia anterior de Sartre en Egipto y su visita a un campo de refugiados palestinos. Para el director de *Al-Ādāb* empezaba a estar claro el hecho de que Sartre se había acercado a Israel motivado por la propaganda sionista y por la influencia que sobre él ejercían los judíos que colaboraban en la dirección de *Les Temps Modernes*, sobre todo la de Claude Lantzmann, «escritor judío francés y uno de los más acérrimos defensores de Israel y del sionismo en la revista»<sup>81</sup>. Lleno de tristeza «por ver a un gran pensador como Sartre convertido en una presa fácil de la propaganda sionista»<sup>82</sup>, Suhayl Idrīs esperó en vano una respuesta a su carta públicamente difundida y de ahí su nueva reacción emocional:

Cuando leí la noticia de que Iraq había prohibido la circulación de los libros de Sartre y de Simone de Beauvoir en el país, rápidamente telegrafí al Ministro de Cultura y Educación, haciéndole llegar mi solidaridad personal con esa decisión, convencido como estaba de que lo menos que podemos hacer ahora es manifestar a Sartre que no confiamos ya en lo que escribe y que seguiremos desconfiando mientras sea tan contradictorio en sus posiciones<sup>83</sup>.

Meses después y por referencias del escritor egipcio Luṭfī al-Jūlī, Idrīs tendrá noticia de la nueva opción política del filósofo francés sobre el mismo tema, quien ahora juzga negativamente la agresión israelí y la figura de Dayan que se constituye como un garante del imperialismo norteamericano en la zona. Así escribirá en *Al-Ādāb*:

<sup>80</sup> Idrīs, Suhayl: «Sartre, Mawqif ŷadīd!». *Al-Ādāb*, agosto, (1972), p. 15.

<sup>81</sup> *Ibid.* p. 15.

<sup>82</sup> *Ibid.* p. 16.

<sup>83</sup> *Ibid.* p. 16.

Si esta es la nueva postura de Sartre, los intelectuales árabes esperan que publique otro manifiesto expresando en él su nueva opinión, pues no basta con lo que dijo en la entrevista que le hizo Al-Julī para *Al-Ahrām*. Deseamos ver su rectificación en la prensa francesa y ante la opinión mundial, a menos que la misma prensa francesa esté comprada por la propaganda sionista<sup>84</sup>.

Lo cierto es que Sartre manifestaba en las páginas de *Al-Ahrām*<sup>85</sup>, que nunca tomó partido contra los árabes sino contra la guerra en sí misma y que siempre se sintió unido al pueblo árabe agredido por Israel. Definió además el combate del pueblo palestino como una lucha de liberación nacional justa, emprendida para recobrar una tierra usurpada. Dice Idrīs al respecto:

Estas últimas manifestaciones sí concuerdan con las ideas de Sartre sobre el mundo árabe expuestas en otras ocasiones. De ahí nuestra sorpresa cuando firmó el manifiesto de los intelectuales franceses. Sin embargo, ha pasado más de un mes desde que *Al-Ahrām* publicara la entrevista de Sartre y la prensa francesa sigue sin confirmar estas nuevas opiniones. Los intelectuales árabes estamos deseándolo, aunque esta espera no nos impida seguir con la esperanza de ganar, de nuevo, a este gran pensador francés para nuestra causa<sup>86</sup>.

Paulatinamente, pues, las aguas parecen volver a su cauce y así, la confianza de *Al-Ādāb* en la obra y en la figura de Sartre, vuelve a presidir la línea editorial de la revista. En el editorial de agosto de 1972, Idrīs reflexiona, con distancia temporal suficiente, sobre el episodio y refiere que, cierto día, leyendo una opinión de Gassān Kanafānī en *Al-Anwār* sobre las verdaderas razones de la firma de Sartre al pie del manifiesto de los intelectuales franceses a favor de Israel en 1967, se le confirmaron sus sospechas iniciales de que Sartre había estado influido por los judíos en sus actitudes. Decía Kanafānī, que Calude Lantzmān, miembro del Consejo de redacción de *Les Temps Modernes*, había amenazado a Sartre con suicidarse delante suyo si no firmaba el manifiesto que apoyaba la acción israelí. E Idrīs ratifica entonces su sospecha inicial:

Todo esto induce a creer que el apoyo de Sartre a Israel no fue algo nacido de su conciencia, a pesar de su idea política del «hombre judío»

<sup>84</sup> Idrīs, Suhayl: «Nantazur min Sartre mawqifan wāḍiḥan», *Al-Ādāb*, julio, (1967), p. 41.

<sup>85</sup> Vid. Beigbeder, M.: *L'Homme Sartre*. Bordas, Ed. París, 1970.

<sup>86</sup> Idrīs, Suhayl, *Op. cit.* p. 41.

como un ser amenazado. Bien al contrario, la genuina postura de Sartre siempre fue de aliento al combate palestino contra el expolio y el colonialismo, de la misma forma que estuvo al lado de los que lucharon por Argelia, Cuba y Vietnam. Esto es lo que ha hecho de él un escritor comprometido y lo que a nosotros nos movió a traducir muchas de sus obras<sup>87</sup>.

Con ello, se cierra la fisura y Sartre y su obra vuelven a ocupar en *Al-Ādāb* el lugar privilegiado que la revista les otorgó en 1954, tal vez en detrimento de otros pensadores existencialistas que, como Heidegger o Marcel, no evidenciaban en su obra la carga política que se reclamaba en su momento por parte de los círculos intelectuales árabes. A este respecto, cabe mencionar también la figura de Albert Camus en tanto que escritor existencial y merecedor de un cierto espacio en *Al-Ādāb*, si bien él negó su pertenencia al existencialismo filosófico. Suhayl Idrīs tradujo y publicó en *Dār Al-Ādāb* una sola obra de Camus, *La Peste*, *Al-Ṭā'ūn*, en consideración a que «constituye un veredicto de culpabilidad contra la ocupación francesa de Argelia»<sup>88</sup>. En un principio, *Al-Ādāb* consideró a Camus como escritor argelino en la revista *Combat*, ya desde el año 1954. Por ello, en *Al-Ādāb*, se hablará de un Camus de «la primera época» y un Camus de la «segunda época» sobre el que Suhayl Idrīs escribirá el artículo mencionado, *Camus y el desgarramiento*, de febrero de 1960 con motivo de su muerte en un accidente automovilístico cerca de París. Para Idrīs, esta muerte encarna el tema de una de las obras del autor, su «Mito de Sísifo», que constituye una pérdida definitiva para la filosofía de la rebeldía y cuya ética vino a ocupar el vacío que Sartre proyectaba con la suya<sup>89</sup>. La importancia de Camus radica, según Idrīs, en que, para el autor de *La Peste*, la única solución lúcida ante el absurdo es la «rebelión heroica» y orgullosa, valiente y solitaria protesta contra la realidad irracional que nos oprime<sup>90</sup>.

<sup>87</sup> *Ibid.* p. 42.

<sup>88</sup> Idrīs, Suhayl: «Camus wa-l-tamazzuq». *Al-Ādāb*, febrero, (1960), p. 2.

<sup>89</sup> *Ibid.* p. 2.

<sup>90</sup> *Ibid.* p.2.

## Conclusión

En otro lugar se ha dicho que si un texto o un libro genera una respuesta adecuada en un medio social y literario preexistente, es porque su lenguaje, de algún modo, era esperado en un determinado nivel de ese medio<sup>91</sup>. También sabemos que la denominada «estética recepcional» se inspira en el hecho de que el lector siempre interpreta o comprende a partir de las expectativas en que se halla instalado<sup>92</sup>. En este sentido, literatura para un tiempo de crisis vendría a ser el rótulo ilustrativo del sentido final que tiene la aceptación, primero, y la difusión, después, del pensamiento existencial francés que *Al-Ādāb* promociona durante casi veinte años. La explicación a ese fenómeno podría estar en el hecho de que nunca como en los años cincuenta y sesenta se había visto el hombre árabe tan comprometido con su circunstancia ni nunca antes, en la literatura, se había sentido tan compulsivamente la necesidad de elección con la experiencia de la libertad como un principio dinámico que obliga a tomar posición en el mundo y en la subjetividad. Con ello, *Al-Ādāb* parece haberse hecho eco del pensamiento de Camus: «Cuando la pasión de los tiempos pone en juego el mundo entero, la creación quiere dominar el destino entero»<sup>93</sup>, intentando, a través de la promoción del pensamiento de Sartre sobre todo y, en menor medida, de otros existencialistas europeos, llenar el dramático vacío que dejan traslucir las preguntas de Muṭāʿ Şafadī: «¿Por qué debo rebelarme? ¿Cómo rebelarme?»<sup>94</sup>.

## RESUMEN

La revista *Al-Ādāb*, fundada en enero de 1953 por el escritor y periodista libanés Suhayl Idrīs, (n. 1923), se constituye desde un pri-

<sup>91</sup> Pérez Gállego, C.: *Sintaxis Social*. Ed. Fundamentos, Madrid, 1978, p. 173.

<sup>92</sup> Gadamer, H.G.: *Kleine Schriften, II*; «Auslegungen». Tubinga, 1967, pp. 194—209.

<sup>93</sup> Camus, A.: *L'Homme Révolté*. Bibliothèque de la Pléiade. París, 1965, p. 677.

<sup>94</sup> Şafadī, Muṭāʿ: «Azmat al-baṭal al-ʿarabī, *Al-Ādāb*, julio, (1959), pp. 13-16.

mer momento en tribuna privilegiada del pensamiento y de la literatura árabe contemporáneos. Como tal, en la década de los años cincuenta y sesenta, realiza la difusión y promoción del existencialismo de Sartre en los medios intelectuales y literarios árabes, necesitados, en ese momento, de instrumentos teóricos y filosóficos capaces de contribuir a la elaboración de un pensamiento forjado entre la conciencia del drama de la existencia y la esperanza en la construcción de un mundo árabe libre.

### ABSTRACT

From the start the *Al-Ādāb* journal, founded in 1953 by Lebanese writer and journalist Suhayl Idrīs (b. 1923), provided a privileged platform for contemporary Arab literature and philosophy. As such, it disseminated and promoted Sartre's existentialism in Arab literary and intellectual circles in the fifties and sixties. At the time these were in need of theoretical and philosophical instruments capable of forging a link between awareness of the drama of existence and hope in the building of a free Arab world.



## A PROPOSITO DELLE ANALISI OCCIDENTALI SULLA CONDIZIONE DELLA DONNA MUSULMANA

BIANCAMARIA SCARCIA AMORETTI  
Università di Roma «La Sapienza»

Non è un caso che gli anni '80 registrino un'abbondante letteratura europea e nordamericana sulla condizione femminile nel mondo islamico<sup>1</sup>, produzione, quantitativamente parlando, niente affatto paragonabile a quella del decennio precedente, quando pure il femminismo appariva come fenomeno emergente e, in certa misura, vincente<sup>2</sup>.

Senonchè ancora non si era data la rivoluzione iraniana e quella che viene considerata la sua conseguenza naturale, la cosiddetta «rinascita islamica», con quanto essa comporta. Non è certo il caso in

<sup>1</sup> Impossibile elencare tale produzione. Esemplicativamente si citano: A. Gaudio, R. Pelletier, *Femmes d'Islam ou le sexe interdit*, Denoël, Paris, 1980; D. Brahimi, *Femmes arabes et soeurs musulmanes*, Tierce, Paris, 1984; C. Delacroix, *Espoirs et réalités de la femme arabe (Algérie-Egypte)*, l'Harmattan, Paris, 1986; AA.VV., *Femmes et politiques autour de la Méditerranée*, l'Harmattan, Paris, 1980; J. Mincès, *La femme dans le monde arabe*, Mazarine, Paris, 1980, intendendo indicare la varietà degli approcci disciplinari, e rimanendo nell'ambito della esclusiva produzione francese, utilizzata come test privilegiato dell'analisi qui condita. Ma su singoli punti si vedano le note infra.

<sup>2</sup> Appartiene, anche nello spirito all'epoca, uno dei testi più importanti e seri sul tema, L. Beck, N. Keddie, *Women in the Muslim World*, Harvard Univ. Press, Cambridge Mass., 1978, ma si vedano, a titolo d'esempio, le seguenti bibliografie: M. Rihani, *Development as if women mattered: an annotated bibliography with a third world focus*, Overseas Development Council, Occasional Paper n. 10, 1977; A. al-Qazzaz, *Women in the Middle East and North Africa. An annotated bibliography*, Middle East Monographs, n. 2, Austin, 1977, e, più eccezionale, ma per questo più significativa, M. Aren, *Türk Toplumunda Kadın. Women in Turkish society. A Bibliography*, Sosyal Bilimler Derneği, Ankara, 1978.

questa sede di specificare che, da un lato la rinascita islamica, ammesso che così si possa chiamare, è il risultato di un lungo processo che risale almeno alla fine degli anni '60, e dall'altro che i musulmani, avvertiti e non, hanno da tempo considerato la questione femminile come punto cruciale per quanto concerne sia l'immagine di se stessi da veicolare all'esterno e all'interno delle società islamiche, sia ogni tentativo di riforma che voglia, però, mantenersi coerente con la propria tradizione<sup>3</sup>.

La scoperta a livello generalizzato della «donna musulmana» e dei suoi problemi avviene invece in Occidente quando i mass-media incominciano a riproporre all'opinione pubblica l'idea che esista un «pericolo islamico» derivante dall'impossibilità congenita da parte di chi è musulmano di integrarsi nella civiltà occidentale, naturalmente considerata portatrice ed espressione di valori morali e comportamentali superiori<sup>4</sup>. Tale atteggiamento non rimane esclusivo della periodistica, ma contagia anche la letteratura che si vorrebbe critica o scientifica, che dir si voglia. Di qui l'interesse di analizzare quest'ultima un po' più da vicino, nella prospettiva di enucleare alcuni meccanismi culturali e ideologici che sono messi in atto anche

<sup>3</sup> Per il primo punto, cfr. B. Scarcia Amoretti, *Riattualizzazione del pensiero religioso*, in «El mundo árabe: fenómeno de crisis e identidad», Madrid, in corso di stampa. Per il secondo, si veda il numero di «Sou'al» dedicato a *Les femmes dans le monde arabe*, 4, 1983, che offre un'antologia di testi che vanno da Qāsim Amīn a Abū'l-A'lā al-Mawdūdī. Ma tutti gli ideologi musulmani contemporanei si cimentano con il tema, sia pure secondo moduli diversi, giuridici, teologici, morali. Si vedano, per esempio, M. Muṭahhirī, *Nizām-i Huqūq-i zan dar Islām*, Qum, 1357/1980; A. Sharī'atī, *Fātima Fātima āst*, s. l., s. d.; M. 'Imāra, *al-Islām wa'l-mar'a fī ra'y al-Imām Muḥammad 'Abduh*, Beirut, 1980; U. Ridā Kahhāla, *al-Mar'a fī 'ālamī al-'Arab wa'l-Islām*, Damasco, 1979; per finire con il lavoro collettivo ispirato dal Centro di Ricerche sul «Libro Verde», *Qaḍāyā al-Mar'a*, Roma, 1984.

<sup>4</sup> Importante segnalare in merito, a titolo d'esempio, il dibattito avvenuto sui due più importanti giornali indipendenti italiani, il «Corriere della sera» e «la Repubblica», rispettivamente in data 28 agosto (89) e 1 settembre. Sul «Corriere» uno dei più famosi sociologi contemporanei Francesco Alberoni scrive che «Gli immigrati che arrivano in Europa hanno scarsa propensione ad integrarsi, a fare propri i valori europei. Modificano l'ambiente, tendono a islamizzarlo». Ad esso replica G.E. Rusconi, noto giornalista, chiedendogli che cosa intenda per «valori europei»: «Diventare cristiani? Ma di quale confessione? Coltivare determinati gusti estetici o di consumo? Conoscere la storia e la letteratura europea?... Accettare le regole universalistiche di convivenza... e del vivere civile?...» Nel qual caso turchi e maghrebini emigrati in Europa non hanno niente da rimproverarsi né «la loro religiosità attenta ai principi della convivenza europea».

quando oggetto di studio è l'Islam nelle sue espressioni attuali. Un po' come dire che trattare di come viene affrontato il tema della donna nel mondo musulmano significa occuparsi di come viene inteso tutto l'Islam oggi in Occidente<sup>5</sup>.

Naturalmente ci sono, tra chi si occupa del problema «donna», differenze profonde, derivanti dall'approccio ideologico dell'autore, dalla sua collocazione politica, e soprattutto del fatto che esso autore sia un uomo o una donna.

Pero', malgrado la varietà delle posizioni, esistono alcuni presupposti comuni alla quasi totalità delle analisi prese in considerazione. Il primo consiste nell'accettazione dell'idea che si dia una tipologia ben definita della donna musulmana.

Anche quando si parla di «donne arabe» o, ancora più puntualmente, per esempio, di «donne maghrebine», in realtà il comune denominatore rimane l'Islam<sup>6</sup>. Certo qualche eccezione si dà, soprattutto quando vengono pubblicati i risultati di indagini etno-antropologiche sul campo. In questo caso<sup>7</sup>, la precisazione del contesti, ambientali e di classe, oltre che nazionali in senso lato, non vengono elusi, di modo che proprio la specificità della disciplina conduce a consi-

<sup>5</sup> Emblematico in merito il breve contributo, che peraltro si vuole obiettivo, nel senso che riconosce che non c'è omogeneità di situazioni di R. Pelletier, *l'Islam et les femmes*, in «Terre des femmes. Panorama de la situation des femmes dans le monde», La Découverte/Maspéro, Paris, 1982, pp. 20-26, ma in altre culture cfr. E.M. Umansky, *Females, feminists and Feminism: a review of recent literature on jewish feminism and the creation of a feminist judaism*, in «Feminist Studies», 14, n. 2, Summer 1988, pp. 349-364.

<sup>6</sup> Illustra il concetto la seguente osservazione fatta a proposito di una fotografia, S. Green, *Reading Middle Eastern Women Writers*, in «American Book Review», vol. 11, n. 3, July-August 1989: «Two women loll on a divan, with a water pipe and a tambourine between them. The caption on this turn-of-the-century French postcard says they are Egyptian Muslims of the upper class, but their headgear is Armenian, and, if they are upper-class, their feet should not be bare. In fact they are non-Muslim prostitutes posing in a Western photographer's studio in Istanbul. The photographer immortalizes his own personal version of the "Orient" what Edward Said describes in his noted book *Orientalism* as a *topos* of the European observer's arbitrary, fragmentary references for the "East". In the next pose, the women will be "Persian and Arabic dancers".»

<sup>7</sup> Tre testi vorrei citare come esempi in positivo di quanto si va dicendo. I primi due sono strettamente socio-antropologici, il terzo, invece, è di carattere storico: Middle Eastern Muslim Women Speak, E. Warnock Fernea, B. Qattan Bezirgan ed., University of Texas Press, Austin, 1977; M.J. Tubiana, *Des troupeaux et des femmes*, l'Harmattan, Paris, 1985; J.E. Tucker, *Women in nineteenth-century Egypt*, The American University in Cairo Press, Cairo 1986.

derare più correttamente l'Islam nella sua dimensione di referente culturale, di quanto non occorra nei lavori di tipo storico-sociologico.

Analogamente, quando è l'Islam in prima persona ad essere in causa, lo si tratta come un fenomeno o un sistema, più raramente una civiltà, immutato nel tempo, perennemente uguale a se stesso. Di qui la possibilità di avvallare giudizi che partono dalla considerazione di fatti tra loro diversi, avvenuti in epoche anche distanti tra loro, i quali meccanicamente vengono definiti come i precedenti o un'ulteriore esemplificazione di quanto attualmente succede<sup>8</sup>.

Non è intenzione di queste note tentare di motivare come un simile atteggiamento sia stato ormai interiorizzato dai musulmani stessi, rendendo più difficile la denuncia delle approssimazioni delle analisi che li concernono. Tuttavia, parlando di donne, non solo musulmane, esiste una tendenza da molti accreditata che spiegherebbe la cosa, anche a prescindere dalla superficialità degli approcci.

Si tratta dell'importanza attribuita al dato religioso in connessione con la donna. Infatti, per la questione femminile ancor più che per altri problemi o fenomeni, diventa automatica l'assimilazione al problema religioso, nel nostro caso alla pretesa specificità dell'Islam che troverebbe in tale questione il suo esempio più inconfutabile.

Il punto di partenza, significativo ma abbastanza óvvio, è che, in relazione alla questione femminile, l'Occidente si trova in una posizione di assoluto vantaggio. Questa valutazione non viene in genere storicizzata, cioè ritenuta valida oggi in determinate situazioni sociali che hanno subito mutamenti notevoli e rapidi negli ultimi decenni. Si sa che essa non è affatto scontata per il passato<sup>9</sup>, ma rima-

<sup>8</sup> Tipico in merito quanto si riferisce al *jihād*. Sull'argomento si ripubblicano testi classici, in relazione a fatti moderni (cfr. a cura di R. Peters, *Jihād in medieval and modern Islam*, Brill, Leiden, 1977) o, con chiara allusione alla terminologia politica di alcuni movimenti radicali, i vari *al-jihād al-islāmī*, appare naturale passare dalla «guerre juste à la révolution sainte», sottotitolo del libro di J.P. Charnay, *L'Islam et la guerre*, Fayard, Paris, 1986.

<sup>9</sup> Basterebbe citare un classico come D. Ragai (Shafik), *La femme et le droit religieux de l'Égypte contemporaine*, P. Geuthner, Paris, 1940, per illustrare molti dei punti per cui nel passato la donna musulmana poteva verosimilmente vantare una condizione migliore di quella della sua contemporanea cristiana, punti, però —va detto— sommersi e, per questo resi problematici, non tanto dalla critica femminista, coerentemente con i suoi principi, quanto da una mal intesa volontà di difendere l'Islam. Per tutti cfr. M.R. Baveja, *Woman in Islam*, Institute of Indo-Middle East Cultural Studies, Hyderabad, s.d.

ne assiomatico affermare invece che la tradizionale oppressione femminile ha registrato nel mondo cristiano occidentale una versione più mitigata che altrove, per merito di un tipo di civiltà e di cultura che, neanche nel passato, ha mai negato alla donna, almeno in linea teorica, dignità di persona, con tutto quanto ciò comporta.

Nella definizione di cultura e di civiltà rientra, implicitamente, anche da parte di chi si professa laico o addirittura antireligioso un giudizio sul cristianesimo sostanzialmente positivo. Pur avendo magari colpe in altre settori, a proposito della donna, esso sarebbe stato meno dannoso di altre religioni, tra l'altro meno dannoso dell'Islam.

Paradossalmente è la concezione della sessualità che, più o meno esplicitamente, viene considerata discriminante, quella stessa concezione che, proprio nel cristianesimo, quando non offre spunti di paragone con culture diverse dalla propria, viene chiamata in causa a motivare insieme ad altri fatti beninteso, l'interiorizzazione di determinati complessi e, di conseguenza, atteggiamenti negativi largamente generalizzati. Guardando all'Islam, poligamia e «machismo» sono ovviamente le tematiche prioritarie che hanno come corollario questioni come quella del velo. La segregazione, che pure caratterizza ben più in profondità della poligamia o del machismo (fenomeni certamente non esclusivi del mondo musulmano)<sup>10</sup>, viene vista come un semplice sottinsieme di questi ultimi<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Si pensi alla pratica della poligamia prevista, e mai smetita, dal giudaismo, visto che il machismo è fenomeno tipico di società «cristiane» e non ha bisogno di illustrazione specifica.

<sup>11</sup> Due testi vanno menzionati in merito, quello di A. Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, PUF, Paris, 1975, che rivaluta la sessualità «musulmana» da un punto di vista che pretende «interno» al mondo musulmano stesso, pur dimostrando nell'approccio e nella terminologia una perfetta acculturazione agli schemi d'analisi francesi; e quello di F. Ait Sabbah, *La femme dans l'inconscient musulman*, Le Sycomore, Paris, 1982, che sviluppa una tesi già presente in F. Mernissi, *Beyond the veil. Male-female dynamics in a modern muslim society*, John Wiley and sons, New York, 1975, che, invece, accettando esplicitamente certi presupposti occidentali di matrice femminista, ribalta l'idea di una donna passiva e rivendica, all'interno della tradizione musulmana, l'immagine di una donna attiva, padrona del suo sesso, temibile e pericolosa per la sua capacità di mettere in crisi l'identità maschile. Sulla segregazione si veda l'ormai famoso, G. Tillon, *Le Harem et les cousins*, Paris, 1966; di moda anche la letteratura sull'harem, come sinonimo e simbolo di segregazione, e per una disamina attendibile cfr. G. Vercellin, *Un topos nell'esplorazione dell'Asia musulmana: l'harem e la lussuria degli Arabi*, in «Islam», in corso di stampa. Per l'atteggiamento denunciato nei confronti di una pre-

Che non sia così, e che al contrario la segregazione sia determinante a qualificare il mondo musulmano nel suo complesso, può essere dimostrato in molti modi, dalla constatazione di come grandi espressioni letterarie, soprattutto di matrice *ṣūfī*, si svolgano tutte in una realtà maschile, anche quando è una donna a vivere l'esperienza mistica<sup>12</sup> —nella misura in cui Dio, come in ogni religione mono-teista, ha attributi esclusivamente maschili—, alla incongruenza, su cui si ritornerà, del qualificare la donna musulmana come privata di ogni potere, che emerge, quando, invece, si affrontano tematiche di ordine economico.

Ma non partire dalla dicotomia, più marcata in Islam che altrove, tra mondo femminile e mondo maschile, quando il femminismo teorizza la necessità del separatismo, se non altro per evidenziare l'impossibilità di sussumerla come una «variante» del medesimo e, quindi, contestarla in termini adeguati indica, per altra via, l'assunzione di criteri diversificati quando si parla di sè e quando sono gli altri/le altre a essere oggetto di analisi. Rimangono, perciò, completamente nell'ombra, anche a livello di problema da porre sul tappeto, l'incidenza di tale dicotomia nell'organizzazione del vivere sociale musulmano, e non solo in relazione ai rapporti individuali —soprattutto sessualità uomo e donna.

Visto che scopo del presente lavoro è esplicitare i clichés delle analisi più accreditate sul tema qui in questione, potrebbe sembrare contraddittorio continuare a servirsi di formule del tipo «donna musulmana» o «mondo islamico» quando se redenucia l'inadeguatezza. Senonchè tale uso diventa funzionale alla denuncia stessa, che si intende condurre nei termini utilizzati dalle analisi in esame e att-

tesa sessualità «islamica», rimangono di particolare significatività le «accuse» rivolte al Profeta a tale proposito, come indizio inconfutabile di aberrazione anche per la società a lui ispirata, per cui cfr., anche se non più recente, A. Malvezzi, *L'islamismo e la cultura europea*, Sansoni, Firenze, 1956 oltre alla critica della bibliografia esistente nel *Mahomet* di M. Rodinson, Paris, 1961.

<sup>12</sup> Cfr. A. Bausani, *Storia della letteratura persiana*, Nuova Accademia editrice, Milano, 1960, il cap. «Motivi e forme della poesia persiana», pp. 241-302; e, per il secondo aspetto, il classico M. Smith, *Rābī'a the mystic and her fellows-saints in Islam*, Cambridge University Press, 1928; ma in tutt'altro registro anche I. Tweedie, *The chasm of fire. A woman's experience of liberation through the teaching of a Sufi Master*, Element Books, Tisbury, 1979.

verso i medesimi schemi che esse propongono per esprimere una realtà di fatto.

Il considerare la segregazione come un punto d'arrivo di una determinata concezione sessuale, e non piuttosto una visione del mondo, la quale, se applicata, determina precisamente tale concezione sessuale, induce, per esempio, a mistificare due tematiche, le quali, se correttamente affrontate, potrebbero una chiave di lettura plausibile per decodificare alcuni fatti di attualità nel mondo islamico. La prima riguarda la persistenza dell'impatto sul tessuto sociale e sull'agire politico dell'istituzione familiare; la seconda il significato della solidarietà in una società che vive in contemporanea un rapido processo di occidentalizzazione ma sembra riscoprire, soprattutto in ambito etico, le sue radici.

Non si tratta di ricondurre l'una e l'altra tematica alla, ormai acquisita al punto da apparire sospetta, idea della donna come trasmettitrice di cultura, custode dei valori più autentici della tradizione, baluardo contro troppo facili acculturazioni.

Se fosse su questo piano che si pone il nostro discorso, si ricadrebbe in quella sovrapposizione «donna»/«Islam», che viene effettivamente effettuata, ma i cui limiti qui si intende evidenziare. Certo non si può negare la funzione della donna come «memoria storica» di un gruppo, di un popolo, di una nazione. Eppure, in relazione all'oggi, più fondamentale ci sembra vederne il ruolo politico, partendo, o facendolo derivare, da situazioni tradizionali, per dimostrarne le implicazioni socio-politiche le quali, positive o negative che siano, a seconda dei punti di vista, inducono a rivedere i giudizi sull'Islam, in quanto matrice di dette situazioni.

Non è certo possibile contestare la relazione di dipendenza della donna musulmana dall'uomo quando è in causa il potere decisionale, in ambito pubblico, e anche privato. Ma si parta dalla constatazione che la cellula familiare è ancora fondamentale per capire e definire la società islamica e che è dalla cellula familiare che si irradia una precisa concezione del potere, della gerarchia tra le generazioni, tra le funzioni espletate e tra i sessi. Si tratta dell'affermazione di un fatto talmente evidente e sostenuto dagli stessi musulmani, che non ha bisogno di essere giustificato. Ma se, in relazione a questo, si dice che è in genere la donna, in particolare la madre, a gestire

la politica matrimoniale, sia pure secondo alcune regole non dettate da lei, ma da lei accettate, si capisce come diventi più sfumato e complesso rappresentare l'intricato disegno delle relazioni di potere nello stesso nucleo familiare. Il quale nucleo si presenta appunto in modo inequivocabile come la più tradizionale e assoluta struttura patriarcale, più monolitica a detta degli stessi musulmani, nel mondo islamico che altrove<sup>13</sup>.

Solo parlando di donne, è possibile evidenziare il doppio registro cui si sta accennando e vederne sia la contraddittorietà sia la complementarietà. Ma una volta effettuata l'operazione di svelamento e di scavo, risulta, se non altro meno semplicistico, l'approccio a situazioni e fenomeni di altra natura, e ben più significativi, per noi, a livello politico.

E' sulla falsariga della famiglia che altre aggregazioni si compiono, che altre fedeltà si affermano, così come è intorno a una famiglia, di particolare prestigio, che altre si raggruppano a fondare il nucleo solido di organismi che rilevano, nelle loro finalità e nelle loro azioni, della sfera politica o economica. Certe anomalie dell'organizzazione politica, specie partitica, del mondo musulmano così si spiegano, alla stessa stregua che solo partendo da simili considerazioni si può giungere a una definizione del confessionalismo<sup>14</sup>, in relazione alla valutazione di determinati regimi o situazioni, che non si limiti agli scontati slogan sulla mentalità arcaica, perchè religiosa, o antidemocratica, perchè musulmana, dei popoli del Vicino e Medio Oriente.

<sup>13</sup> Anche in questo caso, la letteratura di parte musulmana è indicativa. Ma ci preme sottolineare piuttosto il fatto che, quando l'argomento donna in ambito islamico, è trattato seriamente, l'aspetto giuridico-istituzionale prende il sopravvento, per un doppio ordine di motivi: il riconoscimento per altra via dell'importanza della famiglia, e la facilità di mediazione nella stessa trasmissione dell'informazione attraverso un codice per così dire oggettivo, come si presenta, appunto, quello che tratta della condizione giuridica. Due esempi in merito: M. Borrmans, *Statut personnel et famille au Maghreb de 1940 à nos jours*, Mouton, Paris, 1977, e, più antropologico ma sempre legato all'istituzione matrimoniale come oggetto di indagine, C. Lacoste-Dujardin, *Des mères contre les femms. Maternité et patriarcat au Maghreb*, Editions La Découverte, Paris, 1985.

<sup>14</sup> Cfr. per uno sguardo d'insieme al caso più paradigmatico in merito, il Libano, il numero di «Politica Internazionale», dedicato a *Libano: disgregazione o riscatto?*, nn. 3-4, marzo-aprile 1985, dove il tema del confessionalismo viene affrontato da diversi punti di vista, ma mai in relazione alla struttura familiare, con quanto connesso.

O ancora, piuttosto di ricorrere a discutibili teorizzazioni sulla componente vittimistica dello sciismo, che condurrebbe gli sciiti a ricercare il martirio<sup>15</sup>, si potrebbe, invece, con più aderenza al reale, analizzare come abbia funzionato in Iran il passaggio da una società apparentemente più moderna, come quella dell'epoca pahlavi, dalla quale, però, erano escluse le donne che non appartenevano all'élite occidentalizzata, a una società più formalmente conservatrice, ma dove innegabile è la forza d'urto delle masse femminili. Passaggio che non poteva avvenire senza traumi, e che, secondo dinamiche politiche da condannare, ma certamente non tipiche soltanto del mondo musulmano, non poteva non essere strumentalizzato dal regime che andava cercando in settori sociali emarginati —giovani e donne, appunto— la sua base di consenso<sup>16</sup>. Eppure, se esistono studi sul khomeinismo e sull'oppressione femminile che esso comporta<sup>17</sup>, poco o nulla è stato scritto dal punto de vista qui espresso o che avrebbe condotto vuoi a valutazioni diverse, vuoi a un quadro della società iraniana ben più complesso che non quello generalmente offerto all'opinione pubblica: integralista o succube, sanguinaria e fanatica o passiva e incapace di esprimersi se non attraverso anacronistici modelli religiosi. Si sarebbe giunti, comunque almeno a ipotizzare una diversa presenza delle donne iraniane nel tessuto sociale<sup>18</sup>, senonchi si sarebbe anche dovuto ammettere che non solo la segregazione non è stata smentita ma, se possibile, rafforzata e teorizzata, come sistema di vita irrinunciabile. Beninteso non si esprime qui nessun giudizio di merito, ma soltanto si mette in discussione un modo di procedere nelle analisi che non appare convincente.

<sup>15</sup> Cfr. B. Scarcia Amoretti, *La vie de l'Imam comme modèle: un phénomène historique ou contemporain?*, in «Peuples méditerranéens», n. 34, janvier-mars 1986, pp. 139-151.

<sup>16</sup> Cfr. B. Scarcia Amoretti, *Rivoluzione e post-rivoluzione in Iran: continuità o iato storico?*, in «Cahiers», Fondation Internationale Lelio Basso pour le droit et la libération des peuples, I, 1984, pp. 17-25; ma anche sul versante libico, idem, *The domestic and international impact of Libyan Ideology*, in «The International Spectator», 2, vol. XIX, n. 2, april-june 1984, pp. 107-108.

<sup>17</sup> Cfr., per esempio, Kh. Rashedi, *Les femmes en Iran avant et après la révolution*, Nouvelles Editions Rupture, Paris, 1983; o G. Nashat, *Donne nell'Iran post-rivoluzionario*, in «Nuova Donnawomanfemme», n. 22, 1982, pp. 57-78.

<sup>18</sup> Cfr. B. Scarcia Amoretti, *A proposito della rivoluzione iraniana: una chiesa contro le donne?*, in «Nuova Donnawomanfemme», n. 16, 1981, pp. 108-117.

C'è un altro fattore da considerare a questo proposito, e che spesso sono le donne musulmane ad evidenziare<sup>19</sup>. La segregazione avrebbe avuto, e in parte continuerebbe ad avere, un effetto positivo non trascurabile per loro. Nella divisione sessuale dei ruoli e del lavoro, tra donne si verrebbe a creare una solidarietà che in Occidente non esisterebbe a livello diffuso, pur essendo ipotizzata da alcune concezioni femministe, come indispensabile a modificare i rapporti di potere esistenti tra i sessi. Tale solidarietà avrebbe una dimensione pratica, nel senso che si realizzerebbe in una distribuzione più equa dei carichi tipicamente affidati alla donna (cura dei figli, della casa ecc.). Avrebbe però una valenza anche psicologica e sociale. La donna, potendo avere accesso ad una sua sfera privilegiata e autonoma, vivrebbe in un circuito relazionale affettivo e emotivo più vasto che non le donne occidentali, le quali, emancipate o no, tendenzialmente gravitano nei loro rapporti sociali verso la sfera del marito da cui quindi in definitiva dipendono. Ciò ridurrebbe l'impatto alienante della solitudine, del passaggio di età, della difficoltà di gestire i momenti salienti del ciclo vitale femminile (maternità, menopausa, ecc.) e darebbe, almeno in teoria, un maggiore equilibrio, non essendo la donna musulmana costretta a vivere, di riflesso, senza autonomia, la socialità del marito o del padre o del fratello. E ciò avrebbe le sue conseguenze positive quando la donna musulmana accede a una attività professionale fuori di casa. Essa vivrebbe, sempre secondo questa ipotesi di interpretazione della segregazione, la sua professionalità in modo meno competitivo che non la donna occidentale. Ciò le permetterebbe un più rapido raggiungimento di uno status professionale paritario a quello dell'uomo, riconosciutole come tale anche dagli uomini, proprio grazie a tale mancata rivalità, che scaturirebbe dall'accettazione di una separazione sessuale nei ruoli non attinenti la professione. Certo si tratta ancora soltanto di uno spunto di riflessione, ma che potrebbe rivelare alcuni tratti tipici di certa mentalità musulmana, quali il ragionare più facilmente in termini di «comunità», equivalente di volta in volta, a seconda dei contesti,

<sup>19</sup> Cfr. D. Kandiyoti, *Islam e politiche nazionali. Riflessioni sulla Turchia*, in «Nuova Donna/woman/femme», n. 22, 1982, pp. 7-22, ma, più in generale, molti dei lavori in *Women in Turkish Society*, N. Abadan-Unat ed., Brill, Leiden, 1981.

alla «famiglia» o al gruppo confessionale di appartenenza, o a una istanza che abbia magari valenze politiche. In ogni caso è il rapporto interindividuale strutturato in un contesto sociale specifico che sta alla base del sentimento di appartenenza che condiziona il codice comportamentale al di là del rapporto tra singoli<sup>20</sup>. In questa prospettiva, antropologicamente, possono leggersi in chiavi diverse fenomeni che vanno da quelli normalmente da noi etichettati come terroristici<sup>21</sup> a quella particolare organizzazione politica di tipo movimentista che sembra l'unica a riscuotere un successo di massa nel complesso del mondo musulmano<sup>22</sup>. E una volta ancora, piuttosto di partire dall'Islam come dalla matrice unica e totalizzante dell'insieme delle situazioni e delle realtà che la società islamiche contemplano, il processo si articolerebbe altrimenti.

Certo un parallelo potrebbe farsi tra un tipo di segregazione che esiste anche da noi in ceti sociali poco abbienti e la società islamica così definita, nella prospettiva di vedere, sia pure in termini di paradigma, e quindi di poco realismo, gli esiti diversi cui giungono le due società, postulate come antitetiche. Ma, quando, ed è raro, un problema del genere affiora, esso viene ricondotto a una questione più generale, che è l'assetto socio-economico del mondo musulmano in contrapposizione all'Occidente, dove, una volta di più, il paragone è a scapito del primo.

Quando si vuole dimostrare non tanto il ritardo storico — inconfutabile — del mondo islamico, quanto l'incapacità che si vorrebbe ad esso connaturata, di uscire dal sottosviluppo, è la condizione femminile che viene presa come paradigmatica di una mentalità e di una inadeguatezza sostanziale ad essere moderni. Allora la segregazione, che impedisce nei fatti l'entrata delle donne nel mondo de-

<sup>20</sup> D'altronde è fenomeno che è largamente noto nei suoi risvolti politici. Cfr., per esempio, M. Zonis, *The political elite of Iran*, Princeton University Press, 1971.

<sup>21</sup> Intendo con ciò dire che vengono in genere tenuti divisi i due aspetti sotto cui il terrorismo è per lo più analizzato, quello che evidenzia le implicazioni o i moventi politici e quello che, prendendo come oggetto privilegiato di studio la persona che compie l'azione terroristica, ricerca le motivazioni di ordine psicologico e sociale.

<sup>22</sup> Un qualunque testo relativo al cosiddetto radicalismo islamico dimostra la cosa, per cui cfr., per esempio, B. Etienne, *L'Islamisme radical*, Hachette, Paris, 1987.

lla produzione, viene vista come la spia più significativa per quanto riguarda il divario esistente tra Occidente e mondo islamico.

Queste analisi possono anche *apparire* come il più obiettivo punto di vista sulla condizione femminile in favore delle donne, di cui si denuncia la peggiore forma d'oppressione. In realtà, siamo di fronte a un più sottile gioco ideologico, che tende a creare le condizioni più opportune, nel mondo islamico, per la penetrazione di questo o quel sistema economico, nella sottintesa certezza che ciò si risolva in una riaffermata dipendenza nei confronti dell'Occidente, alimentando tra l'altro processi di deculturazione che sono alla base di quel ritardo e di quell'incongruenza contro cui invece, ci si esprime a parole<sup>23</sup>.

Proprio perché si parte dal presupposto che il ritardo, l'inadeguatezza, il sottosviluppo siano strutturali nella società islamica, si fa carico della cosa all'Islam e non alle circostanze vissute dal mondo islamico nel corso della sua storia. Così come l'Islam sancirebbe l'inferiorità femminile e la segregazione di metà del suo corpo sociale, così l'Islam avrebbe condizionato l'evoluzione economica e politica delle popolazioni che lo professano. I luoghi comuni, più tipici della letteratura di epoca coloniale, vengono ripresi funzionalmente a tale presupposto: il fatalismo che induce il credente ad affidarsi a Dio invece di essere l'artefice del suo destino; il fanatismo che facendo attribuire minor valore alla vita umana, che va sacrificata a qualunque costo all'idea, impedisce che si sviluppi una concezione scientifica del mondo, come sede della sperimentazione e dell'attività umana, l'integralismo infine, che è poi il modo con cui si traduce mistificandolo in senso storico e in senso ideologico, il fatto che l'Islam si propone non solo come religione ma come coerente sistema entro cui anche il fenomeno non religioso trova spazio e motivazione. Spesso, ed è ciò che accade in tutta una serie di studi sulla donna musulmana, è più facile ed ha effetti più immediati, rapportare quanto si è detto alla condizione femminile, piuttosto che dibatterlo in termini teorici e filosofici.

Ma non è questo l'unico modo attraverso cui l'atteggiamento che stiamo qui analizzando si manifesta.

<sup>23</sup> Cfr. B. Scarcia, *Il mondo dell'Islam*, Editori Riuniti, Roma, 2nda ed., 1988, pp. 129-147.

Poca o nessuna attenzione viene concessa al ruolo economico della donna, se non in termini di puro e semplice sfruttamento. Ora è scontato che sia l'uomo a mantenere in sede economica, i rapporti esterni e ad essere l'elemento produttivo, in senso moderno, nel nucleo familiare. Ciononostante, analizzando alcune situazioni o regioni geoeconomiche in modo più puntuale e meno generico<sup>24</sup>, ci si accorge che, specialmente nelle classi meno abbienti, tocca spesso alla donna procurare quanto è necessario alla sussistenza del nucleo familiare stesso. Con ciò si intende che è la donna a fornire alla famiglia quelli che possiamo chiamare gli elementi di prima necessità perché la famiglia sopravviva, a prescindere dal ruolo dell'uomo, in quelle specifiche situazioni. Si tratta di un'attività agricola secondaria, di una produzione tessile primitiva ma essenziale, di una limitata ma importante rete di piccolo commercio, o di scambi che dir si voglia, in un'area ristretta: rete che può permettere l'autonomia, relativamente a certi bisogni immediati, dall'estero e dai grandi circuiti di produzione e di distribuzione, questi sì in mano agli uomini. Se ciò è vero — e indagini in questa direzione sono state compiute sia in Marocco sia in Sudan sia in alcuni paesi dell'Africa Nera a maggioranza musulmana — il ruolo della donna diventa fondamentale almeno nel contesto familiare: il quale è però come si è detto, per definizione, l'organizzazione basilare dell'intero corpo sociale.

Negli esempi riportati il punto di partenza che rende possibile alla donna, contare o intervenire in un determinato settore, nasce e perdura nella misura in cui la segregazione, o quel tipo di segregazione si mantiene e continua. Ciò non significa che la donna abbia *il* o *un* potere, da contrapporre a quello maschile e patriarcale. Significa soltanto che a una analisi accurata le schematizzazioni troppo brutali non reggono, e che i rapporti tra i sessi, anche in relazione alla questione del potere, non sono univoci.

Ma c'è ben di più. Tralasciando la questione della segregazione, impossibile da sostenere nelle situazioni in cui vivono, e probabilmente meno diffusa a causa di un obiettivo sincretismo culturale,

<sup>24</sup> Cfr. per tre casi distinti ma tutti significativi, V. Maher, *Women and Property in Morocco*, Cambridge, University Press, 1974; S. Ferchiou, *Les femmes dans l'agriculture tunisienne*, Edisud/Cérès Productions, Aix-en-Provence, 1985; C. Souriau, *Libye. L'économie des femmes*, l'Harmattan, Paris, 1986.

quanto si è andati dicendo finora trova un riscontro puntuale nella situazione palestinese. Non solo è la famiglia, cioè la madre, che mantiene coeso il tessuto sociale (e non è un caso che quando si smantellano i campi profughi a Beirut, si registri un'impennata di atteggiamenti estremistici e di azioni violente), non solo è la solidarietà, specie tra donne che permette che si mantengano vive le relazioni sociali, come se si vivesse in una società «normale», fatta di scambi e di apporti diversi<sup>25</sup>, ma è una precisa funzione economica femminile quella che garantisce la sopravvivenza. Non è il caso di elencare le attività femminili nella diaspora o nei territori occupati per chiarire il concetto, tanto esse sono note<sup>26</sup>. Quello che invece preme sottolineare, perchè trascurato, è il risvolto di tutto ciò, per esempio nell'*Intifada*, una rivolta che si dovrebbe qualificare di femminile, nel senso che è gestita a livello simbolico dalle donne e, nella realtà dei fatti, è alle donne che si chiede di reggere. E, per mantenersi aderenti al discorso che si va facendo, mentre le analisi si spostano tutte sui dati ideologici o della grande economia e della grande politica<sup>27</sup>, il constesti effettivi vengono tralasciati e rimangono senza risposte persuasive le questioni che pure vengono poste qual'è il tipo di rapporto che corre tra politicizzazione di massa, democratizzazione dei meccanismi politici e mantenimento di strutture sociali e familiari che sembrano contraddire lo spirito innovativo che anima politicizzazione e democratizzazione.

<sup>25</sup> Una ricerca, ancora inedita, fatta attraverso interviste a studenti palestinesi in Italia, mette in evidenza che, alla domanda su come percepiscono o hanno sentito raccontare il dramma della diaspora, la stragrande maggioranza rispondono riportando prima di tutto il «racconto» del padre e poi il desiderio della madre e della famiglia di ricostruire il suo habitat sociale, parenti, vicine, ecc., e che questo desiderio si rivela fondamentale nella scelta, se così si può dire, del luogo dove risiedere, sia esso un campo-profughi o un paese del Golfo.

<sup>26</sup> Si pensi all'importanza del ricamo, sia come lavoro, sia come mezzo per mantenere intatta, nonostante la diaspora, certa abilità manuale, sia, infine, come strumento quotidiano di affermazione di identità: lavoro perchè i ricami palestinesi sono spesso venduti sotto etichetta israeliana, oltre che attraverso reti di solidarietà, nel qual caso provengono da campi-profughi specie libanesi; mentre, per gli altri due aspetti, è significativo in proposito l'interesse dato al folclore, per cui cfr., per esempio, *al-Malābis al-sha'biyya al-filistīniyya*, a cura dell'Associazione An'āsh al-usra di al-Bira, 1982, e in termini più genericamente politici, B. Scarcia Amoretti, *L'assunzione politica del ruolo privato: la donna palestinese*, in «Nuova DWF», 1976, pp. 66-76.

Con ciò si intende, nel caso specifico, una politica demografica<sup>28</sup>, sperimentata, ancor prima che teorizzata, dalle donne palestinesi e che si configura, nelle analisi di parte avversa<sup>29</sup>, come lo strumento più idoneo a modificare gli equilibri considerati irrinunciabili della regione e quindi indirettamente a giustificare repressioni e violenze. Ma, e con questo il cerchio si chiude, prolificità, maternità non controllata, ecc., vengono naturalmente viste come espressioni di quella mentalità musulmana arretrata e incivile che si tradurrebbe innanzi tutto in una oppressione della donna, più tragicamente pesante che altrove, e poi, in seconda istanza, in quel «pericolo islamico» (per l'Occidente) il cui strumento ideologico sarebbe costituito dall'«Islam radicale» che, a sua volta, sottenderebbe tutta la «rinascita islamica».

Si potrebbe continuare. Ma anche se si moltiplicassero gli esempi, le conclusioni, almeno emblematicamente, non sarebbero diverse.

L'Islam continua ad essere un grande sconosciuto; ancor più sconosciuti paesi e popoli che si dicono musulmani. E gli attacchi, magari necessari e motivati, invece di essere costruttivi non fanno che alimentare quei pregiudizi e quella visione di sé che i musulmani hanno spesso, soprattutto nelle loro élites, mutuato dalle analisi dell'Occidente il quale, maestro di storicismo in patria, rinuncia al suo spirito laico e antidogmatico quando si volge ad altre realtà.

## RESUMEN

Il lavoro evidenzia la centralità della questione femminile nelle analisi sull'Islam, specie contemporaneo. Denuncia l'incongruenza degli approcci metodologici più ricorrenti, in particolare quelli che

<sup>27</sup> Occorre anche nelle analisi degli stessi palestinesi, come dimostra la raccolta di saggi a cura di W. Dahmash, *Voci dell'Intifada*, Il Vecchio Faggio, Chieti, 1989.

<sup>28</sup> Cfr. B. Scarcia Amoretti, *Di fronte al problema palestinese: una questione di metodo*, in «Nuova Donnamanfemme», n. 22, 1982, pp. 43-56.

<sup>29</sup> Si tratta del cosiddetto «pericolo demografico» analizzato in parte almeno nei lavori citati alle note 27 e 28.

partono dal presupposto che l'Islam, religione o fenomeno o civiltà, sia immutato nel tempo e non sottoposto alle ovvie dinamiche storiche e socio-economiche.

Propone una interpretazione, che non sia di esclusiva condanna, di alcuni tratti caratteristici della società musulmana, dalla divisione rigida tra mondo maschile e mondo femminile, al mantenimento dell'istituzione familiare in termini tradizionali, all'intervento maschile, solo apparentemente acritico, delle masse femminili nei recenti avvenimenti occorsi in paesi islamici, quali l'Iran.

### ABSTRACT

With a particular view on contemporary Islam, this work highlights the central issue of the feminine problem inside the general analysis of Islam. It states the incongruency of most common methodological approaches, especially of those that presume Islam, either as a religion, or as a civilization or even a wider phenomenon, has not changed in the course of time, and therefore remains untouched by the normal historical and socio-economical processes.

This work proposes an interpretation —not exclusively in negative terms— of some characteristic items of muslim society such as the rigid separation between male and female worlds, the maintenance of the family institution in a traditional way, and the teeming, only apparently uncritical, intervention of the feminine masses in the recent happenings in muslim countries, like Iran.

## NOTA SOBRE CONSECUENCIAS HISPANO-MAGREBÍES DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

MÍKEL DE EPALZA  
Universidad de Alicante

Esta breve nota sólo pretende presentar un curioso episodio de las relaciones hispano-magrebíes, al comienzo del siglo XIX: la ayuda española a establecimientos religiosos franceses en Argel y Túnez, desamparados por la política antireligiosa y anticlerical de los gobiernos que sucedieron a la Revolución de 1789.

No se trata de seguir todas las vicisitudes de este asunto, sino de presentar una documentación general conservada en el Archivo y Biblioteca General del Ministerio de Asuntos Exteriores de Madrid<sup>1</sup>. Esta correspondencia diplomática contiene documentos de índole diversa: escritos del Vicario Apostólico y otros eclesiásticos franceses de Argel y Túnez suplicando ayuda al Rey de España, correspondencia del cónsul de España en Argel, minutas y copias de cartas de la Secretaría de Estado a ese cónsul, notas marginales a los documentos anteriores con las resoluciones reales. Por esa documentación se pueden conocer los hechos que a continuación se resumen.

Los sacerdotes o padres de la Misión, llamados también Lazaristas o Paúles, pertenecientes a la institución fundada por San Vicente de Paul, se habían instalado en las regencias otomanas de Argel

<sup>1</sup> Serie Histórica, Correspondencia Política, legajo H. 2304, 5. La documentación francesa sobre el asunto, mucho más abundante y compleja, formará parte de un trabajo más completo, con el profesor Pierre Soumille, especialista en la historia del catolicismo moderno en Túnez.

y Túnez, desde mediados del siglo XVII, para auxiliar a los presos cristianos, por expreso mandato del fundador, que habría sido él también preso de los musulmanes. Es conocido que los Padres de la Congregación de la Misión asumieron pronto, dadas las relaciones diplomáticas privilegiadas de Francia con el Imperio Otomano, funciones oficiales de representación de los intereses franceses, lo que reforzaba su papel espiritual y benéfico en favor de los presos cristianos. También asumieron funciones eclesiásticas generales al ser nombrados algunos de sus sacerdotes Vicarios Apostólicos, con funciones episcopales, para los cristianos de las regiones magrebíes. Estos antecedentes político-religiosos, que no se van a detallar aquí, son necesarios para comprender las nuevas relaciones religiosas triangulares —España, Francia, regencias otomanas— que se van a crear tras el cambio de régimen político francés y su cambio de política religiosa.

En efecto, el establecimiento en las capitales del Magreb islámico de los Padres de la Misión no se había hecho sin alguna fricción con las autoridades políticas y religiosas españolas, que veían sus actividades como un peligro de ingerencia en las tradicionales atribuciones españolas de protección de los cristianos en el Magreb: obispado franciscano en Marruecos, redenciones de órdenes de Mercedarios y Trinitarios, hospitales españoles de Trinitarios en Argel y Túnez, etc. Estas situaciones con posibilidad de pequeños «roces» conflictivos político-religiosos se habían solventado fácilmente con intervenciones ante las cortes de París y Roma, con la colaboración de las respectivas ramas francesa y española de las órdenes o instituciones religiosas y —es lógico suponerlo en prioridad— por la necesidad de colaborar en favor de los presos e indigentes cristianos en tierras islámicas. Estas reticencias hispano-francesas afloran en todo el asunto que aquí se presenta.

El problema de los eclesiásticos franceses aparece en el primer documento, cronológicamente, que es una carta del Vicario Apostólico de Argel y Túnez, Jean Claude Vicker, dirigida a «S.M.C.» (Sa Magesté Catholique) el Rey de España, escrita desde Barcelona el 27 de agosto de 1801. El prelado francés había tenido que «abandonar su querida misión a causa de la guerra declarada a la Francia el pasado 22 de enero» (texto en francés). Los sacerdotes franceses de la Misión estarían refugiados en las residencias de su congregación en Ca-

taluña, por no poder residir en la Francia republicana. Una carta del P. Josef Murillo, de la misma Congregación de la Misión, de 6 de enero de 1802, explicita el problema en su doble vertiente económica y política: «con la revolución de Francia perdieron la renta y con la declaración de la guerra con esta República, como operarios Franceses, los mandaron salir». Es conocida la política anti-religiosa de la República Francesa revolucionaria y su supresión de las rentas eclesiásticas y nobiliarias. La declaración de guerra a Francia por las regencias otomanas del Mágreb se debió, como es también sabido, a la invasión francesa del ejército de Napoleón en Egipto, territorio del Imperio Otomano.

La petición francesa de «quelques secours annuels» se concreta en la carta del eclesiástico español: «se ha pensado que sustituyan a aquellos franceses sacerdotes españoles de la misma Congregación de España, para cuidar de aquellas almas y que no se pierdan para siempre, pero como no tienen los precisos alimentos...» pide que se envíen a tres sacerdotes españoles «y señalarles para su precisa subsistencia, sobre algún Obispado, la pensión que fuere de su agrado». Este era el planteamiento político y económico que podía interesar al gobierno español y que fue aceptado.

En carta desde Aranjuez de 22 de febrero de 1802, Fray Pedro Apellániz notificaba al P. Murillo: «El Rey se ha servido acceder a la solicitud del P. D. Josef Murillo, sacerdote de la Congregación de la Misión, para que pasen a Argel dos o tres sacerdotes de ella con el objeto de substituir a los PP. Franceses que cuidaban de dar socorros espirituales a los Christianos, y a efecto de que esto pueda verificarse sin perjudicar en la menor cosa a los derechos que goza allí el Hospital de los Religiosos Trinitarios Españoles, quiere S. M. que Vm. informe quales sean los privilegios y exemptions de que disfruta, y el modo de sostener al mismo Hospital cuyo Instituto ha sido considerado siempre como uno de los más piadosos». El Rey de España asignaba 600 pesos anuales en favor de los españoles de la Misión, sobre los fondos de redención de cautivos. Afloran claramente en este texto los tradicionales planteamientos hispánicos frente a los eclesiásticos franceses en su implantación magrebí.

Pero este proyecto no pudo realizarse, probablemente por ver con muy malos ojos los franceses —los superiores de la Misión, pero qui-

zás también sus aliados políticos en París y en Roma— la sustitución de eclesiásticos franceses por españoles, en un espacio relativamente importante de influencia política, como era esa «capellanía de cristianos» en Argel y Túnez, tanto por las relaciones con las autoridades y la sociedad musulmanas del Mágreb como con diplomáticos, comerciantes, prisioneros y cristianos islamizados.

En 1802, el Superior General de la Misión, restablecida la paz entre Francia y las regencias, decide reinstalar a los franceses de su Congregación en el Mágreb y envía a Argel al P. Jousouy, que emprende la obra de reconstruir el «Hospice d'Alger». En carta al Rey de España de unos años más tarde (1806), este eclesiástico explica que para ello contaba con una ayuda francesa de «notre Empereur» (Napoleón) de 600 duros y con «la promesa de la pensión que S. M. C. nos había hecho», además —evidentemente— de «confiar en los tesoros inagotables de la divina providencia». Cargado de deudas, el sacerdote francés se dirigía al Rey de España pidiendo ayuda. La causa de su penuria crónica viene claramente expresada en su carta: «las rentas que le estaban afectadas (al hospicio de Argel) le fueron del todo quitadas por la funesta y fatal Revolución». Recuerda finalmente al monarca español que sus oraciones y las de los desgraciados cristianos de Argel obtendrán del cielo para el rey de España «la inmovilidad y firme perpetuidad del Trono», que no pudo obtener su pariente el monarca francés.

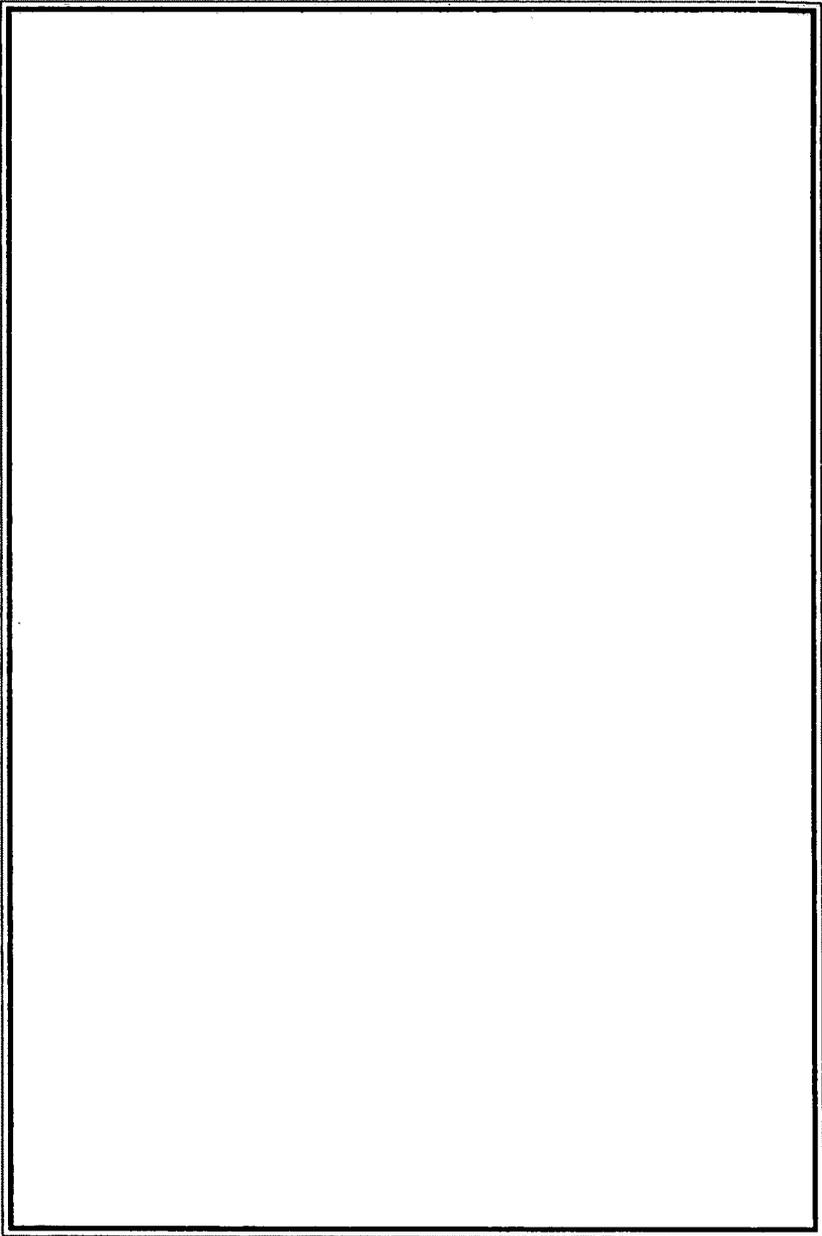
El cónsul de España en Argel había entregado una cantidad en concepto de ayuda, pero no se sentía autorizado a mantener la promesa real de 1802. En efecto, en Madrid se consideró que al no haberse sustituido los eclesiásticos franceses por españoles, no había razón para mantener la promesa de una subvención regular: «variadas las circunstancias por las vicisitudes del gobierno francés, se restableció dicho Hospital no por Padres Españoles ni baxo la protección de S. M. sino por los mismos Franceses y baxo los auspicios exclusivamente de la Francia». Se advierte, por tanto, al Cónsul «que no se pagase sus deudas a esse Religioso, pues esto correspondía a la Francia, pero que le socorriese, según tuviese por conveniente, teniendo presente que no dependía de España», y se añade: «y que las circunstancias actuales eran lo menos oportunas para generosidades» (26 de enero de 1808).



***Testamento Político y Religioso del Líder  
de la Revolución Islámica y Fundador  
de la República Islámica del Irán***

***Imam Ayatollah al-Uzma  
Ruhollah al-Musaui al-Jomeini  
(La Misericordia de Dios sea con él)***

**MINISTERIO DE RELACIONES EXTERIORES  
DE LA REPUBLICA ISLAMICA DEL IRAN**



## Prólogo

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
 قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «اني تارك فيكم  
 الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي فانهما لن يفترقا حتى يردا  
 عليّ الحوض»  
 «الحمد لله وسبحانك اللهم صل على محمد وآله مظاهر  
 جمالك وجلالك وخزائن اسرار كتابك الذي تجلى فيه  
 الاحدية بجميع اسمائك حتى المستأثر منها الذي لا يعلمه غيرك  
 واللعن على ظالمهم اصل الشجرة الخبيثة».

Dijo el Mensajero de Dios<sup>1</sup> (que las Bendiciones y la Paz de Dios sean sobre él y su Descendencia):

*"Dejo entre vosotros las dos cosas más preciosas, el Libro de Dios (el Corán) y la Descendencia de la Gente de mi Casa. ¡No se separarán uno del otro hasta que se encuentren conmigo en la Fuente! (del Kauzar, en el Paraíso, el Día del Juicio Final)."*<sup>2</sup>

Tradición de Zaqalain<sup>3</sup>

*Alabado y Glorificado seas Dios mío. Bendice a Muhammad y a su Descendencia, exteriorización de Tu Belleza y Tu Majestad, y custodios de los secretos de Tu Libro (el Corán), en quienes se manifiesta la unicidad de todos Tus Nombres, y hasta lo inescrutable de ellos, que no conoce sino Tú. Y la maldición caiga sobre quienes los oprimieron, que son la raíz del árbol perverso.*<sup>4</sup>

Creo apropiado recordarles brevemente el significado de "los dos depósitos (zaqalain). Mi intención no es hablar de sus aspectos místicos, invisibles y espirituales, pues plumas como la mía no se sienten capaces de aventurarse

en un dominio cuyo conocimiento para todos los niveles del ser, -desde el cosmos hasta los ámbitos más elevados, y de allí hasta Su Divina Presencia, niveles todos cuya comprensión exceden vuestra capacidad y la mía-, sino imposible, requiere de grandes esfuerzos y mucha perseverancia. Ni voy a tratar de lo que le ha acontecido a la humanidad por su negligencia y abandono de la verdadera naturaleza y jerarquía del más grande depósito (el Corán) y del gran depósito (la Descendencia del Profeta); y este último (depósito) es el más grande de todo lo similar, con excepción del supremo depósito (el Corán), que es el mayor en forma absoluta y general (*akbar-e molloq*). Ni haré un recuento aquí de lo que ha acaecido a "los dos depósitos" de parte de los enemigos de Dios y los opresores traicioneros, lo cual es demasiado para que pueda enumerarlo dado mi limitado conocimiento y falta de tiempo. Pero no obstante, creo apropiado mencionar brevemente lo que ha ocurrido a "estos dos depósitos".

Quizás la frase "*no se separarán uno del otro hasta que se encuentren conmigo en la Fuente (del Kauzar)*", se refiere a que después de la sagrada existencia del Profeta Muhammad (con él sean la Bendición y la Paz) lo que ha sobrevenido a uno de los depósitos le ha acontecido igualmente al otro, y que apartarse de uno significa apartarse del otro, hasta esa época en que ambos que hoy se hallan abandonados, se reencuentren con el Mensajero de Dios (B.P.) en la Fuente del *Kauzar*. En cuanto a "la Fuente", si simboliza al estado de la fusión de lo múltiple (*kezrat*) en la unidad (*uahdat*), o a la reabsorción de las gotas en el océano, o alguna otra cosa, saberlo está más allá del alcance del intelecto y del conocimiento humano. Debe agregarse que la misma injusticia de los opresores para con estos dos depósitos del Mensajero de Dios (B.P.) se ha infligido a la comunidad musulmana universal (*ummate islami*), y por ende a toda la humanidad, en una medida que la pluma es incapaz de describir.

Debe hacerse notar que el dicho profético o tradición (*hadiz*)<sup>5</sup> de *Zaqalain*, ha sido transmitido desde el Profeta (B.P.) ininterrumpidamente por muchos narradores (*mutautir*) entre todos los musulmanes, y ha sido narrado también en los libros (de dichos proféticos o hadices) de la escuela sunnita, incluyendo las Seis Colecciones (de tradiciones) Auténticas,<sup>6</sup> a través de variadas locuciones. Esta noble tradición es una prueba inequívoca para la humanidad en su conjunto, y especialmente para los musulmanes de todas las escuelas de pensamiento (*madh-hab*). Todos los musulmanes deberán rendir cuenta de como han aplicado esta prueba, y si bien puede haber una excusa para el común de la gente que ignora, no cabe excusa alguna para los sabios (ulemas) de las escuelas islámicas.

Veamos ahora que es lo que ha sucedido con el Libro de Dios (el Corán), este divino obsequio y legado del Mensajero del Islam (B.P.). Los deplorables eventos, por los cuales deberíamos derramar lágrimas de sangre, comenzaron después del martirio de Imam Alí (la Paz sea con él)<sup>7</sup>. Los opresores y despo-

tas egoístas explotaron el Sagrado Corán como un instrumento al servicio de los gobiernos enemigos del Sagrado Corán, quienes con diversos pretextos y conjuras premeditadas obligaron a retirarse a los verdaderos intérpretes del Corán y aquellos entendidos y juiciosos que habían aprendido la totalidad del Corán directamente del Profeta (B.P.) y en cuyos oídos resonaba como un eco la voz del Profeta (B.P.) diciendo "*Dejo entre vosotros las dos cosas más preciosas...*" En efecto, por el abuso del Corán, el cual ha dado a la humanidad las más grandes directivas materiales y espirituales vigentes hasta el reencuentro con el Profeta (B.P.) en la Fuente, ellos (los tiranos) dispusieron del Libro Sagrado a su antojo.

Declararon nulo el Gobierno de la Justicia Divina, que fue y es uno de los ideales del Libro Sagrado, e implantaron la desviación de la Religión, del Libro Divino y la Tradición de Dios, a tal punto que es difícil describirlo sin sentirse avergonzado.

Cuánto más avanzaba esta institucionalización de la desviación, más aumentaron las distorsiones y tergiversaciones al punto que el Sagrado Corán -que era el nexo de reunión de todos los musulmanes y seres humanos y que fue hecho descender del más alto grado del monoteísmo, como lo más íntegro y perfecto, y sello de las revelaciones, al Profeta Muhammad (B.P.) para elevar a la humanidad hacia su ubicación correcta y salvaguardar a esta progenie de Adam, a la que Dios le enseñó la ciencia de todos los nombres de los ángeles, de la maldad de los demonios y opresores, para establecer la justicia (*adl*) y la equidad (*qest*), y conferir la soberanía y el gobierno a los protectores de Dios y a los Infalibles, sobre los primeros y los últimos sea la Paz, de manera que pudieran confiarlos a aquel que sirviera los intereses de la humanidad- fue erradicado de todas partes como si nunca hubiera tenido misión alguna que cumplir en guiar a la humanidad. En manos de los gobiernos tiránicos y de los clérigos inicuos, que eran más aviesos que los déspotas, el Corán fue usufructuado abusivamente como instrumento para instituir la injusticia y la corrupción, y legitimizar el gobierno de los opresores y enemigos de Dios. Desafortunadamente, en manos de estos enemigos confabulados y amigos ignorantes, el Corán, este libro determinante, no tuvo ni tiene otro rol que ser recitado en los cementerios y en las ceremonias fúnebres. El libro que fue un medio para la unidad de los musulmanes y de la humanidad, y que debe ser fuente de luz que iluminó sus vidas, se convirtió en un medio para la discordia y la desunión, o bien fue apartado de su misión específica, a tal punto que si alguien iniciaba una discusión sobre como debía ser el gobierno islámico o hablaba de política, -que era la sublime función del noble Islam y su Profeta (B.P.) y de los fundamentos del Corán y las tradiciones islámicas que están rebosantes de este contenido-, era considerado como alguien que había cometido el mayor de los pecados, de manera que la definición "clérigo político" vino a describir a un canonista profano. Estas circunstancias subsisten en la actualidad.

En años recientes, con la consigna de eliminar el Corán y asegurar los intereses de las superpotencias, los grandes poderes satánicos a través de los gobiernos desviados de los fundamentos islámicos, quienes falsamente reclaman ser los adalides y custodios del Islam, publicaron el Corán con artística caligrafía y lo distribuyeron por el mundo entero con la astucia satánica de cosificarlo y retirarlo eventualmente de circulación. Todos fuimos testigos del Corán que mandó a imprimir (el sha) Muhammad Reza Pahlaví. Tuvo éxito en desconcertar a algunas personas, incluso a un cierto número de clérigos desinformados de los objetivos del Islam, que lo elogiaron (al sha) por este emprendimiento. También vemos como, todos los años, el rey Fahd (de Arabia Saudita) gasta enormes sumas del tesoro público para imprimir esta clase de Corán y difundir el uahabismo, una ideología anticoránica totalmente carente de fundamentos y que es además un culto supersticioso, atrayendo de este modo a los pueblos y naciones desinformados a respaldar a las superpotencias. Así, (con este artificio) el noble Islam y el Sagrado Corán son utilizados precisamente para ser destruidos.

Nosotros y nuestra ilustre nación estamos orgullosos de estar comprometidos con una escuela de pensamiento la cual procura desenterrar las verdades coránicas -las cuales se refieren a la unidad de los musulmanes y de toda la humanidad- de los cementerios y utilizarlas como las supremas prescripciones, para que sirvan de guía para la liberación del hombre de todas las ataduras mentales, físicas y espirituales que lo empujan hacia la destrucción, la esclavitud y la servidumbre a los opresores.

Estamos orgullosos de ser los seguidores de una fe que ha sido establecida por el Mensajero de Dios basada en Sus Decretos, y por la cual el Comandante de los creyentes, Alí ibn Abi Talib (P), este siervo de Dios emancipado de todos los yugos, ha sido nominado para liberar a la humanidad de todos los grilletes de esclavitud.

Nos honramos que el *Nahyul Balaga*, -libro que después del Sagrado Corán es el más excelso manual para la existencia material y espiritual y el mejor instrumento para lograr la liberación del hombre, y cuyos dictados gubernamentales y espirituales ofrecen el supremo camino de salvación-, tenga como autor a Alí (P), nuestro Imam Infalible.

Nos honramos que los Imames Infalibles, desde Alí ibn Abi Talib (P) hasta el Salvador de la humanidad, su Santidad al-Mahdi, el Señor de la Epoca,<sup>8</sup> quien por la Voluntad de Dios vive en ocultación y observa nuestras acciones, sean nuestros líderes, sobre ellos sean miles de bendiciones y la Paz.

Estamos honrados de tener a nuestros Imames Infalibles como autores de súplicas tan excelsas y revitalizantes, a las cuales llamamos "El Corán Ascendente" (*sa'id*), tales como la *Súplica del mes de Sha'aban*, la *Oración Arafat* del Imam Husain (P), la *Sahifah al-Sayyadiyah* -los Salmos de la Descendencia de Muhammad (B.P.), escritos por el Imam Zainul-Abidín (P)<sup>9</sup>, y la *Sahifah Fatimieh*, inspirada por el Señor a su Santidad Fátima Zahra (P)<sup>10</sup>.

Nos honramos de que nuestro quinto Imam Muhammad Baquir (P),<sup>11</sup> conocido como Baquir al-Ulum (enjuicioso en la ciencia), sea una grandiosa personalidad de la historia, y que solamente Dios Todopoderoso, Su Mensajero (B.P.) y los Imames Infallibles (P) han apreciado semejante talla.

Nos enorgullecemos de pertenecer a la escuela Ya'farita, cuyo fundador el Imam Ya'far as-Sadiq<sup>12</sup> desarrolló la jurisprudencia islámica (*fiqh*) como un vasto océano sin límites. Nos honramos de todos nuestros Imames Infallibles (P) y estamos comprometidos a seguirlos, rindiéndoles obediencia y lealtad.

Estamos orgullosos que nuestros Imames Infallibles (P) hayan sido encarcelados, sufrido el exilio y finalmente logrado el martirio en sus esfuerzos por acrecentar el Islam e implementar los mandatos del Sagrado Corán -el establecimiento de un Gobierno Justo y Virtuoso es una de sus dimensiones- y hayan combatido para derribar a los gobiernos tiránicos y a los opresores de su época. Y hoy estamos orgullosos de procurar ejecutar los mandamientos del Corán y de las tradiciones islámicas y que las diversas clases y sectores de nuestra nación participen celosamente en este gran esfuerzo, sacrificando sus bienes, sus vidas y sus seres queridos en el sendero de Dios.

Estamos orgullosos que nuestras mujeres, niñas, adolescentes y ancianas, prominentes o desconocidas, estén participando junto con los hombres en todas las áreas, en lo cultural, en lo económico y lo militar, a veces mejor que los hombres, en acrecentar el Islam e implementar los objetivos del Sagrado Corán. Aquellas que son capaces de combatir tienen instrucción militar -la cual es una obligación importante para la defensa del Islam y el territorio islámico- e ignoran y toleran heroicamente las privaciones impuestas por los enemigos confabulados y los amigos desinformados sobre ellas, el Islam y los musulmanes. Nuestras mujeres también se han desembarazado por sí mismas de los grilletes de las supersticiones, las cuales los enemigos del Islam han producido para su propio beneficio a través de la ignorancia de la gente y de algunos clérigos malinformados acerca de los intereses de los musulmanes, y aquellas mujeres que carecen de la habilidad de luchar sirven detrás de las líneas con tanto coraje y profundidad que el corazón de la nación tiembla de gozo, fastidiando y encolerizando a los enemigos y a los amigos ignorantes, que son peor que los enemigos. Hemos sido testigos en repetidas oportunidades de esas mujeres honorables que pregonan como su Santidad Zainab (P)<sup>13</sup> estar orgullosas de haber ofrendado a sus hijos en el camino de Dios Todopoderoso y el noble Islam, y estar listas a sacrificar todo cuanto poseen. Saben que las recompensas que obtienen a cambio son más elevadas que las delicias del Paraíso. ¿Qué son los bienes insignificantes del mundo en comparación con este ejemplo?

Nuestra nación, y también todas las naciones islámicas y los pueblos oprimidos del mundo se enorgullecen de que sus enemigos -que son los enemigos de Dios, del Sagrado Corán y del Noble Islam- son salvajes a quienes no les tiembla la mano al cometer crímenes y acciones péfidas para

lograr sus perversos y criminales objetivos, y para obtener dominación y satisfacción de sus intereses básicos no reconocen amigo o enemigo. Estos enemigos están encabezados por los Estados Unidos de América -ese gobierno congénitamente terrorista que ha prendido fuego al mundo entero- y su aliado, el Sionismo Internacional, quien para saciar sus sórdidos y voraces deseos comete crímenes que las plumas son impotentes de enumerar y las lenguas se avergüenzan de narrar. La estúpida idea del "gran Israel" (desde el Nilo al Eufrates) los incita a perpetrar todos los crímenes concebibles. Las naciones musulmanas y los pueblos oprimidos del mundo se enorgullecen de tener entre sus enemigos a Husain (el rey) de Jordania, ese vagabundo cuya única profesión es el crimen, y (el rey) Hasan de Marruecos y Hosni Mubarak de Egipto, esos que comen el forraje en el mismo pesebre con el criminal Israel. Todos ellos delincuentes al servicio de Norteamérica e Israel, que no dudan en cometer todo tipo de traiciones contra sus propias naciones. Asimismo nos enorgullecemos de tener como enemigo al baasista Saddam el Aflaquí (de Irak), quien es identificado tanto por sus amigos como por sus enemigos como un criminal y un violador de las leyes internacionales y los derechos humanos. Todos saben que sus pérfidas acciones contra el oprimido pueblo de Irak y los Emiratos del Golfo Pérsico no han sido menos viles que las cometidas contra la nación iraní. Nosotros y los pueblos oprimidos del mundo nos sentimos orgullosos de ser acusados de delitos y traiciones por los medios masivos de comunicación internacionales y la máquina de propaganda, quienes sólo reciben órdenes y dictados de las superpotencias criminales.

¡Qué orgullo puede ser más sublime y más digno que atestiguar como los Estados Unidos, a pesar de su fanfarronería y prepotencia, su maquinaria bélica, el sustento de sus gobiernos íteres, su acceso a la riqueza infinita de las naciones oprimidas y su control de los medios masivos de comunicación, han fracasado y se han descorazonado ante la intrépida y heroica nación del Irán, la patria del Baqi-at-Allah ("Último Remanente de la Verdad de Dios" -uno de los apodos del duodécimo Imam de los musulmanes) 'quiera Dios que nos sacrifiquemos por su venida y aparición', a tal punto que (los EE.UU.) no saben que camino tomar y a quien recurrir! Por dondequiera intentan acometer son rechazados, y esto no podría ocurrir sino a través de la invisible ayuda de Dios Todopoderoso, Quien ha despertado a los pueblos, especialmente al pueblo musulmán iraní, y lo ha guiado desde las tinieblas de la opresión imperial hacia la luz del Islam.

Aprovecho ahora la oportunidad para aconsejar a las nobles naciones oprimidas del mundo y a la noble pero oprimida nación del Irán, que no se desvíen del Recto Sendero Divino que Dios eligió para la humanidad, que no conduce ni al Este ateo ni al Oeste opresor, y que se mantengan firmemente comprometidas, leales y militantes en la senda que Dios escogió para ellas. Nunca descuidéis por negligencia la trascendencia de esta bendición, y no permitáis que las sucias manos de las superpotencias a través de sus agentes

externos e internos, que son los peores, menoscabe la pureza de vuestras intenciones y haga temblar vuestra voluntad de acero.

Debéis saber que cuanto más antagónicos se vuelvan contra vosotros los medios masivos de comunicación internacionales, más reflejará que vuestro poder es de origen divino y Dios Todopoderoso castigará a todos ellos en este mundo y en el Más Allá. Verdaderamente El es el Señor de todas las bendiciones "y quien tiene en su poder la soberanía de todas las cosas..." (El S. grado Corán: 23-88).

Exhorto encarecidamente a las naciones musulmanas a seguir de todo corazón a los Santos Imames Infalibles (P), y a sacrificarse -a sí mismas y sus seres queridos- en la ejecución de sus mandatos y puras tradiciones respecto de los asuntos políticos, culturales, sociales, económicos y militares. Y nunca os apartéis ni un ápice de los cánones de jurisprudencia islámica, ya que estos son la manifestación de las escuelas de la misión profética y del imamato, y la garantía del crecimiento y desarrollo de las naciones, tanto a través de sus Decretos Primarios (*ahkam-e aualiyeh*) como sus Decretos Secundarios (*ahkam-e zanaiyeh*). Y no prestéis atención a las tentaciones que os ofrecen los enemigos seductores, ya que un solo paso desviado puede ser el preludeo hacia la corrupción de la religión, los decretos islámicos y el Divino, Justo y Recto Gobierno. No dejéis de atender las Oraciones Masivas de los Viernes, ya que son la dimensión política de las oraciones. La Oración del Viernes (*salatul Yum'a*) es una de las mayores bendiciones que el Todopoderoso ha otorgado a la República Islámica del Irán. Del mismo modo, nunca descuidéis las ceremonias luctuosas en ocasión de cumplirse los aniversarios de los mártires de los Imames Infalibles (P), particularmente el del Señor de los Mártires y Oprimidos, su Santidad Abu Abdallah al-Husain (P), quiera Dios, Sus Angeles y los Profetas derramar abundantes bendiciones sobre su gran alma épica.

El pueblo debe recordar que los decretos de los Imames Infalibles (P) referidos a la conmemoración de esta gran epopeya,<sup>14</sup> y todas aquellas maldiciones proferidas contra los enemigos de la Familia del Profeta (*Ahlul-Bait*) son en realidad las heroicas exclamaciones de condena contra los gobernantes tiránicos a lo largo de la historia. Debéis saber que las execraciones contra las injusticias y crímenes de los Omeyas (Bani Umaia), la maldición de Dios caiga sobre ellos, -quienes han sido eliminados de la faz de la tierra y arrojados en el infierno-, refleja las protestas de los pueblos contra los opresores del mundo. Es necesario preservar y proferir estas maldiciones, y al mismo tiempo poner de manifiesto las lamentaciones y las elegías en memoria de los Imames Infalibles (P), como también la condena de los opresores de cada época. La era presente, que es la época de la opresión del Mundo Musulmán por los Estados Unidos de América, la Unión Soviética, y sus lacayos, como la familia de al-Saud (la dinastía regente de Arabia Saudita), estos traidores a la Casa de Dios (en la Meca), que la maldición de Dios, Sus Angeles y Mensajeros caiga sobre ellos; debéis maldecirlos y execrarlos en forma con-

tudente. Todos debemos saber, particularmente los shiítas duodecimanos, que lo que protegerá la dignidad de los musulmanes, y preservará su unidad e identidad, es esta ceremonia política de la Oración del Viernes.

Es necesario que les recuerde a cada uno de vosotros que este mi testamento político y religioso no lo he escrito sólo para el noble pueblo del Irán, sino que es una recomendación para todas las naciones musulmanas y pueblos oprimidos del mundo, sin distinción de credo y nacionalidad.

Humildemente apelo a Dios Graciablesísimo y Misericordiosísimo para que nunca nos abandone ni siquiera por un instante, y no rehuse otorgar Sus divinas bendiciones y Su ayuda invisible a los hijos del Islam y a nuestros amados combatientes musulmanes.

**Ruhollah al-Musauí al-Jomeini**

**En el Nombre de Dios,  
Graciabilísimo, Misericordiosísimo**

La trascendencia de la gloriosa Revolución Islámica lograda a través del esfuerzo de millones de hombres dignos y de la sangre de miles de eternos mártires y veteranos de guerra inválidos -los mártires vivientes-, y que fuera considerada fuente de inspiración y esperanza por millones de musulmanes y masas oprimidas del mundo, es tan grandiosa y épica que su descripción desafía el poder de la pluma y la palabra.

Yo, Ruhollah al-Musaui al-Jomeini, pese a mis numerosas faltas y teniendo como única provisión de mi arriesgado rumbo mi esperanza y confianza en Su Munificencia; y como un humilde estudiante de religión quien, como otros hermanos en la fe, tiene confianza en esta revolución y en la perpetuación de sus logros y frutos, emprendo aquí la tarea de presentar los siguientes ítems -repetitivos como podrán parecer- como mi testamento político y religioso para las amadas generaciones presentes y futuras, implorando a Dios Misericordiosísimo me inspire con absoluta sinceridad en mi exposición.

1) Todos sabemos que la Gran Revolución que cercenó los tentáculos de los devoradores mundiales y tiranos que aprisionaban al gran Irán, triunfó con la ayuda invisible de Dios. Hubiese sido imposible para una nación de 36 millones de personas el lograr esta gran proeza, teniendo en cuenta las condiciones reinantes en el país en dicho momento. Existía una profusa propaganda contra el Islam y sus sabios (ulemas), especialmente durante los últimos cien años; asimismo un constante fomento de la discordia y desunión por parte de publicistas y oradores lenguaraces que tanto en los medios escritos como en reuniones públicas disfrazaban sus insinuaciones como sentimientos nacionalistas; un cúmulo de poesía satírica, irónica y burlesca; el establecimiento de numerosos y variados centros de prostitución, juegos de azar, entretenimientos inmorales, de consumo de narcóticos y bebidas alcohólicas, para arrastrar a los jóvenes -quienes son los que naturalmente se comprometen a luchar por el progreso y desarrollo de nuestra amada patria- hacia el vicio y la indiferencia por orden del corrupto sha (rey) y su padre analfabeto; la imposición sobre el pueblo de gobernadores y parlamentarios títeres designados

por las embajadas extranjeras en Irán; y lo peor de todo, el control de colegios, universidades, escuelas secundarias y centros educativos por parte de maestros y profesores alineados con el Este o el Oeste<sup>15</sup> que se oponían en un cien por ciento a la cultura islámica, al Islam y la cultura nacional correcta, para lo cual se presentaban a sí mismos como promotores del nacionalismo, y de ese modo, antagonizar y aislar a los musulmanes comprometidos y militantes que poco podían hacer pues eran una minoría fuertemente presionada. Con todos los asuntos mencionados, a los que se sumaban otros problemas como el aislamiento de los sabios y clérigos y la adulteración de la ideología de muchos de ellos por la fuerza de la maquinaria de propaganda estatal, no puede tratarse de nada más ni nada menos que un milagro que esta nación pudo ser victoriosa en su levantamiento con una única ideología (el Islam) y con un solo grito "Dios es el más grande" (*Allahu akbar*). En cada aldea, cada pueblo y cada ciudad del país, a través de imponentes manifestaciones de devoción y sacrificio, el pueblo expulsó a todos los poderes vernáculos y extranjeros, haciéndose artífice de su propio destino. Indudablemente, la Revolución Islámica en Irán es singular teniendo en cuenta otras revoluciones. Singular en su aparición, en su carácter combatiente e insurreccional, y en el incentivo que la motivaba. Ciertamente, la Revolución en este país ha sido un don divino, producto de la ayuda invisible de Dios a la oprimida y saqueada nación iraní.

2) El Islam y el gobierno islámico son fenómenos divinos, y sus prácticas garantizan prosperidad en este mundo y salvación en el próximo. Pueden poner fin a la injusticia, a la tiranía, depredación y corrupción, y ayudan a la humanidad a alcanzar la perfección ideal. Contrario a las escuelas no monoteístas de pensamiento, el Islam se preocupa y supervisa al hombre en todos sus aspectos, tanto el individual como el social, el material, el espiritual, cultural, político, económico y militar. No pasa por alto ni el más insignificante de los asuntos que afecte la educación y el progreso espiritual y material del hombre y su sociedad. El Islam ha señalado los obstáculos en el sendero hacia la perfección, y ha ofrecido soluciones para suprimirlos. Y ahora que con el apoyo de Dios, la República Islámica ha sido instituida en Irán por la poderosa mano de su pueblo comprometido, es la obligación de este noble pueblo, teniendo en cuenta la supremacía del Islam y sus decretos, esforzarse por cumplir todo lo concerniente al sistema de la República Islámica, ya que la preservación del Islam tiene prioridad sobre toda otra obligación. Los grandes Profetas, comenzando por Adam (P) hasta el Sello de los Profetas, Muhammad (B.P.), también se sacrificaron y lucharon incansablemente por esta causa (el monoteísmo), sin que ningún obstáculo les impidiera llevar a cabo su gran obligación. Después del Profeta del Islam (B.P.), sus discípulos comprometidos, los Imames Infalibles (P), no dudaron en derramar su sangre por afianzar este cometido.

Hoy día, es responsabilidad de todos los musulmanes en general y de la nación iraní en particular, salvaguardar de la mejor forma posible este propósito divino que ha sido proclamado oficialmente en Irán y que diera tan magníficos frutos en tan corto tiempo, y crear las condiciones necesarias para su preservación y vencer las dificultades que se presenten, para que estos brillantes rayos de esperanza iluminen a todas las naciones musulmanas, y que todos los gobiernos y pueblos se avengan a un entendimiento común sobre este tema vital y como consecuencia puedan complementarse para cortar, de una vez y para siempre, las garras de las superpotencias devoradoras del mundo y de los criminales de la historia, liberando de su opresión a los esclavizados pueblos del mundo.

Acercándome ya a mi último aliento, siento que es mi deber indicar algunos elementos que son instrumentales en la preservación y perpetuación de este encargo divino (la Revolución Islámica), y algunos otros que lo ponen en peligro y lo amenazan, para beneficio de la presente y de las próximas generaciones. Ruego al Señor de los Universos que nos otorgue a todos el éxito y la prosperidad.

a) Sin duda el secreto de la permanencia de la Revolución Islámica es el mismo que el de su victoria. La nación conoce este secreto y las futuras generaciones leerán en los textos de historia que sus dos pilares fundamentales se basaron en una ideología motivada en lo divino y la solidaridad del pueblo a lo largo y a lo ancho del país, con la misma consigna y el mismo espíritu para alcanzar un único objetivo.

Mi consejo a todas las generaciones presentes y futuras, es que si deseáis ser testigos de que el Islam y la soberanía de Dios continúen, y que tanto el colonialismo interno como externo y la explotación de vuestros recursos sean eliminados, por ninguna razón abandonéis los mismos motivos teocéntricos que Dios el Altísimo ha enfatizado en el Sagrado Corán, que son el secreto del triunfo y la permanencia de aquella (la Revolución), los cuales nos ayudan a olvidar las diferencias individuales. Estas diferencias son usufructuadas por la compleja maquinaria internacional de propaganda, cuyas trompetas resueñan por doquier propalando rumores y viles mentiras, gastando millones de dólares para solventar tales propósitos. Sembrar la zizaña es también el objetivo de las frecuentes visitas a las ciudades de esta región (Medio Oriente) por parte de los enemigos de la República Islámica, contándose entre ellos, lamentablemente, ciertos fariseos ataviados con turbantes (pseudoclérigos), jercas y dignatarios de ciertas naciones musulmanas que sólo piensan en sus intereses personales y son lacayos sumisos de los Estados Unidos. El Mundo Musulmán y la nación iraní deben estar alertas y cuidarse hoy y siempre de neutralizar la insidiosa propaganda de la desunión. Mi consejo a todos los musulmanes, especialmente los iraníes contemporáneos, es reaccionar contra toda propaganda hostil tomando vuestra unidad y organización cada vez más

sólida. De este modo, los incrédulos y los hipócritas santurriones, enemigos del Islam y la Revolución Islámica, serán decepcionados.

b) Una de las mayores conjuras de este siglo, en especial de estas últimas décadas y particularmente después que la victoria de la Revolución Islámica se manifestó claramente, es la propaganda multidimensional lanzada para desmoralizar a los pueblos musulmanes, en particular al sacrificado pueblo iraní, con la intención de hacerles perder la confianza en el Islam, para que renuncien a él. En muchas ocasiones, con crudos y explícitos argumentos se fustigó a las leyes islámicas sugiriendo que normas de mil cuatrocientos años atrás no podían administrar eficientemente el mundo moderno; que el Islam es una religión reaccionaria opuesta a toda innovación, a toda manifestación de civilización moderna, y que actualmente ninguno puede permanecer ajeno al mundo que lo rodea y sus diversas connotaciones. A veces, con idiota pero nociva y satánica intención disfrazada bonitamente de propaganda proislámica, reivindicaron la santidad del Islam junto con otras religiones monoteístas, sosteniendo que las religiones tienen la noble tarea de purgar las almas, invitar a los hombres al ascetismo, al claustro, la moralidad y reprender al pueblo por sus deseos mundanos, que las oraciones y súplicas acercan al hombre a Dios y lo distancian del mundo material. Sostienen que mezclarse en la administración del estado, la política y el gobierno se opone a tan sublime meta espiritual, ya que estas actividades pertenecen al mundo material y están contrapuestas a las enseñanzas de los grandes profetas. Desafortunadamente, esta segunda propaganda impresionó a ciertos clérigos musulmanes y algunas personas religiosas malinformadas sobre el Islam, quienes arribaron a la conclusión de que intervenir en política es un pecado y es corrupción. Esta errada concepción acarreó sobre el Mundo Islámico una gran calamidad.

Adherir a la cosmovisión de este primer grupo implica virtualmente desconocer o fingir ignorancia por motivos personales, de la verdadera esencia del gobierno, las leyes y la política. El hacer cumplir las leyes está basado en la equidad, la justicia y la imparcialidad; en la prevención de la crueldad y la dictadura, en la extensión de la justicia personal y social, en la prevención de vicios, depravaciones y desviaciones; en la libertad fundamentada en la razón, la independencia y la autosuficiencia; en la prevención de la opresión y las leyes explotadoras; en el control y represión de la corrupción y la prostitución; en la ejecución de las penas corporales y correctivos, así como otras penalizaciones para evitar la corrupción y destrucción de la sociedad.

La intervención en la política y administración de una comunidad de acuerdo a la razón, la justicia, la equidad y otras consideraciones, no son cosas que puedan pasar de moda o volverse anticuadas por el paso del tiempo en la vida comunitaria del hombre. Algunos, esgrimiendo sofismas, podrían argumentar que los principios de la razón y las matemáticas deben ser alterados hoy y que deben reemplazarse por otras reglas. Es absurdo afirmar que la

justicia social, que fue instituida desde la creación del hombre por orden del Todopoderoso, y la prevención del robo, el homicidio y la tiranía, que es un mandato divino, sean procedimientos pasados de moda y anticuados en la era atómica.

La pretensión de que el Islam se opone a las innovaciones tecnológicas -tal como el destronado Muhammad Reza Pahlaví argumentaba: "*en esta época (los sabios y partidarios de la Revolución Islámica) abogan por viajar en cuadrúpedos*" - es una estúpida calumnia. Si por "manifestaciones de civilización moderna" se entienden nuevos descubrimientos, inventos, avances tecnológicos que contribuyen al progreso del hombre y la civilización, ni el Islam ni ninguna otra religión monoteísta se ha opuesto jamás a ello. Al contrario, el Islam y el Sagrado Corán enfatizan tanto a la ciencia como a la tecnología. Pero, si "civilización y modernidad" significan, según interpretan algunos intelectuales profesionales, libertad para el vicio, para la prostitución y hasta para la homosexualidad, entonces todas las religiones celestiales, todos los sabios y todos los hombres educados y sensatos se oponen a ello, a pesar de que en el Este y el Oeste se abogue por difundir estas prácticas en su ciega adhesión a los convencionalismos.

El segundo grupo de los que se oponen al Islam con maliciosos designios, son quienes separan el Islam del gobierno y la política. A estos ignorantes es necesario recordarles que el Sagrado Corán y las tradiciones del Mensajero de Dios (B.P.) contienen más decretos y mandatos sobre reglas de gobierno y política que en lo referente a otros menesteres. Y lo que es más importante aún: numerosos preceptos aparentemente devocionales son verdaderos preceptos político devocionales, cuyo soslayamiento ha sido la causa de las presentes calamidades del Mundo Islámico.

El Profeta del Islam (B.P.) instituyó un gobierno similar a otros gobiernos en el mundo, excepto que éste tenía el propósito de promover la justicia social, por lo cual, los primeros gobernadores musulmanes disfrutaron de administraciones probas e íntegras, y en este sentido el califato del Imam Alí (P) con el mismo objetivo, pero en mayor escala y dimensión, es una evidencia histórica comprobada. Después de Alí (P), y a medida que el tiempo transcurrió, los subsecuentes gobiernos gradualmente se autotitulaban islámicos pero sin serlo en la práctica. Aún hoy, muchos gobiernos pretenden ser islámicos y estar fundados de acuerdo a los decretos del Islam y del Profeta Muhammad (B.P.), aunque sólo lo son nominalmente.

Es mi intención en este mi testamento político y religioso mencionar brevemente estos temas, esperando que nuestros hombres de letras, nuestros sociólogos e historiadores se encarguen de esclarecer a los musulmanes el lamentable error, de que los profetas y protectores se ocupaban solamente de asuntos espirituales, y que el manejo de los asuntos de estado es condenado por las religiones y pertenece a lo mundanal. Esta aseveración equivocada significó la destrucción de las naciones islámicas y permitió abrirles las puertas

a los colonialistas sedientos de sangre. Lo que realmente está prohibido es la administración satánica, despótica y tiránica, instituida con el propósito de dominar a las masas, la prosecución de objetivos corruptos y mundanales, incluida la acumulación de riquezas, la acaparación del poder y el encumbramiento de ídolos. En síntesis, todo lo que provoca que el hombre olvide a su Bendito y Supremo Señor. La institución de un verdadero gobierno para administrar justicia en interés de las masas desposeídas y explotadas, para prevenir la opresión y la tiranía y para instituir la igualdad social como lo hicieran Salomón hijo de David (Suleiman ibn Daud) y el Glorioso Mensajero del Islam (B.P.) y sus nobles protectores y seguidores. Establecer la justicia en la sociedad es un deber en el Islam y se lo considera como un sublime acto de veneración y adoración a Dios. Políticas sanas y fuertes, como las que existían en los antiguos gobiernos islámicos, son una necesidad.

Yo exhorto al alerta y vigilante pueblo del Irán, a neutralizar todas estas confabulaciones con un discernimiento islámico, y además exhorto a los escritores y disertantes comprometidos para que ayuden a nuestra nación a cortar las manos de los diabólicos conjurados.

c) Una de estas intrigas, una de las más malévolas, es la que sostiene el siguiente rumor que regularmente circula a lo largo y a lo ancho de nuestra patria: "La República Islámica no ha hecho absolutamente nada para procurar el bienestar popular. ¡Pobre pueblo! Con entusiasmo y alegría hizo sacrificios para derrocar al régimen despótico de los opresores, y nunca imaginó que lo que emergería como resultado sería un régimen aún peor. Los arrogantes incrementaron su arrogancia y las masas oprimidas fueron aún más oprimidas. Las prisiones están abarrotadas de jóvenes, que son la esperanza para el futuro de la patria. La tortura es aún más severa y bestial que antes. Cada día un cierto número de hombres es ejecutado, todo esto en el nombre del Islam. Más valiera que este gobierno fuera más sagaz y no rotulara a este sistema como 'República Islámica', ya que la situación es peor que en los tiempos del sha Reza Jan y su hijo. El pueblo se debate en un sinnúmero de agonías, como las privaciones y el alto costo de la vida; las autoridades están orientando el régimen hacia el comunismo; la propiedad privada de los individuos está siendo confiscada. La libertad, en todas sus expresiones, ha sido suprimida a la gente, etc., etc." Estas infamias son la evidencia de la maquinación que se llevan a cabo cada día de diversa forma en cada lugar, ciudad y barriada. Las mismas pueden observarse en reuniones, taxis, autobuses, etc. En el mismo momento en que un falso rumor se esfuma, uno nuevo ocupa su lugar. Desafortunadamente, algunos de nuestros clérigos que no son conscientes de estas argucias satánicas, son condescendientes de los agentes de la cizaña y piensan que sus embustes son verdaderos. El hecho es que muchos de estos individuos que prestan atención a estos rumores y los creen, son personas que carecen del conocimiento sobre las condiciones del mundo, de las revolu-

ciones que en él ocurren, como así también de los fenómenos posrevolucionarios y los inevitables problemas que los acompañan, y puesto que desconocen los cambios que acontecieron en favor del Islam con la Revolución, cuando escuchan estos rumores, por error o en forma deliberada, los aceptan a ojos cerrados.

Os aconsejo que no os precipitéis a encontrar faltas al gobierno islámico, ni tratéis de desacreditar o difamar a la administración, sin previamente haber estudiado la situación actual de los asuntos mundiales y hacer un estudio comparativo entre la Revolución Islámica en Irán y otras revoluciones en el mundo cuyas condiciones posrevolucionarias llevaron al fracaso de las mismas, teniendo en cuenta las circunstancias que atraviesan las naciones y pueblos, durante y después de las revoluciones. Considerad antes que nada, las aflicciones infligidas a este país tiranizado por Reza Jan, y peor aún, las provocadas por su hijo, Muhammad Reza, como resultado de su saqueo al tesoro de esta nación; analizad primero la destructiva situación prerrevolucionaria dependiente de los poderes foráneos, como así también el sistema imperante en los ministerios de gobierno de aquel entonces; estudiad primero el estado de bancarrota de la economía nacional previo a la Revolución, así como la situación de las fuerzas armadas y la deshonestidad y soborno de los funcionarios estatales; detenéos a evaluar los centros de diversión corrupta y expendio de intoxicantes, tiendas de licores, y otros lugares de vicio y libertinaje, que funcionaban para promover un estilo de vida relajado y una actitud irresponsable en cada aspecto de la vida diaria de la gente; tened en cuenta las condiciones que prevalecían en escuelas y universidades antes de la Revolución; el nivel de promiscuidad existente en las salas cinematográficas y en los centros de lujuria profesionales; recordad la condición de nuestra juventud, de nuestras oprimidas pero virtuosas mujeres, de los esforzados clérigos, de los creyentes y seres comprometidos amantes de la libertad; considerad el estado de nuestras mezquitas durante los tiempos de los tagut<sup>16</sup>; comparad y revisad los casos y expedientes de aquellos que fueron ejecutados después del triunfo de la Revolución Islámica, o de quienes fueron encontrados culpables y sentenciados a prisión, y del desempeño de los funcionarios públicos, y observad el registro de datos de las posesiones de los capitalistas y grandes terratenientes, de los acaparadores y usureros; pasad revista e investigad las condiciones de las cortes de justicia y los tribunales revolucionarios en comparación con el nivel de nuestro sistema judicial, como así también cotejad a los jueces posrevolucionarios con sus predecesores, e indagad la categoría de los diputados del parlamento de la República Islámica, de los miembros del gabinete, así como los gobernadores y otros funcionarios posrevolucionarios, y comparadlos con sus antecesores. Estudiad y paragonad las actividades del gobierno y de la organización popular voluntaria Lucha Sagrada para la Reconstrucción (Yihad-e Sazandeguf)<sup>17</sup> en aldeas menesterosas, las cuales carecían de agua potable, y de los servicios sanitarios básicos, y comparadlas con la situación

imperante en el pasado régimen, incluso considerando el flagelo de la Guerra Impuesta sobre Irán y sus naturales consecuencias, como los varios millones de refugiados, de heridos de guerra y familias sin hogar a consecuencia de las ciudades devastadas (por la agresión baasista iraquí), sumado a los millones de refugiados provenientes del Afganistán e Irak; y todo ello, soportando asimismo las sanciones económicas y las conspiraciones engendradas por los Estados Unidos y sus agentes internos y externos en Irán. Ni que hablar del problema originado por la escasa disposición de expertos para la difusión de la propaganda islámica y de jueces religiosos en número suficiente, y la confusión creada desde la asunción de la Revolución Islámica por los enemigos del Islam, los desviados y los amigos infradotados, y decenas de otros inconvenientes.

Antes de criticar y calumniar, os pido que tengáis piedad de este estragado Islam, el cual ha despertado tras cientos de años de sufrir la tiranía de los detentadores del poder, como resultado de la desinformación de las masas, y que ahora ha renacido como un niño vacilante sitiado por los enemigos de adentro y de afuera de nuestra patria. ¿Acaso no sería más beneficioso que, en vez de condenar a la Revolución Islámica y permanecer junto a los hipócritas santurriones, los tiranos, los capitalistas y los crueles especuladores y acaparadores de riquezas sin equidad e ignorantes de Dios, consideraseis a los familiares de las víctimas del terror anárquico que se abatió sobre los nobles clérigos y otros siervos comprometidos y os alinearais con los débiles, los oprimidos y los humildes que sufren privaciones, en vez de con los terroristas corruptos y agitadores?

Nunca he dicho, ni lo digo ahora, que el gran Islam sea practicado en todas sus dimensiones en nuestra República, o que nadie actúe contra las leyes islámicas aquí implantadas, ya sea por ignorancia, falta de disciplina o por algún complejo personal. Pero sí les digo, que los poderes ejecutivo, legislativo y judicial están haciendo todo lo que está a su alcance para islamizar esta nación y que, a su vez, son respaldados en sus esfuerzos por decenas de millones de ciudadanos. Si esa minoría regañona y obstruccionista aportara su ayuda desinteresada, el objetivo de la Revolución sería más fácil y rápido de alcanzar. Pero si, Dios no lo permita, ellos no recapacitan, serán impotentes al enfrentar el rugiente aluvión de las masas que se encuentran alertas, concientizadas y movilizadas, estado que les permitirá con la ayuda de Dios materializar los aspectos islámicos y humanitarios de la Revolución. Me atrevo a afirmar que la nación iraní y sus masas multitudinarias de hoy, son mejores que el pueblo del Hiyaz (región occidental de la península arábiga) en tiempos del Mensajero de Dios (B.P.), y que el pueblo de Kufa (en Irak) en tiempos del Imam Alí (P) y del Husain (P).

En la época de nuestro Profeta (B.P.), el pueblo del Hiyaz lo desobedeció y buscó excusas para no dirigirse a los frentes de batalla. Por esta razón, Dios los reprendió severamente en la Sura At-Taubah ("El Arrepentimiento", El

Sagrado Corán: 9) y prometió castigarlos (en el Día del Juicio). Acusaron al Profeta (B.P.) de embustero, de tal forma que los maldijera por ello desde el púlpito. Asimismo, los pueblos de Irak y Kufa se comportaron incorrectamente con el Imam Alí (P) y lo desobedecieron a tal extremo que las quejas del Imam (P) contra ellos están registradas en numerosos libros de historia y religión. Igualmente, los musulmanes de Irak y Kufa fueron los involucrados en los trágicos sucesos que culminaron en la injusticia más grande de todos los tiempos, el suplicio del Señor de los Mártires -el Imam Husain- (P). Incluso, aquellos kufitas que no tuvieron el atrevimiento de oponerle sus espadas, optaron por sentarse y contemplar pasivamente este crimen histórico. En contraste con aquello, hoy día, vemos como el pueblo iraní, incluidas sus fuerzas armadas y milicias populares como el Cuerpo de Guardias Revolucionarios (Sepah Pasdarán), la Organización de Voluntarios Movilizados (Basijis) y las milicias tribales y regionales, lleva a cabo actos de sacrificio inimaginables en los frentes de combate, con el mayor entusiasmo y espíritu épico, inclusive aquellos detrás de las líneas, y todos en general contribuyendo con generosas donaciones al esfuerzo nacional. Vemos también como los acongojados familiares de los mártires y veteranos de guerra inválidos nos reciben con rostros emocionados y palabras de aliento, fervor y confianza. Todo esto es evidencia de su amor y fe en Dios, el Islam y la Vida Eterna, pues a pesar de que ellos no están ante la presencia del Grandioso Profeta de Dios (B.P.), ni ante la presencia del Imam Infalible -el Señor de la Época, el duodécimo Imam- (P), se encuentran motivados solamente por su fe y confianza en lo Oculto<sup>18</sup>, lo cual es el secreto de la victoria en sus múltiples dimensiones, y el Islam se enorgullece de haber criado a estos hijos y militantes. Nos honramos sobremanera de vivir en esta época y estar en presencia de semejante nación.

Aprovecho la oportunidad para dirigirme a quienes, por motivos diversos, se oponen a la República Islámica, como así también a los jóvenes y las jóvenes que son explotados por los hipócritas (*munafiqín*) y los oportunistas perversos que buscan su beneficio a expensas de otros, y los convoco para que juzguen por sí mismos, sin prejuicios y con un criterio amplio, la propaganda de aquellos que desean ver el colapso de la República Islámica; para que estudien la conducta de estos individuos hacia las masas oprimidas, hacia los grupos y gobiernos extranjeros que los apoyan, y hacia las personas dentro de nuestra patria que son sus partidarios. Os invito a observar sus cambios de posición en lo moral y con sus mismos simpatizantes y en las distintas coyunturas, y compararlos con precisión y exactitud, exentos de descos personales, con el carácter de aquellos que fueron martirizados por esos mismos hipócritas y desviados. Existen cintas grabadas de estos mártires, y vosotros seguramente tendréis grabaciones similares de los opositores al sistema. Descubrid por vosotros mismos cual de los dos grupos, verdaderamente, respalda a los oprimidos y desposeídos de la comunidad.

Mis queridos hermanos, no leeréis estas líneas mientras esté con vida, sino cuando después de mi muerte ya no esté entre vosotros para intentar inducirlos con palabras interesadas para obtener vuestro respaldo en la lucha por el poder. Soís un pueblo joven y digno, y me agradaría veros transitar el camino del Todopoderoso, al servicio del querido Islam y de la República Islámica para asegurar vuestra felicidad en este mundo y en el próximo. Imploro a Dios, el Indulgente, que os guíe por el Sendero Recto y nos ampare a todos con Su Infinita Misericordia. Vosotros también implorad a El este mismo anhelo cuando estéis a solas, y estad seguros que El es la Guía y el Misericordiosísimo.

En esta mi última voluntad y testamento, quisiera transmitirles además unas palabras al ilustre pueblo del Irán y a esas naciones que están plagadas por gobernantes corruptos y bajo el yugo de las superpotencias.

Al querido pueblo del Irán aconsejo cuidar esta bendición que habéis ganado con vuestro magnífico Yihad (Lucha Sagrada por la causa de Dios) y con la sangre de los jóvenes nobles. Apreciadla y preservadla como una bendición divina y como una confianza del Altísimo. Haced todos los esfuerzos en pos de su salvaguarda, y no os preocupéis por los obstáculos que puedan presentarse en este Sendero Recto, y no temáis, pues *"si secundáis la causa de Dios, El os secundará y consolidará vuestros pasos"*. (El Sagrado Corán: 47-7). Ayudad a la República Islámica y a su gobierno con todo vuestro corazón, considerando al gabinete y al parlamento como propios y protegedlos como lo haríais con vuestros seres amados.

Y también exhorto al parlamento (*maylis*), al gobierno y a la administración en general a apreciar los méritos de esta nación y a servirla, cuidando en particular a las masas oprimidas, desposeídas y tiranizadas que son la luz de nuestros ojos y protectoras de todas nuestras mercedes; el pueblo que hizo posible con su sacrificio la institución de la República Islámica, y que con sus desinteresados servicios asegura su supervivencia. Tened en cuenta que vosotros habéis surgido de las masas, y considerad a las masas como parte constitutiva propia. Condenad siempre a los gobiernos opresores, que han sido y son rapiñadores ignorantes y prepotentes descerebrados, y comportaos humanitariamente como dignos representantes de un gobierno islámico.

Aconsejo a las naciones musulmanas que tomen como ejemplo el Yihad (la Lucha Sagrada por la causa de Dios) del pueblo iraní y de la República Islámica, y que aniquilen a sus propios crueles gobernantes en el caso que no atiendan las demandas de sus pueblos, que son las mismas demandas de la nación iraní. Y las exhorto para que recuerden que los gobiernos dependientes, títeres del Este o del Oeste, son la causa del infortunio de los musulmanes. Os prevengo rotundamente contra las sirenas de la propaganda hostil de los enemigos del Islam y de la República Islámica, ya que tratan de marginar al Islam para así asegurar los intereses de las superpotencias.

d) Una de las conspiraciones satánicas de las superpotencias imperialistas y explotadoras que ha estado sustentada por muchos años y que alcanzara su punto máximo en Irán durante el reinado de Reza Jan y posteriormente en tiempos de Muhammad Reza, ha sido la neutralización de los clérigos musulmanes. Durante el reinado de Reza Jan, la estrategia fue oprimir, torturar, encarcelar, censurar, arrancar los hábitos, humillar y ejecutar a los sabios islámicos (ulemas). En tiempos de Muhammad Reza, a estos métodos se añadió la instrumentación de fricciones entre los ulemas por un lado, y los estudiantes y profesores universitarios por el otro, a través de una vasta propaganda que desafortunadamente resultó efectiva a causa de la negligencia y la falta de suspicacia de ambos grupos sobre las satánicas maquinaciones de las superpotencias. Por un lado, se hizo todo lo posible para que maestros primarios, secundarios, universitarios, profesores y decanos, fueran seleccionados entre personas proclives al Este o al Oeste, o bien, entre los que renegaban del Islam y personas extraviadas que no adherían a ninguna religión. Por otra parte, se instrumentó lo necesario para que los seres piadosos y comprometidos constituyeran una pequeña minoría, y de esta forma preparar el camino para que las futuras generaciones odiaran a todas las religiones, particularmente el Islam, y tuvieran aversión por los religiosos, preferentemente los ulemas y catedráticos islámicos. Al mismo tiempo se pretendió que los ulemas eran agentes británicos y defensores de los capitalistas y grandes terratenientes, y rotulados como reaccionarios, se los acusó de oponerse al progreso y la civilización.

Al mismo tiempo, mediante artera propaganda, amedrentaron a los ulemas, disertantes y fieles acusando a todos los estudiantes y profesores de los círculos universitarios como ateos, libertinos y opuestos al Islam y a todas las religiones. Toda esta táctica fue desplegada para crear un abismo entre la clase gobernante e ilustrada y el Islam. Esta situación colocó a los ulemas y a las masas creyentes, a quienes les importaba su religión y sus guías espirituales (los ulemas), contra el gobierno y todo lo que pudiera formar parte del mismo. Este enfrentamiento entre el gobierno y la nación, y entre la clerecía y la universidad, abrió las puertas a los explotadores y aves de rapiña de manera tan evidente que el destino y los recursos del pueblo cayeron en sus manos y bolsillos, sufriendo en consecuencia la nación los desastres de los que hemos sido testigos.

Y ahora que, por la Gracia de Dios y los sacrificios de toda la nación, incluídos los ulemas, los estudiantes, los obreros industriales y rurales, los comerciantes, los campesinos y otros sectores de la comunidad, el pueblo rompió los grilletes de la servidumbre y la influencia de las superpotencias, rescatando a la nación de las garras de los agentes de esos poderes arrogantes, deseo recomendar a esta generación y a las futuras, que no disminuyan sus esfuerzos. Dejad que los universitarios y la juventud fortalezcan sus vínculos de amistad y entendimiento mutuo con los ulemas y los estudiantes de teolo-

gía, y nunca dejéis de vigilar las maquinaciones de nuestros pérfidos enemigos, y proveed orientación y consejos siempre que alguien intente sembrar las semillas de la discordia y la desunión. Si vuestro consejo a estos individuos no surte efecto, alejáos y aisládos, no permitiendo que sus elucubraciones y conspiraciones echen raíces, porque la prevención es mucho más efectiva que la cura. Los estudiantes de teología y de las universidades deben estar alertas respecto de la propaganda insidiosa difundida eventualmente por sus profesores y maestros. Si es encontrado un profesor que trata de descarriar a la juventud, los estudiantes deben tratar de orientarlo correctamente, y sino tienen éxito deben expulsarlo de su cátedra. Este consejo está dirigido, prioritariamente, a los ulemas y estudiantes religiosos en los centros teológicos. La confabulación en las universidades tienen una profundidad y dimensiones particulares. Ambas categorías de estudiantes, quienes son luminarias del pensamiento, deben estar al tanto de estas intrigas.

e) Una de las conspiraciones más graves que provocara, lamentablemente, efectos devastadores en todas las naciones incluso la nuestra, es la alienación y enajenación de los pueblos de los países colonizados de sus genuinas esencias e identidades, que tienen como modelos al Este y al Oeste, y consideran a las superpotencias como pertenecientes a una raza y cultura superior a la propia. Han llegado a concebir a las superpotencias como su *qiblah*<sup>9</sup>, y estiman que tomar partido por el Este o el Oeste como los dos polos de dominación mundial, es inevitable e indispensable. Este asunto tiene una larga y penosa historia, y los golpes que recibíramos y recibimos de ambas superpotencias fueron y son devastadores y nefastos. Lo más desafortunado de todo esto, es que estas dos superpotencias (EE.UU. y URSS) han mantenido al margen de todo progreso a las naciones bajo su dominación, convirtiéndolas en sociedades orientadas hacia el consumo. Nos amedrentaron a tal grado con su poder satánico y sus avances tecnológicos, que destruyeron nuestra confianza en nosotros mismos y no nos atrevimos a tomar iniciativa alguna. Entonces, sometimos todo lo que teníamos y colocamos nuestros destinos en sus manos, sentándonos tranquilos con los ojos vendados y las bocas cerradas, permitiendo que estos dos poderes administraran el estado. Esta vacuidad e inanidad mental inculcadas en nosotros por las superpotencias, nos apartó de la confianza y seguridad en nuestro propio conocimiento, en la experiencia y capacidad en todas las áreas, induciéndonos a tratar solamente de imitar ciegamente al Este y al Oeste. Nuestros propios incultos hombres de letras y oradores proclives al Este y al Oeste menospreciaron y criticaron vivamente nuestra cultura, literatura, tecnología e idiosincracia, minimizando nuestras habilidades innatas. Las costumbres foráneas, no importa cuán trilladas, absurdas o ridículas fueran, se promovieron e impusieron en nuestra nación a través de las acciones, las palabras y los encomios, generando admiración en las naciones incluso en nuestros días. Por ejemplo, si un

libro, un artículo o un discurso, contenía un cierto número de palabras y términos extranjeros, era aceptado y elogiado sin reflexionar sobre su contenido, y su autor era considerado un intelectual erudito. Todo aquello que insinuara matices e ideas del Este o del Oeste en su nomenclatura, era juzgado bueno y digno, y como un signo de progreso y civilización. Si una obra era elaborada con términos autóctonos se la consideraba decadente y atrasada. Los niños que ostentaban nombres occidentales se sentían orgullosos. En cambio si llevaban nombres nativos y tradicionales se sentían turbados y avergonzados. La locura por la cultura occidental persistía en todas las áreas: hasta los nombres de nuestras calles y avenidas, comercios, compañías, farmacias, librerías y varios productos de consumo sonaban mucho mejor si eran palabras extranjeras, incluso si eran de fabricación nacional. Los modismos europeos en todas las fases de las interrelaciones sociales, y en diversos aspectos de la vida diaria, eran fuente de orgullo y signos de civilización y progreso, en contraste con las formas de conductas y costumbres tradicionales que eran vistas como algo retrógrado y signo de culto a los antepasados. Viajar al exterior para recibir tratamiento, aunque fuera para un mero resfrío, era lo indicado, en lugar de consultar a los médicos nativos. "*Malditos sean los médicos autóctonos. Ellos no saben nada*", tal era la consigna sugerida por quienes ensalzaban todo lo extranjero. Realizar viajes a Inglaterra, Francia, Estados Unidos de América y Moscú realizaba la dignidad de una persona, mientras que intervenir en la Santa Peregrinación a la Meca y viajar a otros lugares sagrados era señal de atraso. La desconsideración hacia todo lo relacionado con la religión y la espiritualidad era un signo de intelectualidad, mientras que el interesarse por dichos tópicos era evidencia de decrepitud y regresión.

No estoy afirmando que poseamos todo lo que necesitamos. Es obvio que en el curso de la historia reciente y especialmente durante los últimos años, hemos sido privados de todo progreso. Los traicioneros estadistas, especialmente durante la dinastía Pahlaví, y la destructiva propaganda contra nuestra propia capacidad, crearon en nosotros un complejo de inferioridad, bloquearon todas las formas y medios de avance tecnológico. La importación de todo tipo de bienes de manufactura extranjera indujo a nuestros jóvenes a preocuparse por ese tipo de cosas, incluso cosméticos, artículos de lujo, juguetes para niños, etc., embarcando a las familias en infantiles competencias por adquirir mercancías importadas; arrojando a nuestra juventud -potencialmente el grupo social más activo- a la prostitución y a los placeres sensuales y miles de estas calamidades para retraso del país, no escatimándose esfuerzos para desviar las mentes juveniles del pensamiento sobre el destino de nuestra nación

Yo aconsejo a la querida nación, desde lo profundo de mi corazón y como servidor de la patria: ahora que nos encontramos en gran medida libres de tales trampas, y cuando la presente generación se alza hoy para trabajar y contribuir al progreso industrial y tecnológico con sus propias fuerzas e inicia-

tivas, vemos que ha sido posible concretar en nuestra patria la fabricación de cosas tales como piezas de aviones. Enfrentando los sentimientos iniciales de impotencia, para no volver a caer en la ayuda del Este o del Oeste, nuestros queridos jóvenes fabricaron muchas piezas y componentes obligados por la circunstancia del bloqueo económico y la Guerra Impuesta. A pesar de que la producción nacional debió realizarse sin expertos y asesores extranjeros, fue posible producir muchos bienes similares a los de fabricación foránea e incluso a precios menores, poniendo de relieve la capacidad nacional. Desco, en esta mi última voluntad y testamento, ofrecer a esta nación mi sincero aviso para que estéis concientes y alertas, para que no sucumbáis ante la satánica tentación de los que desean arrastrarla nuevamente a la dependencia del Este o del Oeste, y os advierto que pongáis fin a los últimos síntomas de sometimiento, con la mayor diligencia posible. Estad seguros que ni los arios ni los árabes son inferiores a los europeos, norteamericanos o soviéticos, y si somos victoriosos en recuperar nuestra verdadera identidad, sin permitir que la desesperación nos agobie y confiamos en nosotros mismos, sin esperar nada de nadie, seremos, al fin y al cabo, capaces de hacer todo. Esto será posible si confiáis en Dios Todopoderoso y en vosotros mismos, y si os encontráis dispuestos a soportar el peso de las dificultades para lograr una vida digna y liberarse de la influencia y dominación de los extranjeros.

Es prioritario que ahora y en el futuro, los gobernantes y dirigentes, aprecien a los especialistas y expertos autóctonos otorgándoles apoyo moral y material, y eviten el influjo de productos innecesarios y de puro lujo. Ayudad a la nación para que sobreviva con lo que tiene, hasta que llegue a producir todo lo que necesite. Pido a la juventud que no sacrifique los valores humanitarios, la libertad y la independencia, por lanzarse a la búsqueda del lujo y los vicios que son ofrecidos por los corruptos agentes apátridas de los poderes occidentales. La experiencia ha demostrado que ellos sólo buscan vuestra destrucción y que os tornéis indiferentes para poder controlar vuestras riquezas y recursos, y colocaros los grilletes del colonialismo y la dependencia en vuestros pies, y convertiros en una nación consumidora de bienes importados. Esto es una argucia por la cual tratan de manteneros subdesarrollados, y de acuerdo a su propia terminología, semisalvajes.

f) Entre las grandes conjuras de los poderes occidentales, como ya he mencionado frecuentemente, se encuentra la que consiste en controlar nuestro sistema de educación pública, especialmente el nivel terciario, del cual surgen los futuros dirigentes de una comunidad. En el caso de los ulemas, los nobles clérigos y los estudiantes teológicos, la táctica varía entre medidas de supresión como en tiempos de Reza Jan y que arrojó resultados adversos, propaganda difamatoria y otras satánicas astucias que persiguen alienar a los ulemas, aislándolos de los estudiantes graduados de las universidades laicas, implementado a través de la fuerza bruta en tiempos de Reza Jan, y más sutilmente durante el reinado de Muhammad Reza.

El ideal de los poderes foráneos respecto de los centros universitarios es alienar a los estudiantes de su propia cultura nacional, y tentarlos hacia el Este o el Oeste, para seleccionar entre tales graduados a los futuros gobernantes y administradores, quienes instalados en posiciones de jerarquía serán utilizados a su antojo por las potencias extranjeras para avasallar esta nación; de modo que esta "intelligentsia" guíe a la nación por el camino que asegure su explotación y su orientación hacia la cultura occidental, sin que los ulemas puedan contrarrestar este designio por encontrarse odiados, aislados y vencidos. Este es el mejor programa para mantener colonizadas a las naciones subdesarrolladas, y apropiarse de sus recursos, pues asegura que no habrá quien proteste u obstruya el saqueo gratuito de las riquezas de los pueblos.

Para que todo esto no ocurra, tenemos la responsabilidad de auxiliar a las autoridades que se encuentran avocadas a la tarea de la reforma y purga académica y administrativa de las universidades, de manera que en el futuro nuestros centros de altos estudios no se orienten erróneamente, y dondequiera aparezca un síntoma de desviación, sea rectificado lo antes posible. Esta tarea vital debe ser instrumentada, primero y principal, por las poderosas manos de la juventud en universidades y profesorados, ya que rescatar a la universidad de la desviación es rescatar a la nación y al pueblo.

Exhorto a la juventud y a las generaciones más pequeñas en primer lugar; a los padres, madres y sus relaciones en segundo; y en tercero, a los dirigentes e intelectuales comprometidos, para que de todo corazón se esfuercen en mantener a las universidades y centros de altos estudios constantemente purgados, ya que esto asegura la erradicación de todos los males y poder transferir estas instituciones en estado de pureza a las próximas generaciones. También aconsejo a las futuras generaciones que se rescaten a sí mismas, al país y al Islam que edifica al hombre, que mantengan a los claustros libres de trampas y tendencias hacia el Este o el Oeste, y a través de este esfuerzo islámico y humanitario corten las manos poderosas de las superpotencias en nuestra patria y frustrar sus maquinaciones. Quiera Dios ser vuestro Auxiliador y Protector.

g) El compromiso de los representantes de la Asamblea Consultiva Islámica (*maylis*) es un tema fundamental. Hemos sido testigos de los daños ocasionados al Islam y a Irán a causa de los parlamentarios perversos y corruptos desde el advenimiento del régimen constitucional (en 1906 durante la dinastía Qayar) hasta la criminal dinastía Pahlaví, y todos recordamos las graves pérdidas causadas por estos criminales inútiles y serviles implicados en los asuntos de estado, cuyos estragos fueron los peores de la historia pasada.

Durante un período de cincuenta años, una traicionera pseudomayoría en el parlamento contra una proba, valiente y oprimida minoría, actuó como la larga mano de los británicos, los soviéticos, y más recientemente, de los norteamericanos, cumpliendo los deseos de las superpotencias en Irán y lle-

vando el país a su ruina. Desde que la constitución fuera instituída, sus mejores artículos fueron ignorados casi siempre. Antes de que Reza Jan subiera al poder, el país estaba en manos de un puñado de grandes terratenientes y caudillos tribales que actuaban como agentes de las potencias occidentales. Más tarde, apareció el sangriento régimen Pahlaví y sus crueles sicarios.

Ahora que, por la Bendición y la Gracia de Dios y la voluntad y determinación de la gloriosa nación iraní, el pueblo ha ejercido el derecho de autodeterminación, los diputados son verdaderos representantes del pueblo, elegidos entre el pueblo y para el pueblo, sin la interferencia del gobierno y los señores feudales, teniendo en vista su compromiso islámico y su esperanza en que las desviaciones del Sendero Recto pueden ser prevenidas.

Con esta mi última voluntad y testamento, exhorto a la nación a enviar al Parlamento solamente candidatos virtuosos y comprometidos con el Islam y la República Islámica, personas que provengan de la clase media y también de las masas desposeídas, que no estén extraviadas del Sendero Recto ni inclinadas hacia las ideologías del Este o del Oeste, o alguna otra escuela desviada; personas entendidas que estén al tanto de los problemas políticos y de la política islámica.

Mi consejo hacia los honorables ulemas, especialmente nuestras más altas fuentes religiosas (*muytahidín*): es que no se mantengan al margen ni se muestren indiferentes a los procesos eleccionarios para representantes del Parlamento, ni tampoco para el de presidente de la República Islámica. Todos vosotros habéis sido testigos, y las futuras generaciones lo escucharán, como los políticos anteriores, partidarios de las normas del Este y del Oeste, forzaron a los ulemas a mantenerse fuera de la actividad política, habiendo sido estos últimos quienes con su candor y constancia lanzaron las bases fundacionales del régimen constitucional; y como los ulemas fueron engañados por estos políticos con el argumento de que esta interferencia y participación en los asuntos de estado y de los musulmanes estaba por debajo de los parámetros de su dignidad, y como consecuencia abandonaron el campo de la política a los enloquecidos partidarios de la cultura occidental, quienes provocaron daños irreparables a la constitución y a los decretos del Islam, perjuicios que tardan décadas en remediarse.

Ahora que, por la Gracia del Todopoderoso, los obstáculos fueron removidos y existe una atmósfera favorable para la participación en los asuntos de estado de todos los estratos de la sociedad, no pueden buscarse excusas para evadir nuestra responsabilidad individual, y os recuerdo que es un pecado imperdonable ser negligentes con los asuntos de los musulmanes<sup>20</sup>. Cada uno en la medida de sus posibilidades y del poder de sus influencias, debe ponerse al servicio del Islam y del país, y controlar diligentemente la infiltración de agentes de las dos superpotencias imperialistas, y de la influencia de los adherentes a las ideologías de los polos colonizadores del Este y del Oeste y los desviados de la gran doctrina del Islam, como así también evitar que los ene-

migos del Islam y las naciones musulmanas, que son las superpotencias devoradoras, penetren gradualmente a los países islámicos sutil y sistemáticamente, engañando y manipulando a los pueblos hacia la trampa de la explotación. Vosotros debéis vigilar todas estas cosas y oponeros a ellas tan pronto como aparezca el menor indicio de tal infiltración. Resistid y neutralizadla. No debéis darles tregua ni cuartel. Quiera Dios ser vuestra Ayuda y Protección.

Pido a los actuales y futuros representantes de la Asamblea Consultiva Islámica, desacreditar y rechazar las credenciales de todo diputado desviado, que capture votos a través de la intriga y el fraude. No dejéis que ningún elemento sabotador se infiltre en el Parlamento. Asimismo, aconsejo a las minorías religiosas oficialmente reconocidas, aprender una lección de las sesiones del parlamento en tiempos del régimen Pahlavi, y entonces elegir representantes comprometidos a su propia religión y a la República Islámica, personas independientes de las superpotencias devoradoras del mundo, que no estén inclinadas al ateísmo, o a escuelas de pensamientos eclécticas o desviadas. Solicito a todos los miembros del Parlamento que se traten entre sí con buena intención y fraternalmente, cuidando de no sancionar ninguna ley antiislámica. Sed leales al Islam y observad los decretos celestiales para así obtener la felicidad en este mundo y en la Vida Eterna. Mi recomendación al Consejo de Guardianes (*Shuraie Negahban*), ahora y en el futuro, es que realice sus obligaciones islámicas y nacionales con escrupulosidad y cautela, para no ser influenciados por algún poder extranjero, y que sin hesitación vete toda ley, decreto o reglamento que se oponga al puro Islam y a la Constitución, y además preste atención a las exigencias cotidianas del país que requieren en ciertas ocasiones ser remediadas de inmediato por los Decretos Secundarios (*ahkam-e zanaiyeh*), o bien otras veces por vía de los decretos del Consejo del Liderazgo (*Ulaiaat-e Faqih*).

Mi consejo al noble pueblo iraní es que participe activamente en la escena política en ocasión de las elecciones presidenciales, parlamentarias y para elegir la Asamblea de Expertos (*Shuraie Jobragán*), que tiene la responsabilidad de determinar el Consejo del Liderazgo, o el Líder. La elección y nominación de estos representantes deben fundarse en criterios sólidos y la consulta con los sabios más eminentes de la época. Por ejemplo, si la elección de expertos para conformar el Consejo del Liderazgo por un descuido no fuera basado en criterios religiosos y leyes relevantes, esto acarrearía daños irreparables al Islam y a la patria, en cuyo caso todos serán responsables ante el Altísimo. Por lo tanto, la no participación en las elecciones de todo el pueblo, desde los ulemas hasta otros estratos, pasando por los obreros, campesinos, comerciantes y empleados administrativos, quienes son responsables del destino del Islam y de la patria, es un pecado cardinal.

Todos debéis recordar el antiguo proverbio que dice que "*es mejor prevenir que curar*", puesto que de otro modo determinadas situaciones pueden

irse de vuestras manos. Esta es una realidad que todos experimentamos después que fuera proclamado en este país el régimen constitucional. No hay acción reparadora más efectiva que aquella en que el pueblo entero realiza las tareas y cumple las obligaciones asignadas de acuerdo a los dictados del Islam y la Constitución. Durante las elecciones presidenciales y parlamentarias, los votantes deben solicitar la opinión de los instruidos comprometidos, independientes de los poderes foráneos, que además sean piadosos por su fe en el Islam y la República Islámica, como son los comprometidos ulemas y clérigos islámicos. Igualmente, debéis aseguraros que aquellos elegidos como presidente del estado islámico o como diputados del parlamento, sean individuos que hayan sentido y experimentado la situación de los desposeídos y oprimidos, y estén preocupados por el bienestar de los pobres, y no que representen al grupo de los capitalistas, terratenientes o aristócratas que están sumergidos en los placeres sensuales, y que no pueden por lo tanto sentir la amargura, el hambre y el dolor de los desposeídos y descalzos.

Debemos darnos cuenta que si nuestro presidente y nuestros diputados del parlamento son dignos y comprometidos al Islam, y competentes en sus funciones para con el país y el pueblo, muchas dificultades podrán ser evitadas, o bien resueltas de la manera más apropiada. Las mismas consideraciones deben ser puntualmente observadas cuando se trate de elegir a los expertos para la determinación del Consejo del Liderazgo o del Líder. Los expertos elegidos por el pueblo deben asimismo consultar al Muytahid<sup>21</sup>, y a las personalidades religiosas, instruidas y comprometidas, y así podremos estar seguros que en la medida que trabajen escrupulosamente se evitarán muchos problemas, y se solucionarán con facilidad aquellos que aparezcan. Los artículos 109 y 110 de la Constitución definen la seria responsabilidad en la elección de expertos para determinar el Consejo del Liderazgo o el Líder, y el descuido y la negligencia pueden infligir graves daños al Islam y a la República Islámica, siendo el pueblo responsable ante Dios por su desidia.

Mi admonición al Líder y al Consejo del Liderazgo, en esta era que es la era de la invasión y agresión de las superpotencias y sus monigotes de adentro y de afuera de Irán -quienes fingen actuar en nombre de la República Islámica pero en realidad conspiran contra ella y más precisamente contra el Islam-, es que su responsabilidad consiste en consagrar sus vidas al servicio del Islam, la República Islámica y de las masas oprimidas y desposeídas. No penséis que los cargos y funciones que detentáis son un don por sí mismos, o un estado excelso que os dignifica. Mas bien pensad que vuestra investidura es una obligación dura y pesada, en el desempeño de la cual si se cometiera algún desliz -Dios no lo permita- persiguiendo propósitos mundanos, el causante vivirá en la vergüenza por el resto de su vida y se enfrentará con la ira de Dios en el otro mundo.

Ruego humildemente a Dios, el Benefactor y Todopoderoso, que nos admita en Su Reino sólo después de habernos ayudado a superar honorable-

mente esta intrincada ordalía. El resto de los administrativos en cargos públicos, desde el presidente hasta el funcionario de más bajo rango, según el grado de sus responsabilidades, también son pasibles de trastabillar en las trampas, ahora o en el futuro, y por lo tanto siempre deben sentirse concientes de la presencia del Bendito y Supremo Señor, doquiera que estén. Quiera Dios Todopoderoso guiarlos por el Sendero Recto.

h) La judicatura es una de las tareas esenciales del gobierno, que involucra las vidas, propiedades y virtudes del pueblo. En este mi testamento, aconsejo al Líder y al Conséjo del Liderazgo, que hagan todo lo que esté a su alcance para seleccionar a las personas más calificadas, más comprometidas y dedicadas para cumplir la tarea de jueces, u otras elevadas posiciones judiciales, quienes deben ser autoridades en *Shariá* (la Ley Islámica), como en el Islam en general y en política. Pido al Consejo Judicial Supremo (*Shuraie Aali Qazaí*) rehabilitar, tan diligentemente como sea posible, los asuntos judiciales, los cuales durante el pasado régimen habían degenerado hacia una deplorable condición, y expulsad a los que ocupando los estrados judiciales juegan con las vidas y propiedades del pueblo y a aquellos para quienes la Ley Islámica no tiene sentido alguno. Realizad cambios en el sistema judicial y reemplazad a los jueces incompetentes y descalificados, según el punto de vista del Islam, con jueces verdaderamente capacitados y educados religiosamente, nombrados a instancias de nuestros centros teológicos, especialmente el venerable Centro Teológico de Qom, de manera que con la Gracia del Bendito y Supremo Señor, la justicia islámica pueda prevalecer en toda la nación. Por esta última voluntad y testamento, y atento a las tradiciones (hadices) atribuidas a los Catorce Infalibles<sup>22</sup> (B.P.) en relación con la importancia de los asuntos judiciales y los peligros inherentes a los mismos, yo exhorto a los respetables magistrados actuales y futuros, asumir sus tareas como corresponde y evitar que los cargos judiciales sean ejercidos por personas incompetentes, y aconsejo a los que se encuentran calificados a no rechazar el ofrecimiento para esa tarea. Dejad saber a todos que la responsabilidad adjudicada es grande y peligrosa, pero que su divina recompensa es también considerable y magnífica, y sabed que la posición de juez es un prioritario deber religioso que sólo recae sobre unos pocos.

i) También para nuestros centros teológicos, en esta mi última voluntad y testamento, me siento impulsado a repetir lo que ya he dicho con frecuencia, a saber, que nuestra época se caracteriza por la lucha de los opositores al Islam y a la República Islámica para erradicar al Islam, utilizando todo tipo de designios satánicos. La estrategia más importante para lograr sus repudiables objetivos, peligrosos para el Islam y nuestros centros teológicos, es infiltrando saboteadores e incrédulos en las universidades islámicas.

En un corto plazo, esta estrategia puede implicar la desacreditación de

nuestros estudiantes que serían acusados de conducta corrupta, pocos éticos e indecorosos. En el largo plazo, la infiltración en los centros teológicos de estos malévolos agentes podría llevar a estos impostores a ocupar altos cargos. A través de sus maquinaciones y su falso conocimiento de las ciencias islámicas podrían tratar de ganar la confianza y el favor de las masas y del pueblo inocente, para luego en el momento propicio descargar golpes fatales al Islam, a los centros teológicos y a nuestra patria.

Sabemos que las superpotencias rapiñadoras han implantado a sus agentes entre los pueblos de otras naciones, enmascarados en distintas categorías, como nacionalistas, intelectuales impostores e hipócritas ataviados con turbantes (pseudorreligiosos), siendo estos últimos los más peligrosos si se les da la oportunidad. Tales agentes viven entre la gente por treinta o cuarenta años, asumiendo una apariencia clerical santurróna cuasi islámica, o escondiéndose detrás de una máscara de paniranismo, o pretendiendo ser patrióticos, apelando a todo tipo de subterfugios, y concretan sus cometidos en el momento indicado.

Desde la victoria de la Revolución Islámica, nuestro amado pueblo ha visto a estos agentes encubiertos bajo apelativos tales como *Muyahidín Jalq*, *Fidai'ín Jalq*<sup>23</sup>, el Partido *Tudch*<sup>24</sup> y otras denominaciones, y es necesario que todos estemos alertas para neutralizar estas conspiraciones. Pero la purga de nuestros centros teológicos es prioritaria. Esta debe ser llevada a cabo con el esfuerzo conjunto de nuestro respetables escolásticos y eruditos con la anuencia de la mayor autoridad religiosa de su época (la fuente de imitación, o *muytahid*). Quizás la aseveración que afirma "*el orden está en el desorden*", sea la más siniestra teoría doctrinaria de estos mismos conjurados.

De todas maneras, mi testamento os recuerda que es muy necesario invertir tiempo y esfuerzo en enfrentar las crecientes intrigas y maquinaciones de nuestros tiempos para sistematizar nuestras escuelas teológicas. Especialmente el Centro Teológico de Qom debe ser preservado de todo daño. Es necesario que los honorables ulemas y escolásticos prevengan la escalada de la perversión y adulteración en materiales de estudio de la jurisprudencia islámica (*fiqh*). No permitáis desviación alguna del método de los grandes *foqaha* (plural de *faqih*-sabios musulmanes) para la enseñanza de los principios de la jurisprudencia islámica, que es el gran legado de nuestros piadosos ancestros que debe ser preservado y mantenido. Desviarse de este camino debilita los fundamentos de nuestra investigación. ¡Dejad que se apilen los estudios de investigación! Con respecto a otras ramas del conocimiento y la ciencia, los programas de investigación deberán planificarse con una visión de las necesidades del país y del Islam. Los estudiantes deberán ser entrenados para realizar tareas de investigación en los niveles más altos, y en tantas áreas como sea necesario. Las ciencias espirituales islámicas como la ética, música y otras, deberían incluirse en los cursos de investigación educativa. Esto es particularmente válido para la purificación del alma y el ego, más conocido

como el gran *Yihad* (Combate Sagrado por la causa de Dios). Quiera Dios Todopoderoso ayudarnos a lograrlo.

j) Una de las áreas que necesita purificación, reforma y cuidado es la del poder ejecutivo. Es factible que leyes progresistas y beneficiosas sean promulgadas por el Parlamento, secundadas por el Consejo de Guardianes y comunicadas por el ministro de gabinete correspondiente a la unidad o área apropiada para su implementación. Pero, el personal incompetente puede frustrar su reglamentación a través de la distorsión de la burocracia, o por una abierta violación de normas y regulaciones. Este tipo de maniobras pueden efectuarse para provocar insatisfacción y disconformidad en el pueblo y gradualmente fomentar una revuelta.

Mi consejo a nuestros ministros de gobierno y sus futuros sucesores, es que, atento que vosotros y vuestros empleados obtenéis vuestras remuneraciones de los fondos públicos, todos debéis ser verdaderos servidores públicos y especialmente de las masas oprimidas. Crear un clima de descontento y no cumplir con el deber es un acto pecaminoso y acarrea muchas veces, Dios no lo permita, la ira divina. Todos necesitáis el respaldo de la nación. Fue por este apoyo popular, en particular el de las masas oprimidas, que se pudo lograr la victoria de la Revolución Islámica, y que las manos de los tiranos, que estaban sobre el país y sus riquezas, fueran cortadas. Si alguna vez os falta este apoyo, los opresores volverán y os derrocarán como vosotros lo hicisteis con el sistema monárquico opresor. En vista de estos hechos palpables, deberéis hacer esfuerzos para satisfacer a la nación y ganar su confianza, y evitar la conducta antiislámica.

Por esta razón, recomiendo a nuestros futuros ministros de gobierno tener especial cuidado en la selección de los gobernadores generales de provincia y asegurarse que estos sean hombres piadosos, comprometidos (al Islam y a la República Islámica), competentes, sensatos, y tengan una buena relación con el pueblo, de modo que la paz prevalezca en la comunidad. Debe recordarse que, si bien cada ministro tiene la responsabilidad de islamizar y organizar los asuntos de su propia área, algunos tienen una responsabilidad más pesada, como el Ministro de Relaciones Exteriores que está a cargo de nuestras embajadas en el extranjero. Desde los primeros días después de la victoria de la Revolución Islámica, a menudo he advertido sobre las inclinaciones despoéticas prevalecientes en las embajadas y la necesidad de transformarlas en embajadas acordes a la República Islámica. Algunos (ministros de RR.EE.), o bien no pudieron, o bien no quisieron realizar una acción positiva. Hoy, a tres años<sup>25</sup> del triunfo de la Revolución Islámica, el actual Ministro de Relaciones Exteriores ha tomado diversas medidas en ese sentido, y hay esperanza que con el apoyo y la dedicación a este importante emprendimiento, y el transcurrir del tiempo, la misión sea cumplida.

Mi último consejo a los cancilleres, actuales y futuros, es que: vuestras

tarefas son duras en verdad, pues tenéis la responsabilidad tanto de purgar y transformar vuestras oficinas, departamentos y embajadas, como de reconstruir nuestra política exterior, preservando la independencia nacional y nuestros intereses, como asimismo establecer buenas relaciones con otros países que no intenten interferir o entrometirse en nuestros asuntos internos, evitando todo aquello que se encuentre contaminado con cualquier clase de dependencia.

Recordad que la dependencia hacia un país extranjero en ciertas áreas puede parecer perfectamente apropiada y hasta permita la obtención de ventajas transitorias, pero sin embargo acarreará la destrucción de la nación a largo plazo. Esforzáos para mejorar las relaciones con otras naciones musulmanas, y para despertar a sus estadistas invitádoslos a la unidad y solidaridad, y estad seguros que Dios, el Todopoderoso, os ayudará.

Prevengo a las naciones musulmanas que no esperéis ayuda externa para lograr vuestro objetivo que es la implementación del Islam y las normas islámicas. Ayudáos a vosotros mismos en esta tarea vital, asegurando vuestra libertad e independencia. Permitid que los venerables ulemas y disertantes en los estados musulmanes exijan a vuestros gobernantes a expulsar por sí mismos la dependencia de los grandes poderes foráneos y lleguen a un entendimiento con su propio pueblo, lo cual asegurará la victoria. Permitídeslos exhortar a las naciones hacia la unidad, descartando el racismo que está en contra del Islam. Dad un abrazo fraternal a vuestros hermanos en la fe sin distinción de razas o nacionalidades, ya que el Islam los ha denominado hermanos, y cuando el espíritu de hermandad se convierta en un hecho entre los gobernantes musulmanes y los pueblos musulmanes, seréis testigos de que los musulmanes sois el mayor poder sobre la tierra. Esperamos ser testigos de esta hermandad e igualdad entre las naciones musulmanas, si Dios quiere.

Mi consejo al Ministerio de Orientación Islámica (*Ershad*) para siempre, especialmente en el momento actual que tiene características particulares, es que se esfuerce en difundir la verdad contra la falsedad y presentar la verdadera imagen de la República Islámica. Habiendo eliminado a las superpotencias de nuestro país, estamos sujetos a la propaganda hostil de los medios masivos de comunicación partidarios de los grandes poderes. Considerad las infundadas acusaciones lanzadas contra nosotros por los escritores y oradores de estos medios que pertenecen a las superpotencias. Desafortunadamente, la mayoría de los gobiernos musulmanes de la región, quienes deberían por orden del Islam demostrarnos hermandad, se levantaron contra nosotros y contra el Islam y, como nuestro poder de propaganda es débil, se colocaron al servicio de las superpotencias devoradoras del mundo para agredirnos e invadirnos desde todas partes. Y vosotros sabéis que el mundo gira en torno de la publicidad y propaganda. Los hombres de letras denominados "intelectuales", privadamente inclinados hacia alguna de las dos superpotencias, atrapados por su ambición, oportunismo, egocentrismo, y procurando exclusividad, son incapaces de pensar en el bienestar de su propio pueblo y nación, e ineptos al

comparar la libertad y la independencia en la República Islámica con las condiciones existentes durante la tiranía. Tales escritores y catedráticos no se detienen a sopesar la digna y honorable vida de la que hoy disfrutan, incluso algunas comodidades y abundancias, en contraste con la que tenían anteriormente cuando estaban dominados por la dependencia, sumergidos en la servidumbre de una monarquía autocrática, alabando y elogiando esas fuentes de tiranía y prostitución. Si así lo hicieran, desistirían de estampar sus plumas y chasquear sus lenguas con observaciones desleales y acusaciones infundadas contra esta República Islámica recién nacida, y formarían una sola fila con la nación y el gobierno contra los diabólicos déspotas y tiranos.

La labor de propaganda para la orientación ideológica no es tarea exclusiva del Ministerio de Orientación Islámica, sino un deber para todos los intelectuales, oradores públicos, escritores y artistas. El Ministerio de Relaciones Exteriores debe procurar que sus embajadas sean provistas con literatura ideológicamente orientada, en la cual se revele a los pueblos del mundo la radiante faz del Islam. Si el verdadero rostro del Islam, al cual toda la humanidad ha sido invitada por el Sagrado Corán y las tradiciones, surgiera de entre los velos impuestos por sus enemigos y se librara de la mala interpretación de sus simpatizantes, el Islam sería universal, y su bizarro estandarte flamearía en los cuatro puntos cardinales del planeta. Qué lamentable y trágico es el hecho de que los musulmanes, estando en posesión de la gema más valiosa (el Islam), sin parangón en el mundo, no sólo no están capacitados para presentarla a otras personas, que por la simple razón de ser humanos se orientan intuitivamente a buscarla, sino que la dejan en el olvido, la ignoran y muchas veces escapan de ella.

k) Otro asunto extremadamente importante en el aspecto social y cultural, es el nivel educativo de las diversas instituciones, desde jardines de infantes hasta universidades, por lo cual deseo resaltarlo nuevamente. El saqueado pueblo del Irán debe saber que en el siglo pasado los devastadores golpes hacia Irán y hacia el Islam han provenido de las universidades principalmente. Si nuestras universidades y nuestros centros educativos hubieran estado activamente comprometidos con el Islam en el entrenamiento, purificación y educación de nuestros niños y jóvenes, munidos de programas acordes con el Islam y nuestros intereses nacionales, nuestra patria no hubiera sido engullida primero por Inglaterra y más tarde por Norteamérica y la Unión Soviética, ni se hubieran impuesto sobre ella tratados y acuerdos voraces y devastadores; nunca los asesores extranjeros hubieran medrado en Irán, y el oro negro (el petróleo) y los recursos de nuestro sufrido pueblo no habrían sido embolsados por los poderes satánicos mundiales; la dinastía Pahlaví y sus dependientes no habrían dilapidado la riqueza del pueblo construyéndose palacios y villas dentro y fuera de nuestro país sobre los cadáveres de las masas oprimidas; ni los bancos extranjeros se habrían enriquecido a costa del saqueo de los cau-

dales de nuestro tiranizado pueblo; ni se hubiera malgastado el dinero en las orgías hedónicas y los divertimientos corruptos del déspota, su proge y cortesanos.

Si nuestro parlamento, nuestro gobierno, nuestro poder judicial, y otros organismos se hubiesen nutrido con graduados de universidades islámicas y nacionales, nuestra patria no estaría hoy enfrentando estos terribles problemas; si personalidades piadosas con claras inclinaciones islámicas -puestas a la mentalidad antiislámica de hoy-, hubiesen partido de las universidades hacia los tres poderes del estado, estaríamos en situaciones distintas y presenciando otros acontecimientos, y nuestro desposeído pueblo hubiese sido salvado de las garras de la depravación; la crueldad y opresión de la monarquía hubieran sido desterradas mucho antes, como así también la prostitución, la adicción a las drogas y narcóticos, y las casas de mala fama, cada una de las cuales por sí misma fue suficiente para corromper a una generación entera de nuestros valiosos y activos jóvenes; si las cosas hubieran sido de otro modo, nuestro pueblo no se hubiera entregado a la herencia de ruina y autodestrucción nacional.

Si nuestras universidades hubieran sido islámicas, humanas, y nacionalistas, hubiesen entrenado, educado y presentado a la sociedad miles de educadores. Pero es un infortunio y una tragedia que nuestros colegios, universidades y escuelas secundarias fueran administradas y nuestros jóvenes educados, con raras excepciones, por elementos al servicio del Este y del Oeste, y no habiendo otra alternativa posible, nuestros queridos, oprimidos e inocentes niños fueron, desafortunadamente, nutridos por lobos feroces afiliados a las superpotencias, quienes estaban colocados en posiciones estratégicas y por oscuros designios, y habían sido educados para ocupar después de su graduación puestos en las oficinas públicas legislativas, ejecutivas, judiciales, para acatar solamente los dictados de la tiránica dinastía Pahlaví.

Ahora, gracias al Bendito y Supremo Señor, fueron liberadas de las garras de los criminales; el pueblo y el gobierno de la República Islámica del Irán, hoy y siempre, tienen la responsabilidad de prevenir la infiltración de elementos corruptos, adherentes a ideologías desviadas o a ideologías de alguno de los dos bloques de dominación, en colegios, universidades y otros centros de educación. Estos elementos deben ser enfrentados en cuanto den el primer paso, para evitar futuros problemas y que la situación esté bajo control. Mi consejo hacia los estudiantes del nivel medio y terciario, como también hacia los universitarios, es que se levanten masiva y bravamente en oposición a toda desviación o perversión, de tal manera que la independencia y la libertad de la patria y de sus propias personas se mantengan seguras e intactas.

1) Las Fuerzas Armadas: el ejército, incluyendo al *Sepah* (Cuerpo de Guardias Revolucionarios Islámicos), la gendarmería, la policía estatal, los Comités (comités de la Revolución Islámica), los *Basfisy* (Voluntarios Movi-

lizados), y las fuerzas tribales, cumplen una función importantísima. Son los poderosos brazos armados de la República Islámica, custodios de nuestras fronteras, caminos, ciudades y aldeas. En verdad proveen paz y seguridad a nuestra nación y merecen de ella, como así también del gobierno y el parlamento, una atención especial. Todos debéis recordar que las fuerzas armadas de un país, son manipuladas y aprovechadas más que ningún otro grupo o institución, por las superpotencias y sus políticas destructivas. Es a través de las fuerzas armadas y de las intrigas políticas, que se gestan y llevan a cabo los golpes de estado para encadenar y someter a los gobiernos y regímenes. Los pérfidos especuladores y pícaros bribones, compran algunos jefes y algunos comandantes de las fuerzas armadas, y a través de ellos maquinan sus malvadas conspiraciones y toman el control de un país, o de alguna oprimida e inocente nación, poniendo fin a su independencia y libertad. Si los comandantes militares son puros y honorables, los enemigos de las naciones no tendrán oportunidades para consumir golpes de estado, ni para ocupar esas naciones. Y si por ventura algún golpe de estado ocurriese, será vencido y neutralizado por los comandantes comprometidos y leales.

En Irán, donde este gran milagro de nuestros tiempos (la Revolución Islámica) fue realizado a través de las manos de nuestro pueblo, también nuestro devoto y comprometido personal de las fuerzas armadas, como asimismo sus honorables y patrióticos comandantes tuvieron un desempeño considerable. Pero hoy, la detestable Guerra Impuesta por Saddam Takriti, por instigación, orden y asistencia de los EE.UU. y otros poderes mundiales, se ha encontrado después de dos años, con la derrota tanto política como militar del ejército invasor baasista del Irak, un logro conseguido por nuestras fuerzas armadas y el *Sepah* (Cuerpo de Guardias Revolucionarios Islámicos), y por el esfuerzo inagotable de las masas, que nos dieron este honor tanto en el frente como detrás de las líneas de fuego. Las intrigas internas y actos de amotinamiento planificados y ejecutados por los úteres al servicio de los jerarcas del Este y del Oeste, avocados a derrotar a la República Islámica, fueron frustrados gracias a las poderosas manos de los jóvenes de los Comités (Comités de la Revolución Islámica)<sup>26</sup> y el celo de nuestro pueblo. Son estos intrépidos jóvenes (de los comités) quienes se desvelan por la noche para que las familias puedan descansar en paz. Quiera Dios ayudarlos y asistirlos.

Por lo tanto, mi consejo fraternal a todas las fuerzas armadas en estos últimos días de mi vida, es el siguiente: Vosotros, queridos hermanos, que amáis el Islam y que estáis realizando actos de sacrificio personal en los frentes de batalla, y otros valiosos servicios a lo largo y a lo ancho de nuestra patria por la causa de Dios, y que vuestros corazones se sienten prestos a reunirse con Dios, estad alerta de las traicioneras artimañas políticas de los elementos al servicio del Este y del Oeste, como así también de las apegchantes manos de los criminales que traman entre bastidores y cuyos filosos puñales están dirigidos más hacia vosotros que hacia cualquier otro sector. Descan

explotaros, a vosotros que ofrendasteis vuestras vidas para que la Revolución Islámica triunfara y el Islam reviviera. Desean derrocar a la República Islámica y separaros del Islam y de la nación, avergonzar al Islam del servicio a la nación, y finalmente entregaros a alguno de los dos polos de los devoradores mundiales, para así cancelar e invalidar vuestros esfuerzos y sacrificios mediante embustes, aparentando ser islámicos y nacionalistas.

Mi enfático consejo a las fuerzas armadas es que observen y obedezcan la ley militar que explicita el no involucrarse en política. No os unáis a ningún partido político, grupo o facción. Esto implica a todos los sectores de las fuerzas armadas, incluyendo a los militares, fuerzas de seguridad, Cuerpo de Guardias Revolucionarios Islámicos, Voluntarios Movilizados y otros milicianos voluntarios. Manteneos alejados de la política, y así podréis preservar vuestra destreza militar y ser inmunes a divisiones y disputas internas. Los comandantes militares tienen también la responsabilidad de prevenir al personal bajo su comando que no suscriba a ningún partido político.

Y como la Revolución pertenece al pueblo, su preservación es por ende obligación de todos. Por lo tanto, el pueblo, el gobierno, la Asamblea Consultativa Islámica, y el Consejo de Defensa, tienen la responsabilidad religiosa y nacional de oponerse a cualquier tipo de participación en política, o cualquier acción que confronte a los intereses del Islam y de la patria con las fuerzas armadas y sus comandantes, sin importar su categoría, clase o rango, pues dicha intromisión los corromperá y pervertirá seguramente. Es tarea del Líder o del Consejo del Liderazgo, prevenir dicha participación de las fuerzas armadas de manera terminante para que no se produzca daño alguno a la nación. Mi afectuoso consejo a todas las fuerzas armadas, en estos últimos días de mi vida terrenal, es que os mantengáis fieles al Islam como lo sois ahora, ya que el Islam es la única y verdadera ideología de libertad e independencia, y Dios Todopoderoso es quien nos guía, a través de la luz del Islam, hacia el nivel más excelso. El Islam os salva a vosotros y a la nación de la vergüenza de la dependencia de poderes que sólo quieren esclavizaros y mantener a la nación y al pueblo retrasados y como consumidores de sus productos, y de esa manera manteneros bajo el yugo del sometimiento. Y por tanto preferid una vida honorable con dificultades y obstáculos, a una existencia sumergida en el bestial confort y la humillación de la esclavitud a los extranjeros. Sabed que en tanto y en cuanto extendáis la mano como mendigo hacia los extranjeros para satisfacer vuestras necesidades de tecnología avanzada, el poder de iniciativa y creación para poder avanzar nunca florecerá. En el comienzo de las sanciones económicas contra Irán, habéis sido testigos con vuestros propios ojos que los mismos iraníes que acostumbraban juzgarse a sí mismos como incapacitados para hacer muchas cosas que sólo podían realizar trabajadores contratados en el extranjero, aquellos mismos que opinaban que no se tenía la capacidad suficiente para echar a andar las ruedas de la industria nacional, tuvieron que valerse por sí mismos y responder a las necesidades de las

tuerzas armadas elaborando en nuestras propias fábricas gran cantidad de productos. Por lo tanto, la expulsión de los asesores extranjeros, la Guerra Impuesta y su consecuente bloqueo económico resultaron ser bendiciones divinas cuyo valor no apreciamos desde un principio. Ahora, si el gobierno y nuestras fuerzas armadas voluntariamente boicotean los bienes manufacturados por los devoradores mundiales y se esfuerzan por manifestar una creciente iniciativa en las áreas de la industria y la tecnología, existe la esperanza de que nuestro país devenga autosuficiente y deje por ende de rogar a nuestros enemigos por ayuda técnica e industrial.

Debo agregar aquí, que es indiscutible nuestra necesidad de los avances industriales de las naciones desarrolladas, pero no debe interpretarse que a cambio del acceso al conocimiento científico y tecnológico avanzado nos convertiremos en dependientes políticamente de alguno de los dos bloques de poder. El gobierno y las fuerzas armadas deberán enviar estudiantes leales a perfeccionarse a los países más adelantados, pero no a los que están dedicados a la explotación y políticas imperialistas; evitad enviar estudiantes a la Unión Soviética o a los Estados Unidos, o a cualquier otro país que siga y promueva la política de las dos superpotencias. Excepcionalmente, quizás, cuando estas últimas hayan admitido sus errores pasados y abandonen sus políticas predatorias y adopten una política exterior basada en principios humanitarios, o bien cuando, Dios así lo quiera, las masas oprimidas del mundo, las naciones alertas y los devotos musulmanes las hayan subyugado. Ojalá llegue ese día.

m) La radio, la televisión, los medios de prensa, el cine y el teatro, son los instrumentos más efectivos usados para anestesiar intelectualmente a las naciones, especialmente a la juventud. Durante el presente siglo, en especial durante su segunda mitad, grandes conspiraciones fueron gestadas y ejecutadas a través de estos medios contra el Islam y sus devotos servidores, los ulemas. Los medios masivos de comunicación son empleados del mismo modo por los explotadores del Este y del Oeste, como propaganda para crear mercados de bienes, en especial de productos suntuosos de todo tipo, desde estilos arquitectónicos a objetos ornamentales, bebidas y comidas, vestimentas, etc., promocionando no sólo estos productos, sino una forma de vida, como modelo prestigioso, de manera que comportarse como un europeo, y occidental, en todos los aspectos de la vida diaria, era considerado algo de lo que se debía estar orgulloso, incitando a las personas, especialmente a las damas opulentas, a imitar las maneras de hablar, vestir y conducirse socialmente de los europeos. La locura de estos pseudo-europeos llegaba a tal punto que las palabras y giros idiomáticos extranjeros eran usados en la oratoria y literatura, de tal manera que resultaba dificultoso de comprender para la mayoría de la gente, hasta para aquellos que eran pares de quienes las usaban.

Las películas televisivas, producidas en los países del Este o del Oeste, provocaron que la joven generación de hombres y mujeres se desviara del

curso normal de sus responsabilidades, despilfarrando sus vidas y labores en un mundo de ilusión y enajenación, perdiendo así el conocimiento de su propia responsabilidad e identidad. Esto también generó pesimismo frente a su esencia, hacia su país y cultura, como así también un sentimiento de desvalorización de las valiosísimas obras de arte y literatura, muchas de las cuales fueron llevadas a galerías de arte, museos y bibliotecas del Este y del Oeste por manos traidoras.

Las revistas publicaron fotos y artículos escandalosos para la moral, y los diarios compitieron orgullosamente en guiar al pueblo, especialmente a la juventud más instrumentable socialmente, hacia la cultura dominante del Este o del Oeste. Ni que decir de una propaganda sinfín que legitimizaba centros de corrupción, tales como prostíbulos, casinos y organizaciones de loterías, y promovía artículosuntuosos y extravagancias de la cultura occidental como cosméticos, una parafernalia de juegos, bebidas alcohólicas, y toda una serie de chucherías a la venta en casas de regalos, incluyendo juguetes y muñecos ridículos, y cientos de otras cosas, algunas de las cuales eran desconocidas para mí y mis pares, adquiridas a través del derroche de las regalías provenientes de la venta de petróleo, gas y nuestros otros recursos al Occidente. Y si el régimen Pahlaví, Dios nos ampare, hubiese subsistido, los niños del Islam y del país, que eran la esperanza para el futuro de la patria, se hubiesen perdido por las satánicas conspiraciones de aquel sistema vicioso, por los medios de comunicación masivos y por las insinuaciones de los liberales e intelectuales orientados hacia el Este y el Oeste, o bien los jóvenes hubiesen arruinado sus vidas en estos antros de perdición, o se hubieran convertido en monigotes de las superpotencias devoradoras y enviado a la nación a su ruina total. Dios Todopoderoso nos ha salvado y ha redimido a nuestra juventud de la cizaña de estos depredadores y corruptos.

Mis últimas palabras para la Asamblea Consultiva Islámica, para el actual y los futuros presidentes, al Consejo de Guardianes y al Consejo Judicial Supremo y al gobierno, presente y futuro, son para que mantengáis a las agencias de noticias y a los medios de prensa al verdadero servicio del Islam y de los intereses del país. Todos sabéis que la libertad al estilo Occidental degenera a la juventud y es condenada por el Islam, la razón y el intelecto. La propaganda, literatura, artículos, discursos, libros y revistas que se opongan a los dictados del Islam y de una manera aborrecible se opongan a la moral virtuosa y los principios éticos de la sociedad, como así también a los superiores intereses de la patria, están prohibidos (*haram*). Conciérne a todos los musulmanes el prevenir su publicación y distribución. El libertinaje destructivo, y todas las cosas prohibidas por la religión o contrarias a la decencia social en la República Islámica, o la reputación de la República Islámica, debe ser prevenido, o sino todos y cada uno de nosotros seremos responsables. El pueblo y la juventud del Hizbollah (Partido de Dios)<sup>27</sup> deberán informar a las autoridades cuando se encuentren con este tipo de viola-

ciones. Si las autoridades muestran indiferencia, y no toman medida alguna, los jóvenes del Hizbollah tendrán la obligación de prevenir esto. Quiera Dios Todopoderoso ser el Auxiliador de todos nosotros.

n) Mis últimas palabras a las bandas y facciones, y demás personas activas en la oposición al Islam y a la República Islámica y primordialmente, mis últimas palabras a sus líderes dentro y fuera de Irán, son las siguientes: una larga experiencia en la conspiración, en tratar por diversas maneras de obtener respaldo de autoridades y estados extranjeros, debe haberlos enseñado, a vosotros que os consideráis sabios y sensatos, que el curso histórico de una nación combatiente no puede ser alterado por actos de terrorismo y sabotaje, por la explosión de bombas y la diseminación de viles mentiras calculadas; debéis saber que ningún gobierno puede ser derribado con métodos tan ilógicos e inhumanos, en particular el de Irán, cuya juventud, ancianos, mujeres y niños sacrifican sus vidas por su objetivo, por la República Islámica, por el Sagrado Corán y su religión.

Vosotros sabéis (y si no lo sabéis, sois demasiado cándidos) que la nación no está de vuestro lado, y que las fuerzas armadas son enemigos vuestros; y si -hipotéticamente- fueron alguna vez vuestros simpatizantes, vuestras crueles actitudes y las criminales provocaciones perpetradas, os han separado de ellos; vosotros no podéis ganar amigos, pero cosecháis enemigos a montones por vosotros mismos.

Mi último consejo altruísta, al final de mis días, es que no luchéis contra una nación oprimida que, luego de dos mil quinientos años bajo el tiránico gobierno de los reyes, se ha liberado a sí misma y a su juventud de la opresión de la dinastía Pahlaví y de las superpotencias devoradoras del Este y del Oeste, entregando a sus mejores hijos como mártires en su lucha por la liberación. Me pregunto cómo puede un ser humano ser tan cruel con su propia nación, por la mera consideración de un cargo; cómo puede su conciencia permitirle luchar contra su propia gente, sin salvaguardar a los niños ni a los ancianos. Os exhorto a que desistáis de estas acciones inútiles y necias y evitéis caer en manos de las superpotencias. Si no habéis cometido crímenes, retornad a vuestros hogares y volved al abrazo del Islam, dondequiera que estéis, arrepentíos y estad seguros que Dios Todopoderoso es Misericordiosísimo y Graciabilísimo, y si Dios quiere, la República Islámica y la nación iraní os perdonarán vuestros errores. Si habéis cometido algún crimen, por el cual un decreto divino ha establecido vuestra responsabilidad en forma específica, volved atrás en medio del camino y arrepentíos; y si tenéis coraje, aceptad el castigo que debéis sufrir, y de tal modo salváos del justo castigo de Dios. Si no deseáis volver a la patria, de todos modos no desperdiciéis vuestra vida por más tiempo y emplead el que os queda en trabajar en una vocación que asegure vuestro provecho.

Aconsejo a quienes respaldan estos grupos dentro o fuera del Irán, ¿por

qué arruináis vuestras vidas y juventud por esta gente que indiscutiblemente está trabajando al servicio de las superpotencias devoradoras? ¿por qué promovéis sus designios? ¿por qué habéis caído en sus trampas? ¿Qué incentivos tenéis? ¿Por qué dañáis a vuestra nación? ¿En el interés de quién estáis malogrando a vuestra gente? ¿Habéis sido defraudados! Si vivís en este país, podéis ver con vuestros propios ojos que estas grandes masas son leales a la República Islámica y se sacrifican por ella. Podéis ver claramente que este gobierno está avocado al servicio desinteresado del pueblo y de las masas empobrecidas (*mustadafín*).

Aquellos que hipócritamente pretendieron estar comprometidos con las masas o se autotitularon *muyahidín* (guerreros sagrados) o *fidai'ín* (quienes ofrendan sus vidas) están actualmente antagonizando al verdadero pueblo que está conformado por las criaturas de Dios, y os han venido explotando para obtener sus mezquinos propósitos, o bien los objetivos de uno de los dos polos mundiales de dominación, mientras ellos (los cabecillas y dirigentes de estas dos facciones) viven placenteramente en brazos de alguno de estos dos personeros del crimen (los Estados Unidos y la Unión Soviética); y si ellos están en Irán, viven en sus suntuosas mansiones clandestinas como criminales desahuciados, continuando sus tropelías, sacrifican vuestras vidas y os arrojan a las fauces de la muerte.

Mi amable consejo para vosotros jóvenes de adentro y afuera (del Irán) es la siguiente: es que dejéis la senda equivocada y uníos a las masas desposeídas que de todo corazón están sirviendo a la República Islámica, y trabajéis por un Irán libre e independiente, de manera que vuestra patria y vuestro pueblo puedan deshacerse de la perversidad de sus enemigos, y de esta manera podréis continuar vuestras vidas con honor y dignidad.

¿Por qué causa y por cuánto tiempo podríais acatar las órdenes de gente que no piensa sino en sus beneficios personales y que lucha contra su propia nación, con el respaldo de las superpotencias, sacrificando vuestras vidas por su demencia para lograr sus viles propósitos y ambiciones? Durante estos últimos años posteriores a la victoria de la Revolución Islámica, habréis observado que sus acciones y sus palabras son dos cosas diferentes. Sus argucias sólo sirven para engañar a jóvenes de corazón puro. Vosotros debéis saber que no tenéis poder alguno contra el rugiente océano del pueblo, y que vuestras acciones se vuelven sólo contra vosotros mismos y arruinan vuestras vidas. He cumplido con mi obligación de guiaros y advertiros. Espero que escuchéis estos consejos míos, que vendrán a vosotros después de mi muerte, donde no podrá objetarse ningún tipo de ganancia personal de mi parte, y espero además que podréis salvaros del Castigo Eterno de Dios. Quiera el Benefactor, guiaros en la Senda Recta.

Mi último consejo a los izquierdistas, como a los comunistas, a la organización Fiday'ín Jalq y otros grupos de izquierda: ¿Cómo pudisteis abrazar una escuela de pensamiento que está derrotada y defenestrada, sin haberos for-

mado una idea completa de otras escuelas ideológicas y particularmente del Islam con la ayuda de las personas apropiadas e instruídas, las cuales están bien orientadas respecto de tales escuelas, especialmente del Islam? ¿Cuál es vuestro incentivo? ¿Qué provoca que vuestros corazones acepten unos pocos "ismos" que han sido ya descartados por los eruditos e investigadores? ¿Cuál es el propósito de lanzar a vuestra patria a los brazos de la Unión Soviética o China? ¿Qué os hace luchar contra vuestra nación en nombre del amor hacia las masas y por qué habéis contribuido en conjuras contra vuestra nación y contra las masas oprimidas en este país, para beneficio de los enemigos foráneos? Podéis ver claramente que quienes desde los orígenes del comunismo han pretendido suscribir a esta concepción, han sido los jefes de las peores dictaduras y de los regímenes de poder más sedientos del mundo. Mirad a las naciones que fueron pisoteadas por los soviéticos -los "defensores de los pueblos"- y que han perdido todo lo que tenían. El pueblo de la Unión Soviética, musulmanes y no musulmanes, están bajo tremenda presión y se retuercen bajo los dictados del Partido Comunista; privados de toda libertad, están sujetos a un estrangulamiento que es el peor entre todas las dictaduras del mundo actual. Nosotros vimos el ascenso al poder de Stalin, quien fue considerado una de las figuras más brillantes del Partido Comunista. Presenciamos su vida aristocrática y fuimos testigos del lujo con que se rodeó. Ahora mismo que vosotros engañados estáis ofrendando vuestras vidas por amor a ese régimen, las masas oprimidas en la Unión Soviética y los países satélites del bloque soviético, como Afganistán, son martirizadas a causa de la opresión de los soviéticos. Sin tomar en cuenta estos sucesos, vosotros pretendéis apoyar al pueblo aparentando olvidar los crímenes que cometisteis contra ese mismo pueblo. Tal es el caso del noble pueblo de Amol,<sup>22</sup> a quien erróneamente considerásteis ser vuestro leal partidario, muchos de cuyos habitantes fueron fraudulentamente instigados por vosotros a luchar contra el pueblo y el gobierno islámico, a quienes dejásteis perecer en un enfrentamiento armado con las fuerzas islámicas. Habéis traspasado todos los límites en pos de la perpetración de vuestros crímenes, y ahora vosotros "partidarios de los pueblos oprimidos" queréis entregar a las masas oprimidas y desposeídas del Irán en las manos de los dictadores soviéticos; para lograr esto, os enmascaráis y os hacéis llamar Fidayi'ín Jalq (los que ofrendan la vida por el pueblo) y "defensores de los pueblos oprimidos"; y lo mismo está haciendo el Partido Tudch (P.C. prosoviético) taimadamente bajo el disfraz de partidario del gobierno de la Revolución Islámica, y otros grupos de izquierda que recurren a las armas, al terror y a los atentados con explosivos.

Mis postreras palabras para los partidos políticos y grupos de izquierda -aunque hay indicios de que muchos de ellos son invenciones de Norteamérica y grupos pronorteamericanos alimentados e inspirados por el Oeste-, y aquellos quienes en nombre de la autodeterminación y con el respaldo de los kurdos y los baluchis, han tomado las armas y arruinado las vidas de los

oprimidos del Kurdistán y otras regiones: vosotros habéis frustrado los esfuerzos del gobierno islámico en prestar servicios educativos, económicos y asistenciales, como así también las tareas de reconstrucción. Aconsejo a tales grupos, como el Partido Democrático y el Kumeleh,<sup>29</sup> que abandonéis vuestro camino y reencontraros con el resto de las masas y recordéis vuestra amarga experiencia, que sólo ha provocado daño y miseria a los pueblos de esas provincias. Por lo tanto, es por vuestro propio bien -y en el interés del pueblo al que manifestáis apoyar- que debéis cooperar con el gobierno, detener la revuelta y desechar el servicio a los enemigos extranjeros y la traición a vuestra propia nación. Brindad vuestra solidaridad para la reconstrucción de la nación, y estad completamente seguros que el Islam es una alternativa mejor que el criminal polo de poder del Oeste y el dictatorial polo de poder del Este, y es la forma óptima para alcanzar la felicidad de la humanidad.

Mi consejo final a los grupos musulmanes extraviados, quienes están inclinados al Oeste u ocasionalmente a la ideología del Este, y que han respaldado en diversas circunstancias a los hipócritas (*munafiqín*) -cuya traición fue expuesta públicamente- debido a sus malas interpretaciones, y por haber maldecido e ironizado a los enemigos de los opositores del Islam, es que dejéis de persistir en vuestros juicios erróneos y en vuestras creencias equivocadas. Confíad en vuestro coraje islámico, y para complacer a Dios Todopoderoso confesad vuestro error y aliáos al parlamento, al gobierno y al pueblo oprimido, para rescatar a las masas desposeídas de la historia de la maldad de los opresores.

Recordad las palabras del extinto (Saied Hasan) Modarrés,<sup>30</sup> un preclaro visionario, un moralista impoluto y un sabio comprometido (*alim*), pronunciadas durante una atribulada sesión del parlamento de su época, "*si los sabios del Islam -y el pensamiento islámico- vamos a ser destruidos, por qué facilitar nuestra propia destrucción...*" En memoria de ese gran mártir de la causa de Dios, os digo hoy mis amados hermanos, que si llegara el día en que fuéramos erradicados de la faz de la tierra, es preferible para nosotros que sea por las manos criminales de los norteamericanos y los soviéticos, y llegar hasta Dios con nuestros cuerpos sangrantes, y no elegir una vida confortable y aristocrática bajo el estandarte del Ejército Rojo del Este o del Ejército Negro del Oeste. Esta ha sido también la conducta y tradición de los grandes Profetas de Dios, de los Imames de los musulmanes y de los sabios religiosos a quienes debemos imitar. Debemos concientizarnos que si una nación lo quiere, puede sobrevivir sin dependencia y que los poderes mundiales no pueden imponerle nada que contradiga sus propias convicciones. Afganistán es un ejemplo contemporáneo que avala este argumento, donde el gobierno usurpador y los partidos de izquierda han estado y están alineados con los soviéticos, pero no han sido capaces de someter a las masas.

Por otra parte, las naciones desposeídas del mundo, se han despertado y están tomando conciencia, generando levantamientos, insurrecciones, movili-

zaciones y revoluciones, lo que posibilitará que gradualmente emerjan por sus propias fuerzas de la dominación de los opresores. Vosotros, pueblo musulmán que creéis en los valores islámicos, sois testigos de la finalización de nuestra sujeción a las superpotencias del Este y del Oeste. Podéis ver que las mentes capacitadas de nuestro país están trabajando para conseguir nuestra autosuficiencia, y que se empiezan a realizar todas aquellas cosas que los traicioneros asesores del Este y del Oeste dijeron que serían imposibles de lograr a causa de nuestra escasa capacidad técnica, y que si Dios así lo quiere, lograremos realizar en el futuro. ¡En buena hora la Revolución se produjo! Si se hubiera producido al comienzo del reinado de Muhammad Reza, este devastado país sería otra cosa.

A los escritores, oradores, intelectuales y obstruccionistas insatisfechos, buscapiños que se echaron en contra de la Revolución Islámica por sus propios complejos, les digo: que en vez de perder vuestro tiempo siguiendo un curso contrario al de los intereses de la República Islámica, y en lugar de hacer todo lo posible por antagonizar maliciosamente y censurar al parlamento, al gobierno y a otros servidores públicos, empujando de esta forma a vuestra patria hacia las superpotencias, es mejor que os sentéis en una noche de examen de conciencia y autocrítica ante Dios -y si no creéis en Dios, juzgáos a vosotros mismos- y encontréis vuestros propios motivos latentes que estarán en vuestro subconsciente y que os impulsan y conducen a actuar de la forma que lo hacéis. Hallad las razones y los parámetros en base a los cuales ignoráis la sangre de todos estos jóvenes, de cuerpos mutilados, esparcidos por doquier en los frentes de batalla, y porqué estáis sosteniendo una guerra psicológica contra una nación determinada a liberarse por sí misma del oprobio de los opresores y saqueadores de afuera y de adentro de sus fronteras; la cual está determinada a salvaguardar su independencia y libertad, logradas a costa del derramamiento de la sangre de sus hijos, sin importar los sacrificios que fueran necesarios. Buscad los motivos por los cuales estáis arrojando leña al fuego de la discordia, y promoviendo traicioneras conspiraciones contra la nación. ¿No sería mejor que utilizarais vuestra pluma, vuestra lengua y pensamiento para salvaguardar a vuestra patria, vuestro parlamento y gobierno? ¿No es mejor que ayudarais a vuestro desposeído y tiranizado país y viabilizarais la institucionalización del gobierno islámico? ¿Realmente consideraréis que este parlamento, este presidente y este gabinete, o este Consejo Judicial son peores que sus contrapartes en el pasado régimen? ¿Habéis olvidado las crueldades de ese régimen maldito contra el pueblo oprimido y carenciado? ¿No sabéis que este país islámico en esa época era una base militar de los Estados Unidos, y que ellos (los norteamericanos) trataban a nuestra patria como su colonia? ¿Y que el parlamento, el gobierno y las fuerzas armadas estaban bajo las garras de los estadounidenses? ¿No sabíais que sus asesores, sus técnicos e inmigrantes manejaban vuestros recursos? ¿Habéis olvidado la creciente prostitución a lo largo y a lo ancho del país y la tremenda prolifera-

ción de centros de vicio y entretenimiento corrupto, que iban desde casas de mala fama hasta casinos, bodegas, tiendas de licores, salas cinematográficas, y otros antros de perdición donde existían importantes elementos para arruinar a nuestra juventud? ¿Habéis realmente olvidado la pornografía que fuera difundida por los corruptos medios masivos de comunicación y por diarios y revistas, durante el pasado régimen? Cada uno de estos factores fue un elemento de perversión de toda una generación de jóvenes.

Ahora se alzan vuestras voces de protesta, porque, mientras la corrupción ya no es dispensada en las calles de nuestra ciudad, éste o aquel joven bajo la influencia de grupos desviados, es enjuiciado por cometer actos inicuos, o es ejecutado por haber sido corrupto en la tierra (*mufsid-fil ardh*), o por haberse levantado en armas contra el Islam y la República Islámica. Hacéis causa común y os dáis las manos con individuos que abiertamente condenaron al Islam o le opusieron sus armas, o bien se alzaron con sus plumas y sus lenguas, lo cual es todavía más lamentable que la lucha armada. Vosotros llamáis "la niña de vuestros ojos" a quienes los decretos de Dios han señalado como *mahdurudam* (literalmente: "aquellos cuya sangre puede ser derramada legalmente"). Os sentáis al lado de los especuladores políticos que produjeron el baño de sangre del 14 de Esfand (5 de marzo de 1981),<sup>31</sup> matando a jóvenes inocentes mientras vosotros pasivamente observabais la escena. Y consideráis a estos actos acordes con el Islam, pero cuando el gobierno y los tribunales castigan con justicia a los enemigos renegados del Islam y la República Islámica y a los desertores ateos por sus crímenes, los consideráis actos injustos y clamáis socorro. Conociendo vuestros antecedentes y teniendo simpatía por algunos de vosotros, mis hermanos en la fe, me dáis pena, pero no me compadezco de aquellos que fueron malhechores disfrazados de gente honesta y lobos con piel de oveja, y que como farsantes embaucaron a todos y se propusieron arruinar a la nación, pues eran lacayos de uno de los dos polos depredadores.

Aquellos que con las manos sucias martirizaron a la valiosa juventud, a los clérigos y a los instructores de la sociedad y no mostraron compasión por los niños musulmanes, han acarreado la infamia sobre sí y han perdido el derecho a todo delante de Dios. Para ellos, el camino de retorno está cerrado, ya que son gobernados por sus almas concupiscentes y sus instintos animales. Pero vosotros, fieles hermanos ¿por qué no ayudáis al gobierno y al parlamento que tratan de servir a los desposeídos, a los oprimidos, los descalzos y privados de todas las cosas más imprescindibles para la subsistencia? ¿De qué os quejáis? ¿Habéis tratado de evaluar los servicios ofrecidos por este gobierno y las distintas fundaciones en el corto tiempo transcurrido desde el establecimiento de la República Islámica y a pesar de la desorganización y las aflicciones que cada período posrevolucionario trae aparejado, incluido la imposición de una guerra con millones de refugiados iraníes y extranjeros y las innumerables obstrucciones y sabotajes, en comparación con los programas

de desarrollo del régimen anterior? ¿No sabéis que las tareas de desarrollo de aquellas épocas eran privilegio solamente de las ciudades más importantes, y casi sin beneficio alguno para las clases más carenciadas, mientras que éste gobierno y las fundaciones islámicas, sirven a los desprotegidos con todo su corazón? Por lo tanto, vosotros creyentes, respaldad al gobierno para que estos planes se concreten rápidamente y entonces esperad la hora en que os halléis en Su Presencia luciendo la insignia del servicio a los hombres de Dios.

O) Un asunto que requiere un comentario aparte, es el siguiente: El Islam no respalda un capitalismo tiránico, cruel y descontrolado, que prive a las masas oprimidas y desposeídas. Por el contrario, el Corán y las tradiciones condenan severamente este tipo de capitalismo y lo consideran opuesto a la justicia social, aunque algunos necios y desinformados sobre el gobierno islámico y las ventajas políticas de un estado islámico, por alguna razón, han pretendido y persisten en sostener en sus expresiones que el Islam favorece formas descontroladas de capitalismo y propiedad privada, y así estos empañan la brillante faz del Islam y preparan el camino para la invasión de los malévolos, y para insinuar el prejuicioso concepto de que el gobierno islámico es un régimen similar al capitalismo de los occidentales a la manera de Norteamérica, Inglaterra, y otros piratas del Oeste. Existen otros que remitiéndose a los juicios de aquellos necios, o tal vez maliciosa o imbécilmente, y sin preocuparse por consultar a los verdaderos islamólogos, atacan al Islam. Pero por el otro extremo, el Islam no es un sistema de gobierno como el comunismo y el marxismo-leninismo, el cual condena a la propiedad privada y propugna la propiedad comunitaria, y que gradualmente, especialmente en los últimos años, ha venido sufriendo ciertas transformaciones como la autorización de la poliandria y la homosexualidad, todo esto bajo una feroz dictadura. En cambio, el Islam es un sistema de gobierno equilibrado y mesurado, el cual reconoce la propiedad privada y la permite hasta determinado nivel y dentro de ciertos límites. La implementación del sistema islámico en su verdadera forma asegura una economía sana y justicia social, lo cual es un requisito previo para un sistema político saludable.

Alternativamente otro grupo de personas ilógicas con un conocimiento corrupto del Islam y sus principios para una economía sana, ha adoptado la interpretación opuesta. Tomando algunas aleyas del Sagrado Corán y citando frases del *Nahyul Balaga*, ellos consideran que el Islam está de acuerdo con algunas desviadas escuelas ideológicas, como la de Marx. Tales individuos no reparan en otras aleyas del Sagrado Corán y otras partes del *Nahyul Balaga*, e interpretando inadecuadamente según su miope punto de vista, se levantan para apoyar la blasfemia, la dictadura y estrangulación de las masas, comportándose como una facción minoritaria que actúa como animales.

Mis últimas palabras al Parlamento, al Consejo de Guardianes, al Gobierno, al Presidente y al Consejo Judicial Supremo, es que seáis humildes antes

los decretos divinos y no os dejéis influenciar por la propaganda hueca instrumentada por el cruel rapaz polo de los capitalistas, y por el ateo polo de los comunistas; que respetéis la propiedad legítima y el capital privado dentro de los límites del Islam. Os aconsejo que brindéis confianza a la nación en este sentido, para que el capital privado invierta en actividades productivas, en pos del logro de la autosuficiencia del gobierno y del país en las áreas de la industria liviana y pesada. Aconsejo a las personas acaudaladas, que han obtenido sus riquezas legítimamente, que inviertan su dinero en emprendimientos sanos y fuertes, en la agricultura, en la industria, y en el desarrollo de nuestras aldeas rurales. Esto en sí, constituye un acto eminente de adoración a Dios.

Aconsejo a todos a realizar esfuerzos para el bienestar de las masas desposeídas, ya que esto es una obra de bien aquí y en la Vida Eterna, teniendo en cuenta que éstas han sufrido angustias y penalidades durante las monarquías y el gobierno de los señores feudales. ¡Cuán honorable es el hecho que los que más poseen, voluntariamente construyen y proveen de viviendas a los que habitan en chozas y casas precarias, ya que esto es una bendición para este mundo y para la eternidad! Y por cierto, ¡cuán lejos están de la equidad aquellos que tienen muchos edificios de apartamentos, mientras que otros ni siquiera tienen una sola habitación donde vivir!

p) Mi última advertencia a ese sector de religiosos y pseudoclérigos que se oponen a la República Islámica por distintas razones, que consumen sus vidas en proyectos subversivos, que colaboran con conspiradores y políticos intrigantes, y como se ha informado, que han percibido colosales sumas de dinero provenientes de los impíos capitalistas en pago de estas acciones, es la siguiente: No habéis ganado nada hasta ahora con estos actos perversos, y pienso que tampoco lograréis nada en el futuro si continuáis así. Por cuanto, si os empeñáis en estas patrañas, Dios no os dejará ganar nada. Es, por lo tanto, más beneficioso que os arrepentáis mientras hay todavía una oportunidad; rogad por el perdón del Altísimo y uníos a la causa de la oprimida y empobrecida nación, y respaldad a la República Islámica, que os garantiza el bien en este mundo y en la Vida Eterna. De todas maneras, me temo que vuestra voluntad de arrepentiros no llegará antes de que sea demasiado tarde.

A ese grupo que equivocada o deliberadamente antagoniza a la República Islámica, y con o sin malicia, basado en sus propios juicios, actúa en el nombre de Dios para subvertirla, y piensa que este régimen es tan malo o peor que la monarquía derrocada: solamente os advierto que penséis en la República Islámica, con un corazón sincero y en retiro solitario. Haced una comparación justa e imparcial entre este régimen y el anterior, y asimismo considerad que todas las revoluciones en el mundo se han caracterizado por el caos, las trasgresiones y los oportunismos como realidades incluíbles. Considerad que la República Islámica enfrentó todos estos padecimientos, y tuvo que sopor-

tar confabulaciones e intrigas, propaganda capciosa, ataques armados desde el exterior y otros en puntos interiores de nuestro país, además de luchar contra la inevitable infiltración de ciertos elementos corruptos y antiislámicos en todas las áreas del estado y del gobierno, que trataban de crear intranquilidad e insatisfacción e incitaban a levantarse contra la República Islámica; la falta de experiencia de todos o la mayoría de los nuevos servidores públicos, y muchos de los antiguos que estaban insatisfechos porque sus salarios habían sido reducidos, por lo tanto, para mostrar su descontento, comenzaron a esparcir mentiras y rumores. Todo esto, sumado a la escasez de jueces religiosos, la situación económica agobiante, las colosales dificultades en purificar al personal corrupto en la administración pública que afectaba a varios millones de empleados; la falta de personal calificado y competente, y un sinnúmero de problemas sólo conocidos por quienes estaban inmersos en el área respectiva, y muchas otras situaciones que tuvieron que ser resueltas. Por otra parte, los prejuiciosos monárquicos y los dueños de enormes capitales adquiridos mediante la usura, las ultrajantes ganancias enviadas al exterior, ventas internacionales, cobro de exorbitantes sumas por bienes y servicios, contrabando, acaparamiento de productos, y actos diabólicos similares, estrangularon a las masas desposeídas y empobrecidas de la sociedad, la cual fue arrastrada hacia la desintegración y el vicio. Hombres de esta calaña se os acercan con fines mezquinos, tratando de que les creáis; ocasionalmente pretendiendo ser verdaderos musulmanes, a veces pagan los diezmos religiosos y derraman lágrimas de cocodrilo; os incitan para que os pongáis al gobierno islámico; muchos de estos individuos chupan la sangre del pueblo a través de ganancias ilegítimas y provocan la bancarrota de la economía; a ellos, humilde y fraternalmente les aconsejo que se guarden de propalar rumores chismosos y en cambio defiendan esta República por amor a Dios y para guardar el Islam. Y debo recordaros que si la República Islámica es derribada, no será reemplazado por un gobierno islámico que tenga el sello de aprobación de Baqi-at-Allah- el duodécimo Imam Infalible, ahora en ocultación- (P), mi alma se sacrifique por él, o que esté acorde con los deseos de gente como vosotros, pues el régimen que sustituya a esta República Islámica estará bajo la inspiración de alguno de los dos polos de poder, para decepción y frustración de las masas desposeídas que pusieron su confianza en el Islam y el sistema islámico de gobierno, y que lo vieron como su refugio. El Islam estará aislado para siempre, y vosotros váis a arrepentiros de vuestra conducta, algún día, cuando ya sea demasiado tarde. Si vosotros esperáis ver que todo se islamice en una noche, estáis cometiendo un error. Tal milagro no ha ocurrido nunca en la historia de la humanidad, ni semejante transformación se realizará tan súbitamente en cualquier tiempo futuro. Y, no penséis que cuando, si Dios quiere, al-Muslih -el Corregidor, otro apelativo del duodécimo Imam Infalible (P)- aparezca, sucederá un milagro, y el mundo entero será rectificado en un día. Pues, incluso en esa instancia, los tiranos serán derrocados sólo por el esfuerzo y

sacrificio de los pueblos. Si acaso pertenecéis al círculo de perversos e ignorantes que mantienen que como el advenimiento del Mahdi -el Guía, otro título del duodécimo Imam Infalible (P)- sólo se producirá cuando el mundo esté sumido en la crueldad, se debe tratar de propagar la injusticia y la tiranía por doquier, mas vale que nos encomendemos al Altísimo y digamos “*¡Por cierto que de Dios venimos y a El retornaremos!*” (El Sagrado Corán: 2-156).

q) Mi consejo a todos los musulmanes y masas oprimidas del mundo es que no os quedéis sentados y esperéis que aquellos que gobiernan vuestros países o las superpotencias os regalen vuestra libertad e independencia. Durante los últimos cien años hemos sido testigos de la infiltración gradual de los poderes devoradores del mundo en todos los países musulmanes, así como en otras naciones (del Tercer Mundo). Vosotros y nosotros hemos leído en libros de historia confiables, que los gobernantes de estos países no se preocuparon por la libertad e independencia y bienestar de sus naciones, ni lo hacen en la actualidad. Por el contrario, la gran mayoría de estos mandatarios fueron tiránicos y crueles opresores de sus propios pueblos, salvaguardando sólo los intereses de un reducido grupo, o para la holgura de las clases altas acomodadas, frente a la miseria del pueblo tiranizado y los habitantes de los barrios carenciados a quienes se les negaron todas las comodidades de la vida, incluso cosas elementales como el agua, el pan y otros artículos de primera necesidad; y oprimieron a las masas para el regodeo de los acaudalados y los libertinos epicúreos; o fueron títeres de las superpotencias, provocando a cada paso una mayor dependencia de sus naciones, convirtiéndolas en meros mercados para los productos provenientes de los bloques del Este y del Oeste; protegiendo los intereses de sus amos, mantuvieron a sus países en condiciones de subdesarrollo, y continúan haciéndolo hasta el día de hoy. ¡Oh Oprimidos (*mustadafín*) del mundo! ¡Oh Musulmanes y naciones musulmanas! ¡Levantáos y luchad por vuestros derechos con uñas y dientes! ¡No os preocupéis de la ruidosa propaganda de las superpotencias y sus títeres!; Expulsad a los malvados mandatarios que entregan los frutos de vuestro trabajo, a vuestros enemigos y a los enemigos del Islam, y permitid que los sectores leales y comprometidos se hagan cargo de los asuntos nacionales, y todos juntos bajo el gallardo estandarte de la Fe, alzáoos contra los enemigos del Islam, avanzando hacia un gobierno islámico con repúblicas libres e independientes: Estad seguros que de esta forma, serán derrotados todos los opresores del mundo, y los sometidos se convertirán en líderes y herederos de la tierra. Esperad el día que la promesa de Dios Todopoderoso se cumpla. (El Sagrado Corán: 28-5).

r) En el epílogo de este mi testamento político y religioso, una vez más aconsejo a la noble nación del Irán, que en este mundo la cantidad y el volumen de los dolores, sufrimientos, devoción y sacrificio, es proporcional a la grandeza de los propósitos, sus valores y sublimes objetivos.

Es por lo que vosotros, honorable nación, os habéis levantado y proseguís dando vuestras vidas y riquezas; es el propósito más exaltado, el más sublime y el más caro, por el que se haya luchado desde la creación de los universos y por toda la eternidad. Esta es la ideología divina en el más amplio sentido de la palabra, y la idea del monoteísmo y la Unicidad de Dios en su más excelsa magnitud, cuya base esencial y creativa yace en toda la expansión del mundo del ser y en los niveles y grados de lo Oculto, que fuera completamente cristalizado en la Fe de Muhammad (B.P.) y de los Imames Infalibles (P), y que asimismo fuera el objetivo que todos los Profetas (P) y los protectores (*ulias*) pugnaron esforzadamente para realizar. Es algo sin lo cual el hombre no podrá alcanzar su absoluta perfección, ni podrá reunirse con la gloria Absoluta y la Belleza Infinita de Dios. Esta es la razón por la cual los seres terrenales han sido exaltados por encima de los seres celestiales en el Reino de Dios, y el viaje hacia ese destino otorga a los humanos la posibilidad singular de acrecer en su progresión por la Senda de Dios, lo cual no ha sido concedido a ninguna de Sus otras criaturas, visibles o invisibles.

Vosotros pueblo combatiente (*muyahid*), estáis marchando bajo el estandarte (del Islam) enarbolado a lo largo y a lo ancho de los mundos material y espiritual. Ya sea que lo comprendáis o no, estáis pisando el mismo sendero de los Profetas (P), y es el único que conduce a la salvación absoluta. Es el mismo motivo que impulsa a los creyentes a aceptar y abrazar el martirio, y es lo que hace que esta muerte roja sea para ellos "*más dulce que la miel*".<sup>32</sup> Vuestros jóvenes han tenido la posibilidad de tomar un sorbo de ella en los frentes de batalla, y los ha hecho vivir en éxtasis, cuyos efectos se manifestaron también en sus madres, hermanas, padres y hermanos. Verdaderamente todos debemos decir: ¡Ojalá hubiéramos estado con vosotros y así juntos alcanzar el glorioso triunfo! ¡Benditos sean aquellos que gozan de esa brisa que deleita el corazón, y de esa visión inspiradora!

Debemos recordar también que un aspecto de esa revelación divina se manifiesta a todos los que luchan en los ardientes campos de labranza, en las fábricas, en los talleres, y en los centros de desarrollo industrial y tecnológico, y a la mayoría de aquellos atareados en nuestros mercados, en las calles de nuestras ciudades, en nuestras aldeas, y todos aquellos que han asumido una tarea por la causa del Islam, la República Islámica, y para ayudar a la patria a conquistar su autosuficiencia. Si Dios quiere, en tanto el espíritu de cooperación y compromiso prevalezca en nuestra sociedad, nuestra patria será protegida de las calamidades del mundo.

Gracias a Dios, nuestros centros teológicos, nuestras universidades y nuestra amada juventud en los centros de aprendizaje, han sido todos bendecidos con el don divino. Tienen control total de estos centros, los cuales, Dios mediante, se encuentran a salvo de la intromisión de los saboteadores y descarriados.

Mi última palabra para todos, es que avancéis hacia un mejor cono-

cimiento de vosotros mismos, hacia la autosuficiencia y la independencia en su más amplia dimensión, y no dudéis que en la medida en que estéis al servicio de Dios, y en tanto contribuyáis al progreso y exaltación de esta patria islámica con un espíritu de cooperación, Sus manos auxiliadoras estarán con vosotros. Y, basado en mis observaciones del desvelo, vigilia, abnegación y compromiso de nuestro pueblo, y de su espíritu de firmeza y resistencia en la causa de Dios, creo que existe la esperanza de que ese mismo espíritu sea heredado y perfeccionado por todas las futuras generaciones.

Con un corazón tranquilo y confiado y un alma feliz, y con una conciencia esperanzada en la Misericordia de Dios, dejo a mis hermanas y hermanos para emprender mi viaje a la morada eterna. Tengo gran necesidad de vuestras súplicas e implorad a Dios Graciabilísimo y Misericordiosísimo que conceda Su perdón a mis faltas defectos y negligencia, y espero que la nación también pueda perdonar mis imperfecciones, faltas y negligencia; marchad firmes y resueltos y estad seguros que la ausencia de un servidor no mellará las filas de acero de la patria, pues hay entre vosotros mejores y más nobles servidores, y que Allah (Dios) proteja esta nación y a todos los pueblos oprimidos del mundo.

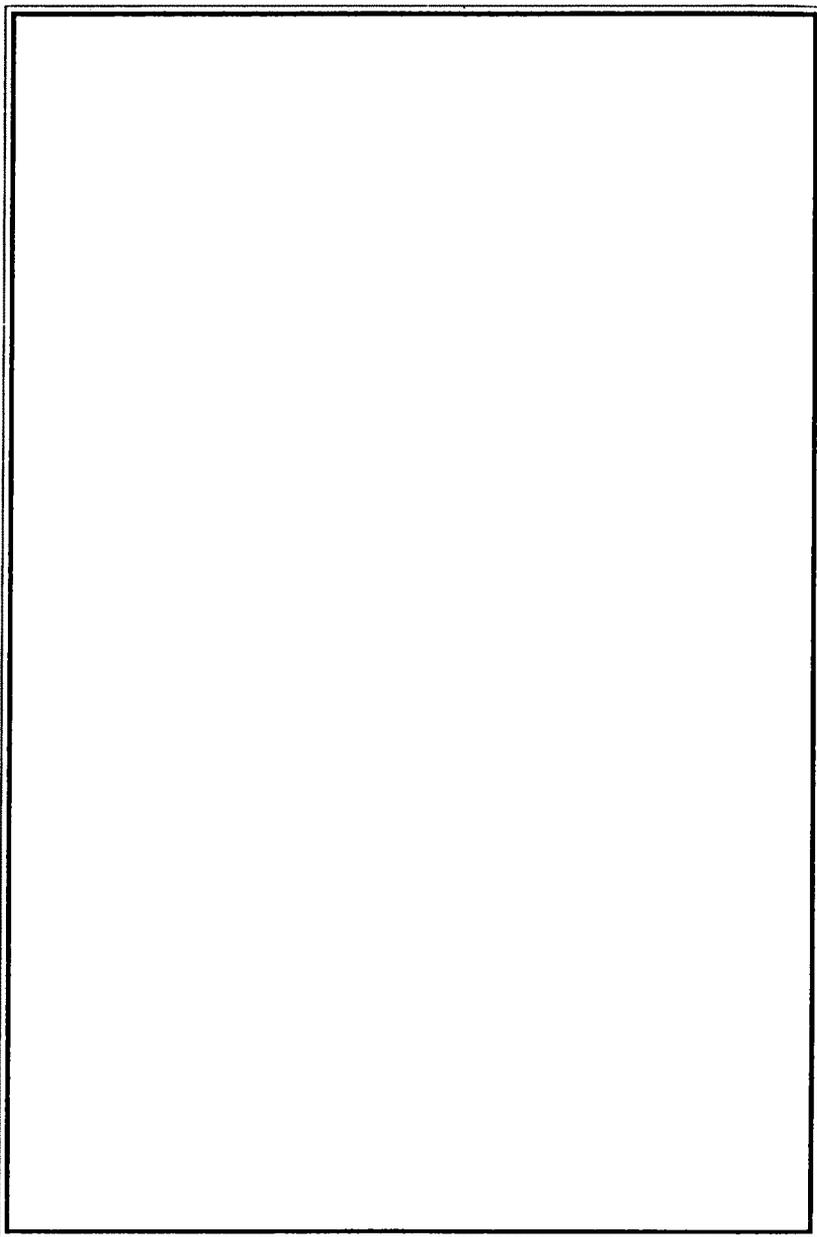
*La Paz sea con vosotros y con los justos siervos de Dios, y la Misericordia y la Bendición de Dios.*

Ruhollah al-Musauí al-Jomeini  
15 de febrero de 1983

**EN EL NOMBRE DEL ALTÍSIMO**

Ahmad Jomeini leerá este testamento político y religioso al pueblo después de mi muerte. Si tuviera alguna excusa para no hacerlo, el respetable Presidente, o el respetable Presidente de la Asamblea Consultiva Islámica, o el respetable Presidente del Consejo Judicial Supremo, amablemente aceptarán. Si ellos también se excusaran, dejad que alguno de los honorables *foqaha* (sabios islámicos) del Consejo de Guardianes acepte la tarea.

**Ruhollah al-Musai al-Jomeini**



**EN EL NOMBRE DEL ALTÍSIMO**

Posdata: En esta posdata a las veintinueve páginas de mi testamento político y religioso<sup>33</sup> y su prólogo, desco indicar los siguientes puntos.

1. Durante mi vida en ciertas ocasiones he sido citado como diciendo cosas que jamás he dicho, y es posible que más citas falsas o erróneas me sean atribuidas después de mi muerte. Por lo tanto, declaro que nada de lo atribuido a mí es verdadero, excepto que se trate de mi propia voz o mi propia escritura, y lleve mi firma, y sea autenticada por expertos, a no ser que esté basada en mis propias palabras emitidas por la cadena de Radiodifusión y Televisión de la República Islámica del Irán durante mi existencia.

2. Durante mi vida algunos individuos han pretendido haber escrito mis mensajes, lo cual niego categóricamente y definitivamente, y declaro que ninguno de mis mensajes fue escrito por nadie excepto yo.

3. Ha llegado a mis oídos que algunas personas dicen haber sido responsables de mi viaje a París (en el invierno boreal de 1978), lo cual es totalmente inexacto. Después que se me negara (permiso para) permanecer en Kuwait, decidí marchar a París después de consultar con mi hijo Ahmad, porque se pensó que los estados musulmanes no nos franquearían la entrada, ya que sus gobiernos estaban bajo la influencia del sha, en cambio París no.

4. Durante la Revolución Islámica, en ciertas ocasiones, hablé favorablemente de algunos individuos, que más tarde me dí cuenta que me habían engañado con su conducta santurrón y sus pretensiones islámicas. En esa época, ellos pretendieron ser leales y comprometidos a la República Islámica, pero tales argumentos no pueden servir de base para tomarse ventajas indebidas. El criterio con que el pueblo debe juzgarlos es su conducta presente.

**Ruhollah al-Musauí al-Jomeini**

## NOTAS

1. Muhammad ibn Abdallah, que es conocido en Occidente por deformación fonética del árabe como "Mahoma". Se lo designa en general como el Profeta o como el Mensajero de Dios en este testamento. El Profeta Muhammad, con él sean la Bendición y la Paz y con su Descendencia purificada, vivió entre los años 570 a 631 d.C. Es también denominado como el "Sello de los Profetas", puesto que su misión de restaurar la verdadera fe monoteísta fue la culminación de la tarea encomendada por Dios, Alabado sea, a Adam, Abraham, Moisés y Jesús, el hijo de María, la Paz sea con los Profetas del único Dios. La abreviatura (B.P.) que significa "La Bendición y la Paz sean con él y su Descendencia", es una fórmula que por respeto los musulmanes hacen seguir al nombre o mención del Profeta Muhammad (B.P.). Asimismo, la abreviatura (P) que significa "La Paz sea con él/ellos", sigue al nombre de los Profetas o de los Imames de la Descendencia de Muhammad (B.P.)
2. *Kauzar*, término árabe que significa 'abundancia', se refiere aquí a lo que el Santo Profeta (B.P.) ha descripto como un río del Paraíso (Ibn Hisham, p. 261), y como una fuente destinada a sus sagrados propósitos (Al Tabarí, *Exégesis-Tafsir*- Vol. 30, p. 180). Asimismo, en la ideología islámica, el término "Fuente" tiene un significado gnóstico por el que se interpreta como un manantial del cual surgen y fluyen todos los conocimientos. En el Sagrado Corán hay varias referencias a los arroyos y manantiales que fluyen en el Paraíso (ver 47-15).
3. Una de las más famosas tradiciones entre los ulemas tanto sunnitas como shiítas, es el *hadiz* de *Zaqalain*. Un gran número de los Compañeros del Santo Profeta, sin interrupción, registraron este dicho del Mensajero de Dios; y algunos de los grandes ulemas dicen que al menos 30 de los Compañeros lo han mencionado (*Sirah Halabi*, vol. 33, p. 308). Un gran número de los recopiladores de dichos proféticos (hadices) lo han mencionado en sus obras, por lo cual no existe duda alguna sobre la validez de esta tradición. El gran sabio Saied Hashim al-Bahrani, en su libro *Gaiat al-Maram*, menciona esta tradición a partir de 39 reportes diferentes de sabios sunnitas y 80 de sabios shiítas. Mir Hamad Husain Hindi, otro gran sabio que estudió este tema in extenso, menciona a 200 sabios sunnitas que han narrado esta tradición, y él las ha compilado en seis volúmenes. Entre los personajes, Compañeros famosos del Profeta (B.P.), que han narrado este dicho están: Abu Saïd al-Judri, Abu Dharr al-Guifári, Zaid ibn Arqam, Zaid ibn Zabit, Abu Rafa', Yabir ibn Matam, Hudhaifah, Damarah Islami, Yabir ibn Abdallah al-Ansari y Umm Salamah. El contenido básico de esta tradición, tal cual figura en el comienzo de este testamento, ha sido narrado por Abu Dharr al-Guifári, quien cierta vez cuando estaba en la Ka'aba se volvió hacia la gente y dijo lo que había escuchado del Profeta. Esta tradición se encuentra en las más confiables recopilaciones sunnitas, tales como *Sahih al-Tirmidhi*, *al-Nisai*, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, *Kanz al-'Amal* y *Mustadrak Hakim*. En muchos de los libros de hadices, esta tradición ha sido denominada al-Zaqalain, los dos depósitos, y en algunos identificada como *Jalifatain*, o los dos sucesores, los cuales no difieren en significado. Es interesante hacer notar que según las diferentes tradiciones, esta recomendación fue pronunciada por el Profeta (B.P.) en diferentes ocasiones. En la narración de Yabir ibn Abdallah al-Ansari, leemos que el Profeta

pronunció este dicho durante la Santa Peregrinación, el día de Arafat, 9 de Dhulhiyyah. En la narración de Abdallah ibn al-Jattab, se dice que lo pronunció en Yuhfah (una localidad entre la Meca y Medina), donde algunos de los peregrinos se consagraron para la peregrinación. En la narración de Umm Salamah, se dice que fue manifestada en Gadir Jum. Se narra también como parte de los dichos de los últimos días de su bendita vida. Por último, se ha narrado también que lo dijo desde el púlpito en la mezquita de Medina (*al-Marayat*, p. 42). Incluso célebres sabios sunnitas la han mencionado. Ibn Hayar, en su obra *Sauaiq al-Mahraqah*, p. 75, narra del Santo Profeta: "El Santo Profeta del Islam después de pronunciar este dicho (al-Zaqalain), tomó el brazo de Alí ibn Abi Talib (P) y lo levantó diciendo 'Son (los dos depósitos) Alí y el Corán, el Corán y Alí. No se separarán uno del otro hasta que vengan a mí en la Fuente del Kauzar'. De esta forma, queda claro que el Profeta expresó esto muchas veces como un principio de la fe, recalándolo, y que utilizó cuanta oportunidad se le presentó para mencionarlo, a fin de que nunca fuera olvidado. Aquí deben hacerse notar varios puntos: a) La presentación del Corán y de la Descendencia como "los dos califas (sucesores)", o "los dos depósitos", es una prueba evidente de que los musulmanes jamás debían apartarse de ambos, especialmente si se tiene en cuenta la condición que figura en muchas versiones del *hadiz* donde dice que "si no los separáis (al Corán y mi Familia), jamás os extraviaréis." b) La colocación del Corán al lado de su Progenie y viceversa, demuestra que el Sagrado Corán jamás será alterado, y que será preservada su correcta interpretación a través de la infalibilidad de los Imames de la Descendencia del Profeta. c) En algunas de las versiones de esta tradición, se narra que el Profeta (B.P.) dijo: "En el Día de la Resurrección os interrogaré acerca de como tratasteis a estos dos grandes depósitos, para ver como habéis actuado respecto de ellos." d) No importa como interpretemos la frase "Ahtul-Bait" (la Gente de mi Casa), pues Alí (P) es la mejor confirmación de a quién se refería, y a que en repetidas versiones él jamás debía ser separado del Corán, ni el Corán de él. Además de esto, en otras múltiples tradiciones, leemos que cuando se reveló la aleya coránica de la ordalía (*mubahalah*), el Santo Profeta llamó a Alí, Fátima, al-Hasan y al-Husain (la Paz sea con ellos) y dijo: "Esta es la Gente de mi Casa." La aleya de la *mubahalah* es la 3-61 del Sagrado Corán. Otra tradición interesante y confirmatoria de al-Zaqalain es la famosa narración del "Arca de Noé." Narró Abu Dharr al-Guifári: "Dijo el Profeta: 'Mi Progenie es como el arca de Noé. Quien recurra a ella será salvo, y quien se aparte de ella se ahogará'."

4. La referencia al árbol perverso (*javís*), o maldito (*shayaratul-mal' unata*), se encuentra en el Sagrado Corán: 17-60. Según la interpretación (*tafsir*) de los sabios musulmanes de la escuela shiíta, es el cisma (*fitna*) introducido en el Islam, luego de la partida del Profeta (B.P.), por quienes se apartaron a sabiendas de la primacía de su Descendencia (P.). Estos hipócritas son la familia de los Omeyas (Banu Umaia), y por extensión sus herederos usurpadores, como los Abásidas, Uahabíes, etc. Asimismo, el árbol maldito es la alegoría de todos aquellos grupos hipócritas y politeístas que causan división y confusión entre los musulmanes (Allamah Muhammad Husain Tabatabai, *Tafsir al-Mizán -La exégesis equilibrada del Sagrado Corán-*, tomo 13, págs. 232 y 233).
5. Se refiere a los dichos o tradiciones proféticas, en árabe *ahadiz* (singular *hadiz*),

que se encuentran recopilados por millares en multitud de obras antiguas y modernas, constituyendo la segunda fuente (luego del Sagrado Corán) de la doctrina, el pensamiento y la legislación del Islam.

6. Alusión a las seis colecciones de tradiciones proféticas compiladas en el siglo tercero de la Hégira (novenos de la era occidental), por los grandes jurisprudentes y sabios de la escuela sunnita de pensamiento: 1) al-Bujári -Muhammad ibn Ismail (810-870 de la era occidental); 2) Muslim -Muslim ibn al-Hayyay al-Qushairi an-Naisaburi (820-875); 3) Abu Daud -Suleiman ibn al-Ash'az al-Azdi as-Sayistani (817-889); 4) al-Tirmidhi -Muhammad ibn Isa as-Sulami (824-892); 5) al-Nisai -Ahmad ibn Ali ibn Shuaib (830-915); 6) Ibn Mayah -Muhammad ibn Yazid ar-Raba'i al-Qazuini (824-887).
7. Alí ibn Abi Talib (600-661 d.C.) fue primo del Profeta Muhammad, con ambos sea la Bendición y la Paz, y luego yerno, pues se casó con su hija Fátima (P). El Profeta (B.P.) lo designó como su sucesor, y después de él a sus hijos con Fátima: al-Hasan y al-Husain (P). Según la escuela shiíta de pensamiento, Alí es entonces el primer Imam o conductor de los musulmanes a quien siguieron otros once de su progenie.
8. Según la doctrina imamita, o escuela shiíta de pensamiento, la autoridad, política y espiritual, en la comunidad islámica universal, correspondía al Profeta (B.P.) en vida de éste, y luego a los Imames Infalibles de su Descendencia, con ellos sea la Paz, que en número de doce le sucedieron en esta función. El último de ellos, el Imam al-Mahdí, con él sea la Paz, se ocultó al mundo hace más de mil años y permanece vivo, indicando la tradición que volverá a hacerse visible para restaurar la Justicia y la Verdad sobre la tierra, tanto como ésta estará sembrada de injusticia, tiranía y falsedad. Este es entonces, según la doctrina shiíta, el período de ocultación del Imam, o conductor de la comunidad, por lo que los musulmanes deben seguir a quien genuinamente los represente en cada época y lugar por sus dotes de conocimiento (sobre todo del *din* -religión- y sus ciencias), piedad que se revele en actos, sabiduría y capacidad de liderazgo. El Imam Mahdí nació el viernes 15 de Sha'ban del año 255 de la Hégira, que corresponde al 9-8-868 del calendario occidental, en la ciudad de Samarra, en el Irak.
9. Alí ibn al-Husain (659-712 d.C.), según la escuela shiíta, es el cuarto Imam de los musulmanes, con él sea la Paz. Fue hijo del tercer Imam al-Husain (P), el mártir de Karbalá. Aparte de Zainul-Abidín ("Ornato de los siervos -de Dios-"), recibió otros apodos por la intensidad de su devoción: al-Sayyád ("el que se prosterna con frecuencia") y Saied al-Sáyidín ("Señor de los que se prosternan -en oración ante Dios-").
10. Hija del Profeta Muhammad (B.P.). Fue la cuarta y más pequeña de las hijas del Santo Profeta del Islam, pero su preferida. Fátima (P) fue el ejemplo de cómo debe ser una mujer musulmana, digna, bondadosa, templada y combativa. Nació en La Meca en el 615 d.C., y murió a la edad de 18 años en la ciudad de Medina. Fue la esposa de Alí (P), y la madre de al-Hasan, al-Husain y Zainab al-Kubra, la Paz sea con ellos. Se la conoce también como az-Zahra (la resplandeciente), al-Batul (la inmaculada) y Ummu'l-A'immah (madre de los Imames).
11. Muhammad ibn Alí, según la escuela shiíta, es el quinto Imam (P), hijo de Alí Zainul-Abidín. Tuvo muchos discípulos a los que instruyó en las ciencias islámicas y la tradición, preparando el camino para su hijo, el Imam Ya'far as-Sadiq

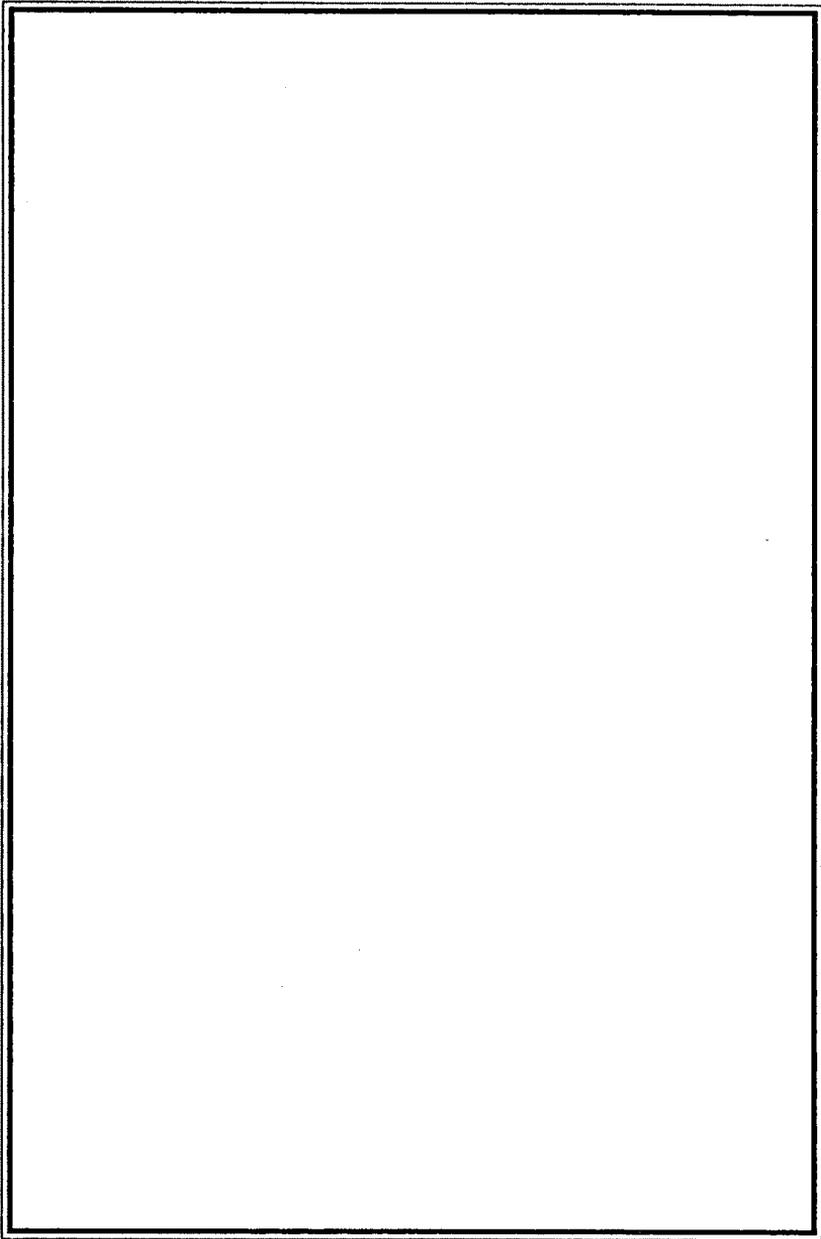
(P), con quien se afirmó definitivamente la enseñanza de la descendencia profética. Vivió entre los años 57 y 114 de la Hégira (676-733 d.c.). Su tumba se encuentra en la ciudad de Medina.

12. Ya'far as-Sadiq (702-765 d.C.), fue el sexto Imám de los musulmanes, según la escuela shiíta. Su imamato transcurrió en una época de relativa libertad para la difusión del Islam. Tuvo cientos de discípulos que a su vez escribieron multitud de obras bajo su dirección, sobre todas las ciencias islámicas. El Imám as-Sadiq (el Veraz), también conocido como al-Fadil (el Virtuoso) y at-Tahir (el Puro), murió envenenado por el déspota abásida al-Mansur, celoso de los legítimos derechos al califato que poseían los Imámes de la Casa Profética (*Ahlul-Bait*).
13. Zainab, llamada al-Kubra (la grande), es una de las mujeres más veneradas del Islam, junto con Fátima az-Zahra (P) de la que es hija, y con Jadiya su abuela, primera esposa del Profeta (B.P.). A Zainab (P), hermana del Imám Husain (P), le tocó cumplir una tarea importantísima y difícil para despertar a los musulmanes y revivir el Islam, que de la mano de los hipócritas era conducido a la destrucción luego de la masacre de Karbalá. Su importante gravitación política en el territorio islámico de aquellos días hizo que se sumaran numerosos partidarios a la causa del verdadero Islam, especialmente en Egipto y Siria. El santuario que guarda su tumba, erigido en la ciudad de Damasco, es objetivopreciado de numerosos peregrinos provenientes de todo el mundo islámico que anualmente lo visitan.
14. Referencia a la batalla de Karbalá, ocurrida el día diez (Ashura) del mes de Moharram del año 61 de la Hégira, que corresponde al 10-10-680 del calendario occidental, cuando fue martirizado junto con sus setenta y dos compañeros el tercer Imám de los musulmanes, según la doctrina shiíta duodecimana, Husain ibn Ali (626-680 d.C.), apodado Saied al-Shuhada (el Señor de los Mártires), en su lucha contra el tirano omeya Yazid ibn Mu'auia (la maldición de Dios caiga sobre él). Su ejemplo es permanente fuente de inspiración para los musulmanes que combaten por la verdad contra la falsedad. Es muy significativo que el Imám Jomeini eligiera al Día de Ashura como jornada de repudio contra la tiranía monárquica. Precisamente la primera chispa del movimiento revolucionario liderado por el Imám Jomeini se produjo con motivo de la celebración de Ashura del año 1963. Otro ejemplo es la conmemoración de Ashura del año 1978 que originó masivas concentraciones y manifestaciones de protesta del pueblo iraní contra el régimen del sha que culminaron con el triunfo de la Revolución Islámica el 11 de febrero de 1979.
15. El Este y el Oeste simbolizan la dominación imperial de los dos polos de poder. Por "Este" se entiende al bloque hegemonizado por la Unión Soviética y sus países satélites. También es sinónimo de ateísmo y absolutismo estatal, atributos de las dictaduras del marxismo-leninismo. Por "Oeste" se representa al mundo capitalista encabezado por los Estados Unidos de América, e integrado por Inglaterra, Francia y demás potencias del Occidente.
16. Término que en árabe y persa significa tirano, déspota, dictador. Expresión adoptada del Sagrado Corán, que en Irán comenzó a utilizarse masivamente a partir de la Revolución Islámica, para describir la naturaleza de la monarquía y a todos aquellos que se sublevaron contra la Ley Divina y los designios de Dios. El Sagrado Corán contiene numerosas aleyas referidas a los tagut: "... *Quien no*

*cree en los taguts y cree en Dios, ese tal se ase del asidero más firme, de un asidero irrompible. Dios todo lo oye, todo lo sabe. Dios es el Amigo de los que creen, les saca de las tinieblas a la luz. Los que no creen, en cambio, tienen como amigos a los tagut, que les sacan de la luz a las tinieblas. Esos morarán en el Fuego eternamente.*" (2-256, 257). Otro ejemplo claro que ofrece el Sagrado Corán es donde identifica al Faraón como un tagut: "*¡Ve a Faraón! Se muestra reacto (tagut).*" (20-24). Igualmente, en árabe *tagut* (singular y plural, masculino y femenino), es todo lo que es adorado fuera de Dios y distancia de El, como los demonios, ídolos, magos, hechiceros, adivinos, etc.

17. Literalmente "Lucha Santa para la Reconstrucción", es el cuerpo de voluntarios formado originalmente por un decreto del Imam Jomeini tras el triunfo de la Revolución Islámica, con el objetivo de prestar ayuda a los sectores sociales más necesitados, especialmente en las áreas de salud, agricultura, construcción de caminos, hospitales, usinas, acueductos, puentes, suministro de agua corriente y energía eléctrica, etc. Al igual que el Cuerpo de Guardias Revolucionarios Islámicos, el Yihad-e Sazendeguf se ha convertido en uno de los veinticuatro ministerios de la República Islámica del Irán.
18. *Al-Gaib*, que en árabe y persa significa lo Oculto, lo Invisible, se refiere a todo aquello en lo que creen los musulmanes, a pesar de no poder percibirlo por los sentidos. Por ejemplo Dios, el alma, los ángeles, el Día del Juicio Final, el Paraíso, etc.
19. Orientación o dirección a la que los musulmanes se vuelven para efectuar sus oraciones desde cualquier lugar del mundo, y que es la dirección de la sagrada Ka'aba, en la ciudad de la Meca. La primera *qiblah* del Islam fue el templo de al-Quds (Jerusalem), cambiándose por la Ka'aba luego de la Hégira o migración del Profeta Muhammad (B.P.).
20. Según el dicho del Profeta Muhammad (B.P.) que expresa: "*Quien amanece y no se preocupa por los asuntos de los musulmanes, no es musulmán*".
21. Sabio en las normas y jurisprudencia islámicas capacitado por su conocimiento para deducir los mandatos de la religión de sus fuentes y facultado para emitir dictámenes (*fatwas*) sobre determinadas cuestiones.
22. Referencia al Profeta Muhammad (B.P.), su hija Fátima (P), Alí ibn Abi Talib (P) y sus once descendientes, llamados "hijos del Profeta Muhammad (B.P.)", que se sucedieron durante poco más de dos siglos y medio a partir de la Hégira (622 d.C.).
23. Dos partidos de orientación marxista desbandados cierto tiempo después del triunfo de la Revolución Islámica.
24. El partido comunista en Irán, de tendencia prosoviética, actualmente disuelto.
25. La Revolución Islámica triunfó el 11 de febrero de 1979, y el testamento político y religioso del Imam Jomeini fue escrito en su mayor parte durante el año 1982.
26. Organización militar creada a partir de la victoria de la Revolución, integrada por los jóvenes revolucionarios musulmanes, en su mayoría pertenecientes a los sectores más humildes, cuya misión es garantizar la seguridad pública y la paz interior.
27. Literalmente "Partido de Dios", se refiere a la expresión utilizada en el Sagrado Corán para identificar a los justos-siervos de Dios.
28. Una ciudad en la norteña provincia de Mazandarán, en la República Islámica del Irán.

29. Partido izquierdista ilegal de la provincia del Kurdistán, en Irán.
30. Sabio musulmán y diputado en el parlamento. Fue un abnegado activista político y agudo crítico del tiránico régimen de Reza Jan. Al convertirse por sus posturas en un enemigo peligroso para los británicos y soviéticos, éstos se encargaron de influenciar al sha para que lo arrestara y confinara en la lejana localidad de Jaf, cercana a la frontera afgana. Luego de inenarrables maltratos, torturas y padecimientos a manos de los esbirros de la monarquía, el Saied Hasan Modarrés fue martirizado en Kashmar en 1937. Había nacido en 1871, en Ardistán, provincia de Isfahán. Es memorable y famoso el dicho de Modarrés: *"Nuestra política es exactamente nuestra religión, y nuestra religión es exactamente nuestra política."*
31. Referencia a un enfrentamiento ocurrido en 1981 entre partidarios del traidor Bani Sadr y militantes del Partido de Dios.
32. Referencia a las palabras pronunciadas en la víspera de Ashura en Karbalá por Qasim ibn Hasan, hijo del segundo Imam de los musulmanes duodecimanos, Hasan al-Muytaba -el Elegido- (P), de apenas catorce años de edad, que al día postrero fuera martirizado por las huestes de los hipócritas, luego de combatir intrépidamente consecuente a sus palabras.
33. El manuscrito original (en persa) escrito por el Imam Jomeini (Jomein 1900 - Teherán 1989), *Dios esté complacido con él y le conceda el más alto premio*, consta de veintinueve páginas.



KHADER, Bichara: *El Mundo Árabe ante el año 2000*, CantArabia, Madrid, 1989, 178 pp.

El volumen, que con el título *El Mundo Árabe ante el año 2000* publica la editorial CantArabia, recoge, traducidos del francés por Rosa Isabel Martínez Lillo, una serie de estudios del Dr. Bichara Khader sobre diferentes aspectos sociológicos y económicos de vital importancia para la comprensión de la realidad del Mundo Árabe en nuestros días.

El propio autor explica en un elocuente prólogo el contenido de la obra, así como su intención al escribirla, que no es otra que la de dar a conocer, reflexionando sobre ellas, las claves que permitan al Mundo Occidental clarificar la complejidad de un área geográfica que concentra sus miradas, le desconcierta y le llena de aprensión.

Los profundos conocimientos del profesor Khader en materia de Economía y de Sociología son expuestos a lo largo de los distintos capítulos del libro con la claridad y amenidad que le caracterizan, resultando su lectura un verdadero placer, tanto para los estudiosos de estas materias como para el lector que simplemente siente curiosidad por las cuestiones que el autor plantea.

La obra está dividida en seis capítulos, de los cuales, el primero, menos técnico que los restantes, presenta al lector, tras un imprescindible resumen histórico del origen y desarrollo de la crisis que la sociedad árabe sufre en estos momentos, las distintas respuestas (tradicionalista, liberal, socialista, nacionalista y por último desarrollista) surgidas en el seno mismo de dicha sociedad. Concluye el capítulo con la evaluación de las estrategias de desarrollo seguidas hasta el momento, reforzada con elocuentes cuadros estadísticos.

El segundo capítulo trata de la Industrialización Árabe. La ambigüedad que el término «árabe» encierra, referido a la compleja y heterogénea realidad que presenta el conjunto de los países árabes, es asumida por el autor, consciente del riesgo que ello implica, en favor de la unidad árabe. Como en el capítulo anterior el tema es introducido por una breve evocación histórica a la que sigue su presentación estadística, cuya utilidad para el investigador es indiscutible. Expone el autor a continuación sus propias reflexiones críti-

cas sobre el tema a las que siguen unas conclusiones generales que especialmente el lector profano encontrará de gran ayuda.

El balance de la producción petrolífera entre 1973 y 1987 y su papel decisivo en el juego estratégico de la economía mundial son analizados en el capítulo tercero, seguidos de un amplio anexo en el que el autor especula, considerando diversos factores (oferta, demanda y precios), acerca del mercado del petróleo, durante un período que llega hasta el año 2000.

El complejo fenómeno de la «Transferencia de tecnología» y su impacto en la sociedad árabe, es estudiado en sus múltiples facetas positivas y negativas en el cuarto capítulo. Los argumentos expuestos por el autor, si bien podrían ser aplicados al conjunto del Mundo Árabe, son acompañados de ejemplos concretos del desarrollo de los diferentes países que lo componen, y expuestos en cuadros que facilitan su comprensión. Unas reflexiones finales, a modo de conclusión, permiten al lector curioso, que no desea profundizar en el tema, un cómodo acceso al mismo.

La política científica y tecnológica en los países árabes constituye el tema debatido en el quinto capítulo. El creciente interés que un número cada vez mayor de dichos países muestra por el binomio Investigación-Desarrollo se traduce en diferentes políticas sobre la materia. El autor expone dichas políticas y analiza sus resultados así como las distintas propuestas de un plan de acción.

El sexto y último capítulo presenta como colofón al Mundo Árabe ante el fantástico y a veces desconcertante reto de planificar su futuro de cara al año 2000. Con unas conclusiones finales y unos utilísimos anexos se pone fin a la serie de complejos estudios que componen este libro, el cual, no solamente, como el mismo autor indica, está lleno de datos y de cifras, sino también de originales y fundamentadas reflexiones, que hacen que su lectura revista un indiscutible interés.

ANA RAMOS  
Universidad Autónoma de Madrid

LABIDI, Lilia: *Çabra Hachma: sexualité et tradition*, Tunis: Dar Annawras, 1989, 425 pp.; 24 cm. (Collection «Les Essais», I). ISBN 9973-733-00-2.

Desde la publicación en 1975 del trabajo del Profesor Abdelwahab Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, se desarrolla una cada vez mayor bibliografía sobre la mujer en el mundo arabo-islámico; de tal manera que el repertorio bibliográfico sobre *Femmes et sociétés dans le monde arabo-musulman*, recopilado por Mireille Paris y publicado por el I.R.E.M.A.M. (Aix-en-Provence, 1989) recoge 1.541 referencias bibliográficas, de las que 1.368 pertenecen a lenguas europeas y 173 reseñas están escritas en lengua árabe.

Dentro de este creciente interés por el «hecho femenino» en el Islam nos encontramos con la obra de Lilia Labidi, obra que recibió el Primer Premio de la Feria del Libro de Túnez en el pasado año, dato que demuestra la importancia del libro que nos ocupa, así como el ejercicio de auto-crítica de la sociedad tunecina actual.

La autora (Radès 1949) viene publicando desde 1982 diversos trabajos relacionados con el movimiento feminista en Túnez y más recientemente estudia también las consecuencias en el desarrollo fisiológico que la inferioridad de ser mujer en la sociedad tunecina ha provocado. *Çabra Hachma: sexualité et tradition* es un estudio de psicología social, basado en multitud de encuestas realizadas no sólo a mujeres sino también a profesionales de la sanidad —como médicos y comadronas—, en los años 80.

La obra se divide en tres grandes apartados: Ser mujer en una sociedad arabo-musulmana; Femenidad y tradición arabo-musulmana; Discurso médico y cuerpo de las mujeres. En la primera parte recoge diversos síndromes estremecedores de nacer mujer en un mundo gobernado por el sexo masculino: el 65 por 100 de las mujeres embarazadas prefieren tener un varón a una hembra; un porcentaje muy alto de abortos o de partos prematuros resultan ser fetos de sexo femenino; ser estéril o concebir sólo niñas puede alegarse como motivo de repudio o para tomar una segunda esposa. Al respecto aclara una madre: «je ne désirais pas cette grossesse, mon mari ne la voulait que si c'était un garçon pour l'aider plus tard, car la fille est un bien pour les autres» (p. 31). Leyendo este apartado del trabajo es

imposible no recordar la novela de Tahar Ben Jelloun, Premio Goncourt 1987, *L'enfant de sable*.

En el segundo apartado de la obra se analizan las distintas tradiciones y ritos de antes del matrimonio, en la consumación del mismo, el concepto de estética y de erotismo en la vida matrimonial, deduciéndose evidentemente un predominio absoluto del sexo varón en todas sus manifestaciones. Ritos y tradiciones (Tasfih, R'bat, Çabar, Hasma) que se encauzan a mantener la virginidad pre-matrimonial, y el respeto y pudor necesario ante el marido después, en una sociedad en la que, como explica Fatima Mernissi, el honor y la pureza son dos conceptos con gran carga emocional. «Le Çaber et la Hechma sont les recommandations que le groupe de culture arabomusulmane fait à la fille, bases de son éthique pour la préparer à son rôle de mère-épouse» (p. 73). Sin embargo, en vísperas del siglo XXI y fruto de la historia reciente y de los medios de comunicación, la mujer árabe y musulmana reclama un papel más completo en esta sociedad. El problema que se plantea en este libro, al igual que en otras obras que tratan de la mujer árabe actual, es el caos resultante de una época en que las actitudes están cambiando y en donde ellas se han convertido en protagonistas de una sociedad en transición: «Les changements sociaux et économiques intervenus depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle ont imposé à la jeune fille une conduite souvent contradictoire... Une fille Çabra et Hachma est aussi mal considéré à l'Université et au travail où les responsables attendent d'elle au contraire, qu'elle prenne des initiatives. Mais au foyer du père ou du mari, ces valeurs restent officiantes» (p. 95).

Por último nos introduce en un aspecto no excesivamente recogido en otros trabajos: el tratamiento médico en el cuerpo de una mujer en lo que a sexualidad se refiere; asuntos tan íntimos como la expedición del certificado de virginidad o la reparación del himen ante un anuncio de matrimonio, son estudiados con la opinión de profesionales de la medicina encuestados y aportando estadísticas hospitalarias, de las que se deduce, de nuevo, la exigencia social de mantener custodiada la honra y el honor del varón.

El libro está salpicado de referencias al Corán, a la Tradición y a la opinión de relevantes autores clásicos. Solamente echamos en falta en esta obra una aclaración más contundente entre el concepto

de sexualidad en el Islam y la aplicación posterior que la sociedad, regida por varones, ha realizado, así como también hubiera sido de desear un índice general bibliográfico que ilustrara este tema.

PAZ FERNÁNDEZ  
Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe



MALTI-DOUGLAS, Fedwa: *Blindness and Autobiography*. Al-Ayyām of Ṭāhā Ḥusayn, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1988, XI, 201 pp.

Como señala la autora en la introducción, nos encontramos ante un estudio de *Al-Ayyām*, la autobiografía de Ṭāhā Ḥusayn, desde un punto de vista exclusivamente literario, es decir, que va a prescindir de su valor para esclarecer datos de la biografía del escritor, y buscará explicar las razones de su éxito literario tanto en el mundo árabe como fuera de él. Es, al mismo tiempo, la primera gran monografía dedicada al estudio de una obra árabe moderna concreta, y el resultado es tan inteligente y brillante como parece habitual en Fedwa Malti-Douglas (recuérdese su *Structures of Avarice*, Leiden 1985).

En la introducción F. Malti-Douglas esboza brevemente la biografía de Ṭāhā Ḥusayn, comenta también muy brevemente la existencia de otras autobiografías en el mundo árabe, tanto clásico como moderno, y subraya la importancia de *Al-Ayyām* en la evolución de la literatura árabe moderna, especialmente de la novela, en parte debido a que se trata de una autobiografía en tercera persona. A los problemas que plantea este hecho dedicará el capítulo sexto.

A continuación señala la importancia de *Al-Ayyām* como ejemplo de lo que denomina *Third World autobiography*, obras que no sólo describen ese mundo, Oriente en nuestro caso, sino que lo muestran en el momento en que entra en contacto con Occidente. En el caso de Ṭāhā Ḥusayn el conflicto está subrayado por la ceguera, una prisión no sólo física sino también social (en la medida que impone a quien la padece un rol social, que el héroe de *Al-Ayyām* no aceptará), de la que Ṭāhā Ḥusayn escapará precisamente rompiendo barreras sociales. A mostrar, o demostrar este punto, F. Malti-Douglas dedica la primera parte del libro *I: Blindness and Society*.

Los tres primeros capítulos están dedicados a cada uno de los tomos de la autobiografía y sus títulos resumen el que podría considerarse tema central de cada uno: 1: *Recognition*, 2: *Conflict*, y 3: *Resolution*. F. Malti-Douglas subraya cómo el primer tomo es particularmente ambiguo a la hora de hablar de la situación del héroe, y que sólo al final se menciona la ceguera. La conciencia de las limitaciones a que está sometido el héroe, especialmente su dependencia de

los demás para trasladarse de un sitio a otro, se acentúa con el cambio de ambiente (El Cairo y no la aldea) en el tomo segundo, hasta finalmente «conquistar» su ceguera, en el tercero.

El capítulo 4: *Power* analiza los conflictos del héroe de *Al-Ayyām* con el poder, o con las personas que lo representan, desde el maestro del *kuttāb*, hasta el rector de la Universidad pasando por algunos profesores de al-Azhar, que hacen que la autobiografía de Ṭāhā Ḥusayn se convierta en buena medida en el relato de las batallas (ganadas) por el autor. Y en relación con esto F. Malti-Douglas reconsidera el título de la obra, *Al-Ayyām*, que interpreta como eco de los famosos *ayyām al-ʿarab*, las batallas que enfrentaban a las tribus árabes en la época preislámica; interpretación que me parece francamente enriquecedora y uno de los mayores aciertos del libro. En estrecha conexión con este capítulo, el quinto elabora el doble enfrentamiento tradición/mundo moderno, Oriente/Occidente que subyace por debajo de todas las luchas del protagonista de la autobiografía.

Entender todo esto ayuda a comprender mejor *Al-Ayyām*, pero no explica cómo la lucha heroica del protagonista se ha transmutado en un clásico de la literatura. Partiendo de la idea de que la ceguera opera como un tipo de discurso a través del cual se articula la obra, y desempeña un importante papel en las técnicas narrativas utilizadas en *Al-Ayyām*, la autora examina estas cuestiones en la segunda parte (*II: Blindness and Writing*).

El hecho de que *Al-Ayyām* sea una autobiografía escrita en tercera persona suscita algunos problemas, tanto estilísticos como de adscripción al género, que se estudian en el capítulo 6: *Narration*. El peculiar uso de la persona del narrador, un *alter ego*, capaz de ver, del héroe ciego de la obra, hace de *Los días* una autobiografía francamente innovadora dentro del género. Los capítulos siguientes están dedicados a la forma en que se refleja estilísticamente la ceguera del protagonista [aquí F. Malti-Douglas subraya cómo la presencia de imágenes visuales, frente a las que proporcionan los demás sentidos, que es lo propio de una escritura que busca reflejar la ceguera (*blind writing*), es mucho más frecuente en el tomo primero que en los restantes y parece en relación con la posposición del reconocimiento explícito de la ceguera del héroe], al humor, a las técnicas na-

rrativas y al tratamiento del tiempo en *Al-Ayyām*. La presencia de capítulos diacrónicos (aquellos en donde se siente que la narración progresa temporalmente) y de capítulos sincrónicos (donde se produce una relativa ausencia de ese sentido de progresión y parece que los acontecimientos se suceden en el mismo período de tiempo) refleja, según la autora, los dos aspectos de la autobiografía: la diacronía, los logros del héroe en su constante lucha por superar barreras; y la sincronía, su incapacidad física, los obstáculos que deberá salvar.

La obra termina con una excelente bibliografía y un útil índice de materias. En resumen, un libro que contribuirá a enriquecer considerablemente la lectura de uno de los clásicos de la literatura árabe moderna.

TERESA GARULO  
Universidad Complutense de Madrid



MOTTAHEDEH, Roy: *The Mantle of the Prophet. Religion and politics in Iran*, Reading: Peregrine Books 1987, 418 pp.

No son muchos los libros en los que se consigue aunar erudición y amenidad. R. Mottehedeh se lo ha propuesto con éxito en este libro. Leer *The Mantle of the Prophet* es un placer para todo lector, especialista o no, que quiera saber un poco más acerca de una reciente revolución, la iraní, que también conmovió al mundo. El hilo conductor de esta curiosa narración, en la que se combinan historia, política y religión, es la biografía de un joven mullah, Ali Hashemi, desde sus días infantiles en la ciudad sagrada de Qum hasta unos años después de la proclamación de la República Islámica y el exilio del Shah. El relato de los acontecimientos principales de la vida de Ali Hashemi, para cuya figura el autor se ha inspirado en un personaje real, da entrada a otro «relato» que es explicación y complemento del primero: el de aquellos acontecimientos religiosos, políticos y sociales de la historia de Irán que vinieron a culminar en un once de febrero de 1979. Este «segundo» relato se estructura también en torno a una serie de personajes que ejercieron mayor o menor influencia en dichos acontecimientos y a los que la pluma de R. Mottahedeh hace cobrar vida: desde personajes medievales como Avicena y Suhrawardi hasta personajes modernos y contemporáneos como Isa Sadiq, Ahmad Kasravi, Mossadegh, Jalal Al-e Ahmad, Ali Shariati, Ayatollah Mahmud Taleqani, Reza Shah Pahlavi... y, naturalmente, Jomeini, cuya doctrina de «the guardianship of the jurist» es presentada en su contexto. R. Mottahedeh, en la nota al lector que abre el libro, dice: «Love for its heritage [de Irán] informs everything I have written here». No era necesario que lo dijera: ese amor se transparenta a lo largo de todo el libro y muy especialmente en las páginas que dedica a la literatura, al misticismo, a la descripción de los métodos y contenidos de la enseñanza religiosa en las ciudades santas de los šī'íes... La tradición religiosa del Islam šī'í en Irán y su relación con la política es el núcleo central del interés del autor («The importance of religion to the urban lower and middle classes in Iran is as much an enigma for the historian of twentieth-century Iran as it is for the historian of England during the industrial revolution...», p. 354). También es la preocupación de Ali Hashemi: «As a Shiah

jurisconsult I must try to construct man's moral duty from two different starting points: those things I believe to be anchored in the certainty of reason (whether you agree or not) and those things specifically prescribed in the Koran. When it says in the Koran that of the inheritance that goes to the children there goes 'to the male a portion equal to that of two females', or when it says, 'As to the male thief and female thief, cut off their hands', I defend the reasonableness of the law for the world in which the Koran was revealed. But I recognize the variety of human situations, and I want not just a principle that suspends the law when necessary for the general good — I have that already — I want a principle that allows us to seek the spirit and intention of the law and to apply it accordingly. This principle should be something that doesn't destroy the Koran by allowing people to read into it whatever they want, as some of our young people do. It should be a principle that preserves the substance as well as the name of religion and also preserves everything good that centuries of careful study of the law have given to us. I haven't found it. I haven't found which image is mine. I still wait...» (pp. 369-70). Poder oír esta voz de un mullah (que es un personaje real aunque esté presentado bajo un seudónimo) hace sólo de por sí que valga la pena leer este libro.

MARÍA ISABEL FIERRO  
C.S.I.C. - Madrid

VILAR, Juan Bta.: *Tetuán en el resurgimiento judío contemporáneo (1850-1870). Aproximación a la Historia del Judaísmo Norteafricano*. Presentación del Dr. Moisés Garzón Serfaty. Prólogo de Sarah Leibovici. Biblioteca Popular Sefardí. Caracas, 1985, 327 pp., 65 láms., 3 gráfs.

Publicado conjuntamente por la Asociación Israelita de Venezuela y el Centro de Estudios Sefardíes de Caracas, y dentro de la prestigiosa Colección Popular Sefardí, acaba de ver la luz este importante libro de historia judía contemporánea. La presentación corre a cargo del Dr. Moisés Garzón Serfaty, ex-vicepresidente de la Asociación Israelita Latinoamericana y editor de la prestigiosa revista «Maguen», y el prólogo es realizado por la Profesora Sarah Leibovici, ilustre hispanista, historiadora e investigadora con largos años de ejemplar ejecutoria en París, pero de ascendencia judeo-tetuani.

Ambos, en líneas elocuentes, ponen énfasis en la colaboración prestada al autor para la materialización de la obra. Razones sentimentales tenían los dos para no escatimar al Profesor Vilar la ayuda y el apoyo que se merecía. La extraordinaria labor desplegada por éste en la exhumación del pasado del pueblo sefardí ubicado en Marruecos y Argelia, amén de su desbordante actividad en el terreno de la investigación histórica, justifican la colaboración que se le ha prestado.

Para la realización de la presente obra, que trata de la historia del norte de Marruecos —Tetuán y su región— desde el ángulo judío, en el periodo comprendido entre 1850 y 1870 —en realidad estos parámetros son ampliamente desbordados—, el autor hubo de viajar frecuentemente a Madrid y otras ciudades de España para consultar sus archivos y bibliotecas especializadas, a los archivos parisinos —en particular los de la «Alliance Israelite Universelle» y los del Quai d'Orsay—, y realizar una visita de varios meses de duración a Marruecos. Así pudo recopilar fuentes e información de primera mano, procedentes de entidades oficiales y privadas, y de carácter histórico, sociológico y literario. Su prurito de exactitud e imparcialidad, su manifiesta probidad intelectual y profesional movieron a Vilar a optar por una marcada cautela y una extremada prudencia

en sus aseveraciones. Sobre todo en relación con cuestiones candentes y controvertibles, tan frecuentes en este libro.

Los venezolanos de ascendencia hispano-marroquí somos en proporción abrumadora de origen tetuaní, y muchos que no lo son tienen antepasados tetuaníes. De manera que la obra del Dr. Vilar conlleva para todos nosotros recuerdos nostálgicos entrañables, siempre vivos en nuestra memoria. Tetuán es la fuente de nuestras raíces, el origen de nuestras genealogías. Muy pocos entre nosotros, por no decir ninguno, somos ajenos a las personas cuyos nombres se barajan en el presente libro, y que fueron protagonistas o partícipes de la pequeña historia o de la historia a secas de una villa que por merecimientos propios, justificó los calificativos de «pequeña Jerusalén» y «Jerusalén de Occidente».

Sabemos todos del curso magrebí que estragó durante siglos la navegación mediterránea. Tetuán fue por largo tiempo una de sus principales plataformas. En 1400 fue arrasada por una expedición punitiva enviada por Enrique III de Castilla. La población quedó abandonada por espacio de noventa años, hasta su restauración entre 1489 y 1492 por inmigrantes granadinos desalojados del último enclave musulmán de la Península ibérica. Pero también por una parte de los judíos que optaron por el extrañamiento a raíz del inicuo edicto de los Reyes Católicos. Estos y otros precedentes son presentados por Vilar en su monografía.

Los judíos asentados en Tetuán venían de Castilla. Hablaban castellano y las «taqqanot» u ordenanzas por las que se regían religiosamente habían sido elaboradas en ciudades de la Meseta peninsular. El cementerio que fundaron en la urbe que les dio refugio sería llamado «de Castilla» hasta nuestros días. Conviene precisar sin embargo que estos «megerashim» —refugiados— encontraron en Tetuán, junto a los musulmanes granadinos, a judíos de igual procedencia que les precedieron en la emigración.

La flamante colectividad israelita quedó integrada en la federación de «Comunidades de los Expulsados de Castilla en Marruecos». Quien esto escribe hace su «mea culpa» y confiesa ahora, tras la lectura del libro de Vilar, un error histórico en que incurrió más de una vez. Alegó en alguna que otra ocasión que los «megerashim» instalados en Marruecos se mezclaron con los «toshabim» o hebreos autóct-

tonos, y les impusieron su cultura superior y su lengua. Lo cierto es que esta aseveración, válida para otros puntos del norte de África, no atañe a Tetuán por cuanto en ella no existían judíos autóctonos. De forma que el origen de los israelitas tetuanés, como también de los musulmanes, es puramente español. Más castellano que andaluz. Se explican así los rasgos de carácter e idiosincrasia propios de ambos grupos, que difieren de los demás habitantes de Marruecos, sean árabes, beréberes o judíos. Se considera a los musulmanes de Tetuán —omnipresentes en la cúpula política y económica del país— como los ingleses o los lyoneses de Marruecos: una especie de élite superior y distante respecto al resto de la población. Esto podría aplicarse asimismo a los judíos tetuanés.

El autor nos muestra con trazos certeros y vigorosos la vida de la aljama o comunidad judía de Tetuán y las características de la población durante siglos. Después de conocer tiempos de florecimiento, entra en una fase recesiva, casi de postración a finales del setecientos. El traslado a Tánger de las legaciones diplomáticas extranjeras, la captura por esta localidad del tráfico marítimo tetuaní, las crisis económicas, las epidemias y la temporal destrucción del «Mellah» o judería, reconstruido más adelante en otro emplazamiento, acabaron de arruinar la vida económica de una ciudad replegada sobre sí misma y carente de toda perspectiva. La crisis endémica obligó a muchos judíos a emigrar. Hacia Tánger —más abierta al comercio exterior—, Gibraltar y Orán se orientaron las primeras emigraciones de los judíos tetuanés.

Dos acontecimientos históricos trascendentales sacaron de su mortal sopor a una localidad paralizada y empobrecida: la guerra hispano-marroquí de 1859-1860 —conocida en España como la «Guerra de África», o bien «la guerra del Español» en frase de nuestros antepasados—, y la fundación en diciembre de 1862, precisamente en Tetuán, de la primera de las numerosas escuelas modernas establecidas por la «Alliance Israélite Universelle» para la redención de los judíos del mundo afroasiático. De ambos nucleares acontecimientos se ocupa el autor en profundidad.

A través de las páginas del libro asistimos a los prolegómenos de la contienda, y a la guerra en sí, que prácticamente se redujo a la penosa marcha de los ejércitos de O'Donnell y Prim sobre Tetuán des-

de el enclave litoral de Ceuta. La crisis hispano-marroquí suscitó la alarma entre musulmanes y judíos, y muchos de éstos hubieron de emigrar a Gibraltar, al Oranesado y a la propia España. En Marruecos cualquier crisis del tipo que fuera era aprovechada por las levantiscas tribus, sometidas sólo nominalmente al poder central del Majzén, para alzarse en armas y destruir los símbolos de ese poder, incluidas las juderías, sometidas a un «status» especial bajo la personal protección del sultán. El barrio judío de Tetuán, que ya sabía de «progroms» anteriores, se ofrecía ahora como objetivo preferente para quienes siempre estaban dispuestos a pescar en río revuelto.

El terror y el pánico, el hambre y la miseria se apoderaron de la inerme población judía, que tenía motivos ciertos para esperar lo peor de la guerra desencadenada. En efecto, el «Mellah» fue saqueado y hubo el «progrom» tan temido, cometido por cabilas ajenas a Tetuán. La autoridad marroquí se vio impotente para contener a las bandas de saqueadores y asesinos, que no respetaron siquiera a los pacíficos musulmanes tetuanés. Se comprende que los judíos ansiasen la llegada de las tropas españolas, presentes ya en la región, porque sabían que éstas les sacarían de su terrible trance, dándose el peregrino caso de unos correligionarios nuestros que, apostados a las puertas de la ciudad, gritaban en perfecto castellano a los españoles: «¡Bienvenidos!», «¡Viva la Reina!», «¡Vivan los señores!».

El profesor Vilar analiza los problemas suscitados por la lealtad y la buena acogida de los judíos respecto al invasor, con quienes tenían afinidades y vínculos históricos y sentimentales, y que pusieron fin a su situación trágica y aflictiva. Refiere las incidencias de la ocupación; el socorro a los damnificados; la introducción de un nuevo régimen jurídico y administrativo; el funcionamiento del Tribunal rabínico, sus competencias y la problemática religiosa, en particular cuanto concierne a los matrimonios mixtos y a las ocasionales conversiones al cristianismo; la génesis del proceso transculturador; la sociedad judía en el Tetuán español; las reformas urbanísticas y la actuación de una Junta Israelita inserta en un Ayuntamiento judeo-musulmán establecido por los españoles; las transformaciones económicas y los orígenes de las grandes fortunas judías gestadas precisamente en esa época; por último, el ocaso de la ocupación y sus inmediatos efectos sobre la colectividad israelita.

Paralelamente se analiza cuanto se refiere al mundo de los refugiados fuera de Marruecos. Los campos de Gibraltar, Tarifa y Algeciras, la actuación de los comités de socorro judíos y gentiles. Sus conexiones a los Rothschild, Pérèire, Cremieux, Montefiore y otras personalidades del judaísmo del momento. La respuesta y apoyo de los consistorios israelitas de Europa a sus llamamientos. La vida de los emigrados en los campos, su evacuación parcial hacia Argelia, y su repatriación final.

El otro acontecimiento que revolucionó la vida, costumbres y tradiciones consuetudinarias de la colectividad judía tetuaní fue el establecimiento de la escuela múltiple de la «Alliance Israélite Universelle». A partir de 1862 —meses después de producirse la evacuación española— esta filantrópica institución pone a disposición de la colectividad judía tetuaní, poco versada hasta el momento en cuanto a civilización occidental se refiere, y compenetrada con la cultura religiosa de un ambiente abrumadoramente rígido e intransigente —donde florecían academias talmúdicas y «yeshivot», y en que proliferaban exégetas y estudiosos de la Ley, no pocos de ellos con renombre internacional—, los medios necesarios para desenvolverse en la vida y mejorar su «status» socioeconómico.

La misma labor desplegada por la flamante escuela, que aplicaba un programa de enseñanza moderno, en francés y castellano, y con el inglés y hebreo como lenguas alternativas, abrió nuevos horizontes y permitió la emigración a Europa y América de unos judíos lugareños hasta el momento constreñidos a vivir en un ambiente que, hay que decirlo, les brindaba limitadísimas oportunidades. La emigración al nuevo mundo sobre todo, fue potenciada directamente por la «Alliance». Primero al Brasil, y más tarde a Venezuela, Argentina, Perú, los Estados Unidos y otros países. Los tetuaníes marcaron la pauta a los restantes judíos del mundo sefardí. En este aspecto la comunidad judeo-tetuaní, que además fue semillero de maestros en las escuelas aliancistas introducidas en los Balcanes, el Imperio turco y norte de África, sería protagonista de un acontecimiento trascendental.

Un apartado final de la obra se ocupa de los años que siguieron al repliegue español. Una década de turbulencias en que se regresa al estatuto jurídico tradicional, en tanto el creciente deterioro de la

autoridad del sultán obliga a estos y otros judíos a acogerse a la protección de los agentes diplomáticos extranjeros. Son momentos de crisis en que los judíos han de sufrir a un tiempo la postergación jurídica y los efectos del desorden reinante, por ser blanco prioritario de las atrocidades cometidas por las bandas incontroladas de Issa al-Riffi. A su vez, dentro de la aljama, y bajo los efectos del funcionamiento de la escuela moderna, se reavivará el soterrado conflicto entre ortodoxos y liberales. Pero la crisis será salvada finalmente recurriendo al sistema de protecciones europeas —española, francesa y británica principalmente—, con el relanzamiento económico, y mediante el hallazgo de una vía acorde entre la tradición y el progreso.

Un nutrido cuerpo de apéndices documentales —procedentes en su mayoría de archivos franceses y españoles—, un vasto elenco de grabados de época y viejas e interesantes fotografías —en muchos casos reproducidos por vez primera— y detallados índices de fuentes e ilustraciones cierran esta monografía.

Trátase en suma de una obra fundamental para la comprensión del resurgimiento judío contemporáneo, y que cuantos se interesan por la historia del judaísmo, en particular el judaísmo norteafricano y mediterráneo, sean o no historiadores, deben leer y meditar. Para nosotros, los sefardíes oriundos de España y de Marruecos, será en el futuro uno de los contados libros que de forma necesaria habrá de figurar en los anaqueles de nuestras bibliotecas.

LEÓN J. BENOLIEL

VILAR, Juan Bta.: *Los españoles en la Argelia francesa (1830-1914)*, Prólogo de José María Jover Zamora, Madrid-Murcia, Centro de Estudios Históricos C.S.I.C., Universidad de Murcia, 1989, 435 pp.

El profesor Juan Bautista Vilar Ramírez, Catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Murcia, que tiene en su haber una abundante producción investigadora sobre historia moderna de su región y sobre las relaciones hispano-magrebíes, ya publicó en 1975 un libro pionero, que iniciaba el tema general que aquí se presenta: *Emigración española a Argelia (1830-1900). Colonización hispánica de la Argelia francesa* (Instituto de Estudios Africanos, Madrid). Trece años más tarde, presenta un libro mucho más maduro, amplio y elaborado. Pero la importancia y originalidad del tema siguen igualmente vigentes.

Se trata del estudio de la población de origen español que se instaló en la Argelia ocupada por Francia desde 1830. Esta población, originaria de las vecinas costas peninsulares (desde Castellón a Almería) y de las islas Baleares, tuvo un peso específico muy importante en la configuración de la Argelia colonizada, especialmente en el Oranesado y en diversos barrios y zonas hortícolas de Argel (los llamados «mahoneses»). Se trata esencialmente de una población emigrante originada por la miseria de esas regiones españolas en el siglo XIX y que se insertaron en la estructura colonial francesa en Argelia como refuerzo para desplazar a los musulmanes argelinos y aumentar la productividad económica de la colonia. El libro de Juan Bautista Vilar muestra muy claramente que los dos ejes de esa emigración eran Francia y España, con el papel puramente pasivo y auxiliar de los españoles inmigrantes.

Ahora bien, el libro actual de Vilar analiza con muchísima más documentación y mucha mayor amplitud las vicisitudes de esa población de origen hispánico en Argelia. No se trata tanto de mostrar las causas y formas de esa emigración española (muy bien explicadas ya en el libro anterior), sino de analizar las diversas situaciones y actuaciones de esos españoles y sus descendientes en la sociedad colonial argelina. Datos y análisis se complementan para dar un cuadro rico, vivo y complejo de esos factores sociales.

La temática de este libro arranca de los antecedentes históricos de las relaciones hispano-argelinas, desde la delimitación moderna del espacio político argelino, a principios del siglo XVI con los gobernatos o *wilâyât* otomanos en el Mágreb, hasta las paces hispano-argelinas de finales del XVIII y la entrega española del enclave de Orán-Mazalquivir. Prosigue con el estudio de la legislación y práctica españolas de emigraciones y la infraestructura de transporte entre las vecinas costas españolas y argelinas.

Los capítulos III y IV analizan la participación española en la ocupación francesa de Argelia, ya desde 1830, y la forma de emigración de los primeros años, hasta 1848. Son particularmente interesantes, y desconocidas, las páginas consagradas a las relaciones multiformes del emir argelino Abdelkáder y diversos estamentos de la política y la emigración estudiadas.

Los capítulos V y VI analizan la política francesa de «colonización dirigida», durante el II Imperio (1848-1871). El capítulo VII es particularmente complejo, por el estudio de las aportaciones económicas de los españoles durante este período, con nuevos cultivos y con aportaciones comerciales específicas, entre la Península y las costas magrebíes.

Los capítulos VIII a XIII están consagrados a las diversas vicisitudes de la política francesa hacia los hispánicos, entre la segregación y la asimilación. Aquí se ve perfectamente el carácter puramente auxiliar y poco protagonista de la población de origen español en la colonia francesa.

Los últimos capítulos del libro estudian las especificidades de la emigración política (XVI-XVIII) y la vida de los españoles en la colonia, a diversos niveles (XIX-XX).

Una abundantísima presentación de bibliografía y fuentes y unos cuidadosos índices avalan la calidad científica y la utilidad de este libro, auténtica obra investigadora de la ciencia universitaria.

Se trata, evidentemente, de una página muy importante de la historia hispano-árabe moderna, actualmente cerrada con la independencia argelina de 1962, que provocó la emigración a España o a Francia de la mayor parte de los descendientes de esos emigrados del XIX, que ya tenían generalmente la nacionalidad francesa y que se habían visto incrementados por magras emigraciones del siglo XX, salvo las

que provocó la guerra civil española del 36-39. Pero esa página histórica de las relaciones hispano-argelinas se presta también a reflexiones de la más candente actualidad, a finales del siglo XX.

La primera es la de la situación de los extranjeros inmigrantes. Las leyes europeas y españolas de extranjería han invertido las situaciones de los españoles emigrantes y los magrebíes inmigrantes. Las páginas del libro de Vilar están llenas de ejemplos de sufrimientos e injusticias sufridas por los españoles, para hacer reflexionar a sus actuales compatriotas en situaciones semejantes, aunque nunca idénticas, en época actual.

La segunda, que se me ofrece, es la falta de un estudio semejante para otras regiones del mundo árabe, que también recibieron inmigraciones españolas en el siglo XX, aunque en menores proporciones: el Marruecos del Protectorado, Túnez (en parte estudiado por el Dr. Abdel-Hakim El-Gafsi, para la época de la Guerra Civil), Egipto, etc. Es de esperar, por otra parte, que el profesor Vilar nos ofrezca pronto el volumen que prepara sobre las emigraciones españolas a Argelia en el siglo XX, desde la Primera Guerra Mundial a la Independencia (1914-1962).

MÍKEL DE EPALZA  
Universidad de Alicante



## MELCOM XI - DURHAM 1989

PAZ FERNÁNDEZ

Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe. Madrid

La XI Conferencia Anual del Middle East Librarians Committee se celebró en Durham (Reino Unido) del 5 al 7 de julio de 1989, con la asistencia de cuarenta y cinco participantes de las principales Bibliotecas árabes e islámicas.

La participación británica estuvo representada por las universidades de Londres, Exeter, Oxford, Manchester, Cambridge y Durham, así como por prestigiosas instituciones como la British Library, el Oriental and African Studies Institute (Londres), y el Selly Oak College (Birmingham). Entre las instituciones francesas, la Bibliothèque Nationale, CNRS, IREMAM, Collège de France, Institut du Monde Arabe, y la Société Asiatique. Por parte alemana acudió la Universitätsbibliothek (Tübingen). Representantes de la McGill University (Montreal), de la Truman Library (Jerusalem), de la National Library y de l'Institut d'Égypte (El Cairo), de la Faculté des Lettres (Rabat), de la revista *Al-Fihrist* (Beirut), etc. Por parte española acudieron la Biblioteca Nacional —representada por D.<sup>a</sup> Nuria Torres— y la Biblioteca Islámica «F.M. Pareja» (ICMA), representada por la Jefe de Información Bibliográfica.

Las comunicaciones presentadas respondieron a cuatro puntos de interés general:

— Los fondos de manuscritos y ediciones antiguas en las Bibliotecas, de lo que trataron los trabajos de G. Roper, *The export of Arabic printed books from Europe to the Middle East: XVI and XVII centuries*, de J. Butterworth, *Remarks on Mongolian collections*, y de A. Bérthier, *A l'origine de l'étude de la langue turque en France*.

— El panorama de las Bibliotecas islámicas fue analizado en las ponencias de D. Hopwood, *Middle Eastern Studies in USSR*, de Ge-

neviève Joly, *Les Bibliothèques françaises du Caire*, de L. Benjelloun-Laroui, *La politique du patrimoine culturel du Maroc*, y de J.M. Arnoult, *La Bibliothèque de l'Institut d'Égypte au Caire*.

— Interés especial revistió la sesión dedicada a informatización y automatización de Bibliotecas. Tanto C. Panzer, *Arabic script cataloguing on-line*, como A. Vrolijk, *Library automation in The Netherlands: the PICA System*, y N. Itani —quien habló acerca de la informatización en el periódico *Al-Hayat: dimensions of a new technology*—, explicaron los intentos y avances en los distintos procesos de informatización. Se pudo constatar que la mayor parte de las Bibliotecas especializadas han sido ya informatizadas o se encuentran en estado avanzado de automatización, comprobándose, sin embargo, que existe un problema generalizado en cuanto a la transcripción de los caracteres árabes, ya que no existe un sistema perfecto que resuelva satisfactoriamente los problemas de transliteración en pantalla y en impresora.

— Otro aspecto abordado en las sesiones fue el análisis del mercado del libro árabe; sobre ello versaron las comunicaciones de I. González, *Politique du livre en Égypte*, de P. Auchterlonie, *United Kingdom: publishing patterns for Middle East books*, y de S. Wassif, *Le Salon Euro-Arabe du Livre en Paris*.

Como suele suceder, las discusiones tras las comunicaciones, las charlas en los pasillos, fueron interesantes cauces de información complementaria; así, la necesidad de incrementar la cooperación entre las Bibliotecas (boletines de información bibliográfica, proveedores, intercambio de libros y revistas dobles, etc.), o la importancia en la labor de microfichado y microfilmación de fondos de especial relevancia que se viene realizando en diferentes Bibliotecas.

La XI reunión del MELCOM se desarrolló alternando la asistencia a las sesiones con visitas a la University Library de Durham, en donde se mostraron y explicaron ampliamente los magníficos fondos del *Sudan Archive and Abbas Hilmi II papers*, y la exposición preparada por Gillian Grant, *Images of Istanbul, 1829-1988*. Probablemente la contemplación de estas entrañables fotografías de Istanbul, influyeron en la elección unánime de esta ciudad como lugar de celebración de la XII reunión del MELCOM del 2 al 4 de abril de 1990.

**CICLO DE CONFERENCIAS:  
«AFRICANISMO Y ORIENTALISMO ESPAÑOL (1850-1930)»**

**ENEIDA GARCÍA GARIJO**  
Universidad Nacional de Educación a Distancia. Madrid

Entre el 16 y 18 de mayo de 1989, tuvo lugar en la Facultad de Filosofía y Letras, Ed. de Humanidades, de la U.N.E.D., el ciclo de conferencias: «Africanismo y Orientalismo Español. (1850-1930)». Dicho ciclo fue patrocinado por el Vicerrectorado de Educación Permanente, Decanato de Geografía e Historia, Departamento de Historia Contemporánea, Ministerio de Asuntos Exteriores (Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe) y el Colegio Mayor de África. Su coordinación estuvo a cargo de Víctor Morales Lezcano y Eneida García Garijo, profesor y colaboradora, respectivamente, del Departamento de Historia Contemporánea de la U.N.E.D.

Las conferencias —siete en total— se desarrollaron en sesiones de mañana y tarde. La duración aproximada de éstas fue de una hora y fueron seguidas por un debate-mesa redonda, de otros sesenta minutos aproximadamente. Dentro del mismo marco, se proyectaron dos películas sobre el Islam, con introducción de doña María José Lorente, miembro del Instituto Británico de Madrid, que puso a nuestra disposición dicho material. Su proyección se realizó gracias al Centro de Medios Audiovisuales de la U.N.E.D.

Paralelamente al desarrollo de las conferencias se inauguraron dos exposiciones. Una, de fotografías, bajo el título: «De Ali-Bey al Protectorado» con el tema del grabado y el dibujo de inspiración africanista y oriental, y otra, de libros, sobre «El Orientalismo francés», con la colaboración de la Casa de Colón (Excmo. Cabildo Insular, Las Palmas) y la Casa de Velázquez, respectivamente.

El ciclo de conferencias tenía por finalidad establecer «un estado de la cuestión» sobre el carácter del orientalismo español, desde mediados del siglo pasado hasta los años treinta del presente. No se pretendió dar únicamente una visión política de las relaciones hispano-africanas, —aunque también se hizo mención a ellas en la conferencia del Prof. Morales Lezcano: «El Norte de África, estrella del Orientalismo español»—, sino además, ampliar al ámbito cultural dichas relaciones. Para ello se contó con la presencia de especialistas en los diversos campos, tales como el de pintura: D.F. Fontbona (Conservador, Biblioteca Catalunya) con la conferencia sobre «El Orientalismo en la renovación de la pintura catalana moderna»; literatura: Profesora Lily Litvak (Universidad de Austin, U.S.A), con «Exotismo musulmán fin de siglo» y doña Rabia Hatim (Hispanista, Rabat) con «Marruecos, mito y realidad. El Oriente y el Rif»; ensayo: por el profesor Bernabé López (Universidad Autónoma de Madrid) con «Arabismo y orientalismo en España» y, por último, música: por don Rodrigo de Zayas (Musicólogo, Sevilla) con «La musicología hispano-musulmana en España».

Creemos que, de esta manera, ha quedado abierto un campo de relaciones con el Norte de África, que hasta el momento no había sido objeto de estudio, al menos de forma comparativa y complementaria. Todas las visiones —tanto la pictórica como la literaria, musical...— describen dos impresiones tras la aproximación a ese espacio: una la del Oriente tópic, cargado de imaginería exuberante, ejemplo Isaac Muñoz; y otra, la de la realidad física, social y humana, que vierte su crítica sobre la actuación colonial española en Marruecos, ejemplo Fortuny, Sender, Barea, etc...

En resumen, pensamos que los objetivos conseguidos en este primer ciclo han sido varios y de diferente alcance: 1.º Seguir impulsando las actividades académicas y culturales de la U.N.E.D. en su dimensión internacional. 2.º Reunir un número reducido, pero selecto, de profesores especialistas en la materia. 3.º La materialización de todo ello, en un libro compuesto por el texto de las conferencias, gracias a la subvención del Ministerio de Asuntos Exteriores (Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe), Decanato de Geografía e

### Historia y el Vicerrectorado de Educación Permanente de la U.N.E.D.\*

Todo ello conforma un primer paso hacia el desarrollo de una línea de estudio del «africanismo» político, intelectual y artístico de España en el pasado, con enfoque interdisciplinar y con participación norteafricana. La Universidad aparece así, en consecuencia, como generadora de cultura y favorecedora del llamado «diálogo de civilizaciones».

\* Las *Actas* de este ciclo de conferencias han sido recogidas en un volumen monográfico de la Revista AWRAQ, anejo al volumen XI (1990), publicado en coedición por el Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe y la Universidad Nacional de Educación a Distancia.



POR UNA MEJOR PRESERVACIÓN DEL PATRIMONIO  
MANUSCRITO MEDITERRÁNEO (COLOQUIO DE ALHUCEMAS)

BRAULIO JUSTEL CALABOZO  
Universidad de Cádiz

Según el Ministerio de Cultura del Reino de Marruecos, la recién creada *Universidad al-Charif al-Idrissi de Alhucemas* (UCIA) pretende ser una tribuna de reflexión entre las élites de los países mediterráneos, y en la temporada veraniega se propone, mediante encuentros de pensadores e investigadores, abrir un diálogo libre y constructivo entre las diversas sociedades y culturas de la cuenca del *mare nostrum*. Incitar a dichas sociedades a reflexionar sobre ellas mismas y sobre sus relaciones con el mundo, es el logro que desea alcanzar la UCIA, y ello especialmente en una época en la que la amenaza a la identidad cultural de los pueblos de la zona es creciente, debido a que la universalidad económica reduce las diferencias entre las sociedades e intenta crear grupos de fuerza basados en las alianzas, al tiempo que el rápido desarrollo de las comunicaciones tiende a hacer del mundo de hoy una aldea uniforme en la que la sola nostalgia del pasado no basta para ocultar que las particularidades culturales de los pueblos están amenazadas de desaparición. Por ello, lo que ahora se impone —en opinión del Ministerio— es que eminentes investigadores, eruditos y pensadores reflexionen sobre estas particularidades, por cuanto el estudio científico es lo único que puede garantizar el verdadero conocimiento de las culturas y posibilitar la determinación de lo que las une y lo que las separa y de sus coincidentes o divergentes características.

Con estas miras, la *Universidad de Verano al-Charif al-Idrissi* ha organizado, del 18 al 28 de septiembre de este año 1989, dos intere-

santes coloquios, auspiciados por Su Alteza Real el Príncipe Heredero Sidi Mohamed. El primero, celebrado del 18 al 21, ha versado sobre el «Papel de la preservación del patrimonio monumental en la salvaguarda del medio ambiente mediterráneo». El segundo, que ha tenido lugar del 25 al 28 —coincidiendo casualmente con la visita del rey Hasán II a España—, ha girado en torno al tema: «Por una mejor preservación del patrimonio manuscrito mediterráneo». Aceptando gustosamente la invitación a éste, participamos en él, como representante español; y de él vamos a ofrecer una breve reseña.

Según los organizadores, entre los temas que más preocupan al citado Ministerio de Cultura están los manuscritos, de los que Marruecos posee una considerable cantidad en sus diversas bibliotecas, públicas y privadas, tanto del norte como del sur del país. Marruecos se considera como el heredero de la España musulmana en lo referente a la civilización en general y al patrimonio manuscrito en particular. La abundancia de manuscritos no cesa de plantearle espinosos problemas al Ministerio, que está haciendo meritorios esfuerzos en orden a inventariar ese rico legado, disperso por todo el territorio, y a catalogarlo científicamente para facilitarle al investigador una consulta racional; todo ello, además de una protección adecuada y múltiple de dicho legado, tanto por medio de disposiciones jurídicas que impidan su exportación ilegal al extranjero, como a través de la aplicación de nuevas técnicas de preservación y de ubicación en lugares idóneos y apropiados. Y para estudiar los aspectos teóricos y científicos de la cuestión —no sólo respecto del patrimonio manuscrito de Marruecos, sino del de toda la cuenca mediterránea—, el Ministerio de Cultura ha organizado este coloquio.

A él han sido invitados representantes de casi todos los países mediterráneos, aunque de hecho los que han asistido han sido, al lado de varios especialistas del país anfitrión, representantes de ocho países, como luego veremos, a razón de uno por país.

Los invitados residíamos en el Hotel «Quemado» de Alhucemas, cuyo nombre es uno de los innumerables recuerdos españoles que subsisten en esa acogedora ciudad, donde los nombres de las calles siguen figurando en árabe y en español. Las conferencias tenían lugar en la sede del gobierno provincial. Las lenguas oficiales eran el

árabe y el francés, y se había puesto a disposición de los participantes y asistentes un buen servicio de traducción simultánea.

La tarde del día 25 estuvo dedicada a la ceremonia de apertura y a la visita guiada a dos exposiciones marroquíes, a cual más interesante: «Patrimonio monumental» y «Patrimonio manuscrito».

En la sesión matinal del día siguiente, presidida por el profesor Bencherifa —reproducimos los nombres tal como figura en el programa francés—, presentaron sus comunicaciones los doctores Mohamed Manouni (Marruecos), Roberto Rubinacci (Italia) y Mohamed Abou Al-Ajfan (Túnez), centradas en los respectivos temas siguientes: «Ejemplos de gestión de bibliotecas marroquíes, medievales y modernas», «Los manuscritos árabes de la biblioteca del Instituto de Estudios Orientales de Nápoles» y «Manuscritos tunecinos y su preservación». Por la tarde hicieron lo propio, bajo la presidencia del Dr. Rubinacci, los profesores Mohamed Hajji (Marruecos), Hossein Bouzineb (Marruecos) y Mohamed Aissa ou Moussa (Argelia), cuyos trabajos versaron sobre: «Los manuscritos árabes en la región del Rif», «Alhucemas a través de los documentos del Archivo de Simancas» y «Los manuscritos islámicos en el sur argelino: la Biblioteca del Cheikh Belhaj, en Ghardaïa».

En la sesión mañanera del día 27, presidida por la Dra. Khayria Kasmiya (Siria-Palestina), le correspondió el turno a quien escribe estas líneas, al profesor Mohamed Adnan Bakhit (Jordania) y a la Sra. Geneviève Guesdon (Francia). Los temas expuestos fueron: «Los manuscritos árabes de El Escorial: pasado y presente», «La realidad de los manuscritos en la Universidad de Jordania y su papel en la reproducción de las actas legales» y «Adquisición de manuscritos árabes de matemáticas y astronomía por la Biblioteca Nacional de París». En la sesión vespertina, que nos tocó presidir, intervinieron los profesores Khayria Kasmiya, Ahmed Chahlan (Marruecos) y Mohamed Rouandi (Marruecos), que disertaron sobre: «Hacia una mejor preservación del patrimonio manuscrito palestino», «El patrimonio árabe andalusí escrito en caracteres hebreos» y «El patrimonio nacional marroquí manuscrito: realidad y perspectivas».

En la mañana del jueves, día 28, leyeron sus comunicaciones los doctores Torressi (Marruecos) y Ahmed Chawki Binebine (Marruecos), que hablaron de los dos temas siguientes: «El patrimonio poéti-

co marroquí manuscrito: descripción y evaluación» y «Catalogación de los manuscritos árabes en algunos países mediterráneos: Biblioteca del Vaticano, Biblioteca Nacional de París y Biblioteca de El Escorial como modelos».

Fueron de gran interés los animados coloquios con que culminaban las sesiones, así como las charlas de pasillo con los numerosos profesores y estudiantes asistentes a aquéllas.

El acto de clausura tuvo lugar en la mañana del viernes. Estaba prevista la asistencia del Excmo. Sr. Ministro de Cultura, Dr. Mohamed Benaissa, pero a última hora hubo de renunciar a ello por tener que ir a recibir al rey Hasán, que llegaba a Marruecos tras su viaje a España. El acto fue presidido por el gobernador de Alhucemas, y en él se leyó el comunicado final, redactado en árabe, que a continuación traducimos:

«El coloquio "Por una mejor preservación del patrimonio manuscrito mediterráneo" ha sido convocado por el Ministerio de Cultura del Reino de Marruecos, en colaboración con las autoridades locales de Alhucemas y bajo el patrocinio de Su Alteza Real, Heredero del Trono, Príncipe Sidi Mohamed. Han aceptado la invitación para participar en el mismo, además de los profesores marroquíes, otros de Argelia, Túnez, Palestina, Jordania, Siria, España, Italia y Francia. El coloquio se ha desarrollado los días 25-28 de septiembre de 1989 y en él se han presentado comunicaciones relativas a la importancia y abundancia de los manuscritos de ambas vertientes —norte y sur— de la cuenca del Mediterráneo y a la enorme responsabilidad de la conservación de los mismos.

Las comunicaciones han versado sobre el patrimonio árabe manuscrito de las más importantes bibliotecas de los países a que pertenecen los profesores participantes y han tratado de la interacción cultural en este campo, notoria en los manuscritos de los monasterios sirios, en los códices árabes escritos en caracteres hebreos, en los documentos de archivo y en las actas de los tribunales de justicia.

A través de las intervenciones y debates se ha puesto de manifiesto que los esfuerzos desplegados en orden a la conservación y preservación del patrimonio manuscrito en las distintas bibliotecas del Mediterráneo continúan exigiendo mayor atención y seguimiento. Si bien los participantes en el coloquio han elogiado los esfuerzos rea-

lizados por las instituciones provinciales, nacionales e internacionales —bibliotecas, universidades, academias, institutos y asociaciones—, recomiendan lo que sigue:

**Primero:** Poner especial empeño en reunir los manuscritos que andan dispersos por las poblaciones rurales y evitar su fuga al extranjero, mediante la adquisición de los mismos y su custodia en bibliotecas públicas.

**Segundo:** Encontrar la manera de garantizar la salvaguarda, custodia y preservación de los manuscritos árabes palestinos, en colaboración con las instituciones nacionales e internacionales interesadas en ese patrimonio.

**Tercero:** Llevar a feliz término la catalogación y clasificación de los manuscritos de la zona mediterránea y la impresión de los correspondientes catálogos; todo ello tratando de encontrar un sistema de catalogación homogéneo, recurriendo para ello a las conclusiones a que llegaron los expertos en el «Coloquio de la Fundación del Rey Abdelaziz», celebrado en Casablanca, y en otros encuentros.

**Cuarto:** Establecer una colaboración eficaz entre las partes responsables del patrimonio manuscrito en los países de la cuenca mediterránea respecto de la reproducción e intercambio de microfilmes, microfichas, catálogos impresos o mecanografiados y otras publicaciones relacionadas con los manuscritos y respecto de la experiencia y técnicas de conservación y restauración.

**Quinto:** Difundir estas recomendaciones a la mayor escala posible, a través de los medios de comunicación, en los distintos países de la cuenca del Mediterráneo y hacerlas llegar a las partes responsables del patrimonio manuscrito en dichos países y a los organismos internacionales y nacionales interesados.»



## CONGRESO DE HISTORIA SOBRE «ÉLITES Y PODER EN EL MUNDO ÁRABE DURANTE EL PERÍODO MODERNO Y CONTEMPORÁNEO»

BERNABÉ LÓPEZ GARCÍA  
Universidad Autónoma de Madrid

Organizado por el Centre d'Etudes et de Recherches Economiques et Sociales (C.E.R.E.S.) de Túnez y la Universidad de Letras, Artes y Ciencias Humanas de la misma capital, tuvo lugar entre el 4 y el 9 de diciembre de 1989 un Congreso de Historia sobre «Élites y Poder en el Mundo Árabe durante la Edad Moderna y Contemporánea» (*An-Nujba wa-s-sulṭa fī-l-alam al-ʿarabī jilāl al-ʿaṣr al-hadīṯ wa-l-muʿāṣir*). Estudiosos magrebíes de Túnez (Mustapha Kraiem, promotor del Congreso, Badra B'chir, Jomaâ Chikha, Lajili Tlili, Haifa Limam, Khalil Zamiti, Taieb Zouari, Mokhtar Ayachi, Taoufik Bachrouch, Hassine Raouf Hamza, Ksontini Karray y Abdelhamid Bouraoui), Argelia (Taieb Chentouf, Djerbal Daho, Mustapha Haddab), Marruecos (M'hammad Benaboud, Abdelmajid Benjelloun) y Libia (Salah Eddine Hassen Essouri, Akil El Barbar, Abdelmoula El Harir), investigadores y profesores de Italia (Michael Brondino, Gian Paolo Calchi Novati), Francia (Jean-Paul Charnay, André Martel), España (Bernabé López García), Hungría (Laszlo Nagy), Unión Soviética (Konstantin Trouyesiev), Egipto (Abdel Adhim Ramadhane), Iraq (Sayar el Jamil, Mohamed Modhafar El Adhami) y Kuwait (Abdel Malek Khalef Et-Temimi), presentaron comunicaciones en las diferentes sesiones dedicadas a «Élite y cultura», «Élite y Poder Político», «Élite y Religión», «Élite y colonización» y «Élite y sociedad».

La enumeración de las sesiones da una idea de la amplitud del concepto de élite en las diferentes acepciones descritas por los po-

centes. El concepto de *élite* es un concepto occidental y en el título del congreso se optó por la palabra *nujba* (la crema, los mejores) para definir las élites, que no tiene el sentido restringido de *jāšša* (corte, alta sociedad, notables) ni de *a'yân* (personalidades, notabilidades) y de ahí que en los cuatro días de coloquio se hablase de las *élites nacionalistas* (Kraiem, Ramadhan, Benabboud), de las *élites socio-políticas* (B'chir, López, Daho), de los *intelectuales* (Chentuf, Charnay, El Jamil, Temimi), de la *élite religiosa* (Haddab, Zamiti), de la *élite sindical* (Hamza), abarcando los diversos ámbitos en los que se destacan las élites.

El coloquio versó fundamentalmente sobre la época colonial, aunque no faltaron comunicaciones que llevaron la «modernidad» del enunciado hasta los siglos III-V de la Hégira (Chikha) o los que se atrevieron a superar el umbral de las independencias (Bouraoui, López, Chentouf). El Magreb fue el centro de los trabajos y de los debates, si bien en algunas comunicaciones se analizaron hasta los problemas de las élites yemeníes (Trouyesiev). La relación élites-nacionalismo centró los debates, llegándose a trazar una tipología de las élites magrebíes (Bachrouch) a lo largo de la historia, en función de su comportamiento hacia el poder: *Élites del Majzen*, las que detentan los aparatos del Estado para que sirva sus propios intereses de clase; *Élites del intelecto*, las que ponen sus condiciones para plegarse al poder pues consideran que es demasiado fuerte para resistirse; por último, las *Élites del rechazo*, los que quedan fuera del reparto y muestran un rechazo no resignado. La historia reciente aporta ejemplos de cómo este esquema es cíclico y las élites del rechazo de ayer fueron más tarde élites del Majzen.

Quizás esta evidencia fue la que movió a intervenir en el debate a un espectador de excepción, Bahi Ladgham, ex-Premier tunecino y compañero de combate anticolonial del Supremo, que se negaba a ser clasificado —en tanto que hombre de acción— como élite. El sentido del ciclo no es siempre único, como demostraba la presencia entre los asistentes de Fadl al-Yamil, ex-Premier iraquí bajo el reinado de Faisal II, refugiado en Túnez tras la revolución de 1958.

El momento actual del Magreb estuvo presente en el Congreso: de una parte en los mismos silencios sobre ciertos temas y sobre ciertas élites (alguien observó que aún había figuras por rehabilitar co-

mo Messali Haÿ, Salah Ben Yussef, Muhammad Naguib y cuantos fueron borrados de la historia por las vicisitudes políticas); de otra en el sentimiento ambiguo, expresado por Abdelwaheb Bouhdiba, director del C.E.R.E.S., de que las élites no deben ser marginalizadas, por haber sido las que han hecho evolucionar la historia. Podía ser, de un lado, reconocimiento a protagonistas de excepción silenciados por el péndulo histórico; y de otro, temor a que los islamistas y su populismo tiendan a borrar la huella de las élites.



## NORMAS SOBRE LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES A LA REVISTA AWRĀQ

- La Revista AWRĀQ aceptará para publicación trabajos de investigación en lenguas peninsulares, en lengua árabe y en las lenguas de más uso en la Comunidad Europea.
- Los originales se enviarán mecanografiados por una sola cara a doble espacio, con una caja de 28/30 líneas de 60/65 espacios cada una. Las notas figurarán al final del artículo y llevarán numeración correlativa.
- Cada original irá acompañado de un resumen de un máximo de diez líneas, en el idioma del artículo, que será publicado en castellano y en inglés.
- Los originales, texto y notas, no sobrepasarán los 40 folios mecanografiados.
- Los mapas, fotos, cuadros o gráficos que ilustren el texto deberán ser originales (no fotocopiados) y llevarán un breve título y una numeración correlativa para su identificación. Los gráficos, cuadros y mapas deberán presentarse en papel vegetal.
- Los autores indicarán en la primera nota del original el sistema utilizado para la transcripción de palabras árabes.
- Las palabras árabes transcritas, así como las demás palabras extranjeras, a excepción de los nombres propios, deberán ir subrayadas en el original mecanografiado.
- Las referencias bibliográficas se harán de acuerdo con las siguientes normas:
  - Títulos de libros, subrayados.
  - Títulos de artículos de revista o de obras colectivas, entre comillas.
  - Títulos de revistas, subrayados.
  - Citas de artículos de revista: autor, título del artículo (entrecomillado), nombre de la revista (subrayado), volumen, fascículo, año (entre paréntesis), páginas de comienzo y final del artículo.
  - Dentro de la bibliografía y notas, en los nombres de los autores se hará figurar, en primer lugar, el apellido y, a continuación, el nombre.
  - Los originales irán precedidos de una página en la que aparezca el título del artículo, nombre del autor, dirección postal, número de teléfono y dirección de la institución en la que presta sus servicios.
  - Los originales habrán de ser inéditos y no estar pendientes de publicación en otra revista.
- La aceptación o rechazo de un original para su publicación en la revista AWRĀQ es competencia del Consejo de Redacción, cuyo Secretario comunicará a los autores la decisión recaída sobre el mismo.
- Los autores deberán corregir primeras pruebas en un plazo no superior a quince días desde la fecha de recepción de las mismas. Durante la corrección de primeras pruebas se podrá añadir hasta un máximo de diez líneas como nota adicional al texto.
- La publicación de artículos en la Revista AWRĀQ no será remunerada económicamente, salvo en los casos en que aquéllos hayan sido solicitados por el Consejo de Redacción. Los autores recibirán, con carácter gratuito, un ejemplar del volumen de la Revista en el que se publique su artículo y veinticinco separatas del mismo.
- Los originales que, aceptados para su publicación por el Consejo de Redacción, no se ajusten en su presentación a las normas anteriores, serán devueltos a su autor para que introduzca las modificaciones necesarias.

## RULES FOR SUBMITTING ORIGINALS TO AWRAQ

— AWRAQ shall accept for publication research papers in languages of the Iberian peninsula, Arabic and the languages most used in the European Community.

— The originals must be sent in typewritten form, on only one side of the paper and in double space, with 28/30 lines per sheet, each line having 60/65 spaces. The notes shall come at the end of the article and shall be numbered in sequence.

— Each original shall be accompanied by an abstract consisting of a maximum of ten lines, in the original language of the article, which shall be published in Spanish and English.

— The originals, text and notes, shall not exceed 40 typewritten folio sheets.

— The maps, photographs, tables or graphs that illustrate the text must be originals (not photocopies) and have a short title or caption as well as numbering in sequence for identification. The graphs, tables and maps must be submitted on tracing paper.

— The authors shall indicate in the first note of the original the system used to transcribe Arabic words.

— The Arabic words transcribed, as well as other foreign words, with the exception of proper nouns, must be underlined in the typewritten original.

— Bibliographical references shall be made according to the following rules:

— book titles, underlined;

— titles of journal articles or joint papers, in inverted commas;

— titles of journals, underlined;

— references to journal articles: author, title of article (in inverted commas), name of journal (underlined), volume, part, date (in brackets), page numbers of start and end of article.

— In the bibliography and notes, when indicating the authors' names, the surname shall come first, followed by the first name.

— A page shall be attached to the front of the originals with the title of the article, the name of the author, the postal address, and the telephone number and address of the institution where he/she works.

— The originals must be unpublished and not pending publication in another journal.

— The acceptance or rejection of an original for publication in the AWRAQ journal is the responsibility of the editorial board, whose secretary shall notify the authors of the decision taken regarding it.

— Authors shall correct the first proofs within a period of not more than fifteen days from the date of their receipt. During the correction of the first proofs a maximum of ten lines may be added as an additional note to the text.

— The publication of articles in the AWRAQ journal shall not be subject to financial remuneration, except in those cases in which it has been requested by the editorial board. Each author shall receive, free of charge, a copy of the volume of the journal in which his article is published, and twenty-five offprints thereof.

— Originals which, after having been accepted for publication by the editorial board, do not conform to the foregoing rules, shall be returned to their authors in order that the necessary changes may be made.