

# AWRĀQ

Estudios  
sobre el  
mundo árabe e islámico  
contemporáneo



Publicado por el  
INSTITUTO DE COOPERACIÓN CON EL MUNDO ÁRABE

Vol. XIV (1993)

## SUMARIO

### ESTUDIOS

Antes (Peter), <i>Los problemas actuales de la ética islámica</i> . . . . .	11
Barreñada (Isaías), <i>Los beduínos del Negev, una minoría árabe en Israel</i> . . . . .	47
Ramos (Ana), <i>Los narradores sirios ante la realidad. Aceptación-rechazo</i> . . . . .	87
Tessainer y Tomasich (Carlos), <i>Los últimos años de la independencia marroquí</i> . . . . .	105

### MAGREBÍES EN ESPAÑA: LA INMIGRACIÓN COMO LAZO INDISOLUBLE

López García (Bernabé), <i>Nota del coordinador</i> . . . . .	127
Cesari (Jocelyne), <i>L'Immigration maghrébine en France</i> . . . . .	131
Ramírez (Ángeles), <i>Hurtes sin Paraíso: la emigración femenina marroquí a España</i> . . . . .	165
Cebrián Abellán (Aurelio), <i>La inmigración magrebí en la Comunidad de Murcia: su inserción en el ámbito laboral</i> . . . . .	199
Celaya (Carlos), <i>La inmigración en el discurso esquivo de los partidos políticos</i> . . . . .	227
Rossander (Eva E.), <i>Women in a borderland: managing Muslim identity where Morocco meets Spain</i> ; Driessen (Henk), <i>On the Spanish-Moroccan frontier. A study in Ritual, Power and Ethnicity</i> (Ángeles Ramírez y Ana Planet) . . . . .	251

### NOTAS Y DOCUMENTOS

Sebastián de Santos (Isabel), <i>Los egipcios y la imagen de España en 1993: encuestas a universitarios egipcios sobre la realidad española</i> . . . . .	261
<i>Declaración de Washington</i> . . . . .	283
Merino (Leonor), <i>Jean Déjeux: una mano tendida y tatuada por el Magreb</i> . . . . .	295
Morales Lezcano (Víctor) y Pastor Garrigues (Francisco M.) <i>El Magreb contemporáneo a través de la reciente bibliografía italiana (1986-1993)</i> . . . . .	319

# A W R Ā Q

ESTUDIOS SOBRE EL MUNDO ÁRABE E ISLÁMICO  
CONTEMPORÁNEO

Volumen XIV

1993

# AGENCIA ESPAÑOLA DE COOPERACIÓN INTERNACIONAL

INSTITUTO DE COOPERACIÓN CON EL MUNDO ÁRABE

## DIRECTOR

Antonio López Martínez

## CONSEJO DE REDACCIÓN

Míkel de Epalza

Universidad de Alicante

Maribel 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

José Pérez Lázaro

Ministerio de Cultura

Ana Ramos

Universidad Autónoma de Madrid

Juan Bautista Vilar

Universidad de Murcia

## SECRETARIA DEL CONSEJO DE REDACCIÓN

Felisa Sastre

Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe

INSTITUTO DE COOPERACIÓN CON EL MUNDO ÁRABE

Avda. de los Reyes Católicos, 4

28040 MADRID

Teléfonos: 583 83 46 y 583 83 50

Fax: 583 82 19

# A W R Ā Q

ESTUDIOS SOBRE EL MUNDO ÁRABE E ISLÁMICO  
CONTEMPORÁNEO

Volumen XIV

1993

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

ISSN: 0214-834X

Depósito Legal: M-40073-1978

NIPO: 028-95-007-5

## **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.

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

Antes (Peter), <i>Los problemas actuales de la ética islámica</i> . . . . .	11
Barreñada (Isaías), <i>Los beduínos del Negev, una minoría árabe en Israel</i> . . . . .	47
Ramos (Ana), <i>Los narradores sirios ante la realidad. Aceptación-rechazo</i> . . . . .	87
Tessainer y Tomasich (Carlos), <i>Los últimos años de la independencia marroquí</i> . . . . .	105

### MAGREBÍES EN ESPAÑA: LA INMIGRACIÓN COMO LAZO INDISOLUBLE

López García (Bernabé), <i>Nota del coordinador</i> . . . . .	127
Cesari (Jocelyne), <i>L'Immigration maghrébine en France</i> . . . . .	131
Ramírez (Ángeles), <i>Huríes sin Paraíso: la emigración femenina marroquí a España</i> . . . . .	165
Cebrián Abellán (Aurelio), <i>La inmigración magrebí en la Comunidad de Murcia: su inserción en el ámbito laboral</i> . . . . .	199
Celaya (Carlos), <i>La inmigración en el discurso esquivo de los partidos políticos</i> . . . . .	227
Rossander (Eva E.), <i>Women in a borderland: managing Muslim identity where Morocco meets Spain</i> ; Driessen (Henk), <i>On the Spanish-Moroccan frontier. A study in Ritual, Power and Ethnicity</i> (Ángeles Ramírez y Ana Planet) . . . . .	251

### NOTAS Y DOCUMENTOS

Sebastián de Santos (Isabel), <i>Los egipcios y la imagen de España en 1993: encuestas a universitarios egipcios sobre la realidad española</i> . . . . .	261
<i>Declaración de Washington</i> . . . . .	283
Merino (Leonor), <i>Jean Déjeux: una mano tendida y tatuada por el Magreb</i> . . . . .	295
Morales Lezcano (Víctor) y Pastor Garrigues (Francisco M.) <i>El Magreb contemporáneo a través de la reciente bibliografía italiana (1986-1993)</i> . . . . .	319

## RESEÑAS

Accad (Evelyne), <i>Sexuality and war. Literary masks of the Middle East</i> (Montserrat Abumalham) . . . . .	335
<i>Notas de lectura a una novela de T. Alí: de nuevo sobre el mito de al-Andalus desde nuestros días</i> (Manuela Marín Niño) . . .	339
López (Bernabé) y otros, <i>Inmigración magrebí en España</i> (Maribel Fierro) . . . . .	351
Morales Lezcano (Víctor), <i>España y la cuestión de Oriente</i> (Francisco Quintana Navarro) . . . . .	357
Morales Lezcano (Víctor), <i>Situación y desarrollo de la U.M.A. entre la Comunidad Económica Europea y la crisis de Oriente Medio</i> (Jesús M <sup>a</sup> Martínez Milán) . . . . .	361

# **ESTUDIOS**



## LOS PROBLEMAS ACTUALES DE LA ÉTICA ISLÁMICA<sup>1</sup>

**Peter ANTES**

Universidad de Hannover

Desde la toma de poder en Irán por el Ayatollah Khomeini en 1979, las noticias de los medios de comunicación en Europa relativas al mundo islámico han ido concentrándose en los aspectos políticos y éticos. Así se ha formado la idea del Islam retrógrado que busca su identidad por oposición total al desarrollo dinámico del mundo contemporáneo. Esa idea se ve reforzada por los movimientos islámicos llamados fundamentalistas o integristas, y por los problemas de integración social de trabajadores musulmanes en los países de la CEE, en particular Francia, Alemania y Gran Bretaña. Se advierte finalmente la imagen del Islam como nuevo tipo de enemigo, sustituyendo la del comunismo que sirvió durante décadas como antípoda del mundo capitalista. En consecuencia, el Islam es para muchos europeos el desafío total de lo que creen ser el desarrollo moderno a defender contra los fundamentalistas o integristas musulmanes, a saber, en el campo político la democracia como sistema de gobierno, y en el campo ético la libertad y los derechos de los individuos contra la prioridad incondicional de la comunidad religiosa o estatal.

Por otra parte, los musulmanes mismos viven el desafío del mundo moderno y saben que la tarea primordial del mundo islámico es encontrar la respuesta adecuada a las exigencias del presente. Pero las opciones formuladas son múltiples, reflejando así una variedad de posturas más amplias de la que se desprende de los medios de comunicación en Europa. Por diferentes que sean, todas tienen, sin embargo, esto en común: son todas ellas reacciones a un desafío que llega a los musulmanes desde fuera del mundo islámico, desafío al que han tenido que contestar por medio de decisiones deliberadas que no permiten a los musulmanes seguir viviendo según las costumbres

<sup>1</sup> Agradezco las correcciones realizadas sobre mi primera versión al español por Esperanza Alfonso, Maribel Fierro y Maite Penelas del C.S.I.C.

tradicionales con la misma evidencia con la cual vivieron las generaciones anteriores. Por eso, es útil describir primero los ideales clásicos de la comunidad islámica, pasar luego a analizar las características del desafío nacido fuera del mundo islámico e indicar sus consecuencias a fin de ilustrar las diversas reacciones islámicas habidas a dicho desafío.

### 1. Los ideales clásicos de la comunidad islámica

Para muchos musulmanes hoy, el Islam es, según la definición medieval, "*dīn wa-dawla*", religión y comunidad religiosa y política. Por eso, muchos piensan que tienen que rechazar la división del mundo en dos campos diferentes, siendo el primero -para citar la famosa frase de Jesús- el que es de César, y el segundo el que es de Dios (cf. Mt. 22, 21), sugiriéndose así que el primero no está sometido a Dios, sino que es autónomo en su orientación. El Islam, por el contrario, es concebido como dotado de mandamientos divinos y reglas de inspiración religiosa para todo, no dejando, en consecuencia, ningún campo de la actividad humana fuera de esa teonomía fundada en la revelación del Corán.

Tan perfecta es la percepción de la guía divina que 'Abd al-Qādir 'Awdah, un pensador egipcio del movimiento de los Hermanos Musulmanes, la resumió en 1951 escribiendo: "El Islam influye en el musulmán en movimiento y en reposo, influye en lo que hace en secreto y en público, en sí mismo y, de manera visible, influye en él estando de pie y sentado, durmiendo y despierto, influye en su comida y su bebida, su vestido y adorno, influye en la venta y la compra, los cambios y transacciones, influye en su fatiga y descanso, su alegría y tristeza, su impasibilidad y enojo, influye en él en la mala y la buena suerte, en la enfermedad y la buena salud, en la debilidad y la fuerza, influye en el rico y pobre, joven y viejo, importante y común, influye en su vivienda, su amigo y enemigo, en paz y guerra, influye en él como individuo y en grupo, como soberano y sujeto. Por tanto, no se puede imaginar de manera razonable ningún comportamiento ni ninguna

situación humana en la que el Islam deje de influir sobre el musulmán y deje de determinar su comportamiento tal cual [el Islam] lo prevé<sup>2</sup>".

Lo que en este texto representa el Islam como sistema excede con mucho de lo que se encuentra concretamente en el Corán mismo. Afecta a todos los campos de la ética, de los *akhlāq*<sup>3</sup>, y, entonces, el término de ética en este sentido no se refiere a la idea del bien y del mal, ni tampoco a la capacidad del hombre para obrar libremente, sino mucho más a las situaciones concretas de acción con tendencia a una casuística muy detallada. Los manuales clásicos que dan directivas para casi cada situación de la actividad humana, como las enumeradas por 'Abd al-Qādir 'Awdah, se remiten al Corán, pero lo suplen en muchos puntos a fin de llegar a un sistema que permita deducir sistemáticamente las reglas para los casos concretos. Este proceder es posible porque en las primeras décadas después de la muerte del profeta Muḥammad (632 A.D.), los musulmanes empezaron a introducir otras fuentes suplementarias además del Corán, de manera que el número de las fuentes oficialmente reconocidas en el derecho islámico llegó a ser cuatro: el Corán, la *sunna* del profeta (es decir, sus palabras y acciones cuando no proclamaba el mensaje coránico), el *iymā'* o consenso de los doctores de la ley, y, finalmente y en cuarto lugar, el *qiyās* o la analogía como principio de orientación.

El principio de la analogía se puede fácilmente explicar mediante el caso de las bebidas lícitas y prohibidas. Según el Corán, sólo el uso del vino está prohibido. La razón dada en el Corán (cf. 2, 219) es que los efectos negativos del vino son superiores al bienestar que puede procurar. En el Libro sagrado no se menciona ni el café ni el té. Tampoco se encuentra, naturalmente, ninguna referencia concerniente al brandy que pudiera ser de utilidad para el tiempo moderno. Los doctores de la ley tuvieron entonces que decidir si se trataba en cada uno de los casos mencionados de bebidas permitidas o no. Para ello buscaron la causa de la prohibición del vino y concluyeron que reside

<sup>2</sup> 'Abd al-Qādir 'Awdah, *Al-Islām wa-awḍā'unā al-siyāsiyya*, El Cairo, 1951, p. 57.

<sup>3</sup> Cf. art. "Akhlāk", *El I* (Leiden, 1960), 325-329.

en el hecho de que el alcohol, al ser consumido, contiene un riesgo de efectos negativos. Por tanto, los doctores de la ley declararon que el café y el té eran lícitos, y que el brandy no lo era, pero aceptaron el alcohol en medicamentos como elemento positivo que ayuda a restablecer la salud. Este ejemplo muestra además que el sistema jurídico del Islam tradicional, aunque parezca que está totalmente cerrado, no lo está en realidad, siendo por el contrario muy flexible para adaptarse a nuevas circunstancias y condiciones. Por tanto, es posible dar las grandes líneas de orientación para la vida de los individuos, de las familias y de la sociedad entera<sup>4</sup>, pero todo eso no está fijado de una vez por todas, manifestándose por el contrario en una gran variedad de realizaciones concretas en las diferentes regiones y épocas del mundo islámico.

## 1.1 Los ideales clásicos para cada musulmán

### 1.1.1. Objetivos de la educación

La socialización del niño islámico tiene lugar en la familia por imitación de lo que hacen los demás. Se cree que los niños no son capaces de cometer pecados hasta la edad de 13 ó 14 años. Después,

<sup>4</sup> Los estudios más importantes de la ética islámica en orden cronológico son M.A. Draz, *La Morale du Koran. Etude comparée de la morale théorique du Koran, suivie d'une classification de versets choisis, formant le code complet de la morale pratique*, El Cairo, 1950; Toshihiko Izutsu, *The Structure of the Ethical Terms in the Koran. A Study in Semantics*, Tokyo, 1959; Miskawayh (320/21-420), *Traité d'Ethique (Tahdīb al-'ahlāq wa tathīr al-'arāq)*, trad. franç. avec introduction et notes par Mohammed Arkoun, Damas, 1969; Mohammed Arkoun, "Contribution à l'étude du lexique de l'éthique musulmane", *Bulletin d'Etudes Orientales* [Institut Français de Damas] XXII (1969) 205-237; Afzalur Rahman, *Muhammad. Blessing for Mankind*, London, 1979; Moral coránica, en Livio Tescaroli, *El Corán y el Islam*. Presentación y revisión: Mikel de Epalza, Madrid-Barcelona, 1980, pp. 74-91; Jan Hjärpe, *Politisk Islam*, Estocolmo, 1980; Peter Antes, *Ethik und Politik im Islam*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1982; Peter Antes: *Islamische Ethik*, en Peter Antes et al.: *Ethik in nichtchristlichen Kulturen*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1984, pp. 48-81 (reimpreso bajo el título: *Ethik und Politik im Islam*, en Peter Antes et al.: *Der Islam. Religion - Ethik - Politik*, Stuttgart-Berlin-Köln, 1991, pp. 58-97); Ludwig Hagemann, *Ethik/Moral*, en Adel Theodor Khoury-Ludwig Hagemann-Peter Heine: *Islam-Lexikon*, 3 vol., Freiburg-Basel-Wien, 1991, pp. 215-233.

son totalmente responsables de sus acciones. Por medio del elogio y la reprimenda, los padres les indican cómo deben comportarse para no ir en contra de las exigencias de la comunidad. Es importante señalar que, según el Corán (cf. 33, 35), la humildad, la modestia, la veracidad y el pudor son virtudes muy estimadas por todos. La avaricia y la prodigalidad son igualmente despreciadas por los musulmanes. De la misma manera, el egoísmo está en contradicción con las enseñanzas religiosas. El ideal es el hombre sometido tanto al jefe de la familia como al jefe de la comunidad, la cual tiene prioridad sobre los intereses individuales. Fatema Mernissi<sup>5</sup> ve en esto la raíz de la falta de iniciativas individuales. A ella le parece nefasta la típica combinación tradicional de tres conceptos positivos: *dīn* (religión), *i'tiqād* (fe), y *ṭā'a* (obediencia) para definir al musulmán verdadero, mientras que el rebelde se caracteriza por otros tres conceptos negativos: *ra'y* (opinión personal), *iḥdāt* (renovación, modernización) e *ibdā'* (nueva creación).

### 1.1.2. La escuela coránica

Además de la familia, la escuela coránica<sup>6</sup> es un lugar privilegiado para practicar las virtudes exigidas. El maestro enseña a leer y escribir. Lo más importante es la memorización de versos coránicos y su explicación según los comentarios y manuales tradicionales. La falta de disciplina es corregida a bastonazos (tradicionalmente aplicados en las plantas de los pies o en las pantorrillas, o se infligían golpes en la cabeza con menos fuerza; las nalgas, en cambio, no se incluyen tradicionalmente entre las zonas del cuerpo "punibles"). Los padres presionan a los maestros en favor de una disciplina estricta. Las preguntas críticas por parte de los alumnos no son bien recibidas ni las opiniones personales bienvenidas. Lo que importa es la memorización y la aplicación de los principios enseñados.

<sup>5</sup> Fatema Mernissi, *Die Angst vor der Moderne. Frauen und Männer zwischen Islam und Demokratie* (trad. alemana), Hamburg-Zürich, 1992, p. 59.

<sup>6</sup> Cf. art. "Maktab", en *Handwörterbuch des Islam*, ed. por A.J. Wensinck y J.H. Kramers, Leiden, 1941, pp. 403-405.

### 1.1.3. La justicia como virtud del adulto

A todo eso añaden, a partir de la mayoría de edad, otras virtudes más como la de no cambiar el peso de la balanza (cf. Corán 55, 7-9), respetar los bienes de los huérfanos (cf. Corán 4, 6.10), no apropiarse de los bienes de los demás de manera fraudulenta (cf. Corán 2, 188) y no enriquecerse por medio de la usura/el interés (cf. Corán 2, 275s). El ideal así buscado es el del hombre justo que no abusa de su poder ni de su fuerza por respeto a las normas reveladas. Antes de plantear el ideal de la justicia en el contexto de la ética familiar y social, hay que añadir que la vida concreta de cada musulmán en sus etapas decisivas está marcada por determinados ritos religiosos.

### 1.1.4. Costumbres en ocasiones especiales de la vida

Tras el nacimiento, la costumbre en muchas regiones del mundo islámico exige celebrar una fiesta por un doble motivo. El primero es hacer oír al recién nacido la *šahāda*, el credo musulmán, declarando que no hay otra divinidad que Dios y que Muḥammad es el enviado de Dios, para asegurar de esta manera el recuerdo de la proclamación monoteísta que todos los hombres, salidos del costado de Adán, hicieron en el momento de la creación del primer hombre. El otro es el de dar un nombre al recién nacido, haciendo así de él una persona aceptada por la familia y la comunidad, y subrayando con eso, de manera ejemplar, el carácter comunitario de la sociedad islámica en oposición al concepto europeo moderno del contrato social "rousseauista", concluido por individuos como consecuencia de su decisión de renunciar a las libertades personales en favor de un bien común. La fiesta de dar el nombre al recién nacido no es la única que posee rituales locales. Otra es sin duda, para los niños, la circuncisión.

En todas las regiones del mundo islámico se practica la circuncisión a los niños<sup>7</sup>. Se puede realizar desde el séptimo día después del nacimiento hasta la edad de 15 años. Por tanto, la

<sup>7</sup> Cf. art. "Khitān", *EI* V (Leiden, 1986), 20-22.

circuncisión no es un "rito de pasaje" en el sentido de van Gennep, sino que se efectúa antes de llegar a la mayoría de edad del musulmán. El momento y los rituales son muy diferentes según las distintas regiones y constituyen una etapa importante de la vida del jovencito, especialmente cuando se realiza a una edad ya avanzada, en el marco de una celebración pública junto con otros jóvenes en la que se entregan numerosos regalos para festejar la ocasión. Mientras que la circuncisión de los chicos musulmanes se practica en todas las partes del mundo islámico y, con frecuencia, tiene un carácter oficial, es decir, público, la circuncisión de mujeres musulmanas<sup>8</sup> es menos frecuente, siendo parcialmente combatida y rechazada con rigor por los teólogos. En cualquier caso, allí donde se practica, esa circuncisión se realiza dentro del mundo de las mujeres de modo que, en la mayoría de los casos, resulta inaccesible a la investigación científica.

Otras dos etapas importantes en la vida de los musulmanes son el matrimonio y los funerales<sup>9</sup>. Ambos van acompañados por múltiples costumbres locales que, aunque sean muy regionales, son consideradas expresiones típicas de la religión islámica. Así, toda la vida, con sus alegrías y tristezas, está marcada por la referencia a la comunidad religiosa, sin que se exija aclarar lo que, de todo eso, es verdaderamente coránico y lo que está justificado por la tradición islámica o tan sólo por la costumbre local.

Esta mezcla es particularmente significativa también en el ámbito de la medicina islámica con sus numerosos elementos mágicos y populares<sup>10</sup>. Afecta, además, al amplio abanico de costumbres que,

<sup>8</sup> Cf. art. "Khafd" or "Khifād", *EI* IV (Leiden, 1978), 913s; Smail Balic, Art. Initiation. 3. Islamisch, *Lexikon religiöser Grundbegriffe*. Judentum, Christentum, Islam, ed. por Adel Theodor Houry, Graz-Wien-Köln, 1987, col. 500s contra Peter Heine, Art. Beschneidung, en *Islam-Lexikon*, pp. 122-124 (cf. bibliogr.).

<sup>9</sup> Cf. Peter Antes, "Tod und Trauer im Islam", *Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium*, ed. por Hansjakob Becker, Bernhard Einig y Peter-Otto Ullrich, St. Ottilien, vol. 1, (1987), 155-162 (series: Pietas Liturgica, vol. 3).

<sup>10</sup> Cf. por ej. D. Brandenburg, *Medizin und Magie. Heilkunde und Geheimlehre des islamischen Zeitalters*, Berlín, 1975, y Peter Antes, "Medicine and the Living Tradition of Islam", *Healing and Restoring. Health and Medicine in the World's Religious Traditions*, ed. por Lawrence E. Sullivan, New York-London, 1989, pp.

parcialmente, aparecen ya mencionadas en el Corán como, por ejemplo, la manera de saludar a otras personas (cf. Corán 4, 86), o de entrar en las casas (cf. Corán 24, 27-29), así como el uso de la mano derecha para comer<sup>11</sup> y de la izquierda para limpiarse después de la defecación. Los detalles son tan variados que, frecuentemente, los manuales contienen numerosas directivas acerca de la forma de entrar o de comportarse en los servicios<sup>12</sup>. Sin embargo, esta mezcla de reglas coránicas y de costumbres generales no se limita sólo a la vida del individuo, sino que también afecta a la vida familiar y comunitaria.

## 1.2. La familia ideal

### 1.2.1. Hombres y mujeres

En la conclusión a su estudio sobre los papeles del hombre y de la mujer en el Corán, H. Motzki<sup>13</sup> atribuye el desarrollo y la autorrealización, en todos los campos de la vida social, al sexo masculino, reservando para las mujeres sólo dos dominios, el de la religión y el de la familia. En lo que concierne a la religión, los derechos y deberes del hombre y los de la mujer son iguales. Unos y otros deben rezar cinco veces al día, ayunar durante el día, como mujeres y hombres adultos, durante el mes de ramadán y participar en actividades caritativas. Igualmente, ambos sexos tienen acceso al estudio del Corán y al de sus comentarios y no resulta raro encontrar mujeres que superen a los hombres en los conocimientos relativos a la religión. En el seno de la familia, las mujeres son dignas de respeto por sus

173-202.

<sup>11</sup> Cf. las instrucciones detalladas, por ejemplo, en *Die Gaben der Erkenntnisse des 'Umar as-Suhrawardī ('Awārif al-ma'ārif)*, trad. alemana e introducción por Richard Gramlich, Wiesbaden, 1978, pp. 302-305, es decir, el capítulo 43 del texto árabe original.

<sup>12</sup> Sobre los detalles, cf. *Die Gaben der Erkenntnisse des 'Umar as-Suhrawardī*, pp. 256-259, es decir, el capítulo 33 del texto árabe original.

<sup>13</sup> Harald Motzki, Dann machte er daraus die beiden Geschlechter, das männliche und das weibliche... (Koran 75: 39) - Die historischen Wurzeln der islamischen Geschlechterrollen, *Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann*, ed. por Jochen Martin y Renate Zoepffel, Freiburg-München, 1989, pp. 607-641, aquí p. 636.

comportamientos ejemplares, adecuados a las normas sociales, en su papel de esposas fieles, de madres y educadoras de los hijos, así como de buenas amas de casa<sup>14</sup>. Sin ninguna duda, la característica más apreciada en la mujer es, por excelencia, el pudor.

Es de sobra conocido que, en los libros occidentales que tratan acerca de la familia de tradición islámica, se habla de un sistema patriarcal. Esto viene justificado por la posición poderosa del marido, quien tiene el derecho de castigar a su mujer en caso de desobediencia (cf. Corán, 4, 34). Parece, en efecto, que el Corán sugiere un modelo de posesión al hablar de la relación entre el marido y su(s) esposa(s). Esto se puede ver reflejado en la necesidad de la iniciativa masculina para concluir el matrimonio (entre el marido y, por parte de la mujer, el tutor o *wali* de la mujer que puede ser su padre, un hermano u otro hombre de su familia), en las reglas del repudio/divorcio que permiten al marido repudiar a la mujer por razones secundarias, mientras que el divorcio solicitado por la mujer tan sólo se puede llevar a término en casos muy concretos y escasos. Sin embargo, la realidad oriental muestra, en la mayoría de los casos, que la terminología occidental de patriarcado o matriarcado no corresponde a la vida concreta, pues la convivencia de tres o cuatro generaciones en el cuadro de la gran familia da una posición clave a la mujer más mayor quien, como madre, domina sobre sus hijos, y, a través de ellos, influye de forma importante, como suegra, sobre todas las demás mujeres de la familia, así como sobre sus nietas. Por tanto, la jerarquía femenina en la familia es primordial para determinar la función de cada mujer en el hogar familiar, lo que demuestra que la terminología científica de patriarcado o matriarcado no es suficiente para expresar la gama realmente existente de la posición de la mujer en la sociedad tradicional islámica.

<sup>14</sup> Sobre la posición de la mujer en la sociedad islámica, cf. Wiebke Walther, *Die Frau im Islam*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1980 y más reciente la misma: *Die Frau im Islam*, en Peter Antes et al.: *Der Islam. Religion-Ethik-Politik*, Stuttgart-Berlin-Köln, 1991, pp. 98-124. Acerca de los problemas actuales, cf. Laila Mina'i, *Women in Islam. Tradition and Transition in the Middle East*, New York, 1981.

### 1.2.2. Monogamia y poligamia

El Corán permite al hombre tener hasta cuatro esposas legítimas al mismo tiempo (cf. Corán 4, 3). Los manuales clásicos precisan que este tipo de poligamia exige al marido dar a cada una de ellas partes iguales para vivir y le obliga a tratar a todas con igualdad en el terreno afectivo. Estas condiciones explican que el número de matrimonios polígamos no fuera jamás muy alto en el mundo islámico (entre el 10 y el 20%), y esto no se debe tan sólo a la escasez de mujeres, sino también a razones financieras, de forma que la mayoría de los matrimonios polígamos estaban reservados a unos pocos ricos, entre ellos los sultanes y otros soberanos de los que hablan los cuentos orientales tan conocidos en Europa. Entre los campesinos, la poligamia era más frecuente porque representaba una manera ideal de aumentar la ayuda gratuita para el trabajo en el campo. En las ciudades, el matrimonio polígamo permitía a las viudas de guerra volverse a casar a fin de tener para ellas y sus hijos un porvenir asegurado. Al menos según el ideal, la situación financiera de la mujer está así asegurada en el sistema islámico. A ello también contribuyen las reglas para la dote destinada sólo al uso de la mujer. En principio, las prescripciones matrimoniales del Islam tradicional se basan en la separación de bienes entre marido y esposa(s), lo que supone un tipo de circulación de capitales diferente al de la sociedad preislámica que sólo conoció el cambio de bienes entre personas de sexo masculino<sup>15</sup>. Sin embargo, en el Corán esa circulación incluye también a las mujeres, tal como lo prueba, además de la dote, el derecho de la mujer a una parte de la herencia en caso de la muerte del marido.

La poligamia en el Islam sólo está permitida al marido. Por tanto, el derecho a más de un marido legítimo al mismo tiempo está excluido para la mujer. Ella tiene que permanecer fiel a su marido durante todo el período que dure el matrimonio. De ello, se puede concluir que el matrimonio en el Islam es monoandrista y poliginista. En la práctica, la realidad poliginista puede ser aún más grande cuando el marido con

<sup>15</sup> Cf. Motzki, art. cit., p. 635s.

cuatro mujeres escoge un número ilimitado de esclavas como concubinas suyas.

Desde el punto de vista religioso, hay otro elemento diferenciador más entre hombres y mujeres en lo que concierne al matrimonio. El Corán permite al musulmán casarse con mujeres de otras religiones con la única condición de que pertenezcan a la gente del Libro (i.e. mujeres judías o cristianas), mientras que a las mujeres musulmanas no les está permitido casarse con judíos o cristianos a menos que éstos se conviertan al Islam. Por otra parte, los hijos de matrimonios religiosamente mixtos son automáticamente musulmanes. En caso de muerte del marido musulmán, es preciso nombrar un tutor musulmán para los hijos menores si la madre no es musulmana.

### 1.2.2. Las relaciones entre padres e hijos

El objetivo de la educación dada a hijos e hijas es doble: busca, por un lado, la preparación con miras a una convivencia feliz con los demás mediante la aceptación de los comportamientos exigidos y deseados, y, por otro, la preparación religiosa con miras al otro mundo con motivo del destino final<sup>16</sup>. Los padres que descuiden este importantísimo deber son ellos mismos culpables ante Dios. Por tanto, los padres tienen una gran responsabilidad en la educación de sus hijos e hijas, procurando a través de dicha educación enseñarles todos los ideales clásicos antes descritos.

Los hijos y las hijas, por su parte, tienen el deber de respetar a sus padres y prestarles obediencia (cf. Corán 4, 36; 31, 14). El afecto por los padres no se acaba con la mayoría de edad, sino que el Corán exhorta a los hijos a estar presentes cuando los padres se acercan a la vejez y se vuelven débiles y necesitados de ayuda. Es entonces cuando los hijos e hijas mayores pueden devolver, como compensación, el auxilio que ellos mismos recibieron en sus primeros años de vida (cf.

<sup>16</sup> Cf. Harald Motzki, "Das Kind und seine Sozialisation in der islamischen Familie des Mittelalters", *Zur Sozialgeschichte der Kindheit*, ed. por Jochen Martin y August Nitschke, Freiburg-München, 1986, pp. 391-441, aquí p. 433 y ss.

Corán 17, 28). Todo esto implica la existencia de la gran familia que comprende varias generaciones en convivencia, tal y como era conocida durante siglos en muchos pueblos orientales y occidentales.

El pudor, especialmente en la mujer, es una virtud esencial que debe desarrollarse a través de la educación. No es tan sólo una cualidad personal, sino también señal del honor de la familia entera. Por eso, la falta de pudor en la mujer o hija tiene consecuencias para todos los miembros de la familia. La violación de las reglas en este campo exige del padre o hermano de la hija/mujer una intervención punitiva que, en casos graves, no excluye matar a la delincuente.

Como regla general, y de forma resumida, se puede decir que la sexualidad entre marido y esposa o concubina está permitida en todas sus formas, sin los conocidos complejos de los ambientes puritanos cristianos. Fuera del cuadro del matrimonio legítimo, la práctica sexual está prohibida. Por tanto, están prohibidas todas las formas de masturbación, travestismo, sodomía (entre hombres y entre mujeres), zoofilia, etc.<sup>17</sup> De la misma manera, lo dicho anteriormente es válido asimismo para los contactos sexuales pre y extramatrimoniales, aunque la prostitución, a pesar de estar prohibida, ha existido y sigue existiendo en muchas ciudades del mundo islámico.

Cuanto más se acerca la hija a la mayoría de edad, la protección toma formas cada vez más visibles a fin de asegurar que permanezca virgen y no manche el honor de su familia<sup>18</sup>. Por eso, es costumbre no dejarla salir sola a la calle sino acompañada por su padre o un hermano o en compañía de otras chicas o mujeres. Además, en las clases altas

<sup>17</sup> Cf. sobre estas prohibiciones Abdelwahab Bouhdiba, *Islam et sexualité*, thèse présentée devant l'université de Paris V, le 5 juin 1972, p. 95, y de manera más general C.-H. Bousquet, *L'Éthique sexuelle de l'Islam*, nouv. éd. Paris, 1966. En lo que concierne a la pederastia se encuentran también otras posiciones más liberales (incluido *fatwas* respectivas), para el soberano y su esclavo, por ejemplo, cf. Iradi Khalifeh-Soltani, *Das Bild des idealen Herrschers in der iranischen Fürstenspiegelliteratur dargestellt am Beispiel des Qābās-Nāmé*, phil. Diss. Tübingen, 1971, pp. 161-164.

<sup>18</sup> Para una mejor comprensión cf. *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, ed. por J.-G. Peristiany, London, 1965.

del medio urbano, debe cubrirse el cabello e, incluso, el rostro, costumbre que produce, a veces, un efecto de imitación dentro de otros grupos sociales de la ciudad y del campo<sup>19</sup>.

Un último aspecto es el de los anticonceptivos y el aborto. Los manuales aceptaron como método lícito el *coitus interruptus* y legalizaron el aborto hasta el tercer mes de embarazo en el caso de niños y hasta el cuarto para niñas, en razón de argumentos basados en errores médicos<sup>20</sup>.

Como se deduce de lo precedente, las cuestiones relativas al matrimonio y a la sexualidad contienen ya muchos aspectos de la vida social. Por eso, impera ahora abordar la vida dentro de la comunidad como tal.

### 1.3. La comunidad islámica ideal

De la misma manera que encontramos, en los manuales clásicos del Islam, directivas para el comportamiento del individuo y para la vida en familia, existen también reglas para la comunidad concernientes

<sup>19</sup> El velo ha sido un tema de oriente desde la Antigüedad. Sobre ello, cf. Alfred Jeremias, *Der Schleier von Sumer bis heute*, Leipzig, 1931. Sobre el ambiente islámico en particular, cf. Abul A'la Maududi: *Purdah and the Status of Woman in Islam*, trad. y ed. por al-Ash'ari, Lahore, 4 ed. 1979 y Susanne Enderwitz, "Der Schleier im Islam - Ausdruck von Identität?", *Identität. Veränderungen kultureller Eigenarten im Zusammenleben von Türken und Deutschen*, ed. por Christoph Elsas, Hamburg, 1983, pp. 143-173 (con una discusión de todos los versos coránicos respectivos). Además, sería interesante estudiar el origen de las diferentes formas de velo (de desposada, viuda, etc.) en occidente (cf., por ejemplo, los manuales de moda de Ludmila Kybalová, Olga Herbenová y Milena Lamarová, *Das grosse Bilderlexikon der Mode. Vom Altertum zur Gegenwart*, Gütersloh-Berlin-München-Wien, 2 ed., 1975, capítulo "Schleier", p. 364s, o Erika Thiel, *Geschichte des Kostüms. Die europäische Mode von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Wilhelmshaven, 5 ed. 1980 con las referencias dadas en el Index para "Schleier", p. 451) para saber si hay una base común en todo eso. Sobre el Nuevo Testamento, cf. los estudios respectivos de Max Küchler, *Schweigen, Schmuck und Schleier*, Freiburg/Schweiz, 1986.

<sup>20</sup> Sobre esto, cf. Antes (1982), p. 63s.

al campo social, legal y político, así como a las relaciones con los no-musulmanes y con los otros imperios.

### 1.3.1. El campo social

El principio primordial de la convivencia es la justicia a fin de evitar que los pobres estén totalmente a merced de los ricos y de sus exigencias. Por eso, existe la *zakāt* o sistema de distribución de bienes a los que no poseen nada. Este sistema no pretende conseguir una igualdad total para todos, despojando a los ricos de sus bienes, sino hacer a éstos partícipes del sistema social por medio de una contribución determinada, basada no en la voluntad de cada uno sino en un porcentaje fijado comparable a los impuestos en el estado moderno. De este modo, entre los musulmanes, están aceptadas las diferencias en la posesión y, al mismo tiempo, se garantiza el mínimo de subsistencia para todos. La *zakāt* debe pagarse a la comunidad, la cual se encarga de distribuirla entre aquellos que tienen derecho a este tipo de ayuda. En términos actuales, puede decirse que el sistema islámico es el término medio entre capitalismo y socialismo, en tanto que el primero apoya la iniciativa privada y no ve ningún mal en la riqueza, y el segundo sostiene que posesión y riqueza implican una responsabilidad social para la comunidad y sus deberes<sup>21</sup>.

Otro aspecto de la misma concepción es la obligación de expropiación en caso de privilegio no justificado. Tal es, por ejemplo, la posesión de la única fuente de aguas de un pueblo. Para evitar que el precio del agua siga aumentando demasiado, puede ser legítimo ponerla a disposición de todos por medio de la expropiación. Del mismo modo, se estudia el problema de la *riba*, cuyo sentido preciso da lugar hoy a discusiones que pretenden establecer si se trata de los intereses en general o sólo del caso de usura excesiva. En este contexto, se olvida fácilmente que la misma restricción existe en la tradición judeo-cristiana

<sup>21</sup> Sobre esto, cf., por ejemplo, Mustafa Kamāl Waṣṣī, *An-nuẓum al-islāmīyya al-asāsīyya*, Cairo s.d. (alrededor de 1976), p. 71ss.

y originó debates parecidos cuando se introdujo en Europa el sistema bancario moderno.

### 1.3.2. El campo legal

Para todos los sectores de la actividad humana, existe una legislación precisa que se refiere bien al Corán o, si éste no dice nada, a casos deducidos de él por analogía. Gracias a éste como gracias a otros principios no coránicos adoptados en el proceso de sistematización de la ley (*Šarī'a*), fue posible el desarrollo de tradiciones regionales y la formación de escuelas de derecho de las que cuatro (desde la más conservadora, *hanbalí*, pasando por las más moderadas, *mālikí* y *hanafí*, hasta la más liberal, *šāfi'í*) siguen existiendo hasta nuestro tiempo, ejerciendo gran influencia en el mundo islámico.

Para muchos europeos contemporáneos, un punto particularmente difícil en esas referencias coránicas son las penas que se aplican según el texto mismo de la revelación coránica en casos de robo, adulterio y fornicación. Los castigos prescritos, tales como cortar la mano al ladrón (cf. Corán 5, 38) o dar 100 latigazos a todos los culpables de fornicación (cf. Corán 24, 2), sin que haya diferencia alguna en razón del sexo del delincuente, parecen inhumanos según los principios del código penal en uso en Occidente, pero así han quedado fijados por autoridad divina. Por tanto, los jueces, que, en muchos otros casos de delitos, son libres para aplicar las penas llamadas *ta'zīr*, no lo son para las penas de *ḥadd* impuestas por el Corán mismo si el o la delincuente es plenamente responsable y, por tanto, culpable del crimen mencionado. El efecto disuasorio de esas penas es muy fuerte y explica por qué el número de sus aplicaciones no ha sido muy alto en el pasado aunque, como principio, parece ser demasiado severo comparado con el sistema punitivo occidental en vigor.

La diferencia entre las penas de *ta'zīr* y *ḥadd* indica el papel decisivo del Corán en la legislación islámica. Dios es el único y verdadero legislador. Los hombres, por el contrario, sólo tienen la posibilidad de completar las lagunas existentes en el texto sagrado o de

aportar precisiones y detalles dentro del cuadro preestablecido en el mensaje coránico.

### 1.3.3. El campo político

La forma clásica de gobierno fue, como ideal en el mundo islámico, la del soberano poderoso que, como Muḥammad en Medina, combinara las funciones de caudillo y de jefe religioso. Así fue descrito para el *khalifa*, el sucesor de Muḥammad en la dirección de la *umma*, comunidad religiosa y política viéndose de esta manera realizado el ideal de "*dīn wa-dawla*" como unidad íntima entre lo espiritual y lo político. Sin embargo, en la realidad concreta, no se cumplía este ideal, pues numerosos gobernadores regionales defendían sus poderes reduciendo, de esta manera, la influencia del *khalifa* en sus dominios. La coexistencia de múltiples reyes y soberanos con el *khalifa* demuestra que el ideal de la *umma* religiosa y política no fue, históricamente, tan evidente en la práctica como lo quieren hacer creer muchos musulmanes que reclaman hoy el restablecimiento del Estado islámico.

Tanto entre los soberanos musulmanes como entre los soberanos europeos de la Edad Media, era normal creer que el poder les llegaba de Dios sintiéndose responsables sólo ante Él. Por tanto, los manuales islámicos son ricos en buenos consejos para respetar la ley divina, pero no incluyen la idea de la responsabilidad del caudillo ante su pueblo. La única manera para los no dirigentes de participar en el poder está en la *ṣurà*, o consulta que hace el soberano a la gente con el fin de recibir sus consejos. El soberano, por su parte, siempre ha sido libre de seguir dichos consejos o no.

Entre los deberes fundamentales del soberano está el de hacer prevalecer el derecho y el de garantizar la buena convivencia entre todos los grupos que habitan en sus dominios, incluyendo a los no-musulmanes.

### 1.3.4. Las relaciones con los no-musulmanes

Los manuales clásicos suponen una sociedad compuesta por mayoría de musulmanes en un estado islámico. Por ello, la ley islámica es considerada la ley oficial y es impuesta a todos los musulmanes del territorio en que habitan normalmente, aun con gente de otra creencia como judíos y cristianos. Llamados "gente del Libro" por el Corán, son aceptados por la *umma* si pueden, por su número, formar comunidades religiosas capaces de autorregir sus asuntos<sup>22</sup>. Se les permite practicar costumbres prohibidas a los musulmanes como, por ejemplo, comer carne de cerdo a los cristianos o consumir vino y otras bebidas alcohólicas a judíos y cristianos. Por otra parte, la gente del Libro no tiene los mismos derechos que los musulmanes en lo que respecta al nombramiento de los puestos de dirección del estado islámico o en el ejército. Estos puestos están reservados sólo a los musulmanes. Finalmente, hay que añadir un sistema de impuestos diferenciador, de tal manera que, normalmente, las contribuciones de los no-musulmanes eran más altas que las de los musulmanes<sup>23</sup>.

La tolerancia<sup>24</sup> con los no-musulmanes en el estado islámico ha sido, sin duda, un elemento notable comparado con la situación de los no-cristianos en tierra cristiana. Desde el punto de vista actual es, sin embargo, un sistema "de clases" que implica derechos diferentes para cada uno de los grupos. Evidentemente, la igualdad de todos ante la ley está de esta forma excluida por principio.

<sup>22</sup> Sobre esto, cf. art. "Dhimma", *EI II* (Leiden, 1965 II), 227-231, y Antoine Fattal: *Le Statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth, 1958.

<sup>23</sup> Cf. sobre eso art. "Djizya", *EI II* (Leiden, 1965), 559-567.

<sup>24</sup> Sobre esto, cf. Adel-Theodor Khoury, *Toleranz in Islam*, München-Mainz, 1980, y, concerniente a la situación concreta en la España islámica medieval, Charles-Emmanuel Dufourcq, *La vie quotidienne dans l'Europe médiévale sous domination arabe*, Paris, 1978; de manera más general, cf. sobre los cristianos Jacques Waardenburg: *Islamisch-Christliche Beziehungen. Geschichtliche Streifzüge*, Würzburg, 1992, y sobre los judíos, Bernard Lewis, *The Jews of Islam*, Princeton, 1984, y Johan Bouman, *Der Koran und die Juden. Die Geschichte einer Tragödie*, Darmstadt, 1990.

### 1.3.5. Las relaciones con otros imperios

La doctrina clásica del Islam divide el mundo en dos zonas principales, la de la "*dār al-islām*" (territorio donde el Islam está establecido como soberanía) y la de la "*dār al-ḥarb*" (territorio de la guerra, el ocupado por los imperios hostiles al Islam y dispuestos a enfrentarse a él mediante la guerra). Entre ambos existen aún dos tipos más moderados, es decir, aquellos territorios con los que se ha establecido la paz por medio de un contrato<sup>25</sup>.

En este concepto son significativos tres aspectos: primero, siempre hay referencias a la idea de una comunidad religiosa y política. El Islam como creencia o convicción de individuos no importa tanto. Segundo, la percepción del mundo no musulmán es negativa por el simple hecho de que éste se asocia inmediatamente con la hostilidad en contra del Islam. Tercero, a causa de esa hostilidad, el contacto entre los dos está determinado, bien por la defensa del Islam (por ejemplo, de tipo *yihād*, es decir esfuerzo especial en el camino de Dios, sin excluir acciones militares con este motivo), bien por la búsqueda de un compromiso de alianza política.

A excepción de algunos territorios especiales como la Península Ibérica después de la reconquista<sup>26</sup>, los manuales clásicos se plantean siempre la existencia de los musulmanes en los territorios de la "*dār al-islām*" con el Islam en situación de mayoría y de soberanía, de manera que los musulmanes puedan tomar sus propias decisiones de acuerdo con los principios de la enseñanza clásica del Corán y de los manuales tradicionales. Todo ello, sin embargo, ha sido sacudido por los efectos del mundo moderno sobre los países orientales con población de mayoría islámica.

<sup>25</sup> Cf. los artículos respectivos de "*dār al-ḥarb*" (p. 126), "*dār al-islām*" (p. 127s), "*dār al-'ahd*" (p. 116), "*dār al-ṣullḥ*" (p. 131), *EI* II, (Leiden, 1965).

<sup>26</sup> Esta situación está hoy en discusión, como modelo para los musulmanes que residen en Europa occidental. Cf. M. Fierro, "La emigración en el Islam: conceptos antiguos, nuevos problemas", *Awraq* XII (1991), 11-42.

## 2. Las características del desafío nacido fuera del mundo islámico

El mundo moderno irrumpió en el oriente islámico con la expedición de Napoleón en 1798, fecha en que los historiadores sitúan un progresivo influjo occidental sobre los territorios musulmanes a través, primero, del colonialismo (finales del siglo XVIII y siglo XIX) y luego del capitalismo en el campo económico, social y político, todavía vigente.

Comparada con las derrotas musulmanas de la Edad Media, con las Cruzadas de los cristianos y las victorias de los mongoles, la situación de época colonial fue de otro tipo. Los musulmanes tuvieron que notar que la tecnología militar de los europeos era claramente superior a la usada por ellos mismos. En consecuencia, pusieron en marcha un cambio total de la formación militar que fuese capaz de superar la indudable inferioridad técnica de las tropas musulmanas. Los militares insistieron, por ello, en una formación de tipo occidental desde los primeros años de escolaridad, con la intención de introducir todas las materias impartidas en las escuelas europeas y asegurar así el mismo nivel de formación, valiéndose para ello de los idiomas extranjeros gracias a los cuales podían tener acceso inmediato a los manuales europeos.

Las primeras regiones en que se adoptó el sistema escolar europeo fueron los territorios ocupados por los países actuales de Egipto, Irán y Turquía<sup>27</sup>. Para tal efecto se inauguró entonces, y sigue existiendo hoy en estos países (después se extendería también a otros muchos) un doble sistema de educación: uno, de tipo clásico, con la escuela coránica, y otro moderno, con una enseñanza de tipo europeo. Surgieron así dos tipos de docentes rivales: los formados según la tradición religiosa y aquellos que pretendían contribuir al desarrollo del país para igualarse a los europeos. Dicha dicotomía se reflejó incluso en el debate político. Así, buena parte de los dirigentes de la sociedad se pronunció a favor de la modernización de la escuela, mientras que

<sup>27</sup> Cf. sobre eso Joseph S. Szyliowicz, *Education and Modernization in the Middle East*, Ithaca, N.Y., 1973.

otra subrayaba la importancia y prioridad de los valores religiosos en la enseñanza.

El ejemplo de la escuela es significativo para entender el proceso de cambio social introducido por la adaptación del sistema occidental. Dicha adaptación implicó la necesidad de separar los asuntos religiosos y los estatales, confiando los primeros a la decisión personal de cada miembro de la sociedad y reclamando, para los segundos, estrategias de desarrollo para la sociedad como tal. El país que tomó la posición más avanzada en esta línea, durante el siglo XX, fue la Turquía de Atatürk (m. en 1938). Desde entonces Turquía es, por su constitución, un Estado laico, concepto éste tan extraño a la tradición islámica que viene expresado en turco por el término "laik" de origen francés. En opinión de los dirigentes, al imitar a Europa occidental sería posible superar la falta de desarrollo y llegar a un nivel de vida parecido al de los países modelo.

Con la tecnología y el laicismo llegaron también otras ideas europeas, relacionadas especialmente con el cambio social, un cambio social progresivo. Lo apreciamos hoy, siguiendo los puntos antes mencionados, en problemas cruciales que afectan tanto al individuo como a la familia o la comunidad.

## **2.1. Los nuevos ideales del individuo**

Mientras que el ideal clásico del comportamiento del individuo estaba basado en la modestia, el respeto a los demás y la subordinación a Dios, los nuevos ideales, sin embargo, parecen acentuar el consumismo, el egoísmo y la autonomía.

Característica esencial del mundo capitalista es su riqueza en bienes materiales en circulación que satisfagan los deseos de la gente, deseos que no nacen de las necesidades naturales, sino de una publicidad destinada a fomentar el consumismo. Un mercado floreciente necesita multitud de compras, que en su número y calidad sobrepasan lo necesario. En consecuencia, el ideal del mercado capitalista es el

consumismo, posible gracias a una alta productividad y al poder adquisitivo (ideal éste opuesto a la modestia que enseña la religión)<sup>28</sup>.

La base del consumismo es el egoísmo, en el sentido de autorrealizar los deseos más íntimos y personales, y acumular el máximo de placer por la adquisición de bienes materiales y elevadas posiciones sociales. Es así que el sistema capitalista está basado sobre los principios de competitividad y concurrencia, que dan prioridad a la autorrealización en deterioro de la comunidad y, en muchos casos, del respeto a los demás, a los cuales se ve frecuentemente como rivales en la lucha competitiva y no como personas dignas de ayuda. Mientras que la enseñanza tradicional favoreció a la comunidad, renunciando a privilegios y ventajas personales, el sistema moderno insiste sobre la necesidad de realizar los deseos individuales en cada caso, incluso cuando entran en conflicto con los intereses de la comunidad. Afirman por ello los críticos del sistema capitalista, desde la posición musulmana, que tal sistema intenta sustituir la teonomía enseñada por la religión por una autonomía del hombre que atenta contra los ideales clásicos.

El mensaje coránico declara que Dios es el Señor de este mundo y el único legislador. En virtud de ello los hombres son libres de organizar sus vidas, a condición de que las formas adoptadas queden dentro del cuadro general de los mandamientos divinos. Ser hombre implica, entonces, aceptar esos límites relativos a la teonomía, porque la autonomía total del hombre está en contradicción radical con la enseñanza religiosa, no sólo islámica, sino también de otras religiones. Tal comportamiento no concierne sólo a los deseos del individuo, sino que alcanza también los problemas de la vida familiar y sexual, así como los del Estado en general.

<sup>28</sup> Una crítica parecida por parte cristiana es formulada por la Encíclica "Centesimus Annus" (1991) por Juan Pablo II.

## 2.2. El cambio que afecta a la familia

El cambio más notable se opera en el campo de las relaciones entre hombres y mujeres y por ello en el de la sexualidad, llegando a cambiar fundamentalmente los conceptos tradicionales de la familia. No sólo jurídicamente, sino también por lo que respecta al comportamiento, las mujeres exigen los mismos derechos que los hombres. Ya no aceptan ver limitados sus papeles a los de ama de casa, madre y educadora de niños, sino que reclaman puestos de trabajo fuera del cuadro familiar, en oficinas, fábricas o ministerios, igualándose con ello a los hombres. Sin duda, todo ello va contra los manuales clásicos de la religión y las costumbres, que reflejan una sociedad patriarcal con una innegable superioridad del hombre sobre la mujer. Según los más conservadores, tal superioridad aparece ya sugerida en el Corán (cf. Corán, 2, 228), si bien otros, más modernos, consideran la cita mal entendida, pues se contradice con otra declaración coránica en que se afirma que los seres humanos de ambos sexos son creados "de esencia única" (cf. Corán 4, 1).

En muchos países orientales, como también en los de la CEE, los musulmanes expresan su posición, tradicional o moderna, por el uso o rechazo del velo o pañuelo, de modo que éste actúa como símbolo de una opción política-religiosa. Es por ello que en ambientes renovadores las mujeres no lo llevan, mostrándose así abiertas a las ideas modernas. Sin embargo, en ambientes islamistas, su uso indica un rechazo consciente del modernismo. A este símbolo visible habría que añadir otros varios. Estos se dejan notar, en particular, en los países de Europa occidental, donde los jóvenes musulmanes están expuestos a los influjos de la sociedad moderna, a través de las escuelas de enseñanza pública mixtas que fomentan los contactos entre chicos y chicas (clases de deporte o excursiones) de un modo impensable en los círculos clásicos del mundo musulmán<sup>29</sup>. Por último, el progreso médico-tecnológico ha

<sup>29</sup> Sobre esto, cf. Peter Antes, "Erziehung und Wertesystem im christlich-islamischen Dialog", en Johannes Lähnemann (Ed.), *Weltreligionen und Friedenserziehung. Wege zur Toleranz. Schwerpunkt: Christentum-Islam. Referate und Ergebnisse des Nürnberger Forums 1988*, Hamburg, 1989, pp. 44-51 (Series: Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung, ed. por Johannes Lähnemann, vol. 7).

cambiado el comportamiento ante las relaciones sexuales, pues los anticonceptivos permiten contactos sexuales prematrimoniales sin riesgo de embarazo. Tales fenómenos, recientes y desconocidos tanto en el Islam como en el cristianismo clásico, son la razón por la que muchos musulmanes, preocupados por los valores éticos, combaten la sociedad moderna, tachándola de decadente, y los innumerables perjuicios de una modernidad sin normas, tales como el uso de las drogas, el enorme aumento de prácticas sexuales como la homosexualidad (rechazadas aún como perversiones), el porcentaje cada vez más alto de crímenes, en definitiva, un fracaso moral que afecta a todos los campos sociales<sup>30</sup>.

### 2.3. La sociedad secularizada

El reducir lo religioso a la convicción personal de cada ciudadano implica serias consecuencias para la sociedad como tal: una sociedad tan pluralista que sus miembros no aceptan un sistema común de referencias metafísicas ni unos valores preestablecidos. En casos de desacuerdo el voto mayoritario puede decidir por sí solo. Así, los representantes parlamentarios se erigen como única instancia legislativa del Estado, a condición de respetar una constitución que puede cambiarse si un alto número de votos parlamentarios así lo decide. En este sentido, la soberanía del pueblo en el sistema democrático se presenta como la expresión de una autonomía humana ilimitada, que puede llegar a rebelarse contra los mandamientos divinos y rechazar la teonomía como regla. No es posible ninguna intervención por parte de la religión que pueda prohibir las leyes así votadas. Por el contrario, tal aplicación de la legislación parlamentaria no es posible en Irán, por ejemplo. Antes de su aplicación en el país, todas las leyes deben ser aprobadas por un grupo de religiosos especializados. Si ese grupo las declara nulas, por contravenir la ley religiosa, no entrarán en vigor, cualquiera que sea el porcentaje de voto parlamentario a su favor.

<sup>30</sup> cf. sobre esto, por parte islámica, Sayid Mujtabi Rukni Musawi Lari, *Western Civilisation through Muslims Eyes*, Guilford, 1977, y con una crítica casi idéntica por parte cristiana, Joseph Ratzinger, *Wendzeit für Europa?*, Freiburg/Br., 1991.

En la sociedad secularizada y pluralista, la legislación puede dejar a los adúlteros impunes, aunque tanto la Biblia como el Corán insistan sobre la estricta prohibición del adulterio. Ejemplos semejantes se pueden añadir respecto a la pornografía, la homosexualidad, etc., prácticas que la tradición religiosa considera pecado y que nunca quedaban sin castigo por parte del Estado.

El problema ético se agrava en la sociedad democrática y pluralista a la hora de tomar decisiones relativas al aborto, la eutanasia o la manipulación genética. Los problemas en ese campo, provocados por un progreso cada vez más acelerado de la ciencia<sup>31</sup>, son innumerables, pues, por una parte, la sociedad como tal, dentro de su pluralidad de posiciones, no acepta ya un cuadro de referencia obligatorio para todos, mientras que por otra los religiosos tampoco saben qué declarar lícito en nombre de su religión, a falta de un "hardware" que determine qué tipo de "software" es compatible en cada caso y cuál no.

Los casos extremos del aborto, la eutanasia y la manipulación genética muestran claramente que la ética más o menos aceptada en la sociedad democrática y pluralista, es decir, la de los derechos humanos, no es tan precisa que permita decisiones inmediatas sin tener que recurrir a la interpretación de esos derechos en casos de disensión.

Estudios detallados de los valores y las prácticas económicas, familiares y políticas de personas clave en el mundo cinematográfico (por ejemplo en las series de televisión de Dallas y Dinastía) podrían, al compararlas con los ideales clásicos del Islam y del cristianismo, mostrar las diferencias fundamentales entre las orientaciones educativas clásicas y modernas. La adopción parcial del sistema moderno, como se hizo en Turquía, por tomar un ejemplo, ha provocado un doble efecto negativo: la esperanza de subir el nivel de vida se ha visto frustrada y la imitación de los europeos ha provocado en los imitadores una pérdida de su propia identidad musulmana, sin llegar por ello a

<sup>31</sup> Un documento significativo en este contexto es el *Islamic Code of Medical Ethics*, Kuwait Document of the First International Conference in Islamic Medicine, Kuwait, 1401/1981.

alcanzar el modelo. Así nació una crisis de identidad cada vez más significativa en todo el mundo islámico. Los musulmanes de hoy viven esa crisis y le buscan salida a través de las distintas opciones que se pueden advertir entre ellos como reacciones islámicas al desafío moderno.

### 3. Las diversas reacciones islámicas al desafío moderno

Para entender lo que pasa en el Islam de hoy, el desafío de la modernidad ha de verse como causa de la crisis de identidad y motor de las reacciones islámicas, a veces violentas. Todo ello marca una nueva etapa en la historia del Islam, que el análisis ha de tomar en consideración. El proceso desencadenado hace creer en una reestructuración, pues nuevos grupos, procedentes de los grupos de afiliación histórica (es decir, sunníes, šī'íes, jāriyíes...), se han ido formando entre los musulmanes<sup>32</sup>. Tales grupos, más perceptibles por sus tendencias políticas que por sus modos de organización, corresponden a las diversas reacciones al desafío moderno y quizás puedan ser capaces de sustituir en el futuro a los grupos tradicionales de afiliación histórica que se formaron, a su vez, como resultado de las diversas opciones políticas que fueron cuajando en el debate de orientación del Islam primitivo que tuvo lugar tras la muerte del profeta Muḥammad.

En esa reestructuración se pueden reconocer al menos cinco tendencias diferentes en los países de mayoría islámica, con algunas modificaciones añadidas en el caso de aquellos musulmanes que viven en países donde son mayoría, como es el caso de la Europa occidental.

<sup>32</sup> Sobre esto, cf. Peter Antes, *Der Islam als politischer Faktor*, Hannover, 1991, pp. 75-80.

### 3.1. Tendencias en los países de mayoría islámica

#### 3.1.1. La opción por el Estado laico

La posición oficial de Turquía desde Atatürk ha sido, y sigue siendo, a favor de un estado laico, que reduce lo religioso a las convicciones personales de los ciudadanos. En consecuencia, la legislación islámica en vigor en el país ha sido sucesivamente sustituida por leyes de tipo occidental. Jueces y abogados de formación teológico-jurídica han ido dejando paso a otros, formados en facultades de derecho de tipo occidental. Es evidente que tal proceso de cambio necesita mucho tiempo y sólo se efectúa paso a paso, antes de aceptar a la legislación familiar, último bastión en el proceso de sustitución total. Todas las etapas intermedias están marcadas por el deseo de cambio, ya sea por parte de quienes están a favor del cambio o por parte de quienes están en contra. Cuando estos dos grupos se paralizan mutuamente ningún movimiento es posible. La persistencia de esa paralización se interpreta frecuentemente desde fuera como el statu quo, sin ver que no está sustentado por ninguna mayoría. El caso de Turquía no es el único. Tiene muchos paralelos en el mundo islámico, pues en casi todos los países se da una mezcla entre las dos legislaciones mencionadas, sin que en ninguno de ellos haya una mayoría decantada a favor del statu quo.

La falta del desarrollo esperado y la crisis de identidad son las razones por las que la imitación del modelo europeo ha sido muy criticada en Turquía y en otros países del mundo islámico, hasta el punto de que hasta hace poco se creía que este modelo no tenía ningún influjo sobre otros países. Tras la disolución de la Unión Soviética, el Gobierno turco ha empezado a propagarlo en las repúblicas de habla turca del imperio soviético anterior. La competición entre el concepto de laicismo y el del estado islámico, de tipo iraní, es tal que no se puede prever su resultado final. Sea cual sea, tendrá un efecto decisivo en el porvenir de otros países islámicos.

### 3.1.2. La opción jomeinista

Otra tendencia que contradice totalmente el modelo laico es la idea de establecer un estado islámico en que la *šarī'a* (ley islámica) esté en vigor. Tal estado no es simplemente una copia del pasado, porque históricamente esa ley no ha sido jamás aplicada. La referencia a los manuales clásicos es, sin duda, un intento de generar una identidad islámica en un momento de crisis, pero implica necesariamente una serie de adaptaciones al contexto actual, basándose en una sistematización medieval de los datos coránicos en combinación con otras fuentes legítimas. Contiene por ello elementos coránicos y no coránicos, entre los que también hay tradiciones preislámicas, es decir, no islámicas.

En Irán, las autoridades religiosas intentaron imponer al país, desde arriba, la ley islámica para separarse del anterior régimen modernista del sha. Al denominar la república "islámica" y no "šī'ī" o "šī'ī duodecimana", pretendieron, en conformidad con el análisis de la reestructuración del Islam, el liderazgo del mundo islámico. Este intento tuvo, y sigue teniendo, gran influencia sobre otros musulmanes de Turquía o de Pakistán, por citar sólo dos ejemplos dentro de esa línea de pensamiento.

La ventaja teórica de la *šarī'a* es que ofrece un sistema del que se pueden sistemáticamente deducir soluciones para cada nuevo problema; su desventaja es que eso es sólo posible aceptando fuentes de derecho suplementarias, no reveladas, si bien necesarias para complementar las lagunas del Corán.

### 3.1.3. La opción del Corán solo

Los Hermanos y Hermanas Musulmanes introducen una opción más en el espectro de tendencias. Insisten en el carácter revelado del Corán, diciendo que sólo él es obligatorio y debe estar exento de interpretaciones que lo adapten a las exigencias del mundo moderno. "El Corán es la solución" para todo (cf. el eslogan de esos grupos argelinos y egipcios: "*al-qur'ān huwa l-ḥall*") si hay referencia

coránica; en el caso de que no la haya, los musulmanes son libres en sus decisiones.

La atracción que ejercen los Hermanos se centra en sus actividades caritativas con las cuales ayudan a los marginados y a todos aquellos que se han desilusionado con la sociedad moderna. Por eso, estos grupos son muy fuertes en muchos países árabes, especialmente en los ambientes pobres de las grandes ciudades y entre los jóvenes intelectuales parados, sin perspectivas reales de un porvenir mejor<sup>33</sup>.

La crisis económica, en aumento en muchos países del mundo árabe, alienta la proliferación de esos grupos y conducirá sin duda a un influjo cada vez mayor para introducir un sistema islámico que se establezca desde la base y no desde arriba, según la concepción jomeinista.

#### 3.1.4. La opción del mensaje eterno

Los ismailíes bajo el Aga Khan son los representantes más emblemáticos de otra opción religiosa que concierne al desaffo moderno. Insisten en el carácter revelado del Corán, pero ven en el texto actual una mezcla entre el mensaje eterno y adaptaciones condicionadas por las circunstancias históricas. Para entender bien la Palabra de Dios, se deben distinguir esos dos componentes. Por ejemplo, el Corán fue revelado en el marco de una sociedad en la que existían esclavos, pero nadie dirá que hoy hace falta tener esclavos para poder vivir según las normas coránicas. Tampoco se dirá que para imitar los primeros tiempos del Islam debe hacerse una copia de esa época<sup>34</sup>, incluyendo las armas que existían entonces. Este ejemplo

<sup>33</sup> Cf., por ejemplo, para el FIS argelino, Ignace Leverrier, "Le Front islamique du salut entre la hâte et la patience", en Gilles Kepel (Ed.), *Les politiques de Dieu*, Paris, 1993, pp. 25-69.

<sup>34</sup> Para una posición radical de permitir sólo lo que hizo el propio Muḥammad, cf. el convertido al Islam Hamid Algar, "Zur Frage des Säkularismus in der islamischen Welt", *Glauben an den einen Gott. Menschliche Gotteserfahrung im Christentum und in Islam*, ed. por Abdoldjavad Falaturi y Walter Strolz, Freiburg-

indica que hubo circunstancias históricamente condicionadas, de manera que parece lícito preguntarse si lo mismo se puede aplicar a la situación de la mujer o a las modernas tecnologías.

El problema de tal modo de proceder es que el Corán no ofrece los criterios para identificar con certeza ambos componentes. Así, la decisión puede depender más del gusto de los interpretadores que de la intención de la revelación divina.

La actividad de esos grupos ismailíes, tanto en Siria como en África o en Europa, da pruebas de la existencia de un Islam que responde a las exigencias de mejorar la situación social de la mujer, capaz de formar a los jóvenes a la altura del nivel europeo y de alimentar una profunda convicción religiosa capaz de sobrevivir incluso en ambientes de mayoría no islámica.

### 3.1.5. La opción por el primer mensaje coránico

La más impredecible de las opciones del Islam actual es la del sudanés Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā<sup>35</sup>, quien fundó en 1945 el pequeño Partido Republicano. Fue acusado de herejía y apostasía por el gobierno de Numeiri, siendo condenado a pena de muerte y ejecutado el 18 de enero 1985 a la edad de 76 años. Su herejía consistió en la distinción entre las azoras reveladas en La Meca y las proclamadas en Medina, con consecuencias para los musulmanes de hoy. Tal distinción en sí misma es reconocida por todos los musulmanes, pues la referencia histórica se da en cada edición del texto árabe del Corán. Lo nuevo es que el pensador sudanés cree que las azoras reveladas en La Meca (entre 610 y 622 d.C.) son el mensaje original y eterno al cual se

Basel-Wien, 1975, pp. 130-156.

<sup>35</sup> Cf. para su vida y sus ideas Jalid Durán: *La epopeya de un pensador sufi ejecutado. "El maestro" Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā*, en Encuentro islamo-cristiano (bajo el patrocinio de la Comisión episcopal de relaciones interconfesionales), Madrid Nr. 160-161 (agosto-septiembre 1985), Serie B: Islam y mundo actual; como referencia al pensamiento mismo del autor, cf. Mahmoud Muhamed Taha, *The Second Message of Islam*. Translation and Introduction by Abdullahi Ahmed An-Na'im, Syracuse, 1987.

añade, dada la no aceptación de Muḥammad en su ciudad natal, un segundo mensaje en Medina (entre 622-632 d.C.) que adapta el primero a circunstancias históricas concretas. La comparación entre esas dos categorías de azoras revela que el primer mensaje parte de la idea de la igualdad entre hombres y mujeres con la práctica de la monogamia por ambas partes, de un mensaje religioso que no se refiere al concepto de la comunidad religioso-política, y de las buenas relaciones entre musulmanes, cristianos y judíos. En Medina, todo ello cambia. La sociedad es patriarcal y permite al hombre tener un máximo de cuatro mujeres legítimas al mismo tiempo. La *umma* se ha establecido y las relaciones con las otras religiones se han ido regulando por un sistema mediante el cual los adeptos a las mismas no tienen los mismos derechos que los miembros de la *umma*.

El pensador sudanés y sus partidarios proponen recurrir al mensaje eterno de La Meca para adaptarlo a las circunstancias del mundo de hoy. Sugieren el estudio de las diferencias entre las dos categorías de azoras para conocer de qué modo se produjo el cambio en Medina, como modelo de adaptación a las circunstancias concretas de la actualidad. Están convencidos de que se mostrará claramente que el primer y eterno mensaje divino conduce a una religión en total acuerdo con las exigencias positivas del mundo moderno y deja de lado las connotaciones negativas arriba mencionadas.

El influjo de este movimiento sobre el mundo islámico no se puede prever, dado que sus partidarios fueron perseguidos o prefirieron emigrar a Europa o América. Baste citar al profesor sudanés de Derecho Abdullahi Ahmed an-Na'im. La ejecución del pensador-fundador y la persecución de sus partidarios, así como el hecho de que sus libros son raramente accesibles, indican el poder que puede llegar a adquirir el movimiento y el miedo que esto ejerce sobre quienes detentan el poder. Quizá llegue el día en que ese movimiento sea muy fuerte en Oriente, pues muchos intelectuales a favor de un estado laico, en el contexto islámico, encuentran en él la argumentación islámica que justifica la separación entre lo religioso y lo político.

Las cinco tendencias presentadas aquí están lejos de ser las únicas. Se perfilan muchas más que, aunque no tan importantes,

subrayan la variedad en el espectro islámico. Se podría añadir, por ejemplo, las posiciones sufíes que, en muchos casos, no sólo son meditativas sino también políticas, o posiciones filosóficas como la del padre espiritual de Pakistán Muḥammad Iqbal (m. 1938 d.C.) que buscaba una base común entre el oriente y el occidente. Tales posturas, aun las que tienen menos influencia en este momento, pueden modificar su situación con rapidez. Llama la atención el hecho de que muchas tendencias, como las arriba expuestas, son propagadas por autodidactas en materia de teología y de derechos islámico, abstracción hecha del ayatollah Jomeini (m. 1989 d.C.) y los ayatollahs partidarios.

Todas las opciones expuestas hasta ahora parten del Islam en situación de mayoría islámica. No se ha tomado en suficiente consideración la realidad de muchos otros musulmanes que residen en territorios con mayoría no islámica e intentan vivir su fe en una sociedad heterogénea desde el punto de vista religioso.

### 3.2. Tendencias en países con mayoría no islámica

El gran problema de todos los musulmanes que viven en los países de Europa occidental o en Estados Unidos, es el de contestar al desafío moderno desde una posición adecuada, acorde con los puntos de vista de cada uno. Algunos estudios diferenciados muestran que las respuestas son aún más variadas que en oriente y que muchos problemas son específicos de cada país<sup>36</sup>. Como por ejemplo, baste mencionar el problema de la escuela laica de Francia<sup>37</sup> o el hecho de que, según la

<sup>36</sup> Cf. para Europa occidental *The New Islamic Presence in Western Europe*, ed. por Thomas Gerholm y Yngve Georg Lithman, London, 1988; *Muslimen in der modernen Welt Westeuropas. Bericht über eine Tagung im Internationalen Haus Sonnenberg e.V. vom 02. bis 05.02.1990*, ed. por Niedersächsisches Ministerium für Bundes- und Europaangelegenheiten, Hannover, 1990; *The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe*, ed. por W.A.R. Shahid y P.S. van Koningsveld, Kampen, 1991; Calid Durán, "Islam in Modern Europe", *The Encyclopedia of Religion*, ed. por Mircea Eliade, New York-London, vol. 7 (1987), 422-425 y P.S. van Koningsveld, *Sprekend over de islam en de moderne tijd*, Utrecht-Amsterdam, 1993.

<sup>37</sup> Cf. sobre eso Peter Antes, "Der Streit um das Kopftuch in Frankreich",

legislación francesa, las religiones no existen como entidades, pues la fe religiosa es estrictamente personal y, en consecuencia, atañe sólo a la persona religiosa y no a una organización oficialmente reconocida como tal, mientras que en Gran Bretaña las comunidades religiosas son oficialmente reconocidas como tales por el Estado. Alemania, a su vez, considera a las iglesias como personas morales del derecho público, de modo que las organizaciones islámicas intentan obtener un estatuto semejante<sup>38</sup>. Por tanto, no es posible discutir aquí todos los modelos y sus diferentes implicaciones. Las líneas que siguen se concentran, pues, en los problemas de Alemania.

M. S. Abdullah, en su libro más reciente, enumera 18 grupos e instituciones islámicas que operan en Alemania<sup>39</sup>. Todos están preocupados por la cuestión de la identidad islámica en la sociedad alemana, pues suponen que los musulmanes residentes en Alemania seguirán viviendo en este país de forma permanente. La cuestión de la identidad se concreta, de modo especial, en el problema de la juventud, del apoyo recibido por parte de los países con mayoría islámica y de la posición islámica frente al estado democrático y pluralista.

En una encuesta reciente, del millón cuatrocientos mil turcos de Alemania, 960.000, lo que supone el 68%, se declararon musulmanes creyentes<sup>40</sup>. Más alarmante, sin embargo, son las cifras relativas a la juventud, pues sólo un 12% de los jóvenes turcos menores de 16 años

*Menschenrechte - Recht auf Menschen?*, Dokumentation einer Tagung der Ev. Akademie Loccum in Zusammenarbeit mit der Universität Hannover FB Erziehungswissenschaften vom 9. bis 11. November, 1990, pp. 21-32 (Series: Loccumer Protokolle, ed. por la Ev. Akademie Loccum 77/90).

<sup>38</sup> Cf. para el Islam en Alemania, en general, Peter Antes, "Los musulmanes en Alemania", *Actas del simposio Internacional "Comunidades islámicas en España y en la Comunidad Europea"*, celebrado en El Escorial 2-5 de marzo de 1993, y, para todos los problemas jurídicos concernientes al Islam en Alemania: *Der Islam in der Bundesrepublik Deutschland, Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*, fundado por Joseph Krautscheidt y Heiner Marré y ed. por Heiner Marré y Johannes Stütting, vol. 20, Münster, 1986.

<sup>39</sup> Muhammad Salim Abdullah, *Was will der Islam in Deutschland?*, Gütersloh, 1993, pp. 37-74.

<sup>40</sup> Abdullah, *op. cit.*, p. 37.

declaran estar dispuestos a conservar las tradiciones religiosas de sus padres en las condiciones sociales de la República Federal de Alemania, mientras que el 58% se ha distanciado del Islam y el 22% ha confesado seguir practicando las costumbres religiosas sólo por respeto a sus padres<sup>41</sup>.

El Islam de la diáspora tendrá pues serios problemas a la hora de desarrollar un concepto de identidad islámica en medio de las condiciones de vida de la sociedad democrática y pluralista que llegue a ser atractivo para los jóvenes. Le hace falta el apoyo de una orientación practicable elaborada por las autoridades religiosas de los países con mayoría islámica, pero los más abiertos de entre los turcos de Alemania lamentan que tales países los dejen solos. Lo que les llega del mundo islámico es o muy crítico con cada intento de adaptación al mundo moderno, o impracticable, porque se nota inmediatamente que no toma en consideración la situación real que atraviesan. Así, los musulmanes en la diáspora tienen la impresión de estar viviendo ya en estos momentos, con intensidad, el conflicto que se presentará ante el mundo islámico en el futuro, un conflicto que surge, sin duda, ante la necesidad de presentar una respuesta islámica al desafío moderno. Pero los musulmanes de los países occidentales que forman esa vanguardia son los menos preparados para ello; les falta la educación necesaria y una instrucción religiosa indispensable. En Alemania, muchos de ellos, organizados en "Islamischer Arbeitskreis in Deutschland" y en "Islamischer Weltkongress Deutschland e.V.", se declaran a favor del estado democrático y pluralista defendiendo su integración en el estado alemán, si bien rechazan una asimilación total<sup>42</sup>.

Además de los problemas de adaptación, hay en la diáspora muchos problemas concretos que han de ser resueltos. El modelo para solucionarlos podría ser el "Acuerdo de Cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España" del año 1992<sup>43</sup>. Otros países de

<sup>41</sup> Abdullah, *op. cit.*, p. 31.

<sup>42</sup> Cf. Abdullah, *op. cit.*, p. 75-95, en particular la p. 93.

<sup>43</sup> Ministerio de Justicia, *Acuerdo de Cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España*, Madrid, 1992.

la CEE buscan aún sus vías de solución, pero un buen consejo sería el de seguir el modelo de España como primera etapa decisiva.

En resumen, se puede decir que el Islam vive en este siglo una crisis fundamental de identidad debida a los efectos de la influencia del mundo moderno. Cualquiera que sea la respuesta de los musulmanes, sin duda implica un cambio de orientación radical con respecto a los modelos clásicos. El intento de adaptación al desafío moderno reconoce la realidad de un mundo en proceso de cambio y la necesidad de una respuesta religiosa adecuada. El rechazo de las exigencias formuladas en este desafío constituye, por su recurso deliberado a los ideales anteriores, una oposición al mundo moderno que es, como tal, un fenómeno moderno y no sólo una prolongación de la historia premoderna. En todo caso, el campo de batalla es el de la ética, ya que el mundo moderno implica cambios fundamentales en el comportamiento de la gente y, en consecuencia, exige ideales distintos de los enseñados por las religiones en el pasado. El Islam es un ejemplo en este proceso de modernización, pero no el único, pues también se pueden decir cosas parecidas de las otras religiones.

## RESUMEN

El autor de este trabajo, catedrático de Ciencias de las Religiones (Religionswissenschaft) en la Universidad de Hannover (Alemania) y especialista en problemas de ética islámica actual, describe primero los ideales del comportamiento islámico para individuos, familias y comunidades según los manuales clásicos del Islam. Muestra, después, que el sistema de valores de la vida moderna difiere de aquel comportamiento, produciendo así una profunda crisis de identidad entre los musulmanes. Su análisis de las opciones tomadas por los musulmanes de hoy, finalmente, está basada en la idea de un proceso de reestructuración vigente entre los musulmanes con el cual intentan responder al desafío de la modernidad.

**ABSTRACT**

The author of the article is professor of the History of Religions (Religionswissenschaft) at the University of Hannover (Germany) and a specialist of modern Islamic Ethics. He first describes ideal Muslim behaviour concerning individuals, families and communities as exposed in classical handbooks of Islam. He then shows in what the value system of modern life is different from that and has lead to a deep identity crisis among Muslims. His final analysis of present day Muslim options is based on the idea of a fundamental restructuring process among Muslims as an attempt to answer to this challenge of modernity.



# LOS BEDUINOS DEL NEGEV, UNA MINORÍA ÁRABE EN ISRAEL

Isaías BARREÑADA BAJO  
Universidad Autónoma de Madrid

## La población árabe en el Estado de Israel

Si hay una dimensión del conflicto israelo-palestino que curiosamente permanece en la sombra, ésta es sin duda alguna la cuestión de los árabes del interior de Israel; es decir de la población árabe que permaneció en las tierras donde se estableció el estado de Israel en mayo de 1948 o que retornó a ellas tras el cese del fuego de la primera guerra arabo-israelí en 1949. De los 827.000 árabes que poblaban esos territorios a fines de 1946, sólo quedarían unos 150.000, tras el éxodo masivo que tuvo lugar entre diciembre de 1947 y el verano de 1949, llamado por los palestinos el "desastre"<sup>1</sup>.

El estado de Israel ha vivido, desde su fundación, con ese cuerpo extraño en su seno, una población no judía, identificada con sus enemigos, y que era, para algunos, el resultado de no haber completado una operación de limpieza étnica, lo que ha planteado serios problemas ideológicos, políticos y de seguridad al Estado judío. En estas cuatro décadas, los árabes de Israel<sup>2</sup>, dotados de ciudadanía israelí desde el principio, han pasado de ser una minoría vigilada -sometida a un régimen militar, progresivamente despojada de sus tierras, utilizada políticamente por los partidos mayoritarios...-, a ser un grupo de población que convino insertar, como mano de obra barata, en la economía del país, y que poco a poco, desde su conciencia de ser

<sup>1</sup> Georges Kossaifi (1989), "L'enjeu démographique en Palestine", p. 16, en Camile Mansour (1989), *Les Palestiniens de l'intérieur*. Institute of Palestine Studies. Washington.

<sup>2</sup> Se utilizan varias denominaciones para identificar esta minoría: árabes de Israel, árabes del 48, palestinos en Israel, palestinos con ciudadanía israelí, minorías no-judías de Israel, ...

ciudadanos de segunda fila, se ha politizado y hoy reclama igualdad de trato y de derechos, así como el reconocimiento oficial de su identidad como minoría nacional palestina. Para algunos analistas esta minoría árabe, puede llegar a ser un elemento de significativa importancia en el escenario político de la región en los próximos años, especialmente con la creación de una entidad palestina autónoma y luego independiente en Cisjordania y Gaza.

La minoría árabe de Israel tiene un peso demográfico estimable; a finales de 1992 suponía el 18,35% de la población total (953.400 árabes sobre una población total de 5.195.900)<sup>3</sup>. El 76,1% es musulmana sunní, el resto fundamentalmente cristiana (14,8%), de distintos ritos, y drusa (9,1%), aunque también hay pequeños grupos de alawíes, bahafís y otros. El mantenimiento de su importancia relativa dentro de la población israelí<sup>4</sup>, que de por sí ha crecido vertiginosamente en su conjunto, se debe fundamentalmente a una alta tasa de natalidad, que ha compensado incluso la ausencia de movimientos migratorios significativos<sup>5</sup>.

Actualmente esta población está localizada fundamentalmente en tres zonas: en Galilea en el norte de Israel; en una región del centro llamada el Triángulo, zona de colinas que hace de transición entre la

<sup>3</sup> Central Bureau of Statistics, Statistical abstracts 1993, Jerusalem. Las cifras disponibles más recientes son estimaciones realizadas a partir del último censo (1983), teniendo en cuenta los movimientos de población registrados por las instituciones israelíes. Desde las anexionen de Jerusalén este en 1967 y de las alturas del Golán en 1981, las cifras oficiales israelíes incluyen a la población árabe, palestina o siria, de estas dos zonas.

<sup>4</sup> En 1948 la minoría árabe en el recién creado Estado de Israel suponía el 17,9%; bajó a 11,3% en 1961 y se recuperó en la década de los 80': 17% en 1985, 18,1% en 1990.

<sup>5</sup> Desde la década de los 70' los árabes de Israel han vivido una acelerada modernización demográfica mucho más rápida que entre los palestinos de los Territorios Ocupados; en Israel es llamativa sin embargo la diferencia entre árabes musulmanes, que conservan todavía unos índices de fertilidad muy altos, y los árabes cristianos que tienen una fertilidad incluso inferior a la de la población judía. Ver Youssef Courbage (1993), " Contrastes démographiques en Israel: tendances récentes", *Population*, mai-juin 1993; Georges Kossaiñi (1989), art. cit.

llanura costera israelí y el noroeste de la Cisjordania ocupada (subdistritos de Tulkarm, Qalqilyia y Jenin); y en el Negev, la árida región meridional. Además hay presencia minoritaria árabe, segregada en ciertos barrios, en una decena de ciudades denominadas "mixtas": Jerusalén, Beersheba, Ramleh, Lydda, Jaffa-Tel Aviv, Haifa y Akka, así como las nuevas ciudades de Maalot-Tarshiha y Nazareth Illit y el asentamiento agrícola de Neve Shalom. Llama la atención que la mayor parte de la población árabe está concentrada precisamente en las regiones de menor densidad demográfica del país, llegando a ser mayoritaria en algunos sub-distritos y alcanzando más del 90% en algunas subdivisiones administrativas inferiores.

En Israel, país tan frecuentemente definido como democrático en contraste con sus vecinos más inmediatos, se da por hecho que todos los ciudadanos son iguales ante la ley, sin embargo la minoría árabe se ha venido enfrentando a unas prácticas y unas políticas claramente discriminatorias que hacen de los árabes israelíes ciudadanos de segunda. Aunque son innegables los avances sociales y económicos de la población árabe desde 1948, los indicadores muestran importantes diferencias entre la mayoría judía y la minoría árabe: están cuatro veces más representados entre las franjas de población más desfavorecida<sup>6</sup>; sus ingresos medios son sustancialmente más bajos que la media judía; los poblados árabes están mal dotados de infraestructuras y servicios básicos; su presencia entre el funcionariado, especialmente entre los altos cargos es muy baja, etc. De hecho se trata de una población que sufre todavía las consecuencias de haber sido mantenida aislada durante un decenio, y de haber sido tardíamente integrada en la sociedad, la economía y la vida política israelíes, siempre de manera subsidiaria y dependiente. En tales condiciones, no es de extrañar que haya desarrollado un sentimiento de alienación, y de no identificación con las instituciones fundamentales del Estado. La presencia y la situación de esta minoría es objeto de debate en la sociedad israelí, para unos se trata de un problema de tipo cultural -"una comunidad no occidental en un Estado occidental"- cuya problemática puede resolverse con su progresiva integración mediante su "modernización"; para otros, los

<sup>6</sup> CBS, Statistical abstracts, 1993, p.320.

sectores más radicales del sionismo, la posibilidad de un traslado, es decir la expulsión, sigue siendo una tarea pendiente.

La política israelí hacia la población árabe ha ido modificándose con el tiempo. En los primeros años, marcados por la dinámica de la construcción del nuevo Estado, el tratamiento de la minoría árabe se realizó en clave política y de seguridad. Entre 1949 y 1966 las áreas con mayor presencia árabe y próximas a los bordes fronterizos, fueron puestas bajo un régimen militar especial (Military Government), que recuperaba la legislación de excepción del tiempo de los británicos<sup>7</sup>. El gobernador militar de cada región disponía de amplias competencias judiciales y ejecutivas, con las que se impuso una estrategia de aislamiento de la población árabe de Israel respecto a sus vecinos y familiares refugiados al otro lado de la Línea Verde, la frontera de hecho entre Israel y Cisjordania, fijada con el alto el fuego de 1949. Con estas ordenanzas militares, se restringieron los movimientos de la población y se impusieron medidas de control estricto (toques de queda permanentes, obligación de disponer de permisos para desplazamientos); se aplicaron castigos (detenciones administrativas, expulsiones); se expropiaron enormes extensiones de tierra propiedad de árabes refugiados o no, con el objetivo de evitar el desarrollo de cualquier espacio autónomo árabe en el corazón de Israel<sup>8</sup>. A finales de la década de los 50', con la progresiva estabilización de Israel, se fueron levantando poco a poco las medidas más duras del régimen militar; especialmente a partir de los primeros años 60' para poder proveer de mano de obra árabe barata a la pujante economía israelí en plena expansión, en lo que sería el inicio de una paulatina integración subordinada y dependiente de la población árabe.

En 1966 se dio fin al gobierno militar, iniciándose un giro trascendental para los árabes de Israel. A la lenta integración económica, la recuperación demográfica, la aparición de una nueva generación de jóvenes educados en el sistema israelí y de nuevos

<sup>7</sup> Sabri Jiryis (1976), *The Arabs in Israel*, New York, Monthly Review Press.

<sup>8</sup> Resulta particularmente interesante la descripción, en clave satírica, de la vida de los árabes israelíes en ese período, tal como la presenta Emile Habibi en su conocida novela, *Las extraordinarias aventuras de Said el pesoptimista*.

líderes,... se sumaron las consecuencias de la Guerra de los seis días y la ocupación de los territorios árabes vecinos. Con la ocupación desaparecería la barrera entre ellos y los palestinos de Cisjordania, lo que habría de permitir un reencuentro con su identidad palestina y la puesta en marcha de una acelerada politización acercando sus posturas a la de los demás palestinos de los territorios recién ocupados, en lo que se ha venido a llamar la "palestinización" de los árabes israelíes. Durante las dos décadas siguientes se han acentuado las transformaciones internas: rápida modernización demográfica, elevación progresiva de su nivel de instrucción, crecimiento de las clases medias y acelerada estratificación social, fuerte politización especialmente entre los jóvenes y creciente conciencia de su peso en la escena política israelí, etc<sup>9</sup>. A ello se han sumado acontecimientos como la guerra árabe-israelí de 1973, la invasión del Líbano en 1981 o el inicio de la Intifada a finales de 1987, que han sido percibidos en clave palestina y vividos de manera muy intensa por esta población. Todo ello ha dado a esta minoría un nuevo protagonismo; ha significado una especie de emergencia de lo árabe dentro de Israel que ha provocado en la sociedad judía y en los sucesivos gobiernos respuestas variadas: desde reacciones buscando la contención del fenómeno, viendo lo árabe como la resurrección de una amenaza interna que parecía sofocada, hasta posturas de acercamiento y de defensa explícita de igualdad de derechos, que se han traducido, por ejemplo, en un importante voto árabe a la izquierda sionista en las elecciones de junio de 1992<sup>10</sup>.

### La población beduina de Israel

Una parte de los árabes de Israel, unas 120.000 personas (un tercio en Galilea y dos tercios en el sur) que representan entre 13-15% de la minoría árabe, son beduinos (*badawi*), grupo que compartiendo a grandes rasgos la situación general antes esbozada, por sus peculiaridades (semi-nomadismo o sedentarización reciente, fuerza de

<sup>9</sup> Elia Zureik, "Culture, loi et controle: les Palestiniens en Israel" en Mansour (1989), *op. cit.*

<sup>10</sup> Israel Shahak (1993), "Questioning the legitimacy of the arab vote in Israel as result of the peace process", *Middle East Policy*, 2:2.

las estructuras tribales, fuerte relación con la tierra...) ha sufrido sin embargo unas políticas determinadas en las que se ha asociado: control, despojamiento de sus tierras y relocalización territorial. Los beduinos, el componente tradicionalmente nómada o semi nómada de la población árabe, estaban presentes en todo el territorio del Mandato de Palestina; hoy todavía se localizan tanto en Cisjordania -dedicándose a una actividad ganadera marginal en la zona central y meridional, así como en el valle del Jordán-; como en Israel, en el centro y en baja Galilea, y sobretodo, en el Negev<sup>11</sup>.

En Galilea, la presencia histórica de población nómada o semi-nómada en áreas no desérticas y pobladas, se ha debido a sus condiciones socio-económicas particulares -áreas beduinas discontinuas, interrumpidas por asentamientos agrícolas; prácticas tradicionales complementarias con los agricultores, como la utilización de los rastrojos, etc.- y la debilidad del gobierno otomano que no tuvo capacidad de llevar a cabo un control efectivo de esta población. Bajo los otomanos los beduinos del norte apenas vieron alterada su forma de vida tradicional de desplazamientos estacionales en busca de agua y pastos, y de utilización de tierras baldías, siendo reconocidas estas prácticas por las autoridades y por las comunidades sedentarias del entorno. Sin embargo vivieron un rápido proceso de sedentarización a partir de la llegada de los británicos y con la instalación de una nueva administración de tipo occidental que hizo efectivo el control y el orden en sus territorios<sup>12</sup>. Durante el Mandato británico sobre Palestina (1922-1948) se trazaron fronteras que afectaron los territorios tribales (*dirah*) y se impusieron reglamentaciones burocráticas a la trashumancia a partir de entonces transfronteriza (solicitud de permisos, fijación de puntos de paso, identificación de los propietarios, marcaje de los animales...); por otro lado la existencia de autoridades más fuertes

<sup>11</sup> Avshalom Shmueli, "The desert frontier in Judea"; Rohn Eloul, "'Arab al-Hjerat: adaptation of bedouin to a changing environment", in Emanuel Marx; Avshalom Shmueli (ed.) (1984), *The changing bedouin*, New Brunswick, NJ, Transaction Books.

<sup>12</sup> Ghazi Falah (1983), *The role of the British administration in the sedentarization of the Bedouin tribes in Northern Palestine: 1918-1948*, University of Durham, Occasional papers nº17.

limitó las posibilidades de contrabando así como las razzias llevadas a cabo por ciertos grupos, especialmente procedentes del este del Jordán. Tal contexto de mayor seguridad junto con una nueva demarcación de los territorios tribales facilitaron, no sin fuertes resistencias de los beduinos, los planes de las autoridades de asentar a esta población seminómada. Al final del Mandato en 1948, las tribus beduinas de Galilea no estaban completamente sedentarizadas, ese proceso se completaría en un contexto muy diferente, con las tribus que permanecerían en el recién creado Estado de Israel. En 1948 se operó una drástica disminución de la población árabe y beduina, así como desplazamientos de los grupos cercanos a los límites fronterizos, y tras esto, la larga década de gobierno militar redujo sus tierras de pastoreo... en suma, sería el nuevo Estado de Israel quien, de forma mucho más contundente, forzaría la culminación de un proceso puesto en marcha más de cincuenta años antes.

Los beduinos del sur constituyen un grupo distinto y el numéricamente más importante de esta población en Israel. Han vivido tradicionalmente en el norte del Negev (*an-Naqab*) la gran extensión árida y montañosa en el sur de Israel, localizada entre el Mar Mediterráneo, el Mar Muerto y el Mar Rojo (Golfo de Aqaba/Eilat). El Negev tiene unos 12.500 kilómetros cuadrados, con lo que supone más de la mitad de la extensión total de Israel (20.700 km). Las condiciones ecológicas (suelos loessicos, algunas precipitaciones) han hecho que el noroeste y la llanura de Beersheba, donde se concentran las mejores tierras, hayan estado poblados mientras el resto, centro y sur montañoso y desértico, haya sido una periferia deshabitada donde sólo se realizan incursiones temporales en busca de algunos pastos.

Desde el punto de vista de la historia beduina el Negev forma parte con la península del Sinaí de un mismo conjunto geográfico y cultural; la parte norte del Sinaí también es la más propicia para la ganadería y la más habitada. Las mismas tribus se movieron por estos espacios, dedicadas fundamentalmente a la ganadería extensiva y trashumante (ovejas, cabras y camellos), a cierta agricultura cerealera, completada con algunas actividades comerciales. Desde la antigüedad, por las razones de carácter ambiental señaladas, el Negev sólo ha visto asentamientos humanos estables cuando la región ha estado dominada

por un poder externo fuerte que ha podido mantener esas comunidades en competencia por unos recursos naturales escasos; el resto del tiempo (entre el s. VII-XIX) sólo ha estado habitado por una población nómada y semi-nómada que ocupaba amplios espacios y mantenía una relación con los entornos más poblados (Gaza, las montañas de Hebrón,...).

Las tribus árabes beduinas han vivido en el Negev desde el período bizantino. En el último tercio del XIX los otomanos, interesados en consolidar su control y presencia efectiva en la inmediaciones del canal de Suez (1869), lograron pacificar la zona, limitando los enfrentamientos entre grupos beduinos, y acordaron con ellos unas delimitaciones territoriales por cada tribu, lo que contribuyó al desarrollo de la agricultura, a cierta sedentarización y unas mayores relaciones comerciales con el área de Gaza. A finales del XIX Beersheba fué designado puesto para frenar las incursiones; en 1900 se convirtió en centro administrativo y la primera localidad urbana del Negev contemporáneo. Esta progresiva sedentarización, mucho más lenta que en Galilea, se mantendría con el dominio británico<sup>13</sup>.

Hasta 1948 había entre siete y ocho macrotribus o confederaciones (*kabila*) en el Negev; estas estaban subdivididas en unas 95 tribus (*ashair*) y a su vez en 335 familias extensas.

Confederaciones	Nº tribus	Pob. aprox.	Area localización
Tarabin	25	21.000	Occidente de la llanura Beersheba
Tiaha	28	18.000	Centro/este llanura Beersheba
Azazmah	12	12.000	Centro del Negev
Hanagrah	4	7.000	Sur de Gaza
Gubarat	14	5.000	Norte de Gaza
Saidin	6	1.000	Sur del Mar Muerto
A hewat	3	1.000	Cercanías del Golfo de Aqaba
Gahalin	3	750	Montañas de Hebrón

Fuente: MARX, E. (1967), *op. cit.*

<sup>13</sup> Emanuel Marx (1967), *Bedouin of the Negev*, Manchester University Press.

En las vísperas de la declaración del Estado de Israel los beduinos del Negev eran aproximadamente entre 65 y 90.000 personas<sup>14</sup>. Las estimaciones de la población beduina en el Negev antes de 1948 difieren mucho según las fuentes como podemos ver en la tabla siguiente:

**Estimaciones de la población beduina entre 1914 y 1948, según distintas fuentes**

<u>Año</u>	<u>Número</u>	<u>Fuente</u>	<u>Tipo</u>
1914	55.000	Gobierno otomano	estimación
1922	71.115	Gob.mandato brit.	estimación
1931	47.981	Gob.mandato brit.	censo
1933	70-100.000	'Aref El 'Aref	estimación
1945	57.000	Gob.mandato brit.	estimación (basado en foto aérea)
1946	90.000	Gob.mandato brit.	estimación (basado en muestras represent.)
1947	55-65.000	Shimoni	estimación

Fuente: FALAH, G. (1989): The forgotten Palestinians. Arabs of the Negev, 1086-1906. Galilee Center for Social Research, Nazareth. p.35

Esa población vivía de la agricultura y la ganadería junto con algunas nuevas actividades económicas, como el trabajo asalariado, que se desarrollaron en la década de los 30 y 40'. Según el censo británico de 1931, el 89,3% de la población beduina (42.868) ya vivía fundamentalmente de sus prácticas agrícolas, mientras que sólo el 10,7% (5.113) era ante todo ganadera<sup>15</sup>. La división del territorio entre las diferentes tribus estaba fijada y relativamente respetada. Su "nomadismo" se había reducido a desplazamientos estacionales dentro de una misma área con una radio de 15 a 30 kilómetros en torno a sus asentamientos agrícolas permanentes o semi permanentes. Cultivaban generalmente entre una quinta y una tercera parte su territorio. Algunos autores han estimado que en 1947 alrededor de un millón de dunums<sup>16</sup> estaban cultivados de manera permanente, a los que se añadían otros 2,4 millones de explotación parcial o de manera rotatoria; sobre una superficie cultivable potencial de 4,3 millones de dunums. Todo lo

<sup>14</sup> Kurt Goering (1979), "Israel and the Bedouin of the Negev", *Journal of Palestine Studies*, nº 33, 3-20.

<sup>15</sup> Ghazi Falah (1985), "How Israel controls the Bedouin in Israel", *Journal of Palestine Studies*, nº 54, 36.

<sup>16</sup> Un dunum equivale a una décima parte de hectárea.

relativo a derechos sobre la tierra, pastoreo y agua estaba regulado por prácticas consuetudinarias, no utilizándose ni documentos de compra venta ni títulos formales de propiedad. La mayor parte de las áreas tribales no estaban incluidas en los registros oficiales de propiedad fundiaria de tiempos de los otomanos ni de británicos; pero siempre fueron reconocidas como lo demostraron las propias agencias judías que compraron tierras a los beduinos para instalar colonos en los años 30' y 40'.

### **Sedentarización y control de la población**

Entre 1920 y 1940 los tradicionales pastores nómadas prácticamente desaparecen o dejan de ser significativos en el seno de las sociedades árabes. Varios factores han intervenido en ello: el establecimiento de nuevas fronteras nacionales que dificultaron la libre circulación de los grupos nómadas; el desarrollo de administraciones supratribales que alteraron el papel de los jefes y redujeron la autonomía del grupo; la extensión de los nuevos medios de transporte que desplazaron el tradicional comercio a larga distancia con caravanas, impactando las economías pastoriles y en especial la cría de camellos; las medidas de los nuevos gobiernos para aumentar las áreas de cultivo a costa de las tradicionales áreas de pasto de los grupos nómadas; la creciente demanda urbana que favorecerá los planes de sedentarización, en muchos casos forzada, y la transformación de los grupos ganaderos en comunidades de actividad agrícola o mixta, etc. Pero junto con estos factores se han dado también políticas precisas orientadas a la sedentarización de las poblaciones nómadas o semi-nómadas; políticas que han tenido objetivos múltiples, no sólo los declarados de integrarlas en la sociedad sedentaria, insertarlas en la economía nacional o poder proveerlas de manera efectiva de los servicios básicos, sino también con claras intenciones de carácter securitario y de control de grupos cuya autonomía es vista con recelo<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Emanuel Marx, "Economic change among pastoral nomads in the Middle East" in E. Marx; A. Shmueli (ed.) (1984), *op. cit.*

Esta multidimensionalidad de las políticas para con los grupos nómadas o trashumantes es especialmente visible en el caso palestino y luego israelí.

Aunque la transición al semi-nomadismo -predominio agrícola y ganadería trashumante asociada- se inició en las últimas décadas de dominio otomano, ésta se dio de manera desigual en las diferentes áreas y no llegó a consolidarse plenamente. El proceso se aceleró bajo el dominio británico. Las nuevas autoridades veían en la movilidad de estos grupos un peligro para la seguridad interna y externa, así como un serio problema económico; por ello se plantearon un cambio rápido y se encontraron resistencias que luego justificarían el carácter coercitivo de muchas medidas. Por un lado se alteraron las bases materiales básicas de la forma de vida beduina con una fuerte reducción de la tierra disponible y las restricciones de sus movimientos, y por otro, ante las resistencias beduinas y la lentitud del asentamiento, se planteó explícitamente la persuasión forzada para el asentamiento mediante una legislación especial<sup>18</sup> -Bedouin Control Ordinance, nº18, 1942-. Con todo ello, a finales del mandato, el proceso de sedentarización de los beduinos del Negev estaba ya bastante avanzado; en 1948 una parte importante de la población beduina se dedicaba ya fundamentalmente a la agricultura, estaba asentada y muchos de ellos tenían experiencia de trabajo asalariado temporal.

Sin embargo con el establecimiento del Estado de Israel, el proceso toma un rumbo peculiar. La política beduina de Israel es indisoluble del resto de su política para con su minoría árabe en general. Esta, parte del hecho de tener que definir unas relaciones con una población autóctona diezmada y por lo tanto debilitada (después de 1948 la población beduina del Negev queda reducida a una quinta parte y la de Galilea a un tercio), considerada "enemigo interno" y cuyas tierras interesaban para poder llevar a cabo los planes de instalación de inmigrantes judíos; además resultaba mucho más fácil desplazar a una población recientemente asentada o todavía semi nómada, como los beduinos, que a agricultores árabes sedentarios. Desde 1948 no ha sido

<sup>18</sup> G. Falah (1983), *op. cit.*, pp. 68-72.

cuestión de forzar la sedentarización, pues ya era un proceso avanzado, sino el llevar a cabo una reorganización espacial (concentrar a la población para garantizar su control) y la transferencia de tierras tribales al Estado<sup>19</sup>. El carácter agresivo de tal política y la obstinación de la población a no renunciar a sus tierras ancestrales, ha hecho que la mayor parte de esta comunidad se haya visto enfrentada, hasta hoy, con las autoridades.

### La política beduina de Israel desde 1949

Los beduinos tuvieron una participación muy limitada en la guerra de 1948-1949; ciertos grupos efectuaron algunos operativos contra asentamientos agrícolas judíos, otros, individualmente o siguiendo a sus sheikhs, combatieron incluso al lado de los sionistas. Entre mayo y octubre de 1948 las fuerzas egipcias ocuparon el Negev, pero entre octubre y diciembre de ese mismo año fue conquistado por las tropas judías, lo que sembró el temor entre los beduinos que, en gran número, huyeron hacia Hebrón, Jordania, Gaza o se refugiaron en las zonas más agrestes del centro y sur del Negev<sup>20</sup>. Esta conquista acarreó un cambio de singular importancia en la distribución y la demografía de los beduinos: la mayor parte salió o fue expulsada, el sistema tribal resultó fragmentado, trastocándose primero con la guerra y luego con líneas de cese el fuego de 1949; en total 75 tribus quedaron

<sup>19</sup> G. Falah (1989), "Israeli state policy toward Bedouin Sedentarization in the Negev", *Journal of Palestine Studies*, 70, p. 32.

<sup>20</sup> Lo mismo que para el conjunto de los árabes de Israel hay una gran polémica sobre si hubo planes de transferencia forzada (expulsión) por parte de las autoridades sionistas o si fueron las propias poblaciones árabes las que abandonaron voluntariamente sus tierras, por temor o siguiendo consignas de los líderes nacionalistas. Sobre esta polémica ver David Gilmour, "Epuer la Galilée", in *Les arabes de 1948*, International Coordinating Committee on Palestine, document de travail 3/1989, Genève. Sobre el traslado de poblaciones ver: Nur-eldeen Masalha, (1988), "On recent hebrew and israeli sources for Palestinian exodus", *Journal of Palestine Studies*, vol. 18, n°1. N. Masalha (1992), *Expulsion of the Palestinians. The concept of transfer in Zionist political thought, 1882-1948*. IPS, Washington. Israel Shahak (1989), "A history of the concept of "transfer" in Zionism", *Journal of Palestine Studies*, 71.

fuera del Negev<sup>21</sup>. Aunque tras el armisticio, a lo largo de 1949, algunos regresaron, el Negev se había despoblado, lo que resultaba muy cómodo para llevar a cabo los planes sionistas. En 1953 había unos 11.000 beduinos en el Negev, formalmente ligados a diecinueve sheikhs reconocidos oficialmente por el Estado israelí. Dieciseis de ellos, reconocidos por las autoridades israelíes, se reunieron en Beersheba con los representantes del nuevo Estado, de los cuales recibieron la promesa formal que bajo el estado de Israel "la propiedad, el honor y la tierra de los ciudadanos beduinos serían respetadas y preservadas". Sin embargo los acontecimientos posteriores fueron otros; pues los planes israelíes eran transferir las mejores tierras del noroeste del Negev al Estado.

La política beduina israelí se ha dado en dos grandes fases<sup>22</sup>. La primera, durante el período de gobierno militar, supuso, por razones de seguridad, la concentración de toda la población en un "área cerrada". En un segundo momento, a partir de los años 60', con la puesta en marcha de los grandes planes de desarrollo del Negev, se planteó la relocalización planificada en ciertos centros dentro de ese área.

### a) El confinamiento en el "área cerrada"

Una vez estabilizada la situación militar a principios de los 50', el gobierno planificó y llevó a cabo una concentración forzada de los beduinos en un "área cerrada" (*ezor ha-syag*) o reserva de unos 1.100 km<sup>2</sup>, una décima parte del área anteriormente ocupada, situada al norte y noreste de Beersheba, entre la carretera Beersheba-Hebrón y la línea de partición de aguas, zona además habitada previamente sólo por

<sup>21</sup> Las expulsiones de población beduina no se detuvieron en 1949, durante los primeros años de la década de los 50', varios pequeños grupos fueron desterrados hacia Egipto y Jordania a manos de la "Unit 101" un cuerpo militar especial para el control de la población del Negev, alegando que no tenían documentos de identificación y podían tratarse de retornados ilegales; estas actuaciones llegaron a hacer intervenir a las Naciones Unidas. Ver Ghazi Falah (1985), *op. cit.*, p.40. Kurt Goering (1979), *op. cit.*, p. 5.

<sup>22</sup> G. Falah, (1989), *op. cit.*

miembros de la confederación Tiaha<sup>23</sup>. La concentración se llevó a cabo en varias etapas. La primera y más importante tuvo lugar en 1951; once tribus del área entre Beersheba y Gaza, fueron forzadas a abandonar las mejores tierras del Negev, por "razones de seguridad", instalándose en la reserva y sumándose a las ocho tribus que ya residían allí. Aunque en un primer momento se planteó el traslado como temporal, la relocalización resultó ser para largo, prohibiéndose el retorno; esas tierras, los dos tercios de las tierras beduinas del Negev, se consideraron abandonadas y serían expropiadas y nacionalizadas en los años siguientes.

El "área cerrada" de Beersheba, lo mismo que el Triángulo y parte de Galilea, fue sometida a una administración militar especial; los beduinos fueron uno de los grupos que más sufrieron el gobierno militar<sup>24</sup>. En este caso suponía fundamentalmente la restricción de movimientos y la necesidad de permisos para cualquier salida -a no ser para cruzar la frontera con Jordania, es decir optar por el exilio-; la propia ciudad de Beersheba, lugar de mercado, sólo estará abierta a los beduinos un día a la semana (en 1959 se amplió a dos días). La reserva disponía de unos 400 km<sup>2</sup> de tierras aptas para el cultivo, pero el área tenía precipitaciones mucho menores que en el noroeste; esto suponía la necesidad de canalizar agua o sufrir las consecuencias de las periódicas sequías, como fue el caso en repetidas ocasiones. Las tierras se pusieron en explotación -cultivo de cereales, pastos- pero el crecimiento de la población y la falta de agua hicieron que pronto resultaran insuficientes para su mantenimiento.

La concentración y el gobierno militar tuvieron importantes consecuencias. En primer lugar obligaron a los beduinos a ajustar sus prácticas productivas, y en suma sus formas de vida, al uso intensivo de un territorio exiguo, lo que aceleraba la sedentarización y la introducción de prácticas tecnificadas. Por otro lado, desde el punto de vista social, a pesar de los esfuerzos por mantener identidades tribales

<sup>23</sup> El 90% de los beduinos que no habían abandonado el Negev pertenecían a la macrotribu Tiaha y el resto a los 'Azazme y Tarabin, a ellos se sumaron algunos retornados.

<sup>24</sup> S. Jiryis (1976), *op. cit.*

diferenciadas, en el área cerrada se creó una nueva diferenciación entre los beduinos sin tierra, deportados del oeste e instalados sobre tierras arrendadas con contratos anuales, sobre las que no querían construir en sólido; y los beduinos originarios del área que permanecieron sobre sus tierras históricas, que durante este período consolidaron sus asentamientos (construcciones en piedra), lo que tuvo una gran importancia para preservar y proteger sus tierras, pues su propiedad tampoco estaba legalmente reconocida. Es decir desde el principio se creó un grupo importante de población desarraigada, que desde entonces reclama el derecho a retornar a sus tierras históricas y que vive en asentamientos precarios (cabañas y chabolas con laminas de zinc...), resultando la más sensible y desprotegida ante las políticas gubernamentales.

Otros factores van a reforzar la estrategia israelí para promover el abandono de las formas de vida tradicionales. Desde finales de los 50' se flexibilizan las medidas de control del gobierno militar, se permite el retorno y la reunificación de algunos grupos; las autoridades ponen en marcha nuevas medidas para la administración del territorio a través de los jefes tribales, que a modo de intermediarios, sirven para legitimizar y hacer más efectivo el control; a través de ellos se canalizan las ayudas por sequías o raciones de comida en momentos de emergencia, y se negocia la participación de algunos jóvenes como voluntarios en el ejército<sup>25</sup>. En 1949 la educación primaria hasta los 8 años se hace obligatoria para todos en Israel; algunas escuelas se instalan en áreas de poblamiento beduino lo que contribuye a fijar el asentamiento de las familias.

Pero, ¿las razones de seguridad explican por sí solas la concentración de estas poblaciones? El traslado desde las proximidades de Gaza y la instalación cerca de la frontera con Cisjordania no parecen tener una explicación exclusivamente securitaria. Aparte las ventajas de la concentración desde el punto de vista militar, también hay que tener en cuenta el contenido económico de tal operación; las zonas vaciadas eran sin duda las mejores tierras del Negev, tanto por sus condiciones

<sup>25</sup> K. Goering (1979), *op. cit.*, pp. 3-20.

edafológicas como por ser el área de mayores precipitaciones, lo que resultaba fundamental para instalar colonos.

### **b) El desarrollo del Negev y la urbanización planificada de la población beduina**

En 1966 y 1976 se diseñaron dos Planes Rectores de Ordenamiento Regional para el norte del Negev, visto entonces como el eje de desarrollo futuro del Estado de Israel. Estos planes recogían los objetivos estratégicos de desarrollo de la región: aumentar la población judía en el área y aprovechar sus recursos naturales; para ello se hacían necesarios desarrollar las infraestructuras y las comunicaciones, establecer más de 100 colonias agrícolas, instalar industrias y crear empleo *in situ*. Esto también requería reordenar a la población beduina y afectar parte de las tierras del área cerrada, reduciéndolas aún más a pesar del crecimiento demográfico.

Sin ningún tipo de consulta a las comunidades beduinas, se puso en marcha un programa de traslado a nuevos asentamientos urbanos, conocido como "Plan de las siete ciudades", con el argumento de modernizar su forma de vida y proveerles de servicios de manera más eficiente y barata<sup>26</sup>. Esto suponía por un lado, una nueva relocalización después de vivir durante varios años en los lugares donde fueron asentados por el ejército y donde ya habían reorganizado sus estructuras comunitarias, y por otro lado su urbanización, rompiendo de hecho con sus actividades agropecuarias. Como es de suponer los beduinos se resistieron, negándose a abandonar sus asentamientos, fueran estos campamentos o construcciones sólidas, y el Estado hubo de recurrir a medidas de fuerza. Se declararon ilegales los asentamientos anteriores, negándoles todo servicio público y quedando sujetos a demolición;

<sup>26</sup> El plan de 1966 ya planteaba la creación de nueve asentamientos; tres se ponen en marcha de inmediato, éstos son aumentados a seis en 1973 (por razones de distancia y de diferencias tribales), y luego a siete. Los asentamientos beduinos planificados son: Tel Sheva (1967), Rahat (1973), K'Seifa, Segev Shalom/Shgib, 'Aroer/Ararah (1983), Hura y Lakiya.

además se reanudaron las expropiaciones incluso dentro de área cerrada<sup>27</sup>. Para muchos, especialmente para los más desprotegidos, un nuevo traslado a los poblados señalados suponía la única opción: allí podrían alquilar tierra, construir casas sólidas y quizás encontrar un empleo. Incluso en caso de abandonar toda reclamación sobre sus tierras se les permitiría también recibir una compensación monetaria.

Pero la resistencia mayoritaria a estos planes suponía la aparición de un nuevo fenómeno, que hay que enmarcar además en un momento de creciente politización de los árabes de Israel: más de la mitad de los beduinos del Negev viven todavía hoy en asentamientos considerados ilegales, y llevan a cabo actividades agrícolas y pecuarias en tierras que disputan al Estado, lo que les expone a continuos riesgos de multas, confiscaciones, demoliciones de viviendas, etc.

Se ha cuestionado la viabilidad de estas localidades beduinas planificadas; en principio, según el discurso oficial, a diferencia de los asentamientos espontáneos, deberían permitir un acceso más fácil a los servicios públicos, la posibilidad de construir viviendas dignas, así como facilitar una inserción económica.

En estas localidades el Estado asigna una parcela a cada familia, con un contrato de arrendamiento por 49 años, para la autoconstrucción de su vivienda. Esta fórmula que en principio no resulta satisfactoria para el beduino -que normalmente no construye en sólido sobre tierra alquilada-, siempre es mejor que la precariedad de los asentamientos ilegales y muchos terminan aceptando al no tener otras alternativas. Sin embargo a diferencia de las colonias judías, en el sector beduino son llamativas las numerosas deficiencias en los servicios básicos -agua, electricidad, servicios de salud, transporte público,...- Una comparación puede ilustrar la situación: Arad es una colonia judía con 16.000 pobladores, tiene un médico por cada 850 habitantes, instalaciones deportivas diversas, parques, museo y centro cultural; Rahat es un

<sup>27</sup> Se han dado múltiples casos, entre el que destaca la expropiación de tierras en Tal al-Malah en 1980-81 y la reinstalación de su población, 750 familias, para la construcción de un aeropuerto. Ver G. Falah (1989), *op. cit.*, p. 80.

asentamiento beduino con 20.000 residentes, tiene un médico por cada 3000 habitantes, no cuenta con ninguna de las instalaciones de la colonia judía vecina<sup>28</sup>.

Estos asentamientos "legales" no toman en consideración la actividad económica tradicional de la población beduina, tampoco contemplan alternativas económicas; son simples lugares de habitación para una población que ha de servir de mano de obra en los centros urbanos judíos y en sus industrias. De hecho la idea subyacente de partida era que los beduinos podrían encontrar trabajo como mano de obra no cualificada en los asentamientos judíos de la zona o en otros incluso alejados. Si durante los años 50' el gobierno militar puso trabas al empleo de mano de obra árabe en los centros israelíes vecinos, temiendo que competiera con los inmigrantes; desde finales de la década y sobretodo durante los 60' el trabajo asalariado en el exterior creció (1958: 3,5%, 1962: 13%, 1975: 35%..) convirtiéndose en la fuente principal de ingresos, y haciendo incluso que alguna población beduina se instalara en la periferia de ciudades industriales de la costa (es el caso de la comunidad de Jawarish, cerca de Ramleh)<sup>29</sup>. Actualmente más del 50% de la población activa masculina está asalariada en el sector judío; de paso, esta ruptura con la economía agropecuaria tradicional está resultando el mejor medio para acabar con las demandas de solución al problema de la tierra.

Es comprensible por lo tanto la sensación de "engaño" que siente la población; incluso se dan casos de abandono de estas localidades y de retorno a los asentamientos ilegales. Es un hecho palpable que a pesar del abanico de presiones -demolición de casas, cierre de escuelas, cortes en el suministro de agua, confiscaciones de animales, carencia de numerosos servicios básicos...- un 50% de la población beduina del Negev permanezca fuera de los asentamientos oficiales.

<sup>28</sup> ASDBRI (Association for Support and Defence the Bedouin Rights in Israel), *The Bedouin Arabs of the Negev: the Struggle for equal Rights as Citizens of Israel*, Beersheba, s/f.

<sup>29</sup> Gideon Kressel, "Changes in employment and social accommodations of bedouin settling in an israeli town" in E. Marx; A. Shmueli (ed.) (1984), *op. cit.*

En estos más de 25 años se han alcanzado parcialmente algunos de los objetivos deseados por el gobierno; siete localidades concentran la mitad de la población beduina. Pero han acentuado el enfrentamiento entre comunidades y Estado. Los resultados parciales y la violencia que conlleva tal estrategia han hecho elevarse voces críticas en el propio Israel planteando una flexibilización de los planes, la integración de la agricultura y la ganadería como ejes centrales y la creación de poblados agrícolas.

### El conflicto por la tierra

La apropiación de las tierras tribales ha sido una de las motivaciones centrales de la política beduina de Israel. En general los judíos israelíes han visto a los beduinos del Negev como un pueblo nómada, sin arraigo a lugar alguno y que por lo tanto no puede ser propietario de tierras. Esta ha sido una de las representaciones que están en la raíz de los problemas entre la comunidad beduina y el Estado.

El registro y la titulación de tierras se introducen en Palestina, con una finalidad fiscal, con los otomanos y su *ley tabú* de 14 diciembre 1858; pero entonces no se realiza un catastro sino un registro incompleto que sólo describe algunas propiedades y sus lindes. La aplicación de esta ley fue escasa entre los beduinos, y en todo caso más extendida en Galilea que en el Negev. Además la mayor parte del Negev se consideraba tierras *mawat*, incultas y sin propietarios, y en todo caso reversibles al Estado; de ahí surge el debate de si los beduinos realmente no inscribieron sus tierras o simplemente hacían libre uso de tierras públicas, siguiendo formas tradicionales respetadas por todos, aunque su vaguedad en la demarcación de los terminos explica también los frecuentes enfrentamientos entre comunidades. Esta situación se va a mantener con los británicos, que llevarán a cabo un nuevo registro, con cartografía, más completo y realizado con métodos modernos. En 1921 con la *British Lands Ordinance*, se establece un nuevo plazo para registrar en breve las tierras pendientes de legalizar; en 1928 se establecerá otro sistema para legalizar las propiedades y resolver las disputas; todos estos ajustes harán perder importantes territorios tribales

a la mayor parte de los grupos beduinos de Galilea pero apenas afectarán al Negev.

A partir de 1948 el nuevo Estado judío, con su ideología de la "redención de la tierra" (*ge'ulat ha-garga*) y con el objeto de instalar a los recién inmigrados, buscó hacerse con el control efectivo de este vasto territorio hasta entonces periférico a las administraciones anteriores. Para ello utilizó todos los recursos legales y de fuerza a su alcance. Por un lado los beduinos del Negev apenas habían registrado las tierras que ocupaban; no disponían de documentos, ni otomanos ni del período británico. Por otro lado, con el desplazamiento, voluntario o forzado, de muchos grupos, una gran parte de sus tierras habían sido abandonadas de hecho, dando pie a que se les aplicaran, en 1950, la *Absentees' Property Law*, que hizo al gobierno custodio de las propiedades de los ausentes. Con la *Land Acquisition Law* de 1953, el Estado asumía la posesión efectiva de las tierras que no estaban en manos de sus propietarios el 1 abril de 1952 y que fueran posibles objetos de desarrollo; así miles de árabes beduinos que no estaban ocupando sus tierras ancestrales en tal fecha, al haber sido trasladados por la fuerza, perdieron todo derecho sobre ellas. Al terminar la administración militar en 1966, se negó a los beduinos el poder regresar a sus tierras de origen. Aunque desde entonces las reivindicaciones se han basado en la larga e ininterrumpida ocupación, las políticas gubernamentales han buscado por todos los medios evitar toda reocupación.

A mediados de los 70' el gobierno se mostró dispuesto a reconocer derechos de los beduinos sobre una porción (entre 12,5 y 25%) de las tierras reclamadas - lo que sumaba unos 2,4 millones de dunums-, a pagar algunas compensaciones por un 30% más, mientras se expropiaba definitivamente el 50% restante. Pero las negociaciones fueron suspendidas en 1977 con la llegada de la derecha al poder.

Otra ola de confiscaciones tuvo lugar en 1980. Como resultado del tratado de paz con Egipto, Israel necesitó instalar nuevos aeropuertos y bases militares para reemplazar los que abandonaron en

el Sinaf -aunque parece que algunos planes eran preexistentes a la retirada<sup>30</sup>.

La *Emergency Land Requisition Law*, otra norma de excepción que databa de 1949, y que permitía la expropiación para fines públicos o de seguridad, autorizó la expropiación de 82.000 dunums de tierra en la reserva beduina. Se calcula que las compensaciones que fueron ofrecidas rondaron entre el 2 y el 15% de lo que recibieron los colonos judíos del Sinaf trasladados en esa misma época; además de serles denegado a los beduinos el derecho a apelar ante los tribunales.

Generalmente la mayoría de los beduinos ha rechazado las propuestas de compensación parcial por las tierras que reclaman. En los últimos 20 años se han acumulado centenares de reclamaciones y ninguna ha sido tomada en cuenta ni siquiera en los casos en que existe documentación que atestigua la titularidad histórica de una propiedad. Los recursos ante la Corte Suprema tampoco han dado muchos resultados. El conflicto sobre la propiedad beduina en el Negev sigue sin resolverse.

## Los beduinos del Negev hoy

### La población

A pesar del colapso demográfico de 1948-49, la población beduina se ha multiplicado por siete en 45 años. Según las últimas estimaciones oficiales había a finales de 1992 en el distrito sur de Israel (Negev) 78.400 musulmanes, concentrados en su mayor parte en el sub distrito de Beersheba (y especialmente en la sub región del mismo nombre); junto con 8.700 cristianos, los árabes constituían el 13,39% de la población del distrito.

<sup>30</sup> Ver nota 27.

**Población beduina en el Negev y en Galilea, entre 1922 y 1992**

	<u>Negev</u>	<u>Galilea</u>
1922	45-71.000	13.420
1931	48-67.000	11.786
1945	47.980	17.100
1946	57-95.500	
1947	95.566	
1948 (finales)	11.000	5.000
1955	12.540	7.630
1961	17.451	9.267
1972	31.650	13.694
1981	50.120	30.295
1987	aprox.60.000	aprox.30.000
1992	78.400	

Fuente: Datos 1922-1981: FALAH (1985) basandose e diversas fuentes. Para 1987 FALAH (1989). 1992: CBS 1993

La tasa de crecimiento natural anual, extremadamente alta, se sitúa entre 5,3% y 5,6%, desde los años 50' debido al brusco descenso de la mortalidad infantil tradicional entre los beduinos; anteriormente era común que la mitad de los recién nacidos muriera antes del cumplir un año. Recientemente se ha venido operando una tendencia al descenso de esta tasa como resultado de las difíciles condiciones de vida de las familias beduinas y del impacto de la urbanización. Sin embargo el crecimiento sigue siendo proporcionalmente mucho más alto que en el resto de Israel, mayor que el de la población judía, pero incluso más alto que la tasa de crecimiento de la población árabe de Galilea o de los Territorios Ocupados. En 1985, el plan gubernamental para la distribución de siete millones de israelíes<sup>31</sup>, considerando una tasa de crecimiento del 4,5%, proyectaba más de 120.000 beduinos para finales de siglo.

En 1983 más del 56% de la población beduina del Negev tenía menos de 15 años, y el 66% menos de 20 años. A finales de 1992, 42,2% era menor de 15 años y el 51,4% menor de 20 años. Este

<sup>31</sup> State of Israel, Interior Ministry (1985), Outline Plan for Geographical Distribution of the Population of Israel Projected at Seven Million, Jerusalem.

descenso es producto de una lenta pero progresiva caída de la tasa de natalidad y de la elevación de la edad del matrimonio. Este último fenómeno se debe a varias causas: dificultades para disponer de una vivienda, empleo no cualificado y bajos ingresos, elevación de la población estudianta..., y afecta a los beduinos igual que al resto de la comunidad árabe en Israel, con importantes consecuencias.

### Condiciones de vida

Comparado con los estándares de vida medios de Israel, las familias beduinas tienen: dos veces más hijos, la mitad de ingreso per cápita, la mitad de espacio en vivienda per cápita ... sólo el 10% de la población mayor de 15 años tiene nivel de educación secundaria, el 30% de los adolescentes entre 14 y 17% están escolarizados, las mujeres beduinas tienen como media menos de un año de escolarización. Dado el alto desempleo existente y el empeoramiento las condiciones de vida, se puede considerar pobre a la mayoría de la población beduina.

#### Datos comparados de familia y hogar (1983)

	<u>Beduinos</u>	<u>Media israelí</u>
Número de persona por hogar	5,3	3,5
Número de hijos por hogar	4,7	2,3
Media hijos por mujer entre 30-39 años	6,4	3,1
Tasa de dependencia	2066	1012
Tasa hijos/madre	1653	657
% menores de 15 años	56	33

Fuente: Central Office of Statistics: Census of Population and Housing 1983; en HAMAI SI (1990)

### Ingreso y condiciones de vida

	<u>Beduinos Negev</u>	<u>Dimona*</u>	<u>Media Israel</u>
Ingreso mensual per cap. (en miles de Sheckels**)			
si cabeza de familia está: -empleado	5,7	10,9	12,9
-desempleado	2,7	6,1	7,5
Nº medio personas por habitación	2,5	1,3	1,2
% hogares con más de 2 personas por habit.	54%	9%	8%
% de hogares con:			
-teléfono	2%	57%	69%
-calefacción	45%	79%	86%
-agua caliente	23%	92%	86%

Notas: \* Dimona, ciudad israelí del Negev, \*\*al valor de 1983

Fuente: Benedict Roth (1989): "Negev Bedouin Arabs", *Shatil* sobre datos del Censo 1983

### Educación y cultura

En materia educativa, a pesar de la obligatoriedad de la educación primaria (6-15 años) y que hay escuelas primarias árabes en los asentamientos beduinos, sin embargo hay un número estimable de no escolarizados. Ello se debe a diversas causas: el mal estado de las instalaciones educativas; las carencias de profesorado; la falta de transporte escolar para acercar a los niños a las comunidades que cuentan con escuela... y se traduce en una alta tasa de abandono escolar estimado en 1992 en el 25% de los niños/as entre 6-13 años, y el 75% entre 14-17 años. Según el censo de 1983, sólo un 10% de la población beduina tenía una formación secundaria (47% en Israel) y 0,6% nivel universitario (8% en Israel), en ello influye directamente la deficiente base formativa de la educación primaria y secundaria que no permite acceder a estudios superiores; por ello algunas familias han optado por enviar a sus hijos a estudiar a las escuelas árabes del norte del país. Asimismo son muy escasas las posibilidades de formación técnica para los jóvenes beduinos cuando casi el 60% de los jóvenes israelíes siguen programas de formación profesional.

La política de discriminación ha afectado e impactado también sobre el patrimonio cultural y religioso de la población beduina, la mezquita de Beersheba ha sido apropiada por las autoridades israelíes

y convertida en museo, a pesar de las reiteradas peticiones de la comunidad musulmana para que sea devuelta para su uso religioso; las infraestructuras dirigidas a las colonias judías han afectado (en varios casos demoliciones ) a varios cementerios y lugares santos del Negev...

### **El problema de la vivienda y de la legalidad de los asentamientos**

Según se utilicen estimaciones oficiales o independientes, a finales de 1987 un 51% o un 42% respectivamente habitaban en asentamientos reconocidos o legales; el resto, una porción muy estimable seguiría en asentamientos no legalizados (aldeas, barriadas suburbanas,... que no cuentan con servicios y viven bajo la continua amenaza de desalojo y demolición de sus viviendas) suponiendo una población que se resiste a trasladarse a los asentamientos urbanos planificados por el gobierno.

#### **Tamaño de la población y distribución (1988)**

	<u>Fuentes oficiales</u>	<u>Fuentes independientes</u>
En asentamientos reconocidos	31.100 (51%)	32.000 (42%)
En asentamientos no reconocidos	29.700 (49%)	43.000 (58%)
Total	60.800	± 75.000

Fuente: Population size and un/recognized as of year-end 1987 from "List of Localities, their Population and Codes", Central Bureau of Statistics, Technical Publication, n°5, 1988; retomado en ROTH (1989). Las estimaciones independientes en HAMAISI (1990).

En Israel cualquier proyecto de construcción debe contar previamente con el permiso de las autoridades de la comisión local de urbanismo y vivienda; para su aprobación el terreno debe haber sido calificado y deben existir planes precisos de urbanización aprobados por las instancias regionales y nacionales. En el caso de los asentamientos beduinos, según la Ley de Ordenación y Construcción, todas las construcciones fuera de las siete ciudades legalizadas contravienen los planes de urbanización y son ilegales, por lo tanto sujetas a ser demolidas. Hay que hacer notar que muchos observadores judíos reconocen que esto se aplica con mucha más dureza a los

pobladores árabes que a los habitantes del sector judío<sup>32</sup>. Pero tampoco son todo facilidades en las localidades reconocidas; sólo tres de ellas tienen planes urbanísticos aprobados.

Los asentamientos beduinos se pueden clasificar en tres modalidades<sup>33</sup>:

a) Los asentamientos espontáneos reconocidos: algunos asentamientos beduinos, no planificados por las autoridades sino espontáneos, sean barriadas periféricas, aldeas o pueblos, han sido reconocidos por las autoridades; esto no se ha dado nunca en el Negev -donde hay contestación de la propiedad- sino en Galilea, donde en la década de los 80' ya reunían más del 55% de la población beduina. Generalmente se trata de asentamientos sobre terrenos de los que se dispone de documentos de propiedad, por lo que las autoridades se han visto obligadas a reconocer la situación; además, en ese área, se han dado fuertes resistencias al traslado a poblados planificados. El reconocimiento no significa provisión automática de servicios; y no exime tampoco el seguimiento obligado de los planes rectores de urbanización, sean del municipio al que pertenecen o del distrito.

b) Los asentamientos no reconocidos o ilegales: es la denominada "periferia beduina"; se trata de los asentamientos espontáneos, algunos muy antiguos, otros más recientes, que las autoridades se niegan a reconocer sea por que se contesta la propiedad del suelo, sea para obligar el traslado a las áreas designadas. Son considerados ilegales, fuera de cualquier esquema de ordenamiento territorial y no reciben servicios básicos. El no reconocimiento de esos asentamientos significa que no existen para Israel; los 25 que existen en el Negev no aparecen en ningún mapa. Entre el 40 y 50% de la población vive en esta situación. Las viviendas, sólidas o precarias están sujetas a multas y a su demolición; su población es la más débil y la que está más sujeta a la emigración.

<sup>32</sup> Haim Chertok (1992), "Desert Scorn: Bedouin Life under Israeli Rule.", *Tikkun*, vol.7, n° 4, 48-52.

<sup>33</sup> Ghazi Falah (1985), *op. cit.*, p. 47.

c) Los asentamientos planificados por el gobierno: son las siete localidades designadas para la instalación de la población beduina y que teóricamente habrían de estar dotadas de servicios básicos. Están ubicadas sobre tierras públicas pero también sobre tierras beduinas. Generalmente sus pobladores han llegado a ellas después de luchas y fuertes resistencias; son además los que mayores cambios socio-culturales están viviendo. En los asentamientos planificados, las construcciones sólidas (en piedra y materiales convencionales) tampoco suponen ser siempre viviendas dignas, muchas familias no han podido terminar las obras por razones económicas y habitan casas semi construidas.

La demolición de casas se inició de manera selectiva en los 70' y continúa hoy<sup>34</sup>. Cada año el gobierno procesa a centenares de familias beduinas como paso previo a la demolición de sus viviendas. Los acusados de construir sin permiso son requeridos para que derruyan sus casas y en caso de negativa corren el riesgo de ser fuertemente multados o encarcelados, llevándose entonces a cabo la demolición por parte del gobierno y cargando los costes de la operación al infractor.

El Informe Markovitz, resultado de una comisión gubernamental de investigación encargada de evaluar la cuestión de las construcciones ilegales en el sector árabe en 1986, recogió la existencia de 6.601 viviendas beduinas ilegales en el Negev la mayor parte (98%) infraviviendas y tiendas, sobre tierras privadas o en litigio; hoy esta cifra supera las 8.000, lo que supondría que la mitad de la población beduina viviría en viviendas ilegales y por lo tanto bajo la constante amenaza de ser expulsados y quedar sin techo. El Comité Markowitz recomendó un plazo de cuatro años (entre 1986-1990) para forzar el asentamiento urbano de esta población, recurriendo a la demolición gradual de esos varios miles de viviendas ilegales, en concreto la desaparición de 20 comunidades rurales. Estas recomendaciones fueron aceptadas y llevadas gradualmente a cabo por el gobierno desde

<sup>34</sup> El caso más reciente y de más resonancia mediática en Israel fue el traslado forzado de 70 familias que habitaban en las colinas del Negev central. Tom Segev, "The wilds of the Negev", *Ha'aretz*, 21 may 1993. Clinton Bailey, "The Negev cleaned of Bedouin", *Ha'aretz*, 8 august 1993.

principios de 1988. Según datos gubernamentales se derruye una casa cada dos días. En 1988-89, 46 fueron derruidas por las autoridades, 402 por los propietarios cumpliendo ordenes judiciales y 87 antes que se dictara sentencia. A finales de 1992 el Ministerio del Interior reconocía la existencia de 12.486 construcciones ilegales en el Negev, 10.000 de las cuales eran habitaciones<sup>35</sup>.

Mientras el gobierno israelí ha realizado ingentes inversiones para instalar a los nuevos inmigrantes -la última ola masiva, a partir de 1989, ha sido de judíos procedentes de la ex-Unión Soviética - su política para con la población árabe ha sido radicalmente distinta. Las condiciones de vida en general y de la vivienda en particular en los asentamientos no reconocidos son deplorables.

El problema de la ilegalidad de tan alta proporción de asentamientos se agrava con la deficiencia en infraestructuras, que ha sido en algunos casos suplida parcialmente por los propios residentes. Mal estado de caminos y calles, incluso en el interior de muchas comunidades; deficiencias en la provisión de agua, muy pocos asentamientos estan conectados a la red nacional de agua y generalmente se limita a una fuente por comunidad, de uso exclusivamente humano -actualmente la media de consumo de agua per capita entre los beduinos es de 10 metros cúbicos anuales, mientras que la media israelí es de 90- lo que obliga a recurrir a aljibes privados y al acarreo en camiones cisterna; no hay agua para riego. El alcantarillado no existe y se resuelve con fosas sépticas. El suministro de electricidad es producto de generadores que funcionan un número limitado de horas al día, generalmente por la noche, por lo que apenas se puede contar con otros usos durante el día. Excepto una pocas líneas de teléfono en las localidades más pobladas, no existe apenas servicio en la mayor parte de las comunidades.

La mayor parte de la población beduina tiene graves problemas de vivienda y sufre una importante carencia de servicios públicos

<sup>35</sup> Esther Levinson, *Planning and building for the Arab Naqab bedouin*, ASDBRI, 1993.

básicos. A lo que se añade la amenaza continua que pesa sobre los habitantes de aldeas no reconocidas y de asentamientos espontáneos.

## Empleo

Actualmente los ingresos de la mayor parte de los beduinos proceden del trabajo asalariado en diversos sectores de actividad fuera de sus áreas de residencia. Tanto los asentamientos no reconocidos como las comunidades legales sufren graves problemas económicos y se han convertido en comunidades y pequeñas ciudades dormitorio o barriadas pobres en las proximidades de ciudades judías como Beersheba, Dimona y Arad<sup>36</sup>.

La población activa beduina vive una tasas de desempleo sensiblemente más altas que la media nacional pero también que la media de las ciudades judías de la región, como Dimona -un polo de desarrollo vecino y considerada generalmente como un ejemplo de ciudad israelí desfavorecida-. Según el censo de 1983 el 46% de los cabeza de familia estaba desempleado (27% a nivel nacional). Muy pocas mujeres tienen empleos formales, tanto por razones sociales como culturales; se estima que el 94% de las mujeres mayores de 18 años están desempleadas.

### Desempleo y ocupación por sectores

	<u>% entre pobl. beduina</u>	<u>% en Dimona</u>	<u>% Israel</u>
<b>% de hogares en que cabeza de familia esta desempleado</b>	46	30	27
<b>% población &gt; 15 años desempleada</b>			
Hombres	43	40	33
Mujeres	99	67	60

<sup>36</sup> Raja Khalidi, "Emergence d'une économie arabe en Israel" in Mansour (1989), *op. cit.*

**Ocupación sectorial. Población beduina y media nacional**

Construcción	13	4	5
Agricultura	20	1	4
Trab. sin cualificar	18	3	4
Industria, comercio, servicios	29	88	76
Transporte	20	3	3

Fuente: sobre datos del censo de 1983, en HAMAISI (1990) y ROTH (1989).

**Evolución reciente de la ocupación por sectores (en %)**

<b>Sector:</b>	<b>año 1983</b>	<b>año 1991</b>
Transporte	20	23
Construcción	13	13
Agricultura	20	9
Ind.com,s.públ	29	33
Trab.sin cualif	18	22

Fuente: EGHBARIEH, MAHAJNEH (1992).

Pero no sólo es elevado el desempleo, la ocupación se concentra en actividades mal remuneradas, como la construcción o el transporte. Están además subrepresentado entre el funcionariado, las actividades industriales, el comercio y los servicios públicos. En 1983 los trabajadores sin cualificar suponían el 18% de los ocupados entre los beduinos, mientras que la media nacional rondaba el 4%, en 1991 había subido al 22%. El tipo de empleo determina el nivel de renta, los ingresos medios suponen la mitad de la renta per cápita a nivel nacional.

La alta dependencia del trabajo exterior (el 80-86% de los trabajadores ocupados trabajan fuera) y el limitado desarrollo económico en sus comunidades y barriadas, tienen un impacto económico, cultural y político negativo en la comunidad beduina, en lo que constituye el factor más importante para debilitar la oposición beduina a las políticas estatales y desincentivan el desarrollo de iniciativas locales para generar empleo.

## Lo agropecuario

La agricultura sigue siendo una de las actividades clave, no sólo en su sentido económico sino en el plano social y cultural como un componente central de la tradición y de la identidad beduina. Una parte de la población ocupada está empleada en el sector agrícola judío. Tradicionalmente la agricultura y ganadería beduinas han estado orientadas a la autosubsistencia aunque hoy gran parte de la producción ganadera se dirige al mercado israelí y a los territorios ocupados. Suele tratarse de una actividad mixta: el cultivo de cereales (trigo, cebada,...) y la ganadería ovina (alimentada con rastrojos de cereal y granos), en una complementariedad que sigue siendo una práctica viable, incluso en años de sequía; además de permitir emplear relativamente considerable mano de obra; en muchos casos se trata de una actividad complementaria realizada por la mujer y los niños, o por el cabeza de familia después de su jornada en otro empleo.

En los asentamientos legales, el empleo agrícola ronda el 5% , mientras que supone más del 20% en las comunidades de la "periferia beduina"; como actividad complementaria la ganadería es practicada por el 16% de las familias beduinas, porcentaje que se eleva al 27-30% en la periferia.

### Distribución de las tierras de cultivo (propiedad, tenencia, arriendo)

Extensión (en dunums)	<u>1-99</u>	<u>100-199</u>	<u>200-300</u>	<u>Sin tierra</u>
% de la población	35%	15%	10%	40%
% de los propietarios	60%	25%	15%	

### Distribución de los rebaños

	<u>Asent. periferia beduina</u>				<u>Asent. reconocidos</u>	
Tamaño (nº cabezas)	3-20	50-100	100-200	200+	3-2	50-200
% de los propietarios	30%	45%	20%	5%	95%	5%

### Recursos de los asentamientos beduinos

<u>Estimaciones de población:</u>		<u>Tierra (en dunums):</u>	
Población total:	70.000	Arriendo del gobierno:	25.000
En asent. permanentes:	30.000	Privada:	150.000

En la periferia espontánea:	40.000	En disputa:	660.000
<u>Cabaña ganadera:</u>			
Cabezas registradas:	100.000	Tierra/persona:	6 dunums
Estimaciones oficiales:	140.000	Animales/persona:	3,5
Estimaciones investig.:	250.000		

Fuente: BEN-DAVID (1988) en HAMAISI (1990)

La agricultura supone la mayor fuente de ingresos para un 25% de los beduinos que viven en la periferia; y como actividad complementaria puede aportar hasta una quinta parte de los ingresos de una familia, a una gran cantidad de la población, en lo que supone una fuente de seguridad económica y contribuye sustancialmente a mejorar modestamente su nivel de vida; además de tener una importancia social y cultural relevante. Todo ello hace que la defensa de una propuesta de desarrollo agropecuario desde la comunidad beduina se haya convertido en el eje de su reivindicación. Sin embargo las políticas gubernamentales han buscado romper el lazo entre la comunidad beduina y la actividad agropecuaria. Esto se manifiesta en las limitaciones establecidas al número de animales, con argumentos ecológicos; la práctica de arrendar tierra sólo por un año, lo que impide a los inquilinos hacer mejoras sustanciales a esas tierras ni trabajarlas adecuadamente; además de las insuficientes adjudicaciones de agua, dificultades para poner en cultivo tierras en disputa o la carencia de insumos adecuados. Todo ello impide crear una base económica estable en los asentamientos formales o en la periferia, y refuerza la función de esas comunidades como fuentes de mano de obra barata.

Además, a la presión continua que vive la comunidad beduina por los problemas de legalidad o no de sus asentamientos, se añade la presión directa sobre su actividad agropecuaria. En 1977 el Ministerio de Agricultura, dirigido entonces por Ariel Sharon, puso en marcha una unidad especial de "policía agrícola", la *Nature Reserves Authority*, conocida como Patrulla Verde, encargada de vigilar y proteger las tierras públicas y el medio ambiente. Este cuerpo policial apresa y confisca ganado que haya invadido terrenos estatales protegidos; destruye cosechas en terrenos confiscados; aplica multas ... y controla la instalación de grupos en zonas no autorizadas, recurriendo incluso a

la ayuda del ejército y haciendo gala en muchos casos de una llamativa brutalidad. Una de las funciones más importantes que ha desempeñado esta unidad de vigilancia ha sido la restricción progresiva a las prácticas de trashumancia y pastoreo. Tradicionalmente se daba un movimiento estacional de los rebaños, en primavera los rebaños del sur se encaminaban hacia el centro y el norte del Negev; ahora el número de cabezas está limitado y su traslado requiere de un permiso de las autoridades, sobrepasar el número permitido significa su confiscación. En los últimos tres años la cabaña ha bajado al 80-85% por falta de pastos naturales y al no resultar rentable el mantenimiento artificial. También llama la atención el control del sobrepastoreo especialmente cuando se trata de la tradicional cabra negra beduina, cuyo libre pastoreo está prohibido desde 1950; de 200.000 cabezas en 1977 se pasó a 80.000 en 1980; son frecuentes las confiscaciones y el sacrificio de animales de los infractores.

### Una sociedad en transición

El nomadismo, más allá de su componente espacial y económico, también tenía una dimensión psico social (sistema de valores ...); la transición hacia la vida sedentaria y la brusca urbanización en apenas unas pocas generaciones ha supuesto profundas alteraciones en el seno de la sociedad beduina. Hoy ésta es cada vez más diversa; en ella podemos encontrar múltiples líneas de confrontación y disociación: el legado tribal marcado por tradiciones muy enraizadas junto a pautas y valores del desarrollo moderno; un liderazgo tradicional junto con jóvenes activistas comunitarios; una generación que ha tenido algún acceso a la formación y otra vieja, heredera del saber de sus padres; diferentes formas de habitación y de trabajo, etc. La comunidad muestra además una amplia diversidad socio económica: algunos terratenientes y trabajadores sin tierras, asalariados, pastores o agricultores y profesionales,... Se trata de una sociedad en que un segmento cada vez mayor se orienta hacia la estructura de familia nuclear mientras prima socialmente y perviven múltiples formas de familia extensa. Tales diversidades requieren también respuestas multidimensionales que no corresponden con las políticas aplicadas hasta ahora de asentamiento forzoso y aculturación rápida.

Según diversos trabajos y estudios sobre las aspiraciones y actitudes de los beduinos<sup>37</sup>, se han podido establecer algunas conclusiones sobre las preferencias de esta población; quizás los datos más significativos sean los que se refieren a la forma de vida y el tipo de habitación. Cuatro quintas partes de la población siguen prefiriendo mantener su forma de vida agropecuaria. La tendencia a optar por una forma de vida urbana esta más presente entre los más jóvenes, mientras que opta por los pueblos agrícolas el grupo de 25-44 años y lo ganadero los mayores de 45. En cuanto al habitat, el 86% prefiere las casas sólidas, de piedra, a las tiendas tradicionales ... también de manera más acentuada entre los más jóvenes.

#### Preferencias de formas de vida

	<u>Pueblos agrícolas</u>	<u>Pueblos ganaderos</u>	<u>Comunidades urbanas</u>
a. Asent. reconocidos	60%	8%	32%
b. Asent. no reconoc.	82%	9%	9%
TOTAL	70%	8%	22%

#### Participación política de los beduinos

En cuanto ciudadanos de Israel, los beduinos han podido ejercer su derecho al voto desde las elecciones a la segunda Knesset en 1951. Como el resto de los árabes de Israel su participación política ha estado marcada por el papel de intermediadores que entre la población y las autoridades gubernamentales o los partidos sionistas, han jugado las autoridades tradicionales (sheikhs, jefes de hamula, etc); mientras que era imposible constituir estructuras políticas árabes independientes y autónomas, si exceptuamos el papel jugado por el Partido Comunista Israelí (y en sus posteriores versiones: Raakah y Hadash) como partido refugio para la oposición árabe<sup>38</sup>.

Las tendencias dominantes en materia de comportamiento electoral de los beduinos del Negev se pueden resumir

<sup>37</sup> Massoud A. Eghbarieh; Muhammad H. Mahajneh (1992), *Bedouins in the Negev: attitudes and aspirations*, DIIMA Institute, Musmus, Israel.

<sup>38</sup> Sabri Jiryis (1976), *op.cit.*, Jacob M. Landau (1993), *The arab minority in Israel 1967-1991. Political aspects*, Clarendon Press, Oxford.

esquemáticamente<sup>39</sup>. Durante la década de los 50' el voto beduino del Negev se orientó hacia el propio partido sionista en el poder (MAPAI) y en mucha menor medida a las listas árabes afiliadas a éste y a los partidos mayoritarios, como era lo que domina entre el resto de los árabes de Israel. En la década siguiente el voto basculó progresivamente hacia las listas árabes. Durante los 70' llama la atención la creación de una lista beduina, Ayin Aleph, aliada a la coalición laborista Maarach, que llevó en 1973 a la Knesset al primer diputado beduino, el Sheikh Hamad Abu Rabi'ah, en una novedosa experiencia de alianza entre los beduinos del Negev y de Galilea, con un programa centrado en reclamar el reconocimiento de los tribunales tradicionales beduinos. Esta experiencia no fructificaría al romperse los compromisos y imponerse lo tribal sobre el acuerdo político de rotación en el escaño entre los dirigentes del Negev y de Galilea<sup>40</sup>. Con cierto retraso respecto a los beduinos del norte, durante esos años también empezará a notarse un creciente apoyo beduino a la oposición, tanto al Raakah como a los nacionalistas palestinos. Esta tendencia tomará mayor amplitud durante los 80' con el trasvase del voto desde el laborismo a listas propiamente árabes o israelíes de izquierda de oposición.

Llama por lo tanto la atención en la diversificación y la movilidad del voto, no sólo por los cambios sociales operados en el seno de la comunidad beduina sino, hasta muy recientemente, por el importante peso de lo tribal en los comportamientos electorales (un tercio de las tribus ha votado casi en bloque por una misma lista); parece que han pesado más las consignas de los líderes que las opciones políticas.

El último fenómeno destacable es el creciente peso de las formaciones políticas islamistas, que se hicieron con la alcaldía de Rahat

<sup>39</sup> Dan Soen; Aharon Shmuel (1987), "The Israeli Bedouin: political organization at national level", *Middle Eastern Studies*, 23, 3.

<sup>40</sup> La experiencia de esta lista beduina ha sido interpretada de muy diferente forma; para algunos se trataría de una iniciativa beduina acogida por el laborismo; para otros entroncaría con los esfuerzos del gobierno israelí por dividir la oposición árabe y dispersar su voto, precisamente en unos años en que se materializa un frente entre comunistas y nacionalistas árabes que dará nacimiento al Hadash (Frente Democrático para el Progreso y la Igualdad) que sigue siendo hoy la lista árabe con más fuerza en Israel.

entre 1989 y 1993; movimiento, que al igual que en Galilea y en el Triangulo, desarrolla un fuerte activismo social y tiene una gran capacidad movilizadora (manifestaciones de apoyo a la Intifada, protestas contra la violencia israelí en los territorios ocupados, etc).

### **Las reivindicaciones de la población beduina**

Iniciado a finales de la década de los 70' <sup>41</sup> y desarrollado en los 80' el movimiento asociativo beduino ha recogido en sus planteamientos las múltiples reivindicaciones de la población: la paralización de las demoliciones de sus viviendas y de las apropiaciones de sus tierras; la discusión y puesta en marcha de un plan alternativo de desarrollo de la región, con participación beduina, en el que se tengan en cuenta todas las dimensiones sociales, económicas, políticas y culturales de la población local; el reconocimiento legal retroactivo de unas doce comunidades y asentamientos (aldeas, pueblos o asentamientos de pastores en zonas no aptas para la agricultura) y la legalización de sus construcciones; el desarrollo de los actuales asentamientos (servicios, fuentes de empleo, incorporación de la dimensión agropecuaria...); el replanteamiento de las políticas de concentración, diversificando las soluciones de vivienda (en el que haya cabida tanto para soluciones urbanas, semi-urbanas como rurales) y de empleo local; así como la dotación de infraestructura y el desarrollo de una base económica viable.

Para los beduinos<sup>42</sup> esto permitiría desarrollar una base para la modernización sin destruir la identidad beduina; la factibilidad de la propuesta ha sido corroborada por varios expertos israelíes en ecología y zonas áridas. El prof. Kressel de la Universidad Ben Gurión, ha

<sup>41</sup> Desde finales de los 70' la izquierda sionista (MAPAM) ha estado muy activa en el Bedouin Rights' Movement, la han secundado algunos intelectuales progresistas así como la Israeli Civil Rights Association, dando lugar a la formación de un primer Committee for the Clarification of Bedouin Claims. Más recientemente y hasta la actualidad ha destacado la Association for Support and Defence of Bedouin Rights in Israel.

<sup>42</sup> Rasam Hamaisi (1990), *Master plan for the Bedouin population in the southern district*, ASDBRI, Beersheba.

estudiado la factibilidad de un plan de uso racional y equilibrado de los recursos en zonas áridas que permita el desarrollo de pequeñas comunidades agro pastoriles, como los poblados beduinos, no sólo rentables, sino beneficiosas para la conservación de los suelos. Sin embargo hasta el momento las respuestas del gobierno han sido generalmente negativas; todas las sugerencias y propuestas han sido ignoradas, manteniéndose en su política de forzar la urbanización, arguyendo que la actual crisis de la agricultura israelí y la demanda de agua por parte de las colonias judías hacen esas propuestas inviables. Palpable muestra, de nuevo, del trato desigual a los ciudadanos israelíes, negando a esta minoría el derecho a residir donde escoja, violando los más elementales derechos humanos y la propia Declaración de Independencia de Israel.

La forma tradicional de vida beduina en lo que hoy es Israel, lo mismo que en el resto del mundo árabe, se ha visto profundamente alterada por diversos motivos ligados a la consolidación del Estado nación, a la modernización y sobre todo a la reducción de tierra disponible para las actividades tradicionales de ganadería extensiva. Aunque no se pueden utilizar referentes modélicos respecto a un proceso de modernización autocentrada de estas poblaciones, en el caso israelí el problema propio de la sedentarización e incorporación del beduino a la sociedad se cruza con el hecho de que forman parte de la minoría árabe en un Estado definido como judío. En vez de haber propiciado un proceso participativo con miras a fomentar una gradual adaptación hacia actividades agropecuarias más tecnificadas e intensivas, dando la opción a definir los términos de una nueva identidad beduina asentada e integrada, las políticas israelíes han optado por las medidas de fuerza, su utilización como mano de obra barata, su aculturación violenta y su marginación progresiva.

La discriminación continuada de la minoría árabe por parte del gobierno israelí, está acentuando un distanciamiento consciente de este grupo, especialmente por parte de las generaciones más jóvenes, lo que puede acrecentar una inestabilidad social y política dentro de Israel. En el caso de la población beduina, probablemente el sector más marginado dentro de esa minoría, y a pesar de no haber sido una población

conflictiva e incluso haber tenido una presencia estimable en el ejército israelí, la política de concentración forzada y la urbanización dependiente de las colonias judías, de aculturación y marginalización están suponiendo un choque de importantes magnitudes, que también se traduce en una creciente "palestinización" política.

### RESUMEN

Desde 1948, momento de la creación del estado judío, la política de Israel hacia la población beduina del Negev, en un avanzado estado de sedentarización, ha tenido por objetivos apropiarse las antiguas tierras tribales y controlar a una población trashumante y dispersa. Para ello se han llevado a cabo dos planes. El régimen militar, impuesto entre 1949 y 1966 a la mayor parte de los árabes que permanecieron en Israel, les obligó a concentrarse en una "área cerrada" al este de Beersheba, mientras las mejores tierras del noroeste del Negev eran nacionalizadas para instalar nuevos inmigrantes judíos. Más tarde, una segunda fase, iniciada a finales de los 60' viene pretendiendo trasladar esta población a siete ciudades, convirtiéndola en reserva de mano de obra barata para el mercado israelí. Para lograr este propósito y ante la tenaz resistencia, son frecuentes las medidas de fuerza: continuas expropiaciones de tierras, restricciones a las actividades agrícolas y pecuarias, destrucciones de asentamientos "ilegales". Lo mismo que el resto de los árabes de Israel, los 80.000 beduinos del Negev tienen motivos suficientes para recordar que son ciudadanos de segunda; y ellos también están viviendo una creciente "palestinización".

### ABSTRACT

Since 1948, when the Jewish State was founded, the policy of Israel towards the highly sedentarized beduine population of the Negev, has tried to appropriate the old tribal territories and control a wandering and disperse population. Two plans have been devised therefore. The military regime, imposed between 1949 and 1966 to most of the Arab people living in Israel, compelled them to concentrate in a "close area"

east of Beersheba, while the best lands northwest of the Negev were nationalized for Jewish immigrants settlements. Later on, a second phase, initiated at the end of the 60's, has tried to move this population into seven cities, making cheap workforce for the Israelite market out of them. Repressive measures against hard resistance are not uncommon to attain this objective: continuous land expropriations, restrictions on the agricultural and cattle raising activities, destructions of "illegal" settlements. Negev's 80.000 beduins, just like the rest of Arabs living in Israel, have sufficient reasons to consider themselves second class citizens. They also are going through an increasing "palestinization".



# LOS NARRADORES SIRIOS ANTE LA REALIDAD. ACEPTACIÓN - RECHAZO

Ana RAMOS CALVO  
Universidad Autónoma de Madrid

## Introducción

El mundo árabe-islámico, sacudido por guerras, revoluciones y el conflicto permanente con Israel, ofrece en la actualidad una imagen de crisis<sup>1</sup> profunda, que parece agravarse por momentos, provocando una gran inquietud dentro y fuera de su área geográfica. En la actualidad, los árabes, con el fin de encontrar solución a los problemas políticos y económicos que les sacuden, se ven obligados a reconsiderar sus estrategias de desarrollo, buscando un equilibrio entre pasado y futuro que, sin cerrar las puertas al progreso, permita la redefinición de su personalidad dentro de una cultura islámica.

Ante esta crisis, la opinión pública occidental -de la que no se excluye en gran medida la española- se ha formado de los árabes una imagen fija en la que integrismo religioso, terrorismo, inmigración y delincuencia son los componentes principales. Sin embargo, los cambios que se vislumbran en el contexto de las relaciones internacionales obligan a Occidente a realizar un esfuerzo pluridisciplinar que proporcione nuevos elementos de interpretación, a la luz de los cuales pueda contemplar una imagen más real del aún, por desconocido, recelado mundo árabe, que permita que estas relaciones sean óptimas en la medida de lo posible.

<sup>1</sup> La conciencia de crisis en el mundo árabe-islámico no es nueva, pues se apunta ya en los intelectuales árabes desde el s. XIX, despertándose con nitidez a principios del s. XX. El pensamiento árabe contemporáneo, que nunca ha sido monolítico, ha producido una serie de proyectos originales en los que participan necesidades económicas junto a intereses sociales e ideológicos. Bien es verdad que las soluciones propuestas, cristalizadas en diferentes corrientes de pensamiento, pocas veces han desembocado en soluciones positivas, dirigidas como están a los grupos sociales poco homogéneos y a veces encontrados, que conforman el mundo árabe.

Dentro de este esfuerzo, un estudio metodológico de la literatura de ficción, producida por los árabes dentro y fuera de su ámbito geográfico, puede constituir un valioso elemento que, contrastado con trabajos de otra índole, contribuya al análisis del universo mental de las relaciones entre ambos mundos.

### **La nueva narrativa árabe y su visión de la realidad: el caso de Siria**

El relato corto cumple en la literatura contemporánea universal la función de captación y análisis de la realidad más candente. Los escritores sirios, que acceden a él con cierto retraso en relación con sus colegas del resto de los países árabes, lo adoptan con entusiasmo y contribuyen a su desarrollo, alcanzando cotas muy elevadas, tanto en lo que respecta a sus valores estéticos como a los testimoniales.

Después de la etapa gloriosa que para la libertad de expresión supuso la década de los años cincuenta en Siria, el narrador de este país encuentra grandes impedimentos para divulgar sus verdaderos pensamientos y si bien la facilidad de publicación es manifiesta en Siria, también es cierto que los cauces para ello son en su gran mayoría estatales, por lo que ciertos autores se ven obligados a publicar fuera de sus fronteras o bien a autocensurarse, logrando algunos de ellos, gracias a su dominio del oficio, traspasar con ingenio sus limitaciones expresivas.

Una simple ojeada a la producción cuentística siria, publicada después de los años sesenta, permite apreciar una imagen plural de la sociedad que en ella se representa, del mismo modo que también es plural, y a veces contradictorio, el análisis que de esta sociedad presentan sus autores, atendiendo, según resulta tradicional entre los intelectuales, a sus aspectos sociales, económicos y políticos.

La aceptación resignada o desesperada de la realidad mostrada por ciertos narradores llama fuertemente la atención de un observador occidental por su contraste con la actitud de rechazo y de llamada a la rebelión, manifestada por otros.

## Impotencia del hombre frente a la realidad

Entre los primeros, y dentro de la tendencia denominada realismo social se encuentra **Murād b. Ragīb al-Subā'ī** (Homs, 1914) quien se da a conocer a través de las páginas de una importante revista, *al-Faḡr*<sup>2</sup>. A mediados de los años cuarenta, cuando ya era conocido como dramaturgo, este autor inicia una fecunda carrera en el campo del relato corto, publicando más de cincuenta cuentos, repartidos en siete colecciones. En los prólogos de sus primeras publicaciones narrativas el autor expone claramente cuáles son sus preocupaciones literarias. El relato corto es para al-Subā'ī un retazo de la vida recubierto de un ropaje artístico, que debe servir sin contrapisas como vehículo para la expresión de los sentimientos y de las inclinaciones ideológicas de su autor. En consecuencia, para escribir sus relatos este autor trata de buscar siempre dentro de sus propias vivencias un tema importante, ya sea de índole política o social.

"Soy una persona que no elige un pensamiento determinado para crear un relato, sino que dejo a los acontecimientos que escojan los argumentos y yo corro en pos de ellos"<sup>3</sup>.

La dureza de la vida es la principal obsesión del autor y el dolor adquiere en todos sus relatos un acento familiar. Perteneciente a una familia de clase media, al-Subā'ī atravesó desde su juventud por etapas muy difíciles, lo que le hizo llegar a la conclusión de que para muchos seres humanos la vida supone una pesada cruz. Las desgracias eclipsan la felicidad y la bondad, metas que considera inalcanzables en este mundo, con el agravante de que tampoco apunta la esperanza de poder hallarlas en el otro.

<sup>2</sup> Durante las décadas de los cuarenta y los cincuenta surgen en Homs numerosos pensadores, desarrollándose en dicha ciudad siria un ambiente muy propicio para desarrollar nuevas corrientes literarias y de pensamiento. Este ambiente se ve favorecido con la fundación de la revista local *al-Faḡr*, que se erige como portavoz de la libertad de pensamiento y de la que puede afirmarse que sirvió de púlpito a la narrativa realista así como a la poesía revolucionaria.

<sup>3</sup> En el prólogo de su colección *Taḥta al-nāfiḏa* (Bajo la ventana), Damasco, 1974.

Los personajes de al-Subā'ī se caracterizan por su absoluta indefensión frente al discurrir de los acontecimientos que llegan inexorablemente a su culminación. Su mundo narrativo está compuesto por seres sometidos: niños, mujeres y, sobre todo, campesinos, quizás porque el grado de sometimiento alcanza en éstos su cota más alta. Son personajes insatisfechos con sus respectivas condiciones, pero carecen de la noción de violencia, capaz de impulsarles a combatir la injusticia. Su destino les obliga a huir eternamente o a morir.

Acerca de la mujer, importante componente del grupo de marginados sociales que compadece, al-Subā'ī elabora una teoría, cuyos principios se repiten inamovibles en toda su obra. El autor presenta a la mujer desde la perspectiva de un nuevo orden social en el que está llamada a desempeñar una triple misión, siempre secundaria, con respecto al hombre. Sus propias vivencias le sugieren que la mujer es, antes que todo, un instrumento de placer -sus primeras experiencias sexuales con una vecina son reveladoras en este aspecto-; también aprecia en ellas la amistad -su profunda amistad con una joven le ayudó en cierto momento a rehacer su vida-; sin embargo, el principal papel de la mujer, el fin último para el que ha sido creada, es el de esposa, cuya obligación es la de llenar el hogar del hombre de amor y de hijos.

La ideología del autor no se trasluce en sus relatos, a pesar de que en su práctica totalidad tratan temas relacionados con cuestiones políticas o sociales. En ninguno de ellos se encuentra la más leve incitación a la rebelión contra la injusticia, ni siquiera se puede hallar en ellos crítica, sencillamente, los problemas son enunciados como si la acción discurriera al otro lado de una cortina. Un acendrado individualismo, que jamás le ha abandonado, impidió a al-Subā'ī someterse a la disciplina del socialismo, aunque sintió su llamada, como muchos intelectuales de su generación.

El estilo narrativo de este autor se caracteriza por su simplicidad así como por una gran delicadeza, que se convierte en ternura en sus últimos relatos. La gran libertad que le caracteriza en la elección de sus temas resulta también evidente en su postura artística, no teniendo el menor inconveniente en mezclar con facilidad diferentes procedimientos narrativos dentro de un mismo relato. Opina al-Subā'ī que, como todo

arte, el relato corto debe ser libre para adoptar la forma artística más conveniente. Aún en los cuentos de su etapa más reciente, como el que da nombre a una colección de relatos y piezas teatrales titulada *Sibāq fī mashāḥ al-dam* (Competición en la piscina de sangre), Damasco, 1985, de tendencia claramente simbolista, el lector no se ve obligado a esforzarse para captar la realidad que se esconde detrás de unos símbolos directos y perfectamente asequibles.

A finales de los años setenta, al-Subā'ī, siguiendo una tendencia muy marcada entre los narradores sirios, comienza a publicar una serie de cuentos destinados a niños y jóvenes<sup>4</sup>.

La crisis existencial del hombre ante el misterio de la vida y de la muerte constituye el tema obsesionante que, tratado desde los más variados ángulos, aparece monográficamente en la obra de **Yūrî Sālim** (1933-1980). El autor se enfrenta al pensamiento de la muerte, desde un plano personal primero, y desde una perspectiva social después. Su postura ante los males sociales que denuncia en sus relatos es de aceptación desesperada. El hombre no es dueño de su destino -lo que en términos religiosos se denominaría "Fatalismo"- todo sucede de una manera tangencial al ser humano sin que éste pueda imponer sus deseos, por lo que sus personajes se encuentran siempre inmersos en situaciones extremas, en circunstancias que imposibilitan cualquier escapatoria, sin fuerzas para desesperarse. Mueren asesinados y a veces llegan a matar, pero siempre sometiéndose dócilmente al destino.

A lo largo de su producción literaria el autor expone sus inquietudes sociales, religiosas y políticas, siempre a través del prisma de un pensamiento existencialista de hondas raíces cristianas.

En una primera etapa de su juventud -fácilmente clasificable en una tendencia realista-socialista y representada por su primera colección

<sup>4</sup> La ficha bibliográfica de este autor, acompañada de un brevísimo comentario estilístico se puede encontrar en *Mawfiq al-Adabī*, n<sup>o</sup>s 197, 198, 199 (n<sup>o</sup> especial dedicado al relato corto), Damasco, 1987, p. 91, acompañando a la publicación de uno de sus cuentos, "Bayt al-šayātīn" ("La casa de los demonios").

de relatos, *Fuqarā' al-nās* (Los pobres), Damasco (s.f.)- Ŷūrŷ Sālim muestra una preocupación por cuestiones sociales y económicas, que no volverá a encontrarse en su obra posterior. Ya en esta primera colección de relatos, la mayoría de los cuales contienen una amarga crítica contra la injusticia social, Ŷūrŷ Sālim acusa la gran influencia del existencialismo cristiano (Kierkegard, G. Marcel) que se irá haciendo cada vez más evidente. En esta etapa el pensamiento de la muerte, aunque revestido de un ropaje realista, se encuentra ya siempre presente; se trata de un enfrentamiento personal y social del hombre con la muerte, que solamente en esta parcela de su producción se presenta bajo la forma de lucha de clases. Para los pobres la muerte es sórdida y miserable. El autor se siente desgarrado por la tiranía y la injusticia, pero no pasa a la acción, se limita a mostrar compasión o a implorarla<sup>5</sup>. Únicamente en un breve relato, "Sulṭān al-Zalām" (El sultán de las tinieblas), en el que se denuncia la brutalidad de la policía de estado, muestra el autor cierta rebeldía, pero aún aquí un frío pesimismo acompaña a la suavidad de la denuncia.

Su relato más crítico acerca de la explotación de los humildes, "Ṭamam ḥayāti-hi" (El precio de su vida)<sup>6</sup>, pone en evidencia la doble moral burguesa que no ve en el trabajador más que una mano de obra que se puede comprar por una exigua cantidad de dinero. A pesar de la dureza de la denuncia no se encuentra la más leve llamada a la rebeldía en este relato que concluye con la humillante aceptación de una recompensa material, por parte de la viuda de un obrero, muerto a causa de la tiranía de su patrón, que le obliga a trabajar cuando se encontraba gravemente enfermo.

Los personajes de Ŷ. Sālim, anónimos, torturados física y mentalmente<sup>7</sup>, viven en una permanente situación de elección entre el

<sup>5</sup> Para un estudio crítico de la narrativa de Ŷ. Sālim véase: M.J.L. Young, "The short Stories of George Sālim", *Journal of Arabic Literature*, VIII (1977), 123-135; 'Īd, 'Abd al-Razzāq, *Dirāsāt naqdiyya ft l-riwāya wa-l-qīṣṣa*, Damasco, 1980, pp. 53-71.

<sup>6</sup> Incluido en la colección antes citada *Fuqarā' al-nās*.

<sup>7</sup> Los protagonistas de este autor suelen carecer de nombre propio. Sencillamente les denomina "el Sr...", indicando con esta actitud. Ŷ. Sālim su preocupación por

deseo de pervivencia (simbolizado en la mujer y en el sexo) y en el ansia de encontrar la muerte liberadora de la gran enfermedad que cubre la Tierra. "La mayoría de los seres humanos están enfermos y la Tierra es un gran hospital. Solamente con la muerte se cura la gente de sus enfermedades"<sup>8</sup>.

La única respuesta al misterio de la vida es la liberación del deseo de vivir, aceptando la muerte, ya que todo esfuerzo por evitarla resulta inútil. Esta es la conclusión a la que conduce la lectura de "al-Ḥiṣn" (La fortaleza)<sup>9</sup>, relato de indiscutible influencia kafkiana. Su protagonista, tras duros años de trabajos y sufrimientos, cree haber llegado al fin a la Tierra Prometida, cuando se encuentra ante un imponente muro que le impide continuar su camino. Se rebela inútilmente, viéndose obligado a comenzar una y otra vez desde el principio hasta lograr una purificación total, única manera de poder contemplar al "Señor de la Fortaleza".

El viaje, repetido recurso literario de fuerte carga simbólica, es utilizado frecuentemente por Y. Sālīm para simbolizar en el tren a la vida, siendo el viaje el tránsito de ésta a la muerte. El protagonista de "al-Raḥīl"<sup>10</sup> (El viaje), relato en el que se encuentran presentes la angustia vital y el miedo al destino que caracterizan al mundo narrativo del autor, se encuentra cierto día sentado, sin saber cómo ha llegado hasta allí, en un vagón de tren, viajando a través del absoluto hacia un mundo desconocido. La trasposición metafísica del espacio y el tiempo no lleva al autor en este cuento a huir completamente de la realidad, sino que la acepta como un tránsito inevitable y extrínseco al hombre. Vencer el miedo a la muerte es la obsesión del autor, que busca desesperadamente la aceptación paulatina del encuentro con ella.

generalizar las cuestiones que plantea.

<sup>8</sup> Esta es la tesis planteada en "‘Alà tujūm al-madīna" (Al borde de la ciudad), relato incluido en la colección ya citada *Fuqarā' al-nās*.

<sup>9</sup> Incluido en la colección *Hikāyat al-zāma' al-qadīm* (Historia de la sed eterna), Damasco, 1976.

<sup>10</sup> De la colección del mismo nombre, Damasco, 1971.

Ejemplo del nihilismo que caracteriza la obra de Ŷ. Sālim es el angustioso relato "Fī ṭarīq ilà al-ṣaḥrā' (En camino hacia el desierto)"<sup>11</sup>. El Sr... emprende un viaje hacia el desierto, llevando consigo tres maletas cuyo peso se irá haciendo cada vez más insoportable hasta el punto de ir desprendiéndose de ellas a lo largo del camino. La primera en ser abandonada será la maleta que contiene alimentos, poco más allá quedará aquella que guardaba la ropa y por último la que contenía los títulos académicos, las fotografías y los recuerdos más queridos del viajero. Finalmente, el Sr..., obedeciendo a una voz misteriosa, se despojará asimismo de la ropa que lleva puesta y del reloj (el tiempo no cuenta en el desierto), transformándose él mismo en un grano de arena que irá a confundirse en el conjunto de las arenas del desierto.

La imposibilidad de comunicación entre los hombres es uno de los problemas sociales que fomentan la angustia del escritor quien en "Ḥiwār al-ṣumm" (Diálogo de sordos)<sup>12</sup> introduce al lector en una tertulia de amigos que se reúnen para celebrar el regreso de uno de ellos, ausente durante largos años en el extranjero. La pugna por hablar todos al mismo tiempo, pregonando cada uno sus éxitos sin escuchar a los demás, provoca en el homenajeadó la sensación de estar escuchando varias emisoras de radio que, a todo volumen, emitieran sus programas a la vez.

Ante la mujer, la actitud de Ŷ. Sālim es de rechazo total y manifiesto, consecuencia natural de su postura nihilista ante la existencia. Si la vida ha dotado de deseos de multiplicación y de renovación a la mujer, ésta se encuentra en el polo opuesto del pensamiento del autor, para quien la única meta del hombre es liberarse de sus ataduras con el mundo hasta el punto de ansiar su propia destrucción. La figura de la serpiente o el demonio tentador son los símbolos que representan a los escasos personajes femeninos que aparecen en los relatos de Ŷ. Sālim, de los que "al-Ṣu'ūd" (La

<sup>11</sup> Incluido en la colección citada *al-Raḥīl*.

<sup>12</sup> Relato incluido en la colección del mismo nombre, Damasco, 1973.

ascensión)<sup>13</sup> es a este respecto el más representativo. Su protagonista se encuentra en el vestíbulo de un extraño edificio, sintiéndose atraído por una hermosa figura femenina, lejana y misteriosa, que le llama. Va subiendo de un piso a otro hasta llegar al final de la parte construída. Para seguir ascendiendo debe utilizar una frágil escalera sujeta por una cuerda y cuando se halla a la mitad de ella, la mujer corta la cuerda que la sostiene, precipitándose el hombre en el vacío, acompañado hasta su muerte por las carcajadas satánicas de aquella extraña figura. Nos dice el autor que el protagonista no pensó en rechazar la insólita invitación, ni siquiera se le pasó por la imaginación preguntar a dónde iba, sino que un simple gesto de aquella blanca mano le bastó para conducirle a donde ella quería "como un pequeño gorrión es atraído a las fauces de una enorme serpiente".

Ŷūrŷ Sālim posee un gran dominio de la lengua árabe y de las técnicas narrativas<sup>14</sup>, lo que le permite una escritura de alta calidad, capaz de mantener la tensión del lector a lo largo de todas sus narraciones, sorprendentes por la riqueza de su vocabulario que no permite concisión alguna a términos extranjeros arabizados, tan usuales en el lenguaje coloquial sirio. La fantasía de la que hace gala este autor, su gusto desmedido por lo extraordinario y lo inexplicable, permite situar su narrativa dentro del género fantástico donde la sensación de estar viviendo una pesadilla se apodera de todos sus personajes.

### La llamada a la acción frente a una realidad injusta

La vitalidad desbordante de 'Abd Allāh 'Abd (1932-1976) choca fuertemente con el pesimismo metafísico de Ŷūrŷ Sālim. Este contraste evidente es resumido por 'Abd al-Razzāq 'Īd en los siguientes puntos:

<sup>13</sup> Incluido en la colección ya citada *Hiwār al-sunn*.

<sup>14</sup> Ŷ. Sālim, que ejerce con solvencia y prestigio la crítica literaria en su país, es autor de numerosos artículos y estudios literarios, siendo su obra *Al mugāmara al-riwā'iyya*, Damasco, 1973, una magnífica introducción a la narrativa árabe. También es excelente su faceta de traductor de narrativa francesa y de narrativa árabe de expresión francesa.

- 'A. Allāh 'Abd enfrenta al hombre con la realidad, mientras Ŷ. Sālim lo enfrenta consigo mismo.

- 'A.A. 'Abd ama a la vida y las injusticias de este mundo le desesperan. Ŷ. Sālim, por el contrario, está enamorado de la "NO-Existencia" y el esplendor de los seres humanos le resulta insopportable.

- 'A.A. 'Abd busca desesperadamente la comunicación entre los hombres, cuando el aislamiento es para Ŷ. Sālim la fuente de la verdad.

- Pero, sobre todo 'A.A. 'Abd trata de hallar soluciones para combatir a "los lobos" que destrozan cuánto cae en sus garras y lucha, concediendo al hombre la posibilidad de escoger, contrastando con la actitud pasiva de Ŷ. Sālim para quien la única solución es la muerte ante la cual toda lucha del ser humano resulta inútil<sup>15</sup>.

'A.A. 'Abd solamente entiende la vida en compañía de aquellos a quienes ama, especialmente los obreros<sup>16</sup> y los niños, cuyo mundo es fuente constante de inspiración para sus relatos, como encarnación del deseo de vivir.

La realidad de la vida cotidiana es captada por el autor bajo una apariencia sencilla que esconde sin embargo un complejo proceso intelectual de reflexión sobre las cuestiones sociales o políticas que afectaron al mundo árabe durante el demasiado breve período que le tocó vivir<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> 'Abd al-Razzāq 'Id, *op. cit.* p. 79.

<sup>16</sup> El autor se licenció en Filosofía solamente dos años antes de su fallecimiento, pero no formaba parte de la élite intelectual del país, sino que pertenecía a la clase obrera, habiendo ejercido los oficios más variados, entre ellos el de cargador de muelles, actividad a la que se dedicaba en el puerto de Latakia, su ciudad natal, cuando le sorprendió la muerte en plena madurez.

<sup>17</sup> Solamente publicó en vida dos colecciones: *Wa-māta al-banaḥṣay* (Murió la violeta), Damasco, 1969 y *al-Sīrān wa-la'bat aqlād Ya'qūb* (El juego de los hijos de Jacob), Damasco, 1972. Después de su muerte se recogieron los relatos publicados en diferentes periódicos y revistas literarias en un volumen, *al-Nuḥūm* (Las estrellas), Damasco, 1977. Asimismo fue póstuma la publicación de su novela inacabada, *Al-Ra's wa-l-ḥidār* (La cabeza y el muro), Damasco, 1977.

La miseria es el mayor de los desastres que le pueden suceder al hombre porque le separa de los seres queridos. Esta manera de presentar el mundo de los marginados en su primera colección de relatos sigue la línea ya emprendida en la narrativa siria por uno de los pioneros del realismo social, Sa'īd Hawrāniyya, quien destacó por sus relatos comprometidos con el tema de la libertad del hombre y, más adelante, cuando esta corriente se encuentra en su mayor apogeo en este país, por Ḥannā Mīna, quien en su primera novela *Maṣābiḥ al-zurq* (Las lámparas azules), El Cairo, 1954, denuncia la miseria y el paro que agobiaban a los pescadores de Latakia durante los últimos años del Mandato francés.

'A.A. 'Abd presenta en "al-Mutašarrid" (El vagabundo)<sup>18</sup> la crisis de las necesidades cotidianas y también la crisis de la comunicación entre los hombres. La sociedad es clasista y se aparta con repugnancia de los miserables, por lo que el protagonista del relato, tras múltiples intentos de entablar conversación con la gente, no encuentra a nadie más que a él mismo a quien contar la historia de su vida.

El mundo de los niños es el ambiente en el que se ve introducido el lector de "al-Šarīṭa al-jaḍrā'" (La cinta verde)<sup>19</sup>, un relato escrito en defensa de la inocencia y de la pureza que es contaminada y destruída por la miseria de una sociedad de lobos.

Para el autor la lucha de clases es el único medio capaz de devolver la felicidad a los desposeídos y es el centro de atención de la mayor parte de los relatos contenidos en *al-Sīrān wa-la'bat awlād Ya'qūb*, su segunda colección, que añade al tema, ya tratado en la colección anterior, un espíritu revolucionario. El cuento que da nombre a la publicación se sirve del relato coránico contenido en la bellísima azora de José (Corán, 12) para simbolizar con marcada intención política en este personaje al pueblo palestino, destruído por sus propios hermanos quienes hipócritamente muestran llorando al padre su camisa desgarrada.

<sup>18</sup> Incluido en *Wa-māta al-banafsāy*.

<sup>19</sup> Incluido en *Wa-māta al-banafsāy*.

‘A.A. ‘Abd denuncia en repetidas ocasiones la manipulación política de las masas. "Al-‘Aṣāfir wa-ḥāris al-ḥaql" (Los pájaros y el espantapájaros)<sup>20</sup> es representativo a este respecto. En él hace el autor alusión al desastre de Ḥazirān y denuncia a los líderes políticos, incapaces, que embarcan a sus pueblos en luchas que éstos no desean. Les exigen la defensa de la Patria, que previamente han convertido en un verdadero campo de concentración donde toda libertad está vedada. Es el mismo tema que se repite en "al-Isti‘rād" (La parada) y en "al-Raḡūl al-‘ā‘im" (El hombre flotante)<sup>21</sup>. En el primero, los protagonistas son un grupo de "pura-sangres" que han de participar en "la parada más fastuosa que se pueda imaginar" y que maltratados por sus jinetes a quienes no comprenden, cambian impresiones entre sí. En el segundo se pone de manifiesto la tiranía del padre, y se hace crítica de las palabras vacías de sentido que enardecen a las masas, en medio de las cuales el hombre siente angustia y soledad.

‘A.A. ‘Abd asume la escritura como un arma política por lo que escoge con cuidado su lenguaje, para que resulte claro e inteligible. El autor siente una especial predilección por servirse del reino animal para expresarse con mayor libertad y claridad, especialmente cuando escribe para los niños a quienes desea descubrir la belleza de la vida e infundir el deseo de rebelarse y de luchar por conservarla, algo de lo que, según él, ha sido incapaz su propia generación resignada.

**Ḥaydar Ḥaydar** (Tartus, 1936), quien está considerado como uno de los escritores en lengua árabe más importantes, es un autor comprometido con las causas sociales y nacionales. Procedente del campo, desde donde emigró a la ciudad, jamás se ha desligado de su pasado campesino y es un convencido defensor de la tesis que proclama que la belleza de la vida solamente puede hallarse en el medio rural.

En sus relatos se confunden lo real y lo imaginario, produciéndose un conjunto confuso e irreal que encierra un profundo

<sup>20</sup> Incluido en *al-Sīrān wa-la‘bat awlād Ya‘qūb*.

<sup>21</sup> Incluidos en *al-Niḡūm*. Ambos relatos, han sido traducidos al francés por Claude Krul-Attinger en su obra, *Sève et sable. Contes et nouvelles de Syrie*, Ginebra, 1981, pp. 175-185.

análisis de la dimensión histórica del hombre árabe, proponiendo como modelo a imitar la solitaria libertad de sus protagonistas.

"Al-Fahd" (El Lince)<sup>22</sup>, uno de sus relatos más representativos, está basado en un hecho real y cuenta la historia de un campesino de la región de Maṣiyāf, llamado Abū 'Alī Ṣāhīn ("al-Fahd")<sup>23</sup>, quien poco después de la retirada de los franceses se rebela contra la tiranía del poder feudal, que obliga a los campesinos a pagar impuestos abusivos. Es encarcelado pero logra escapar de su prisión y después de desenterrar su fusil, que disparó en otros tiempos contra los franceses, se echa al monte y, acompañado de algunos desertores del ejército, se convierte en una especie de bandido generoso a quien los desgraciados admiran y cuyas hazañas corren de boca en boca. Finalmente, abandonado por los suyos, muere a manos de la justicia.

A pesar de encontrarse aprisionado en cierto modo por la realidad histórica, Ḥaydar Ḥaydar escoge este suceso para ahondar en la psicología del personaje principal -los secundarios están simplemente esbozados- y analizar su voluntad de luchar solo, como un héroe de tragedia griega, para lograr la justicia para sí mismo y para los demás. Ṣāhīn busca refugio en la Naturaleza, que representa para el autor la pureza, como alternativa a la falsedad que caracteriza a las relaciones entre los miembros de la sociedad clasista que domina en la ciudad. Su huida representa la crisis de la adaptación a esta sociedad que rechaza, encontrando su equilibrio en plena Naturaleza.

El héroe solitario vuelve a aparecer en numerosos relatos de este autor a quien obsesiona el logro de la libertad personal, como único medio del que dispone el hombre para no ser absorbido por el mundo. Como "al-Fahd", Sayyid Ḥiṣāb, protagonista de "al-Ṣumūs al-sāṭi'a"

<sup>22</sup> Se trata de un relato largo o novela corta, incluido en su primera colección., *Ḥikāyat al-nawras al-muḥāyir* (Historia de la gaviota emigrante), Damasco, 1967. Para un análisis profundo de este relato en particular véase el artículo de Fa'iq al-Muḥammad, "al-Fahd, tā'ir wulida qabla awāni-hi", *al-Ma'rifa*, 146 (1974), 165-178.

<sup>23</sup> Este mismo suceso inspiró al dramaturgo Mamdūḥ 'Udwān, al poeta Muḥammad 'Imrān y al cineasta Nabīl Māliḥ.

(Soles radiantes)<sup>24</sup>, relato que tiene como marco la revolución palestina, se presenta como un pequeño mesías que redime con su sangre a su pueblo, en medio del clamor de inútiles reivindicaciones.

El destino de los héroes de Ḥaydar Ḥaydar es la muerte, la muerte contestataria, la que se encuentra en los campos de batalla. La insubordinación apasiona al escritor, pero se trata de una rebelión en solitario, sin adentrarse en una nueva etapa, la de la revolución, esto es, cuando el héroe ya no actúa solo. En definición del personaje que actúa como narrador de su novela *al-Zaman al-mūḥiš* (El tiempo angustioso)<sup>25</sup> "las revoluciones árabes son una mezcla de religión, nacionalismo y marxismo". Esta novela es el mejor exponente de la filosofía marxista del autor, cuyo rechazo de la religión es manifiesto y para quien el principio de propiedad privada es inadmisibles por su acción deformante sobre el ser humano.

Ḥaydar Ḥaydar se caracteriza por su desinterés en denunciar el tipo de marginación a la que se ve sometida la mujer árabe. Los personajes femeninos de sus relatos solamente aparecen en ellos en función de su sexo y, esporádicamente, como símbolo de la patria real o de un país imaginario.

El autor, siguiendo la característica general de la escuela realista, a la que pertenecen la mayor parte de los narradores de su generación, se expresa en un lenguaje narrativo muy especial que, expresado en forma periodística, emparentada con el reportaje, contiene algo de poesía que le proporciona una agradable musicalidad<sup>26</sup>.

Entre los narradores de mayor prestigio de la narrativa árabe contemporánea se sitúa **Hānī al-Rāhib** (n. 1939), quien encuentra en la actualidad grandes dificultades para publicar, a causa de sus particulares ideas políticas acerca del papel del hombre árabe en la

<sup>24</sup> Incluido en la misma colección que el anterior.

<sup>25</sup> Beirut, 1873, p. 115.

<sup>26</sup> Véase Ŷ. Sālim, "Madjal ilā l-riwāyat wa-l-qisṣa", *al-Ma'rifa*, 146 (1974), 7-22 (p. 19).

sociedad contemporánea y del de los gobiernos que rigen sus destinos. A causa de ello, se ve obligado a esconder sus opiniones bajo un complicado sistema de símbolos, de difícil acceso para el lector. Sin embargo, a pesar del esfuerzo de interpretación que exigen sus relatos y novelas, cuenta con un público incondicional, que se encuentra cautivado desde las primeras líneas por la aparente sencillez del discurso narrativo y por la belleza del lenguaje.

Su primera colección de relatos, *al-Madīnat al-fādila* (La ciudad virtuosa), Damasco, 1969, está impregnada de una angustia existencial, violenta e individualista. La realidad se muestra como una prolongación de las angustiosas pesadillas que atormentan a personajes como Aḥmad, el protagonista de "al-Wudu'" (La ablución)<sup>27</sup>, un creyente devoto, a quien la sensación de impureza y suciedad, que le atormentó en sueños, le persigue cuando logra despertar. Ha de hacer sus abluciones con urgencia, pero el agua no sale de los grifos, ni la encuentra por ninguna parte; tampoco encuentra arena, ni siquiera polvo para purificarse. En plena desesperación golpea contra el suelo su cabeza de la que comienza a manar sangre en abundancia hasta llegar a cubrirle por completo, en cuyo momento se siente limpio, consciente de que no hay ablución mejor.

El autor transforma la angustia personal de estos primeros relatos en profunda inquietud por los problemas sociales que afectan a los países del Tercer Mundo, denunciándolos con crudeza en una etapa posterior. La miseria, la ignorancia y el subdesarrollo son los verdaderos protagonistas de "al-‘Ā'idān" (Regresaron ambos)<sup>28</sup>, relato que cuenta el regreso triunfal a su pueblo natal de una prostituta, quien reparte sus "mal ganadas" riquezas entre sus paisanos, los mismos que la expulsaron, años atrás cuando era una chiquilla hambrienta que "...hacía el número once de los hijos de Umm Fāniyya y de Abū

<sup>27</sup> Relato incluido en *Madīnat al-fādila*. Para su traducción al francés véase Krul-Attinger, C., *op. cit.* pp. 129-134.

<sup>28</sup> Incluido en la colección, *Ārā'im Dūn Kīšūt* (Los crímenes de D. Quijote), Damasco, 1977. Para este relato en concreto véase, A. Ramos "Dos problemas de la mujer árabe", *Šarq al-Andalus*, 2 (1985), 239-245.

Sikkīr...once hijos de los que la tercera parte padecía enfermedades crónicas, raquitismo especialmente, por el hambre..."<sup>29</sup>.

Mientras los héroes de Ḥaydar Ḥaydar luchan en solitario, Ḥānī al-Rāhib siente especial predilección por los líderes intelectuales, capaces de ir transformando la pasividad de las masas en abierta rebelión. El autor, convencido de que el intelectual está obligado a poner sus conocimientos al servicio del pueblo, para enseñarle a reclamar sus derechos y a combatir por ellos, ambienta sus relatos en los círculos universitarios de Damasco, que desde los años cincuenta son verdaderos hervideros de agitación política<sup>30</sup>. Genuino representante del joven inteligente y sofisticado intelectual, que brilla por sus dotes oratorias en las tertulias de los cafés, es el peculiar Don Quijote, que protagoniza el relato "Dūn Kišūt"<sup>31</sup>, que contiene una de las más duras y veladas críticas a la postura oficial de los regímenes políticos árabes con respecto a la problemática de Oriente Medio. Las teorías del autor sobre los principales males que afectan al mundo árabe, el Imperialismo, el Subdesarrollo y la "Balkanización" son expuestos con elocuencia por el héroe del relato, quien, seguido por sus compañeros pasa de la teoría a la acción y empuñando, a modo de lanza, un puntero extensible que guarda cuidadosamente en su cartera, monta en su bicicleta, moderno Rocinante, y arremete contra los molinos de viento, que no son sino los tres problemas citados, para que el chirriar de sus aspas al ponerse en movimiento despierten a la joven dormida, que personifica a la Patria. El héroe en su intento es lanzado por la fuerza centrífuga al espacio y muere al estrellarse contra el suelo, pero en los breves momentos que duró su caída sintió la voluptuosidad de sentirse aclamado por las masas y la satisfacción de contemplar como otros quijotes tomaban su relevo.

<sup>29</sup> *Ibid.* p. 95.

<sup>30</sup> Véase A. Ramos "Nuevas tendencias de la narrativa siria contemporánea", *Actas de las I Jornadas de Literatura Árabe Moderna y Contemporánea*, U.A.M., 1991, pp. 271-283.

<sup>31</sup> Incluido en la colección arriba citada, *Īarā'im Dūn Kišūt*.

La misoginia del autor es manifiesta y a pesar de denunciar las situaciones injustas de los grupos marginados en la sociedad siria ni siquiera apunta la menor preocupación por el "status" social de la mujer árabe. En la extensa obra narrativa de H. al-Rāhib la mujer desempeña siempre un papel secundario. Simplemente existe y cumple con su función de compañera del hombre en un mundo en el que la acción e incluso el razonamiento están reservados exclusivamente para éste.

Hāni al-Rāhib, licenciado en Filología Inglesa, no oculta estar presionado por influencias culturales europeas: "Todo novelista sincero consigo mismo se siente presionado por huellas culturales extranjeras, sólo que lucha contra ellas y las vence"<sup>32</sup>. Su dominio de la lengua árabe es extraordinario y extrae de ella sin dificultad su riqueza expresiva. Dentro de su generación es el autor que mayor capacidad tiene para encontrar los símbolos adecuados para disfrazar sus pensamientos con una clara tendencia a la abstracción<sup>33</sup>.

Este pequeño grupo de narradores muestra a través de su obra una visión parcial del controvertido mundo árabe. Parcial, no tanto en cuanto es la realidad siria la que se nos ofrece<sup>34</sup>, sino porque los aspectos que analiza son los menos positivos. Distintas son las posiciones que adoptan estos autores ante la problemática social y política que les agobia, abarcando un amplio espectro. Entre la postura pasiva de al-Subā'ī, el más veterano, espectador que simplemente denuncia los males que contempla, hasta la encendida llamada de Hānī al-Rāhib a la acción más violenta, se encuentran la solución personal y nihilista de Ŷūrŷ Sālim, la denuncia vital con la sola arma de su escritura de 'Abd Allāh 'Abd, y el sacrificio por la colectividad del héroe solitario que propone Ḥaydar Ḥaydar.

<sup>32</sup> Estas palabras del autor están tomadas del apartado que la revista *al-Ma'rifa* dedica a la experiencia personal sobre el oficio de narrador, de una serie de novelistas sirios en su número 146 (especial sobre la novela siria), 1974, p. 201.

<sup>33</sup> Véase Ŷ. Sālim, *art. cit.* p. 20.

<sup>34</sup> La narrativa siria contemporánea asume desde sus primeras muestras tal carga de compromiso político con las causas tanto nacional como del mundo árabe en general, que la convierte en la más combativa en lo que respecta a la idea de la Gran Patria Árabe.

La traducción y el estudio sistemáticos de los relatos de autores árabes, de los ya consagrados y de los noveles que toman ahora el relevo con nuevas perspectivas y propuestas, proporcionarán a Occidente un mejor conocimiento de la sociedad que reflejan. Es la tarea por hacer de todos aquellos que conocen la cultura y civilización árabes y pueden acceder a ella por el conocimiento de su lengua.

### RESUMEN

En el ámbito de las relaciones internacionales el análisis del contenido de los textos literarios de un determinado país constituye sin duda un interesante campo de estudio. En este sentido, el relato corto sirio contemporáneo se revela como fuente de información inagotable. Este género constituye para el intelectual sirio el vehículo idóneo para establecer contacto con las nuevas condiciones políticas, sociales y culturales que van evolucionando en su país a partir de la I Guerra Mundial. Este artículo trata de ofrecer una visión de la realidad de Siria a través de la obra de un grupo de narradores ya consagrados que mantienen diferentes posturas ante la sociedad que juzgan: de aceptación más o menos resignada del momento que les ha tocado vivir o de rechazo violento y activo de cuánto impide al hombre árabe-sirio ocupar en el mundo actual el lugar que debería corresponderle.

### ABSTRACT

The analysis of the literary works in a specific country is, without doubt, an interesting field of study in the international relations sphere. In this sense, the Syrian contemporary short tale is an endless information source. Through this literary style the Syrian intellectual approaches the new political, social and cultural conditions developing in Syria after the First World War. This article offers a picture of the Syrian reality through the works of a group of well-known narrators, that support two very different attitudes against the society they judge: accepting the moment they have to live, or active and violent rejection of all that forbides the Syrian Arab man to reach the position he deserves in the world.

# LOS ÚLTIMOS AÑOS DE LA INDEPENDENCIA MARROQUÍ: EL-RAISUNI, GOBERNADOR DE TÁNGER Y EL FAHS (1904- 1906)

Carlos TESSAINER Y TOMASICH

## Introducción

En unos momentos en los que el sultán marroquí Muley Abd el Aziz intentaba llevar a cabo un proceso de reformas que sacasen al país de la difícil situación en que se hallaba y conforme el cerco de las potencias occidentales se estrechaba sobre el Imperio Cherifiano, el nombramiento de El-Raisuni como autoridad gubernamental, adquiere un especial significado. Las cancillerías occidentales, que ya le conocían como afamado bandido y secuestrador de europeos, debieron afrontar el hecho de ver extenderse su autoridad, de manera legal, sobre las mismas afueras de la capital diplomática de Marruecos.

En este trabajo se analiza la etapa de gobierno raisuniano (1904-1906) sobre parte de la ciudad de Tánger y siete *cabilas* del noroeste marroquí. En el análisis de la situación se pone de manifiesto en primer lugar la política obstruccionista frente a los intereses europeos desarrollada por El-Raisuni, que le constituyó en defensor de la independencia del país; se pone asimismo en evidencia la incidencia negativa que dicha política tuvo sobre el futuro marroquí, al chocar directamente con los intereses europeos y sobre todo dar consistencia a la idea esgrimida por las potencias occidentales: que se hacía necesaria su intervención para garantizar el orden y defender sus intereses económicos en Marruecos.

Este trabajo de investigación, forma parte de uno más amplio que estudia en su totalidad la figura raisuniana y para su elaboración, han sido utilizadas fundamentalmente fuentes bibliográficas y documentales, sobre todo diplomáticas españolas, procedentes del Archivo General de

la Administración de Alcalá de Henares y de la Biblioteca Nacional de Madrid.

## Exposición

En junio de 1904, el Cherif Muley Ahmed El-Raisuni fue nombrado por el sultán gobernador del territorio del Fahs. La singularidad de este nombramiento, la forma en que fue obtenido por su beneficiario así como lo peculiar de su personalidad, conectan de manera evidente con la difícil situación por la que Marruecos atravesaba en los últimos años de la independencia.

Pertenecía El-Raisuni a una prestigiosa familia de *chorfa*, descendiente del Profeta y de la antigua dinastía Idrisí. Mas la santidad de este origen no impidió que difíciles circunstancias familiares le condujeran a convertirse en un bandolero perseguido por la ley. Utilizando su origen cherifiano (siempre respetado en el Islam) a su conveniencia, y con grandes dotes de mando, pronto supo imponer su autoridad sobre *caídes* y cabecillas de la agitada zona del noroeste marroquí, muchos de los cuales le prestaron sumisión<sup>1</sup>.

La proximidad de sus actos de bandidaje a Tánger (entonces capital diplomática de Marruecos), afectando en muchos casos intereses de las potencias europeas y a marroquíes bajo protección extranjera, repercutieron en un doble sentido: levantaron contra él una ola de protestas por parte de las mencionadas potencias, que llegaron a oídos del sultán; pero frente al pueblo, presa cada vez más de la xenofobia, le confirieron el prestigio de dañar hasta tal punto los intereses de quienes creían enemigos del Islam y codiciosos por adueñarse de su tierra, que motivaban su protesta airada.

La situación por la que atravesaba Marruecos, era en extremo delicada. El reinado de Muley Hassan había sido un difícil equilibrio en que el sultán trató de neutralizar las influencias de las potencias

<sup>1</sup> B. N., Af. G<sup>a</sup>. F. C<sup>a</sup>. 505 n<sup>o</sup> 19.

europas, haciéndolas las concesiones estrictamente necesarias. Junto a ello, conocedor de la realidad de su país, fue partidario de iniciar un proceso de reformas moderado que en modo alguno se tradujesen en trauma para el pueblo.

La subida al trono en 1894 de su hijo Muley Abd el Aziz, agravó la situación y condujo a aquel sultanato por el camino de una rápida descomposición. Joven, inexperto e inclinado hacia las costumbres europeas, hasta 1900 contó sin embargo con la experiencia del gran visir Ba Hamed. Cuando éste falleció, el sultán y su equipo de confianza, encabezado por el nuevo gran visir Fedul Garnit, intentaron acelerar el proceso de reformas del imperio y con ello precipitaron también su descomposición. La anarquía de adueño de amplias zonas del país, apareciendo inclusive levantamientos encabezados por falsos "príncipes", encaminados a destronar al sultán.

Junto a ello, la lucha de las potencias europeas por el control sobre Marruecos, motivó el que los intentos de reforma del sultán se estrellasen cada vez más ante un pueblo que como respuesta, se refugió en una creciente xenofobia.

En este marco debemos insertar la valoración que los marroquíes del noroeste hacían de los actos de fuerza e ilegales del Cherif, bandido de origen noble y santo, que a sus ojos le convertían en defensor de la independencia del país.

La busca y captura de Muley Ahmed fue decretada por Muley Hassan, mas su encarcelamiento se llevó a cabo cuando ya reinaba Muley Abd el Aziz.

Cinco años permaneció El-Raisuni en la prisión de Mogador (1895-1900), soportando unas atroces condiciones de vida que sólo la profunda fe musulmana y su fortaleza física le permitieron superar<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Tomás García Figueras, "Figuras del Marruecos contemporáneo", *Africa*, n.º 24 (diciembre 1943), pp. 12-15, Madrid. Para el periodo posterior a 1912 véanse los estudios de V. Morales Lezcano, que remiten a una amplia bibliografía.

Su puesta en libertad, coincidió por tanto cronológicamente con el inicio de la etapa reformista de Muley Abd el Aziz. Las intenciones del Cherif eran buenas (sin duda pesaban en su ánimo los horrores pasados durante el cautiverio), pero lo cierto es que el creerse injustamente tratado por las autoridades nuevamente le convirtieron en un proscrito.

Es en esta nueva etapa de libertad cuando, tanto para evitar ser capturado como para conseguir sus exigencias, inició una práctica que le hizo famoso y temido por las cancillerías occidentales: el secuestro de ciudadanos extranjeros. En 1903 secuestró al británico Walter Harris, corresponsal del *The Times* en Marruecos y agente de la Legación británica en Tánger; en 1904 al norteamericano John Hanford Perdicaris y al británico Cromwell Warley.

Fue precisamente este segundo y doble secuestro el que le convirtió en autoridad gubernamental, ya que este nombramiento sería una de las condiciones que impuso para conceder la libertad a los secuestrados<sup>3</sup>. En efecto, fue nombrado gobernador del Fahs, con mando sobre las *cabilas* de Anyera, Beni Arós, Beni Ider, Beni Mesauar, Fahs, Uadrás y Yebel Hebib, excluyendo de su gobierno la ciudad de Tánger<sup>4</sup>.

A los ojos de los cabileños a los que ahora iba a gobernar, se convirtió en el auténtico defensor del Islam y la independencia pues con este acto de fuerza, había humillado a las potencias occidentales. Es más, había hecho claudicar a un *Majzen* desprestigiado precisamente por su inclinación hacia quienes el Cherif había humillado. Pero la claudicación del sultán y el *Majzen* ante las exigencias raisunianas eran muy peligrosas.

<sup>3</sup> Carlos-Federico Tessainer y Tomasich, "El Raisuni, secuestrador de extranjeros", *Estudios Africanos. Revista de la Asociación de Africanistas*, IV, nº 6 (enero-junio 1989), p. 26 y ss, Madrid.

<sup>4</sup> Véase en el mapa del noroeste marroquí las *cabilas* cuyo gobierno consiguió El-Raisuni con este secuestro.

Acababa de ser firmado (abril de 1904) el Convenio franco-británico por el que Gran Bretaña (a cambio de conseguir de Francia el que no interfiriera la acción británica en Egipto) reconoció que a Francia correspondía velar por la seguridad de Marruecos y prestar toda clase de auxilio en las reformas administrativas, económicas, financieras y militares que este país pudiese necesitar<sup>5</sup>. Meses después, ambas potencias tomaron en consideración los intereses de España en la zona.

Francia obtuvo así carta blanca para actuar en Marruecos en unos momentos en que El-Raisuni hacía claudicar al *Majzem*, dando validez a la teoría de que la incapacidad majzeniana para evitar la anarquía y mantener el orden hacía necesaria una intervención europea que pusiese fin a esta situación.

Muley Ahmed inició su gobierno con la intención de demostrar que su anterior bandolerismo había sido motivado en realidad por la injusticia con que había sido tratado por parte del *Majzen*. Puso por ello todo su empeño en asegurar el orden y en que fuesen cumplidas las disposiciones del Gobierno central. Instalado en Zinat, comenzó a hacerse tratar con los títulos del sultán (*Ala ibarek amar Sidi*), dedicando gran parte de la jornada a administrar justicia<sup>6</sup>.

Su primer año de gobierno fue positivo, sin duda por el celo que el ex-convicto puso en demostrar su anterior inocencia. Lo cierto es que el antiguo bandolero demostraba ser una autoridad eficaz. Esta singularidad puede resultar sorprendente, pero no era la primera vez que el *Majzen* nombraba gobernador a un conocido bandido<sup>7</sup>.

La efectividad de su gobierno pronto chocó con algunas *cabilas* que, aunque admiradoras de su prestigio, de la humillación a las potencias occidentales y de la claudicación del *Majzen*, estaban acostumbradas a vivir en total anarquía. Así, en septiembre de 1905 se

<sup>5</sup> Walter B. Harris, *Francia, España y el Rif* (s.l., s.n.), 1926, p. 4.

<sup>6</sup> B. N., Af. G<sup>a</sup>. F. C<sup>a</sup>. 490 n<sup>o</sup> 3.

<sup>7</sup> A. G. A., África, Fondo Histórico, Caja M 65, Expediente 2, Despacho n<sup>o</sup> 143, 2 junio 1904.

iniciaron una serie de enfrentamientos armados entre El-Raisuni y fuerzas de las *cabilas* de Anyera, Beni Mesauar y Uadrás.

Su gobierno era en realidad una tiranía y una vez más la proximidad de la ciudad de Tánger actuó como detonante de la situación. Su autoridad excluía esta ciudad pero curiosamente no los barrios periféricos surgidos fuera de su muralla, donde se encontraban la mayoría de las delegaciones europeas. Allí, a pocos metros de las embajadas de Alemania y Francia, estableció a un jalifa (representante) que administraba justicia en su nombre. Se ejecutaba, se inflingían castigos corporales y se cometían toda clase de arbitrariedades, llegando los ayudantes de este jalifa a entrar en la zona de la ciudad fuera de su jurisdicción prendiendo a quienes querían. Los actos que se sucedían, resultaban cada vez más insoportables a los representantes europeos: en mayo de 1906 El-Raisuni se permitió castigar a un judío, cuando las órdenes del sultán prohibían que los judíos fuesen castigados corporalmente<sup>8</sup>. Poco tiempo después, fue apaleado un musulmán bajo protección rusa, replicando el jalifa Ben Manzor ante las protestas del protegido (que alegaba estar bajo el amparo de Rusia y que por tanto carecía de jurisdicción sobre él) que no reconocía las protecciones ni a las Legaciones. En agosto del mismo año, partidarios de Muley Ahmed y habitantes de la *cabila* de Anyera se enfrentaron a tiros en el Gran Zoco de Tánger. La decapitación de un anyerino y el paseo de su cabeza clavada en una bayoneta por la ciudad, resultaron especialmente insoportables para los representantes europeos.

Ya con ocasión del apaleamiento del protegido ruso el Cuerpo Diplomático acreditado en Tánger cerró filas en torno al representante de Rusia<sup>9</sup>. En despacho al Ministro de Estado, el representante español

<sup>8</sup> *La Dépêche Marocaine*: 23 junio 1906.

<sup>9</sup> A. G. A., África, Fondo Histórico, Caja M 88, Expediente 1, Anexo al Despacho n° 275, 13 julio 1906.

no dudaba en culpar al "famoso bandido marroquí el Raisuli"<sup>10</sup> del estado de anarquía e impunidad en que vivía en la ciudad.

Ahora, el enfrentamiento contra los anyerinos y el espectáculo de la decapitación provocaron una nota de protesta del Cuerpo Diplomático al delegado del sultán en Tánger (Mohammed Torres).

El Cherif no consideraba en modo alguno que estuviera excediéndose en su actuación. Cuando años después narró a la escritora británica Rosa Forbes sus años de gobernador del Fahs, comentó al respecto que se limitó a aplicar las formas de gobierno tradicionales en Marruecos, que eran además las necesarias y las únicas comprendidas y queridas por el pueblo<sup>11</sup>. Mas a pesar de ello, es un hecho que Muley Ahmed se extralimitó en su gobierno, no obedeciendo en muchos casos las órdenes del *Majzen* ni respetando los tratados de éste con Europa.

Es necesario puntualizar que estos abusos coincidieron con la reunión de la Conferencia de Algeciras, cuya finalidad era ordenar los asuntos de Marruecos (organización de la policía, represión del contrabando, fundación de un Banco de Estado, cobro de impuestos, creación de nuevos ingresos, reglamentación de aduanas y servicios públicos en general). Aunque en principio su fin era salvaguardar a Marruecos del atraso, esa internacionalización económica fue un paso importante en la pérdida de su soberanía.

Su gobierno fue despótico, tiránico y cruel; en su opinión, el querido por el pueblo, el tradicional y el utilizado habitualmente en aquel entonces. Hubo elementos de distintas *cabilas* que se le enfrentaron, pero no tanto por la forma de gobernar en sí como por no desear ningún tipo de gobierno efectivo, a lo cual estaban acostumbrados. En este sentido resulta revelador el que la máxima

<sup>10</sup> A. G. A., África, Fondo Histórico, Caja M 88, Expediente 1, Despacho nº 275, 13 julio 1906.

<sup>11</sup> Rosa Forbes, *El Raisuni: Sultán de las montañas*, Larache, (s.n.), 1937-38, p. 59 y ss.

oposición la encontrase por parte de la *cabila* de Anyera, la más septentrional de Marruecos y la más habituada también a vivir en rebeldía al *Majzen*.

A pesar de su tiranía y crueldad; a pesar de la rapiña a que sometía a sus gobernados, el prestigio ante ellos era inmenso y aún se vio aumentado. La obtención del bajalato, humillando a las potencias occidentales, al *Majzen* y al mismo sultán ocasionó que desde el principio accediese al cargo con la aureola de defensor de los intereses marroquíes. Los hechos que se sucedieron a lo largo de su mandato aumentaron su fama.

Conforme las potencias europeas cerraban su cerco sobre Marruecos, el que estas mismas potencias considerasen insoportable la manera de gobierno del Cherif, no hacía sino conferirle un mayor prestigio. El motivo era lo de menos: apaleamiento de marroquíes bajo protección extranjera, castigos corporales a un judío, capturas ilegales dentro de la ciudad de Tánger o ejecuciones ante las puertas de las Legaciones extranjeras... El que los representantes occidentales protestaran era exponente de que El-Raisuni les molestaba. Ello fue suficiente para convertirle ante los marroquíes, frente a un *Majzen* demasiado proclive a Europa y por tanto desprestigiado, en el auténtico garante de las señas de identidad nacionales: la defensa del Islam y la tierra de los antepasados.

Que garantizase la paz y el orden era quizás lo que menos les interesaba, al menos a amplios sectores de las siete *cabilas* sobre las que ejercía su gobierno. Era su arrogancia frente a los deseos extranjeros lo que aumentaba su prestigio. Le perdonaban su tiranía y los impuestos exacerbados con que les esquilmba porque defendía tierra islámica frente al cristiano opresor.

Desde los secuestros de Harris, Perdicularis y Warley, El-Raisuni entró en contacto con la política internacional. La red de informadores que tenía en Tánger le mantenían al corriente de todo lo relacionado con Marruecos. Llevaba aproximadamente un año como gobernador cuando en abril de 1905 se produjo la visita del kaiser Guillermo II a Tánger. Esta, era en realidad la afirmación alemana ante Francia y Gran

Bretaña, que no habían contado con Alemania al firmar el Convenio de 1904. En el discurso pronunciado en Tánger, Guillermo II se erigió en garante de la independencia de Marruecos frente a las apetencias de cualquier nación.

Desde entonces, surgió en el ánimo raisuniano una germanofilia que aumentó con el transcurrir del tiempo y que adquirió su máxima expresión durante la I Guerra Mundial<sup>12</sup>. Se inclinaba en definitiva ante la potencia europea que, tras las palabras del kaiser, estimó era la única que defendía la independencia marroquí, defensa en la que él estaba empeñado.

Sin lugar a dudas podemos calificar como obstruccionista la política desarrollada por el Cherif desde su bajalato, orientada a frenar las apetencias europeas en general y francesas en particular. Mas cabe preguntarse si el Cherif desarrollaba esta política de *motu proprio* o disponía al respecto de instrucciones concretas del *Majzen*.

Es muy posible que en su época de bandido fuese utilizado por el Gobierno central sin él saberlo. La inseguridad del noroeste marroquí, de la cual él era entonces el máximo responsable, constituía en realidad un freno para la penetración extranjera desde Tánger hacia el interior del país. El temor al bandolerismo raisuniano tenía atemorizados e inmovilizados en Tánger ("la perra" como era conocida entre los marroquíes por el cuantioso número de europeos que en ella vivía)<sup>13</sup> a los occidentales.

Pero aunque satisfecho, el sultán consideró peligroso mantener una situación que podía provocar una intervención extranjera y ante las protestas de las cancillerías occidentales, ordenó su captura.

Ahora, durante su etapa como gobernador, la situación varió sustancialmente. Aunque había conseguido su nombramiento como bajá

<sup>12</sup> Carlos-Federico Tessainer y Tomasich, *El Raisuni, aliado y enemigo de España*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1992, p. 290 y ss.

<sup>13</sup> *L'Echo du Maroc*, 5 août 1921.

bajo coacción, no parece que fuese instrumento inconsciente del *Majzen*, sino más bien consciente. En este sentido, el investigador no ha podido encontrar documentación que pruebe fehacientemente tal afirmación, pero resultan sorprendentes y reveladores dos hechos. En primer lugar el que a principios de 1905, Mohammed Torres (delegado del sultán en Tánger) comunicara al representante francés Saint-René Taillandier, que el sultán no se responsabilizaba de su seguridad en el viaje entre Tánger y la *cabila* de Jolot, en el momento en que partía para Fez para, según lo pactado con Gran Bretaña en abril de 1904, proponer a Muley Abd el Aziz las reformas militares necesarias en el ejército marroquí. ¿Quién gobernaba sobre parte del territorio en que el sultán no se comprometía a garantizar la seguridad del embajador francés?: El-Raisuni... Era una buena excusa para evitar las conversaciones entre el sultán y el embajador galo. Pocas fechas después, el monarca respondía de la seguridad en el viaje que realizaron para entrevistarse con él los representantes de Alemania y Gran Bretaña.

Un segundo hecho arroja luz sobre el auténtico papel desempeñado por el Cherif: la tranquilidad con que esperó acontecimientos tras su destitución como bajá, que da de nuevo consistencia a la teoría de que existía una total connivencia entre éste y el *Majzen*, hasta tal punto que no temía nada de él.

¿Qué ocurrió para que El-Raisuni pasase por tercera vez a la clandestinidad y nuevamente se viese perseguido?. Las continuas protestas del Cuerpo Diplomático acreditado en Tánger por los métodos de gobierno raisunianos, habían provocado una tímida respuesta gubernamental.

La ambición de Muley Ahmed, tanto en poder como en riquezas, fue consustancial con su personalidad. No satisfecho con los cuantiosos tributos que imponía a sus gobernados, comenzó a apropiarse y vender ilegalmente propiedades e inmuebles del Estado situados tanto en Tánger como en sus alrededores. El Gobierno marroquí quiso dar la sensación de que era capaz de velar por la justicia y el orden y en julio de 1906 el sultán ordenó que carecían de validez todas las ventas realizadas por el Cherif y que se procedería a la expropiación de todos

aquellos inmuebles que habían sido comprados mediante su autorización<sup>14</sup>.

Esta ambición propició el nuevo enfrentamiento. Gobernaba sobre siete *cabilas* y unas ciento cincuenta mil personas, pero quiso añadir a su bajalato la ciudad de Arcila (*cabila* de Sahel). Para ello, concibió un plan que consistía en promover desórdenes en la ciudad; el Gobierno recurriría sin duda a él para que los sofocara, ya que en aquella zona era el único capacitado para hacerlo, y en compensación al restablecimiento del orden, obtendría el deseado bajalato.

Los sucesos se desarrollaron a fines de octubre de 1906. El agente consular de España en Arcila comunicó desde el principio a Tánger su convicción de que los montañeses que habían ocupado la ciudad eran bandidos amigos de El-Raisuni<sup>15</sup>. De la misma opinión era el delegado del sultán en Tánger, que incluso comunicó al representante español que no pensaba solicitar al Cherif el salvoconducto necesario para sacar de Arcila a los españoles allí residentes, toda vez que se negaría a ello ya que era el principal promotor de lo que ocurría. Simplemente pensaba atraérselo para que pusiera fin a la situación<sup>16</sup>.

Estas consideraciones, ponían en evidencia que el representante del sultán se hallaba a merced de El-Raisuni. Lo cierto es que ambos llegaron a un acuerdo, y el 26 de octubre de 1906 el Cherif entró en la ciudad, restableciendo el orden y siendo recibido como un triunfador. Aumentó el considerable prestigio que ya tenía entre los marroquíes de aquella región. Y puso de manifiesto que era el auténtico árbitro de la situación en la zona de su bajalato<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> A. G. A., África, Fondo Histórico, Caja M 36, Expediente 1, Anexo al Despacho n° 290, 23 julio 1906.

<sup>15</sup> A. G. A., África, Fondo Histórico, Caja M 173, Expediente 3, Anexos al Despacho n° 432, 23 octubre 1906.

<sup>16</sup> B. N., Af., Documentos Raisuni, Legajo 5, Expediente 14, Despacho de 23 octubre 1906.

<sup>17</sup> A. G. A., África, Fondo Histórico, Caja M 173, Expediente 3, Despacho de 28 octubre 1906.

Pero los sucesos de Arcila tuvieron una repercusión que Muley Ahmed no midió. Los europeos residentes allí, habían quedado a merced de los revoltosos y el *Majzen* no había podido enviar tropas para restablecer el orden, so pena de dejar desprotegido a Tánger.

La primera en reaccionar ante lo ocurrido fue Francia. Así el 1 de noviembre de 1906, el representante francés en Madrid propuso al Ministro de Estado español el realizar conjuntamente una acción que demostrara su acuerdo y cuidado acerca de la misión que les fue confiada en el Acta de Algeciras relativa a la policía. Propuso en principio el envío de un buque de guerra a Arcila (uno francés y otro español), con la sola intención de practicar una información sobre lo ocurrido y llevar a los europeos los socorros necesarios. Con posterioridad, planteó la necesidad del desembarco inicial en Tánger de cuatrocientos marinos españoles y franceses (que serían reforzados posteriormente con el envío de otros dos mil hombres más, que debían estar preparados en Orán y Cádiz) para proteger los intereses extranjeros, ocupando la ciudad y sus alrededores hasta la instalación de la policía hispano-francesa estipulada en Algeciras. Pero España pensó que ello sería en extremo peligroso y podía provocar tanto una mayor reacción de xenofobia como una crisis internacional.

El argumento francés era que no se podía consentir un aumento de la anarquía y el que El-Raisuni apareciese como dueño de la situación<sup>18</sup>.

Una vez más se perfila un elemento que induce a pensar que la política obstruccionista desarrollada por el Cherif era en realidad la que deseaba el *Majzen*. Llavería, embajador de España en Tánger, consideraba no sólo a Muley Ahmed como culpable de la preocupante situación que se vivía en la ciudad y sus alrededores, sino que sospechaba que gozaba de cierta protección por parte del delegado del sultán<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> B. N., Af., Documentos Raisuni, Legajo 5, Expediente 14, Telegrama de 7 noviembre 1906.

<sup>19</sup> B. N., Af., Documentos Raisuni, Legajo 5, Expediente 14, Despacho de 14 noviembre 1906.

El 24 de noviembre de 1906 los representantes europeos en Marruecos enviaron una nota al Ministro de Asuntos Exteriores de este país en que culpaban a El-Raisuni de los atropellos cometidos contra los europeos. El representante de Alemania fue la excepción: en la reunión previa al envío de la nota consideró que el Cherif no sólo no era causante de la anarquía, sino la única autoridad que en realidad garantizaba el orden en los alrededores de Tánger.

Esta postura alemana, debe ser entendida en la frustración de los resultados abtenidos en la Conferencia de Algeciras. Alemania había internacionalizado la cuestión marroquí para evitar que el Imperio Cherifiano cayese en manos francesas. En este sentido, forzó la reunión de la Conferencia de Algeciras. El Acta final de la misma proclamó la independencia de Marruecos, pero al dejar la organización e incorporación de la policía en los puertos marroquíes en manos francesas y españolas, otorgó de hecho a Francia los medios para ejercer sobre el sultán una acción política superior a la de cualquier otra potencia. Así pues, defraudada ante estos resultados, no tenía interés alguno en el desarrollo del articulado del Acta relativo a la policía franco-española.

Nadie creía sin embargo que la nota de protesta anteriormente citada sirviese para algo. Tanto es así que pocos días después el Ministro de Estado español comunicó a los países firmantes del Acta de Algeciras el haber llegado a un acuerdo con el Gobierno francés sobre las medidas a tomar en Tánger para defender tanto a los residentes extranjeros como a sus intereses<sup>20</sup>.

El *Majzen* se sintió de tal manera presionado, que se vio en la obligación de dar respuesta a las protestas extranjeras. Así el Decano del Cuerpo Diplomático acreditado en Tánger fue informado por el Ministro de Asuntos Exteriores marroquí (Abd el Krim Ben Sliman) que se enviaban con dirección a la ciudad dos *mehal-las* (cuerpos de ejército) encaminadas tanto a ayudar al establecimiento de la policía y

<sup>20</sup> B. N., Af., Documentos Raisuni, Legajo 5, Expediente 14, Telegrama de 4 diciembre 1906.

proceder a otras reformas de acuerdo con el Acta de Algeciras, como para garantizar la seguridad en Tánger y sus alrededores.

La decadencia militar de Marruecos era en aquellos momentos tan acusada que en opinión del cónsul de España en Fez, el *Majzen* había hecho un esfuerzo supremo con el envío de las *mehal-las*<sup>21</sup>.

El anuncio del envío del ejército no calmó la inquietud occidental. Se culpaba a El-Raisuni de la tensa situación que se vivía en Tánger y sus alrededores. De nuevo se reunió el Cuerpo Diplomático. El representante alemán esgrimió que debía esperarse la llegada de las *mehal-las* y ver que instrucciones traían. Ello motivó el que no solicitasen del *Majzen* la destitución de El-Raisuni: se pidió que la autoridad del bajá de Tánger fuese restablecida extra muros de la ciudad y que el Cherif fuese alejado de aquella zona.

El 28 de diciembre de 1906 se hicieron públicas en Tánger dos importantes órdenes del sultán: en una de ellas se nombraba al bajá de la ciudad gobernador de la *cabila* del Fahs; en la otra se destituía a Muley Ahmed de este segundo cargo.

No tenía conciencia El-Rauuni de haber obrado como gobernador de forma distinta a como era ejercido el poder por las autoridades locales de otros bajalatos. Una vez más había sido la proximidad a Tánger la que ocasionaba la intervención majzeniana. Es más, si por un lado tenía la convicción de haber desempeñado su gobierno según las costumbres de la época, por otro se jactaba de resultar molesto a los europeos. En esta época el ánimo raisuniano estaba totalmente convencido de la necesidad de preservar la independencia marroquí. Era por tanto un logro el haber transformado en insoportable la vida de los europeos residentes en Tánger y el haber conseguido frenar la penetración europea pacífica desde esta ciudad hacia el interior del país.

<sup>21</sup> B. N., Af., Documentos Raisuni, Legajo 5, Expediente 14, Despacho de 10 diciembre 1906.

Aunque no existiera pacto alguno entre él y el *Majzen* para conseguir lo anteriormente expuesto, aún creía que los intereses del sultán Muley Abd el Aziz y los suyos eran coincidentes: garantizar la independencia de Marruecos impidiendo a cualquier precio el aumento de la influencia europea.

Pensaba hasta tal punto así que a pesar de la evidencia de su destitución, creyó que ello era una estrategia del sultán para acallar a las potencias occidentales pero que en modo alguno se traduciría en una persecución contra él. Pensó también, que el envío del ejército estaba encaminado no a atacarle sino a evitar el rumoreado desembarco europeo en Tánger y que él acudiría para ayudar a las *mehal-las* en esta misión.

Se equivocó. El sultán reformista temió que la actuación de El-Raisuni, tan desagradable en todos los sentidos a las potencias europeas, provocara una intervención de éstas que por otro lado estaba convencido no tardaría en producirse.

Cuando las *mehal-las* del *Majzen* atacaron al Cherif en Zinat, tuvo ya la evidencia de que si quería mantener la independencia marroquí mediante el obstruccionismo por él desarrollado, no podía contar con el sultán Muley Abd el Aziz, al que consideró desde entonces como un traidor. Así, sus acciones futuras estuvieron orientadas a destronarle.

## Conclusiones

Podemos por tanto afirmar que la política obstruccionista desarrollada por El-Raisuni entre 1904-1906 tuvo dos consecuencias bien distintas.

La primera, el frenar mediante el miedo la penetración europea pacífica desde Tánger hacia la zona interior del noroeste marroquí. Si la forma en que había conseguido el bajalato (secuestros de occidentales) era ya un importante elemento disuasivo para cualquier intento europeo, sus métodos de gobierno y las arbitrariedades

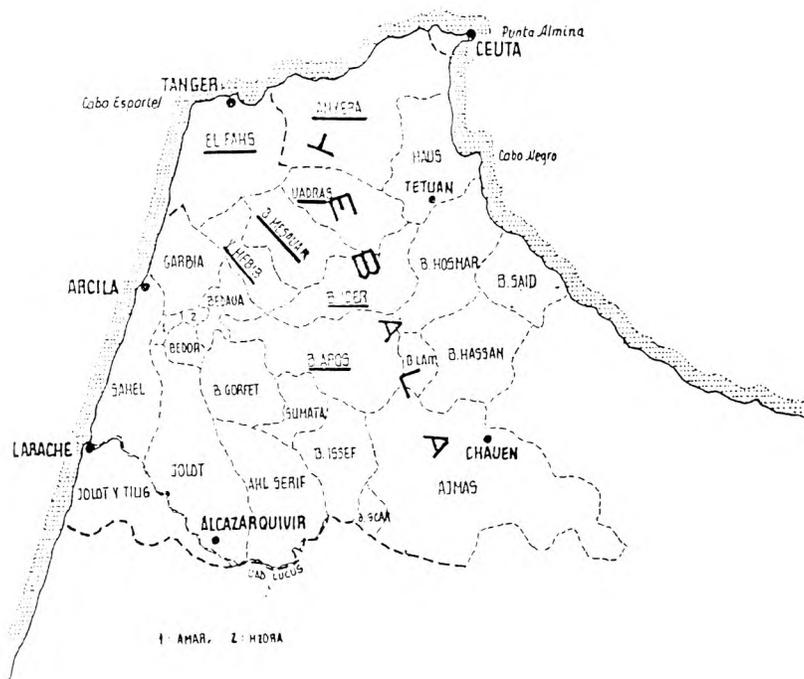
cometidas aumentaron el temor hacia él. En este sentido fuese o no instrumento del *Majzen*, se convirtió a los ojos de los marroquíes por él gobernados en defensor de la independencia del país frente a las apetencias europeas y un Gobierno demasiado proclive a ellas.

La segunda consecuencia, es en realidad resultado de la primera. Lo que para los marroquíes constituía motivo de admiración, resultaba insoportable a las cancillerías occidentales. Teniendo como marco el Convenio franco-británico de 1904 y la Conferencia de Algeciras de 1906, la labor desarrollada por el Cherif como gobernador se convirtió para dichas cancillerías en peligrosa y rechazable. Si bien el despótico gobierno raisuniano aseguraba una relativa tranquilidad en la zona, el temor ante lo que ocurría en los barrios periféricos de Tánger y sobre todo los sucesos de Arcila demostraron que El-Raisuni era en realidad el auténtico dueño de la situación, desobedeciendo a su antojo las órdenes del *Majzen* y no respetando los tratados de éste con Europa. De esta manera, puso en evidencia la incapacidad majzeniana para controlar la situación y evitar la anarquía, dando crédito a la idea occidental (de Francia sobre todo) de que para conseguirlo, se hacía necesaria una intervención.

En este sentido puede afirmarse que, sin ser esa su intención, la gestión de El-Raisuni en Tánger y bajalato del Fahs entre 1904 y 1906, coadyuvó de forma destacada a desencadenar la definitiva crisis marroquí llamada a concluir con grave merma de la soberanía nacional al introducirse en 1912 el régimen de Protectorado franco-español sobre Marruecos.

### Abreviaturas utilizadas

A. G. A.: Archivo General de la Administración (Alcalá de Henares).  
B.N.: Biblioteca Nacional de Madrid.



ESCALA 1:1000000.-

**CABILAS BAJO EL GOBIERNO DE EL-RAISUNI (1904-1906)**

## RESUMEN

El gobierno de El-Raisuni sobre siete *cabilas* del noroeste marroquí y la zona periférica de Tánger, inauguró una etapa de intranquilidad para las potencias occidentales. Sus arbitrarios métodos de gobierno hirieron susceptibilidades e intereses europeos. Sucesos como la toma de Arcila por montañeses partidarios suyos, evidenciaron que era el auténtico árbitro de la situación en la zona, a la vez que ponían de manifiesto la incapacidad del *Majzen* para mantener el orden.

Es posible que fuese utilizado (consciente o inconscientemente) por el Gobierno para impedir la penetración europea hacia el interior de Marruecos. Pero las protestas occidentales y el temor del sultán ante una intervención extranjera, propiciaron su destitución.

Ante sus gobernados, su prestigio era inmenso, tanto por haber conseguido el bajalato mediante el secuestro de extranjeros y de un *Majzen* desprestigiado por su reformismo como por provocar ahora con su actuación la repulsa de Europa: era el auténtico defensor de la independencia marroquí. Pero con ello evidenció la debilidad del *Majzen*, posibilitando la definitiva crisis que poco después condujo a Marruecos a la pérdida de su independencia.

## ABSTRACT

In seven tribal regions of Northwest Morocco, and the area around Tangiers, the El-Raisuni Government opened a period of anxiety for the Western Powers. Their arbitrary methods of government wounded European feelings and interests. Events, such as the seizure of Arcila by their partisan highlanders, proved who was really in control of the situation there, and also made clear the *Majzen* inability to keep order.

It is possible that he was used (whether consciously or unconsciously) by the Government, to hinder European passage further

into Morocco. But Western protests, and the Sultan's fear of foreign intervention, brought about his downfall.

The esteem in which he was held by his people was great, as much because he had achieved his lofty position by means of kidnapping foreigners, and through a *Majzen* who was discredited for his reforming policies, as for now provoking the rejection of Europe by his behaviour: he was considered the true defender of Moroccan independence. But through this, the *Majzen's* weakness was proven, giving rise to the real crisis which shortly afterwards brought about Morocco's loss independence.



**MAGREBÍES EN ESPAÑA: LA  
INMIGRACIÓN COMO LAZO  
INDISOLUBLE**



## NOTA DEL COORDINADOR

Bernabé LÓPEZ GARCÍA

El fenómeno de las inmigraciones magrebíes en Europa ha sido abordado por la revista *Awrāq* en su última etapa en algunos de sus números. En el número X (1989), monográfico sobre *Mundo Árabe y Europa en la política mediterránea*, Rémy Leveau efectuó un análisis sobre el fenómeno ("Les migrations dans l'espace méditerranéen: dimension politique et économique") en el que hablaba de los recelos que suscitaba en algunos países y valoraba el aporte cultural de las poblaciones inmigrantes a Francia. En el número XII (1991) M<sup>a</sup> Isabel Fierro ("La emigración en el Islam: conceptos antiguos, nuevos problemas") abordaba desde el análisis histórico la propia visión que el Islam habría aportado a lo largo de los siglos sobre el hecho migratorio, recordando desde viejas *fatwas* magrebíes que alentaban a no permanecer a los musulmanes en tierras no islámicas, hasta la moderna valoración de lo que ya hoy se conoce -y no como un hecho marginal- el Islam europeo. En el número XIII (1992) se incluía el decreto que, a manera de concordato, regula las relaciones del Islam español con el Estado en nuestro país y que, si bien afecta a algunos miles de ciudadanos españoles, es a la inmigración islámica, mayoritariamente marroquí, a quien toca más de cerca.

La idea de dedicar una sección monográfica en *Awrāq* a la cuestión de las migraciones magrebíes en España surgió en una reunión del comité de la revista a propósito de la necesidad de no quedar al margen de un fenómeno que constituía sin duda "un lazo indisoluble" con los países emisores de emigrantes. Lazo que cambiaba el signo de unas relaciones hispano-árabes bien sustentadas en lo político y en lo económico pero marcadas por la limitación de unos contactos humanos cuantitativamente poco significativos. La regularización en 1991-92<sup>1</sup> de

<sup>1</sup> La regularización ha dado lugar a una abundante bibliografía. Revistas especializadas como *Alfóz. Madrid. Territorio, Economía y Sociedad* (nº 91-92, coordinado por Carlos Giménez en 1992), *Política y Sociedad* (nº 12, coordinado por

más de cincuenta mil magrebíes reveló que en los últimos años España había dejado de ser país de tránsito de los magrebíes de Francia o los Países Bajos o incluso Italia o Alemania, para convertirse en país receptor de dichas migraciones, estimadas en unos 120.000 marroquíes y argelinos.

La sección monográfica de este número de *Awrāq* está compuesta por cuatro contribuciones. Una, redactada por la socióloga francesa Jocelyne Césari ("L'innigration maghrébine en France"), pretende dar el contrapunto de una comunidad ya formada y asentada desde decenios, con sus segunda y tercera generaciones, contrapunto necesario para proyectar en el tiempo lo que puede devenir ese colectivo en España, con sus aspectos positivos a imitar y negativos a evitar.

La segunda, escrita por Ángeles Ramírez, antropóloga madrileña que ha vivido en Madrid, Cataluña o Marruecos la realidad cotidiana de la emigración magrebí ("Huríes sin paraíso. La emigración femenina marroquí a España"), pretende descubrir la globalidad del fenómeno migratorio marroquí en España a través de la cara femenina, descubriendo a su vez que la migración femenina es uno de los síntomas reveladores de un cambio social importante que tiene lugar en los países del Magreb.

La tercera, "La inmigración magrebí en la Comunidad de Murcia: su inserción en el ámbito laboral" del geógrafo murciano Aurelio Cebrián Abellán, muestra un caso local, el de la Comunidad murciana,

Antonio Izquierdo en 1993), *Sociedad y Utopía* (nº 1, 1993, dossier "Inmigrantes en España") o *Mientras Tanto* (nº 55, 1993, con las Actas de las Jornades sobre Immigració y Racisme a les ciutats europees) han publicado monográficos sobre el tema. Libros especializados han abordado aspectos generales o particulares de la inmigración extranjera como los de Antonio Izquierdo, *La inmigración en España. 1980-1990*, MTSS, Madrid 1992; Colectivo Ioé, *La inmigración extranjera en Catalunya*, ICEM, Barcelona 1992; Bernabé Iópez y otros, *Inmigración magrebí en España. El retorno de los moriscos*, Mapfre, Col. Magreb, Madrid 1993; Carlos Giménez (Coord.), *Inmigrantes extranjeros en Madrid*, Comunidad de Madrid, Madrid 1993. Libro balance del proceso de regularización de 1991 es el de Raimundo Aragón Bombín y Juan Chozas Pedrero, *La regularización de los trabajadores inmigrantes*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid 1993.

cuya huerta se ha convertido en uno de los polos de atracción de la inmigración magrebí, en este caso con un importante aporte argelino.

Por último, el artículo del investigador y periodista madrileño-argentino Carlos Celaya ("La inmigración en el discurso esquivo de los partidos políticos"), analiza la irrupción, en las elecciones de 1993, de la cuestión inmigratoria como tema político en los programas de los partidos y el retraso de su toma de postura ante la cuestión, sin duda porque la inmigración es tema espinoso y difícilmente electoralista salvo cuando se le explota en sentido xenófobo.

Cuatro aportes, desde disciplinas diversas, que pretenden no ignorar que la inmigración puede unir a los pueblos de ambas orillas del Mediterráneo en un -y valga el abuso del préstamo a Al-Afgani y Abduh- "lazo indisoluble".



# L'IMMIGRATION MAGHREBINE EN FRANCE

Jocelyne CESARI  
CNRS-IREMAM

## 1. Introduction

La présence maghrébine en France prend ses racines dans l'histoire coloniale française. Les tout premiers travailleurs qualifiés alors de Nord Africains étaient arrivés au début du siècle à l'appel d'employeurs métropolitains. Il est même possible de dater symboliquement cette arrivée en 1907 lorsque la main-d'oeuvre kabyle est venue remplacer les ouvriers italiens en grève dans les manufactures marseillaises. Ces travailleurs détenaient un statut particulier dans la mesure où ils étaient<sup>1</sup> sujet français. Leur déplacements étaient strictement contrôlés par l'administration française et ils ont été durant cette période relativement limités du fait de la résistance qu'opposèrent à leur départ les employeurs en Algérie. La première guerre mondiale a suscité un déplacement plus conséquent lié au recrutement de travailleurs volontaires de toutes les colonies pour supporter l'effort de guerre: c'est ainsi qu'on a dénombré jusqu'à 132.321 travailleurs Nord Africains en métropole entre 1914 et 1918. Dans la majorité des cas, ils ont fait l'objet, à l'issue du conflit, d'un rapatriement autoritaire, ne laissant subsister que 36.000 d'entre eux sur le territoire français en 1921. L'entre-deux-guerres a correspondu au premier âge de la migration algérienne<sup>2</sup>. Il s'agissait d'une phase de mobilité calquée sur le rythme de la société paysanne en Algérie. Le candidat au départ, en général un homme célibataire, était mandaté en France par le groupe en

<sup>1</sup> Il faut rappeler qu'en Algérie, alors département français, tout sujet musulman détenait la nationalité française mais ne devenait citoyen que s'il renonçait aux règles de Statut Personnel (issues de la Loi islamique) et ce en vertu de la conception française de la citoyenneté selon laquelle un citoyen ne peut se prévaloir dans l'espace public de règles particulières pour lui-même ou son groupe d'origine.

<sup>2</sup> Selon la typologie établie par A. Sayad, "Les trois "âges" de l'émigration algérienne en France", *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, 1975, 59-79.

dans le but d'aller y chercher les moyens nécessaires à la perpétuation et à la conservation de cette société paysanne. Ceci explique le système de la "noria" c'est-à-dire la mise en place d'aller et retours permanents entre le lieu de travail en métropole et le lieu d'origine en fonction des grandes étapes de la vie agricole. Cette migration vers la France demeurait alors limitée en comparaison d'autres arrivées plus massive telles que celles des italiens ou des slaves qui ont atteint leur apogée durant cette période. C'est pourquoi, les flux d'entrée ne sont devenus significatifs qu'après le second conflit entre employeurs de la métropole et employeurs algériens à propos de cette main d'oeuvre. On assiste alors à un accroissement des individus en provenance d'Algérie en particulier de Kabylie, lesquels échappaient à la politique de recrutement par le tout nouvel Office National des Migrations (ONI) et obéissaient à des processus de mobilité volontaire. C'est le moment aussi où les zones de départ se diversifient non seulement à l'échelle de l'Algérie tout entière mais aussi à l'ensemble maghrébin avec l'extension de la migration marocaine puis l'amorce à partir de la décennie 1960 de la migration tunisienne.

De la décennie 1950 à l'arrêt de la migration de travail en 1974, la migration maghrébine va donc s'affirmer comme une main-d'oeuvre permanente de substitution requise pour les besoins d'une économie française en pleine croissance. C'est également le moment où elle se recompose et se modifie en profondeur évoluant subrepticement du stade de migration de travail à celui de migration de peuplement sans que les conséquences sociales et politiques de cette modification soient véritablement prises en compte ni par les institutions politiques françaises ni par celles des pays d'origine dans la mesure où durant cette période cette migration n'est envisagée que dans sa dimension temporaire. Après 1974, la visibilité croissante de l'Islam et des nouvelles générations nées ou scolarisées en France va faire voler en éclats cette représentation et introduire la question de l'immigration au coeur du débat politique français.

## 2. L'immigration maghrébine: un fait économique envisagé comme réversible

Au début de la décennie 1950, la migration algérienne a changé d'aspect. Tout d'abord, elle a augmenté de manière significative<sup>3</sup> mais surtout les régions de départ se sont diversifiées en même temps qu'on assiste aux prémices de l'immigration familiale. Débute alors le second âge de cette migration, marquée par une rupture avec la société paysanne et une croissance de l'individualisme de la part des candidats au départ. Ceci explique que la migration soit de plus en plus volontaire et échappe au contrôle des institutions et aux tentatives de contingentement. C'est également le moment où se mettent en place des institutions destinées à l'encadrement et à l'aide de ces populations en métropole: la SONACOTRA en 1956 qui créera les principaux foyers pour travailleurs isolés, le Fonds d'Action Sociale en 1958 ayant pour objectif d'assister socialement les travailleurs algériens<sup>4</sup>.

La principale préoccupation des pouvoirs publics durant ces années est de contrôler les populations algériennes présentes sur le territoire afin d'éviter la propagation de l'idéologie nationaliste. En effet, il ne faut pas négliger le fait que l'un des courants du mouvement nationaliste algérien incarné dans l'Etoile Nord Africaine de Messali Hadj s'est constitué dans le milieu émigré prolétarien<sup>5</sup>. A cette influence du populisme de Messali Hadj va succéder dans la décennie 1950 celle du FLN en construction. D'ailleurs l'organisation en régions de celui-ci

<sup>3</sup> 20.000 algériens sont installés sur le territoire française en 1946, 210.000 en 1954.

<sup>4</sup> Après avoir élargi son domaine d'activités à l'ensemble des populations immigrées, le FAS deviendra après 1974 un élément central dans la politique française d'immigration en s'orientant vers des activités d'insertion sociale et culturelle destinées en priorité aux femmes et nouvelles générations. Cf. *supra*.

<sup>5</sup> Au moment de son alliance avec le Front Populaire en formation (qui va entraîner sa disparition légale en février 1935) l'Etoile Nord Africaine compte 30 sections et 10.000 adhérents en France et 20 sections en Algérie. Elle réapparaît quelques jours plus tard sous le nom d'Union Nationale des Musulmans Nord Africains. Voir C. Wihtol de Wenden, *Les immigrés et la politique*, Paris: Presses de la FNSP, 1988, p. 65 y J-C. Vatin, *L'Algérie politique. Histoire et société*, Paris: Presses de la FNSP, 1974.

inclura un découpage géographique comprenant les immigrés algériens en France, ce qui correspondra à la septième wilaya. Ceci explique qu'au plus fort de la lutte d'indépendance, l'entrée des Algériens sur le territoire française a été freinée<sup>6</sup>, le relais étant pris par la migration marocaine et tunisienne.

### La migration dans sa dimension internationale

L'accès à l'indépendance de l'Algérie en 1962 va modifier les règles du jeu. A cette date, la population algérienne installée sur le territoire français est évaluée à 350.484 personnes dont 220.000 actifs<sup>7</sup>. Le discours des dirigeants algériens va consister à définir cette installation comme transitoire et à invoquer la nécessité du retour une fois que les objectifs de développement en Algérie auront été atteints. Ceci entraine en adéquation avec les positions des pouvoirs publics français qui avaient toujours considéré cette migration comme une migration de travail provisoire. Or, cette attitude conjointe renvoyait à l'occultation d'un double phénomène: d'une part, la reconstitution en nombre déjà significatif de familles sur le sol français, d'autre part les profonds bouleversements de la société algérienne après sept ans de guerre qui vont conférer au courant migratoire un caractère structurel

<sup>6</sup> Durant l'année 1958, les retours en Algérie (600.000 personnes) l'emportent sur les arrivées (49.000 personnes), ce reflux étant incontestablement de nature politique.

<sup>7</sup> De plus, alors que jusqu'alors les emplois des travailleurs coloniaux relevaient principalement du secteur tertiaire, un transfert vers les activités du secteur secondaire est à l'oeuvre durant cette phase: dès 1954, 44% des Algériens travaillent dans les Bâtiments et Travaux Publics et 47,5% dans l'industrie. Par ailleurs, la mobilité des personnes tend à s'atténuer, la tendance étant à l'allogement des périodes d'absences. Le recensement général de la population en France fait apparaître dès 1968 que près de 30% de la population algérienne dénombrée (femmes incluses) résidaient sur le territoire antérieurement à 1955. La guerre d'indépendance avait donc achevé ce que la politique coloniale et les échanges monétaires généralisés avaient commencé: regroupement de population, dépaynnisation libérant ainsi d'importantes réserves de main d'oeuvre prêtes à gagner le champ du travail industriel. Cf. L. Talha, *Le salariat immigré dans la crise. La main d'oeuvre maghrébine en France (1921-1987)*, Paris: CNRS, 1989; L. Talha (dir), *Magrébins en France: émigrés ou immigrés?*, Paris: CNRS, 1981; J. Costa-Lascoux et E. Temime, *Les Algériens en France: genèse et devenir d'une migration*, Aix-en-Provence: Publisud, 1985.

dans l'économie algérienne. Au nom d'un nationalisme sourcilleux, l'Etat algérien va néanmoins tenter de gérer ses flux migratoires vers la France avec la création notamment le 29 novembre 1962 d'un Office Nationale de la Main d'Oeuvre Algérienne (ONAMO) destiné à contrôler et sélectionner les candidats à l'émigration. Ce souci de contrôle va se marquer jusque dans la volonté d'encadrement des ressortissants algériens en France par le biais de l'Amicale des Algériens en Europe, association loi de 1901 qui succède en 1962 à la Fédération de France du FLN.

En dépit de ces mesures, l'afflux de nouveaux arrivants échappe au contrôle des deux Etats et va nécessiter la mise en place de contingentements concrétisée par l'accord Nekkache-Granval du 19 avril 1964, marquant la volonté française de freiner vigoureusement les entrées en provenance d'Algérie, avec notamment l'abrogation du principe de libre circulation qui était inclus dans les accords d'Evian. Cette attitude restrictive des autorités françaises s'explique par la volonté de diversifier les sources migratoires et d'introduire un principe de sélectivité entre les nationalités dans le but implicite de réduire l'introduction d'une ethnie algérienne considérée comme inassimilable. Aussi, le ralentissement du mouvement migratoire entre la France et l'Algérie va s'accompagner pendant la même période d'un accroissement de l'entrée des marocains, des tunisiens et des espagnols<sup>8</sup>.

En même temps que le renouvellement des populations est partiellement bloqué par les mesures de contingentement, les résidents installés en France tendent de plus en plus à former une micro-société autonome pour laquelle l'émigration devient une fin en soi. Dans ce processus, l'Amicale des Algériens détient une fonction centrale puisqu'elle va développer des activités éducatives, sociales, culturelles en direction de ces populations, se plaçant en même temps comme intermédiaire entre les institutions françaises et le groupe immigré et du même coup renforçant son unité et sa fermeture par rapport aux autres

<sup>8</sup> A cet égard, des accords de main d'oeuvre conclus au même moment avec le Maroc, la Tunisie, le Portugal, la Yougoslavie et la Turquie ne fixent aucun contingent de travailleurs.

segments de la société d'accueil. Ceci explique d'ailleurs que l'on n'ait pas assisté à une politisation des algériens équivalente à celle qui s'est produite pour d'autres migrations dans le cadre des activités syndicales sur le lieu de travail<sup>9</sup>.

Tandis que l'immigration algérienne tend ainsi à devenir ancienne, les migrations marocaine et tunisienne font alors figure de jeunes migrations. Si la présence marocaine est attestée dès le premier conflit mondial, elle ne deviendra véritablement significative qu'entre 1962 et 1965 dans le cadre de l'élargissement des sources de recrutement de la main-d'oeuvre, (surtout après la signature entre l'Etat français et l'Etat marocain de l'accord du premier juin 1963) et connaît parmi les trois communautés maghrébines l'essor le plus rapide<sup>10</sup>. Il s'agit dans la plupart des cas d'une immigration rurale, les grandes villes (Casablanca, Meknès, Rabat) constituant pour les paysans une première étape dans la recherche d'un travail qui va ensuite les conduire en France. Dans le même temps, la migration tunisienne est caractérisée par un rythme de croissance presque aussi rapide<sup>11</sup>. Elle présente la particularité d'être plus urbanisée et plus scolarisée que la migration algérienne et la marocaine.

A partir de 1968, les pouvoirs publics français vont tenter de lutter contre les flux de migration clandestine en négociant des accords avec les pays d'origine. Ainsi l'accord franco-algérien du 27 décembre 1968 met en place un nouveau système de contingentement limitant les entrées à 35.000 par an et oblige tout entrant sur le territoire à être détenteur d'une carte de séjour délivrée par les autorités françaises qui vient s'ajouter à la carte délivrée par l'ONAMO en Algérie. Le but est

<sup>9</sup> Cette syndicalisation existe puisque bon nombre de travailleurs algériens adhèrent à la CGT mais cet engagement est relativement déconnecté de leur appréhension globale de la société française dans laquelle ils n'envisagent pas un enracinement définitif. Voir M. Tripier, *L'immigration dans la classe ouvrière*, Nantes, Thèse d'Etat: Université de Nantes, 1987.

<sup>10</sup> On dénombre l'arrivée de 67.000 travailleurs permanents entre 1962 et 1966. Cf. C. Whitol de Wenden, *op. cit.*, p. 141.

<sup>11</sup> Un accord de main-d'oeuvre est conclu entre la France et la Tunisie, le 9 août 1963 mais l'application en sera suspendue en mai 1964 par la France en réplique à la nationalisation des terres coloniales.

de canaliser les flux migratoires dans une finalité strictement économique puisque cet accord comprend également un droit d'expulsion des personnes qui seraient sans emploi et sans ressources pendant six mois consécutifs. Cette reprise en main par l'Etat de la politique migratoire jusque là laissée aux mains des opérateurs économiques, va s'intensifier à partir de 1972 et préfigurer l'arrêt de l'immigration de travail en 1974. A partir de 1972, les décideurs politiques considèrent que les conséquences négatives de l'immigration l'emportent sur les effets positifs. Se met alors en place un double objectif de maîtrise des flux et d'amélioration des conditions de vie de ceux qui sont déjà là, qui demeure jusqu'à aujourd'hui une constante de la politique migratoire française. Concernant le premier objectif, la circulaire Fontanet du 23 février 1972, du nom du Ministre du Travail, impose le certificat de travail et la disponibilité d'un logement comme préalables à l'octroi d'une carte de séjour. En même temps, elle interdit la régularisation de tout étranger entré sur le territoire sans autorisation de travail. Pour ce qui est du second objectif, une série de mesures va parallèlement accroître les droits sociaux et politiques des étrangers installés en situation régulière: ainsi la loi du 27 juin 1972 accorde aux étrangers les mêmes droits qu'aux nationaux dans le cadre des élections des comités d'entreprise et des délégués du personnel<sup>12</sup>.

### **L'émergence des immigrés dans l'espace public**

Cette période 1972-1974 correspond au moment où les immigrés commencent à se mobiliser afin de protester contre l'application de la circulaire Fontanet mais aussi contre la montée des tensions racistes marquées notamment par une série d'attentats contre des maghrébins à Marseille durant l'été 1973. On assiste à une série d'actions collectives en chaîne dans les principales villes de France: grève de la faim, grèves sur les lieux de travail, manifestations anti-racistes, etc. Ces mobilisations vont être soutenues par une partie des milieux gauchistes (trotskystes et maoïstes) dont certains membres considèrent que

<sup>12</sup> Par ailleurs, une loi est votée le premier juillet 1972 à la lutte contre le racisme condamnant les provocations à la haine raciale, les diffamations et injures raciales, le racisme dans l'administration, le travail et le logement.

l'immigration en tant que couche inférieure de la classe ouvrière française est l'une des figures de proue du mouvement révolutionnaire. Ces mobilisations vont échapper en partie au contrôle des Amicales, notamment à l'Amicale des Algériens et favoriser une politisation de l'immigration algérienne sur de nouveaux thèmes: le racisme anti-arabe, la solidarité avec la résistance palestinienne, la question pétrolière. Dès 1971, la création du Mouvement des Travailleurs Arabes (MTA) constitué à l'initiative d'intellectuels algériens installés en France (étudiants, enseignants, etc) en vue d'un rapprochement avec la fraction ouvrière de l'immigration a marqué une tentative de politisation des travailleurs immigrés en dehors de l'influence de l'Amicale. Du côté de l'Etat algérien, la rhétorique nationaliste est maintenue tandis que la modification du climat social français va conduire les dirigeants en place à suspendre les flux de main d'oeuvre afin de protester contre la montée du racisme en même temps que la nécessité du retour de la communauté algérienne est sans cesse réaffirmée.

Pour la population tunisienne installée en France, les années 1972-1974 ont constitué le moment d'un passage direct à l'action politique car ils ont été les principaux acteurs des grèves de la faim et autres mouvements de protestation de ces années là. Les plus jeunes et les plus scolarisés sont fortement ancrés à gauche, ce qui est considéré par le gouvernement tunisien comme un risque de destabilisation politique et explique les tentatives d'encadrement de la migration par le biais d'un réseau consulaire dense, par la création de l'Amicale des Travailleurs Tunisiens en France (émanation du parti destourien) et par la tenue annuelle à Tunis d'un séminaire des travailleurs à l'étranger dont l'objectif est de rappeler aux immigrés les grands principes de la politique nationale tunisienne ainsi que leur rôle dans le développement du pays. L'Etat marocain également ne reste pas indifférent au sort de ses ressortissants en France. Face au consulat, l'Association des Marocains en France (AMF) fonctionne comme une tribune politique distillant les mots d'ordre nationaux. Créée en 1961, à la suite de la scission de 1959 entre l'Istiqlal et l'UNFP, elle va devenir à partir de 1970 en enjeu de lutte entre la composante ouvrière et la composante intellectuelle de la migration. Cette dernière étant mise en minorité au congrès de janvier 1973, l'association rompt ses liens avec l'UNFP et s'engage dans un discours de dénonciation feutrée du pouvoir royal.

Pour contrebalancer cette tentative d'organisation autonome, le gouvernement marocain crée avec l'appui du patronat, l'Amicale des Travailleurs et commerçants marocain (ATMF). Toutefois, en dépit de cette surveillance du pays d'origine, les immigrés marocains ont été partie prenante de la riposte à la circulaire Fontanet et ont marqué de leur présence toutes les luttes anti-racistes.

Ainsi, à la veille de la suspension de l'immigration de main d'oeuvre, une évolution dans la condition des populations maghrébines est en cours. En effet, le pays d'accueil comme les pays d'origine considèrent désormais que la migration est un fait politique qui tend à devenir structurel même si les discours officiels de part et d'autre constituent des dénégations permanentes de cette dimension structurelle. De plus, cette migration est un fait politique parce qu'elle est liée, du côté du pays d'accueil, à des choix économiques et sociaux et du côté des pays d'origine, à des atouts diplomatiques en même temps qu'elle recèle un risque d'expression de la contestation aux régimes en place.

A partir de 1974, l'arrêt officiel de l'immigration de travail intervenu le 5 juillet marque un tournant dans l'histoire du phénomène migratoire tant en France que dans les autres pays européens. En effet, cette année correspond à la fin de la croissance ainsi qu'au blocage général de la rotation des travailleurs non originaires de la CEE<sup>13</sup>. Cet arrêt de flux va conduire à une stabilisation des populations immigrées, lesquelles vont peu à peu s'affirmer comme une composante de la société française, notamment en déployant des actions collectives et des formes de mobilisation spécifiques qui les érigent en acteurs sur la scène publique française. Dès lors, le débat va se focaliser sur la question des relations interculturelles, de l'Islam, de la citoyenneté et de la nationalité et passer de la périphérie vers le centre des préoccupations politiques. La figure de l'immigré, force de travail temporaire cède

<sup>13</sup> En Allemagne Fédérale, toute nouvelle introduction de travailleurs immigrés est suspendue depuis le 23 novembre 1973. Au Royaume Uni, l'Immigration Act de 1971 apporte une modification essentielle à la politique migratoire en supprimant la distinction entre citoyens des pays membres du Commonwealth et ressortissants des autres pays (non CEE) afin de limiter la possibilité d'établissement. Des mesures analogues sont prises au Danemark, en Suède, en Belgique, au Pays-Bas et en Autriche.

alors la place à celle d'un groupe minoritaire dont l'enracinement est irréversible, les conditions de cet enracinement suscitant des prises de positions diverses et passionnées tandis que les politiques publiques s'orientent vers des procédures dites "d'intégration".

### 3. De l'immigré au minoritaire

La suspension de la migration de travail s'accompagne de la création le 8 juin 1974 d'un Secrétariat d'Etat chargé des Travailleurs Immigrés. La création d'une telle instance signifie que désormais la question migratoire devient une affaire éminemment politique. Ce Secrétariat a comme mission d'autre part, de marquer symboliquement auprès de l'opinion publique la volonté des gouvernants de contrôler les flux migratoires et, d'autre part, d'amorcer les débuts d'une politique sociale en faveur des immigrés installés<sup>14</sup>. Cette politique sociale va se concrétiser selon plusieurs axes: réabsorption des bidonvilles et relogement des immigrés, création d'un réseau d'accueil en lien avec les collectivités locales afin d'apporter une aide administrative aux étrangers, égalisation des droits (avec notamment la loi du 11 juillet 1975 qui permet aux étrangers d'exercer les fonctions de délégués syndicaux dans les mêmes conditions que les français). De même des mesures sont prises en vue de la préservation des identités culturelles par la création, entre autres, d'un Office de Promotion Culturelle qui met sur pied avec les pays d'origine une programmation de spectacles et d'émissions télévisées, car à cette période, préserver les identités culturelles consiste à maintenir des liens étroits entre l'immigré et sa culture d'origine.

<sup>14</sup> En octobre 1974 un programme d'action est présenté par le gouvernement dont les principaux points sont les suivants: contrôle des flux migratoires, logement progressif de tous les étrangers dans les mêmes conditions que les français, égalisation progressive des droits et des devoirs des étrangers travaillant en France avec ceux des Français. Concernant le contrôle des flux migratoires, une circulaire du 19 juillet 1974 venant compléter celle du 5 juillet 1974 avait tenté de stopper la politique de regroupement familiale. Contrevenant à la légalisation sur les droits de l'homme, elle sera annulée par une nouvelle circulaire relative à la reprise de l'immigration familiale le 21 mai 1975.

Mais ces mesures sociales ne parviennent pas à éliminer les obstacles économiques et sociaux qui s'opposent à une répartition harmonieuse des étrangers dans la société française: ainsi certains secteurs d'activités apparaissent comme des secteurs "à immigrés" (les Bâtiments et Travaux Publics, la construction automobile, l'industrie du caoutchouc, la métallurgie) réquerant une main d'oeuvre peu qualifiée et mal payée. De plus, les opérations de relogement vont se heurter aux résistances des décideurs locaux qui refusent l'installation généralisée des familles immigrées dans les HLM<sup>15</sup>.

A partir de 1974, les travailleurs immigrés vont émerger dans l'espace public français à l'occasion précisément de revendications relatives au logement. Il s'agit d'un mouvement de grève des travailleurs dans les foyers SONACOTRA qui a duré de 1975 à 1978 et qui a concerné les conditions de vie dans les foyers au nom de l'exigence de dignité. Cette grève a montré les limites de la voie syndicale. Mais surtout elle a révélé que les immigrés n'étaient pas seulement objets de politiques et qu'ils pouvaient devenir acteurs en faisant pression sur les pouvoirs publics par une politisation de ce qui est habituellement considéré comme non politique (le logement, le traitement administratif). Ce conflit est intervenu au moment où diverses forces idéologiques en France (parti socialiste<sup>16</sup>, syndicats, associations de solidarité) s'interrogeaient sur la place politique des immigrés dans la société française, débat qui va se cristalliser à partir de 1977 sur la question du droit de vote des étrangers à l'échelon local. Ce thème va faire partie du discours politique sur le statut des immigrés durant toute la décennie 1980 mais ne passera pas au stade de la réalisation juridique en raison de l'hostilité constante de l'opinion publique à une telle mesure. Ce débat va néanmoins susciter des initiatives locales comme à Mons-en-Baroeul, Tourcoing ou Chambéry tendant à prendre en compte les populations immigrées dans la gestion politique de la

<sup>15</sup> A cette date l'habitat social n'accueille que 15% des immigrés, un cinquième de la population immigrée vit dans des taudis et 24% des mal logés sont des immigrés.

<sup>16</sup> Ce thème était inscrit dans le programme du parti socialiste en 1980, il fera partie des 101 propositions de François Mitterand, candidat socialiste à la présidence de la République en 1981 puis en 1988.

municipalité par la création de conseils consultatifs sous la forme associative<sup>17</sup>.

Mais la crise s'aggravant, à partir de 1977 un changement de la politique migratoire s'amorce qui va moins mettre l'accent sur la dimension sociale et insister davantage sur la nécessité du retour. L'objectif est clairement affirmé: il s'agit de réduire la population étrangère de 200.000 personnes par an. A l'instar de la politique de contrôle précédemment mise en place qui avait eu peu d'effet sur le nombre des étrangers du fait des naissances et de l'entrée de clandestins, la politique de retour n'aura elle aussi que des effets médiocres<sup>18</sup>. Un programme d'aide au retour des migrants est établi à partir du 1<sup>er</sup> juin 1977. L'aide prévue (10.000 francs) est versée dans le pays d'origine, une fois que l'immigré a restitué aux autorités françaises son titre de séjour et renoncé à l'ensemble de ses droits sociaux (allocations familiales, droit à la formation professionnelle, etc.). De juin 1977 à décembre 1978, cette procédure d'attribution a concerné environ 45.000 personnes dont la majorité sont des ressortissants européens (39,5% de Portugais et 19% d'Espagnols)<sup>19</sup> alors que la mesure visait en priorité les maghrébins. C'est pourquoi, en 1980, de nouvelles dispositions sont prises tendant à faire de l'aide au retour l'exception et privilégiant la coopération avec les pays d'origine sur la base d'accords bilatéraux. Ce changement d'orientation va donner lieu à l'accord franco-algérien du 18 septembre 1980: est désormais mis en oeuvre, dans un cadre bilatéral, un retour promotionnel sur la base du volontariat pour les immigrés désireux de se réinsérer dans leur pays d'origine. Pour tenir compte de la volonté

<sup>17</sup> Ce type de commission extra-municipale est en général composé de conseillers municipaux, de représentants d'associations et de délégués des étrangers désignés par cooptation. Voir C. Whitol de Wenden, "La participation des immigrés à la vie locale", *Correspondance Municipale*, 204 (janvier 1980), 6-11.

<sup>18</sup> Au 31 décembre 1978, le Ministre de l'Intérieur comptabilisait: 830.000 Algériens, 299.000 Marocains et 147.000 Tunisiens.

<sup>19</sup> Parmi les allocataires on dénombre 11% de Tunisiens, 10,5% de Marocains et 5% d'Algériens. C. Withol de Wenden, *op. cit.*, p. 234.

des dirigeants algériens, l'accent est mis sur le lien entre migration et coopération<sup>20</sup>.

Par ailleurs, le gouvernement met en place entre 1977 et 1978 toute une série d'actes administratifs qui contribuent à rendre plus précaires les conditions de séjours des étrangers comme: la suspension de l'immigration familiale, l'interdiction de régularisation des immigrés entrés sur le territoire français pour un court séjour, l'exécution effective et rapide des expulsions prévoyant la détention provisoire de l'expulsé dans un établissement pénitentiaire dans le cas où il ne pourrait quitter immédiatement le territoire français. La plupart de ces mesures ayant été annulées par le Conseil d'Etat en 1978, le gouvernement va alors s'engager dans la voie législative avec un projet de loi sur le renouvellement des titres de travail et de séjour (en vue de mettre en place un titre unique valant autorisation de travail et de séjour tout en réduisant le temps de présence en France et en accroissant les contrôles administratifs)<sup>21</sup>. En fonction des mêmes visées restrictives, un projet de loi visait à modifier l'Ordonnance du 2 novembre 1945 (régissant l'entrée et le séjour des étrangers en France) afin d'apporter des limitations supplémentaires notamment en ajoutant deux conditions à l'entrée: l'une relative à l'ordre public, l'autre à l'existence de ressources suffisantes.

Mais ces dispositions vont susciter une telle résistance de la part d'organisations politiques, syndicales et associatives que les décideurs vont hésiter et qu'en définitive seule la loi sur l'entrée et le séjour sera

<sup>20</sup> Le gouvernement socialiste conservera ces nouveaux principes au travers de dispositifs d'aide à la réinsertion qui à partir de 1984 ont pour objectif de favoriser un retour au pays d'origine dans la perspective d'une réinsertion professionnelle. A partir de 1987, le dispositif sera étendu aux dossiers individuels de chômeurs. Toutefois, le nombre de personnes concernées reste faible (23.361 Algériens entre 1984 et 1988, 7.407 Marocains, 4.429 Tunisiens). Cf. P. Weil, *La France et ses étrangers. Les aventures d'une politique de l'immigration. 1938-1991*, Paris: Ed. Calmann-Lévy, 1991, 210 et suivantes.

<sup>21</sup> Or c'est le moment près de la moitié des 800.000 algériens résidant en France étaient amenés à faire renouveler leur carte de séjour qui arrivait à expiration en 1979, ce qui va conduire à une situation d'incertitude juridique ouvrant la porte à des pratiques administratives quelquefois discriminatoires.

votée le 10 janvier 1980. Ces manifestations contre la politique gouvernementale prennent la forme de marches ou de rassemblements où se retrouvent les Eglises, les syndicats, les associations de solidarité, les associations de défense des droits de l'homme. C'est le moment également où s'ouvre un débat sur le passage à l'autonomie des immigrés dans le domaine des revendications amplifié par la multiplication des collectifs d'individus issus de l'immigration maghrébine qui protestent contre les mesures d'expulsion dont certains sont victimes au cours de cette période.

A partir de 1981, le changement de majorité politique va s'accompagner d'un changement de statut de l'immigration dans le débat public. En effet, si les objectifs demeurent les mêmes (arrêt de l'immigration, amélioration de la condition de ceux qui sont déjà là), les références vont changer en insistant sur le reconnaissance des droits fondamentaux des immigrés. Ceci va se traduire dans la promulgation d'une série de lois dont les plus significatives sont: la suspension des expulsions des jeunes immigrés<sup>22</sup>, la réaffirmation du droit au regroupement familial, la création du titre unique "séjour-travail" renouvelable tous les dix ans<sup>23</sup>, la reconnaissance du droit d'association aux étrangers dans les mêmes termes que les nationaux<sup>24</sup>. En même temps est affirmé le principe du multiculturalisme de la société française à travers la reconnaissance du droit à la différence<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Ainsi, la loi du 29 octobre 1981 si elle reprend les principales dispositions de la loi du 10 janvier 1980, reconnaît toutefois à certaines catégories d'étrangers un véritable droit de séjour en France notamment pour les jeunes résidant de longue date sur le territoire.

<sup>23</sup> Loi du 17 juillet 1984.

<sup>24</sup> Jusqu'à cette loi du 9 octobre 1981, les associations créées par des étrangers devaient bénéficier d'une autorisation préalable du Ministère de l'Intérieur avant d'être reconnues officiellement.

<sup>25</sup> L'affirmation de ce principe va conduire à des mesures tendant à valoriser les langues et cultures d'origine notamment dans le cadre de l'école publique. Dès 1975, un enseignement en langues et culture d'origine avait été introduit dans les établissements du premier degré. La circulaire du 13 avril 1983 prévoit une extension du dispositif caractérisé par la présence d'enseignants étrangers, chargés de donner aux enfants de migrants, un apprentissage de la langue d'origine. Ceci se traduit par des accords bilatéraux avec huit pays pour l'enseignement de l'arabe, du portugais, de l'espagnol, de l'italien, du ture et du serbo-croate. Mais cette activité est restée

Mais le phénomène le plus significatif de cette décennie 1980 réside dans la plus grande visibilité des populations maghrébines dans l'espace public, conséquence des profondes mutations sociologiques dont elles ont été l'objet<sup>26</sup>. Elles deviennent alors véritablement partie prenante du débat public sur l'immigration et vont contribuer à en infléchir le contenu autour de deux enjeux centraux: la question de l'Islam et la question des banlieues. Ceci va se traduire par une réorientation des politiques publiques qui relèvent désormais du Ministère des Affaires Sociales et mettent l'accent sur les questions d'insertion puis d'intégration<sup>27</sup> des populations d'origine étrangère notamment dans un contexte de paupérisation croissante des banlieues populaires. C'est pourquoi, l'Etat se lance aussi parallèlement à partir de 1983 dans un programme de développement social des quartiers

marginale et peu efficace dans la mesure où les parents et les enfants la perçoivent comme "stigmatisante".

<sup>26</sup> Ces profondes mutations renvoient à un rajeunissement et une féminisation croissante de ces populations ainsi qu'à un rallongement de la durée de séjour. En 1982, le recensement général de la population fait état de 795.920 individus de nationalité algérienne, 431.120 Marocains et 189.400 Tunisiens. Si la population algérienne est stable par rapport au recensement précédent de 1975, le nombre de marocains et tunisiens est en augmentation du fait de l'intensification des procédures de regroupement familial pour ces deux groupes. Pour l'ensemble, la part des hommes est de 62%. Il faut préciser que lors de ce recensement, près de 240.000 d'individus nés de parents algériens avaient à tort été enregistrés comme étrangers alors qu'en vertu du Code de la nationalité en vigueur ils sont français. Cette erreur ayant été corrigée dans le recensement suivant de 1990, ceci explique que le nombre des personnes de nationalité algérienne présentes sur le territoire soit en baisse à cette date (473.384) auquel il convient d'ajouter le nombre (estimé) de personnes de parents algériens nées en France (140.823). Toujours selon ce recensement, la part de la population marocaine est de 396.470 et celle des tunisiens de 135.512.

<sup>27</sup> Le terme "insertion" est utilisé lors de la campagne "vivre ensemble" en 1985 puis remplacé par celui d'intégration à partir de 1988. Ce second terme désormais dominant a été préféré au premier, lequel a été remis en cause parce qu'il véhiculait le présupposé de la conservation des entités culturelles d'origine. Quant au terme intégration, rapporté à la politique d'immigration, il exprime une dynamique d'échange dans laquelle chaque élément compte à part entière. Dans le gouvernement socialiste de 1988, il y aura d'ailleurs un Secrétariat d'Etat à l'Intégration, dépendant du Ministère des Affaires Sociales ainsi qu'un haut Conseil à l'Intégration, chargé de nourrir la réflexion des décideurs publics sur ces questions. L'utilisation de tels termes a fait couler beaucoup d'encre et a nécessité des clarifications conceptuelles peu convaincantes dans la mesure où ces mots renvoient à des représentations idéologiques de la condition des populations immigrées plus qu'à des réalités sociologiques.

devenu en 1988 développement social urbain sur la base d'une contractualisation avec les collectivités locales. Ce dispositif tend à devenir la pièce maîtresse de l'intervention publique, la philosophie qui le sous-tend consistant à élargir l'enjeu de l'intégration à l'ensemble des populations des banlieues en voie de marginalisation sociale et économique<sup>28</sup>. Enfin, la décennie 1980 correspond à une politisation croissante de l'immigration notamment avec l'enracinement du Front National dans le paysage politique française<sup>29</sup> lequel va contribuer à un reclassement de l'ensemble des forces politiques en fonction de leur positionnement sur ce thème.

Afin d'éclairer cette passion française à propos de l'immigration en général et de l'immigration maghrébine en particulier, il convient de rappeler que cette dernière, en raison de son origine coloniale puis post coloniale, a plus que toute autre été considérée comme installée de manière transitoire non seulement par les autorités politiques françaises mais aussi par les dirigeants des pays d'origine. Elle était appréhendée comme une migration de travail provisoire n'ayant pas vocation à devenir une migration de peuplement dans la mesure où cette position répondait aux intérêts nationalistes des Etats d'origine ainsi qu'aux impensés de la société française. Cette position conjointe entrait d'ailleurs en conjonction avec projet migratoire des intéressés eux-

<sup>28</sup> Ces nouvelles méthodes d'intervention sont sous-tendues par le credo suivant: il n'y a pas de problèmes spécifiques liés à l'immigration, les difficultés que rencontre une partie de la jeunesse d'origine qu'elle soit immigrée ou pas (chômage, petite délinquance, drogue...) sont les symptômes d'un dysfonctionnement de la société française et d'une dérégulation de l'intervention publique dont les banlieues périphériques sont le cadre sinon la cause. Dans ce contexte, les habitants des zones d'habitat social dégradés sont invités à participer à la reconquête de leur cadre de vie par le biais d'une série de procédures de concertation avec les instances politiques et administratives.

<sup>29</sup> Les élections municipales de 1983 constituent le moment de l'ancrage des thèmes du Front National dans le discours politique notamment en liant insécurité, chômage et immigration. Ceci va conduire les partis de gauche à des campagnes de dénégation systématiques tandis que les partis de droite tendront à durcir leurs positions sur le thème de l'immigration afin de ne pas perdre une partie de leur électorat tenté par les "sirènes" de l'extrême-droite. Il convient toutefois de préciser que contrairement aux idées reçues, les travaux de sociologie électorale montrent que l'électorat du Front National est interclassiste, plutôt jeune (situé dans les classes d'âge de 18 à 30 ans) et plutôt masculin.

mêmes. En effet, il s'agissait d'un projet de mobilité et de déplacement en vue d'une accumulation de capital devant être réinvesti dans le pays d'origine. L'échec de ce projet, devenu patent à la fin des années 1970 avec la recomposition des familles sur le territoire français a conduit ces migrants à une modification de leurs rapports à la société française, marquée par une visibilité plus grande de l'appartenance islamique et des nouvelles générations nées ou scolarisées en France. Ainsi, la multiplication des salles de prière, le phénomène "beur", les émeutes urbaines, les attentats racistes, sont autant d'évènements qui vont modifier la perception de la condition immigrée.

Les espaces locaux, en particulier les périphéries des grands centres urbains vont devenir le théâtre des formes de mobilisation de ces populations. C'est pourquoi, la ville est aujourd'hui devenue le lieu privilégié de la démarcation entre les groupes immigrés ou considérés comme tels et le reste de la population. L'utilisation incontrôlée de termes tels que "ghetto" ou "seuil de tolérance" révèle l'ethnicisation sourde qui accompagne cette démarcation, notamment dans les zones d'habitat social où les classes populaires en voie de paupérisation, cohabitent avec les familles immigrées<sup>30</sup>. Cette ethnicisation renvoie à des représentations collectives concernant les groupes immigrés, notamment maghrébins, perçus comme radicalement différents en raison du faciès, de la religion ou des comportements culturels. Ces populations vont alors être considérées comme extérieures à la collectivité locale alors que leurs conditions de vie et d'habitat sont désormais identiques à celles des classes populaires. Il en résulte une assimilation entre une condition sociale (pauvreté, marginalité) et une origine ethnique, favorisant des opérations de classement des lieux d'habitation et de travail en fonction de la distribution résidentielle des immigrés. C'est dans ce contexte que les individus concernés vont déployer des formes de mobilisation spécifiques en vue de s'adapter à

<sup>30</sup> Les familles immigrées ont pénétré massivement dans le logement social entre 1975 et 1980 lorsque les offices publics d'HLM ont eu la liberté de leur affecter les logements les plus dégradés et ont mobilisé à partir de 1981 des financements publics conséquents dans le cadre des opérations de réhabilitation. Ceci aboutit à des politiques d'affectation des logements sur la base implicite de critères ethniques conduisant à des concentrations de population étrangère ou d'origine étrangère dans les segments les plus appauvris de l'habitat social.

leur environnement le plus immédiat. Ces mobilisations ont pris deux formes principales et concomitantes: l'une concernant la demande d'Islam et l'autre, la revendication des droits civiques<sup>31</sup>.

### De l'immigré au musulman

La manière dont les migrants originaires du Maghreb se considèrent comme musulmans est indissociable de leur relation à l'espace national du pays d'origine et des conditions de leur installation en France<sup>32</sup>. Pour bon nombre d'entre eux, notamment algériens, la volonté affichée depuis près d'une décennie d'apparaître comme des musulmans brise le repli qui les a longtemps caractérisés par rapport à l'espace public français. Tout se passe alors comme si l'identification à l'Islam se muait en identification sociale permettant de résister à l'environnement extérieur et subsumait en quelque sorte l'identification au pays d'origine. Avec l'enracinement dans la société française et l'échec du projet de retour, la mise en oeuvre des pratiques culturelles islamiques va donc constituer un moyen d'éviter l'aliénation et d'échapper aux modèles allogènes de la société d'accueil. Une "totalisation existentielle" dans et par l'Islam s'opère alors, c'est-à-dire

<sup>31</sup> Ces analyses sont le résultat d'une part, de notre participation à une enquête dirigée par R. Leveau et C. Whitel de Wenden, *Les modes d'insertion des individus de culture islamique dans le système politique français*, Convention MIRE, n° 247/87, 1991 et d'autre part, de nos propres travaux s'étant déroulés principalement à Marseille et dans sa région J. Cesari, *Etre Musulman en France. Mosquées, Militants et associations*, Paris: Ed. Karthala, 1994.

<sup>32</sup> Bon nombre des primo-migrants interrogés sont arrivés en France alors que leur pays était encore sous domination coloniale. Ceci a conféré à l'exil un relief particulier: le retour passait par la lutte contre la puissance coloniale qui était aussi le pays d'accueil. La référence à l'Islam apparaissait comme la base même de ce combat dans la mesure où pour le peuple algérien notamment, la conquête de l'indépendance était indissociable de l'affirmation de l'identité arabo-musulmane. La mémoire nationaliste, recomposée, idéalisée voire oubliée réfère ici à un double phénomène: "un sentiment d'appartenance collective lié à l'existence d'un Etat-Nation qui, à un moment de l'histoire, a été dans son projet et sa réalisation, l'incarnation et la référence de ce sentiment d'existence collective". Cf. J. Leca, "L'Islam, l'Etat et la société en France. De la difficulté de construire un objet de recherche et d'argumentation", in B. Etienne (dir.), *L'Islam en France*, Paris: CNRS, 1990, 41-72, *op. cit.* p. 58.

un processus d'unification du groupe par les pratiques et le sens conféré au référent islamique. Cette totalisation existentielle réoriente la vie du croyant et lui permet de se considérer à ses propres yeux comme musulman, c'est-à-dire comme quelqu'un qui n'est pas totalement perdu dans l'exil<sup>33</sup>.

Comment ces populations vivent-elles leur condition de musulman au sein d'un Etat français dont la légitimité n'obéit pas à des règles transcendantes? Ceci renvoie au réaménagement éventuel des domaines respectifs du privé et du public que ces musulmans sont prêts à négocier (ou pas) face à un Etat-Nation laïque, particulier à propos de l'application des règles du Statut Personnel. Les divers témoignages recueillis traduisent deux opinions: d'une part, le compromis est nécessaire car la France n'est pas un pays musulman, d'autre part, le compromis est acceptable car la possibilité de respecter les règles fondamentales que sont les cinq piliers est assurée. Les personnes interrogées, notamment les leaders associatifs, responsables de lieux de culte, tendant à considérer la revendication du Code de Statut Personnel comme secondaire par rapport à la nécessité d'islamisation des nouvelles générations et de retour dans "la voie droite" de la plupart des musulmans installés en France<sup>34</sup>. Cette attitude renvoie à un temps

<sup>33</sup> A l'exception des primo-migrants, d'autres individus peuvent organiser leur vie en fonction de l'Islam. Il s'agit de jeunes gens, nés ou scolarisés en France qui effectuent une véritable découverte de l'Islam, en général sous l'influence non pas de la famille mais d'autres jeunes hommes, formés au Maghreb au dans le monde arabe et qui exercent des fonctions d'imams dans certains lieux de culte. Dans la plupart des cas, cette islamisation permet de redonner sens et cohérence à l'existence de certains individus bien souvent en voie de marginalité et situés à la périphérie du système politique et social français. Il faut également mentionner "les pratiquants tournés vers l'extérieur", c'est-à-dire des individus les plus souvent issus des classes moyennes maghrébines (étudiants, enseignants, commerçants, ingénieurs...) dont l'installation en France est récente et qui ont une conception beaucoup plus offensive voire politisée de l'Islam. Ils exercent bien souvent des fonctions de leaders religieux dans les diverses salles de prière du territoire.

<sup>34</sup> Cette opinion n'est pas celle de la majorité des français de confession islamique, c'est-à-dire les nouvelles générations nées ou élevées en France. Ceci peut éclairer le fait qu'à la question portant sur l'éventualité de l'application du statut personnel, dans le cadre d'un sondage de la SOFRES, 66% de l'échantillon des musulmans se sont déclarés opposés à cette possibilité. Cette majorité d'opposants semble résulter de la conjonction du refus de la partie la plus jeune de l'échantillon

long de la stratégie, envisageant la France comme terre de prédication (Dar El Dawa), ce qui explique que la revendication des règles de statut personnel n'a pas de sens dans le court terme dans la mesure où pour les personnes considérées, avec la force de la persuasion, la France devrait devenir Dar El Islam<sup>35</sup>. Toutefois, ces conceptions sont loin d'être partagées par la grande majorité de ceux qui envisagent plutôt l'Islam comme référent culturel.

Ces identifications à l'Islam vont se concrétiser dans diverses formes de visibilité dans l'espace public révélant une volonté d'être reconnu comme musulman. La plus significative des ces formes de visibilité réside dans la revendication de salles de prière. Le phénomène de multiplication des salles de prières depuis le début des années 1980 est désormais bien connu et analysé<sup>36</sup>. Ces lieux remplissent non seulement des fonctions culturelles mais aussi et surtout des fonctions sociales d'un palliatif à une situation de marginalité et de précarité au sein de la société française et ce, en reconstituant un lieu de vérité et de sécurité dans lequel la demande de sens est satisfaite face aux errements du monde extérieur où les références culturelles et religieuses du musulman ne sont pas toujours légitimes. Ces lieux permettent bien souvent la reconstitution d'une vie communautaire à l'échelle d'un

(entre 18 et 35 ans) et du refus d'une partie des pratiquants pour lesquels cette revendication apparaît pour l'instant secondaire par rapport à d'autres demandes comme les lieux de culte, les écoles coraniques ou les carrés musulmans dans les cités. (Sondage effectué du 8 au 13 novembre 1989 auprès de 516 personnes ayant déclaré appartenir à une famille d'origine musulmane paru dans *Le Monde*, 30 novembre 1989).

<sup>35</sup> Ceci met en lumière toute la difficulté pour ces musulmans de se considérer comme une minorité culturelle dans le cadre d'une société non islamique. Cet "impensable" s'explique par des raisons historiques et culturelles liées au contexte d'enracinement de la prédication islamique dans les pays d'origine. Cf. B. Lewis, "La situation des populations musulmanes dans un régime non musulman" in D. Schnapper et B. Lewis (dir.), *Musulmans en Europe*, Poitiers: Actes Sud, 1992, 11-34.

<sup>36</sup> Voir notamment G. Kepel, *Les banlieues de l'Islam*, Paris: Ed. Seuil, 1987; R. Leveau et G. Kepel (dir.), *Les Musulmans dans la société française*, Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1988; B. Etienne, *La France et l'Islam*, Paris: Hachette, 1989; (dir.) *L'Islam en France*, Paris: CNRS, 1990. Actuellement, on compte plus de 900 associations islamiques sur l'ensemble du territoire dont la majorité sont déclarées sous le régime associatif loi de 1901, ce qui ne manque pas de poser des problèmes quant à l'organisation juridique du culte.

quartier ou d'une unité de résidence, cette communauté revêtant alors un caractère ethnico-national<sup>37</sup>.

Par ailleurs, la multiplication des salles de prière, en créant les conditions d'une visibilité de l'appartenance islamique, est assortie d'enjeux d'ordre politique qui échappent bien souvent aux "pratiquants installés". En effet, la création de salles de prière, indice d'une adaptation à l'environnement, suscite des demandes religieuses de tous ordres: consommation de viande halal, création de carrés musulmans dans les cimetières, enseignement coranique... qui pour être satisfaites, nécessitent des négociations avec les institutions politiques locales et nationales. Or, la plupart des responsables d'associations de quartier manquent bien souvent de ressources et de légitimité pour être les acteurs du passage à des revendications d'ordre général touchant au statut de l'Islam en France. C'est pourquoi, l'espace religieux islamique est investi par des acteurs plus politiques dont les intérêts ne sont pas toujours en adéquation avec ceux des "pratiquants installés". Ces intérêts sont principalement de deux ordres: le contrôle des populations musulmanes par les Etats d'origine et la lutte pour la représentativité auprès des institutions politiques françaises.

Pour les principaux Etats d'origine, il s'agit à la fois de maintenir une influence auprès de populations qui tendent de plus en plus à s'autonomiser par rapport aux instances traditionnelles d'encadrement et de jouer un rôle dans le processus d'organisation de la minorité musulmane en vue d'acquiescer des ressources supplémentaires dans les relations avec l'Etat français. Ainsi, la Grande Mosquée de Paris constitue une pièce maîtresse dans les activités du gouvernement algérien en matière religieuse<sup>38</sup>. Cette dépendance de la Grande Mosquée vis-à-vis des régimes politiques algériens a d'ailleurs conduit

<sup>37</sup> Il n'est pas rare que dans un même quartier la mosquée "des maghrébins" jouxte de quelques mètres la mosquée "des turcs" ou des "africains". Ceci met en évidence le fait que la mobilisation islamique s'enracine dans réseaux de solidarité tissés à partir de proximités géographiques et culturelles reconstituées dans les lieux de résidence.

<sup>38</sup> Ceci ne manque pas de susciter des polémiques avec le roi du Maroc qui estime avoir également un droit de regard sur ce lieu.

en 1992 à une crise à la tête de cette institution, directement liée à la mise en place d'un Haut Comité d'Etat en Algérie après la suspension du processus électoral et la démission du Président. En effet, Tidjani Heddami<sup>39</sup>, alors Recteur de la Grande Mosquée a été nommé membre de ce Haut Comité, ce qui a entraîné une polémique avec les autorités françaises à propos de son maintien dans la fonction de Recteur. Les dirigeants algériens s'étant laissés convaincre de l'impossibilité du cumul des mandats ont finalement accepté la mise en place le 12 avril 1992 de Dalil Boubakeur, qui est ainsi devenue le premier Recteur de nationalité française. Néanmoins, la question de la réforme des statuts et des méthodes de gestion de ce lieu demeure pendante.

Les dirigeants de la Grande Mosquée de Paris considèrent par ailleurs que la représentation de la population musulmane de France auprès des pouvoirs publics constitue une de leurs attributions majeures et entrent alors en rivalité avec d'autres organisations oeuvrant dans le même sens, notamment la Fédération Nationale des Musulmans de France (FNMF) et l'Union des Organisations Islamiques de France (UOIF)<sup>40</sup>. Ces organisations ont des objectifs et des méthodes d'action multiples voire opposées auprès des populations musulmanes installées et bénéficient d'aide et de soutiens extérieurs liés à des Etats ou à divers courants de pensée du monde arabo-musulman. Dès lors, la question du leadership religieux sur la population musulmane de France devient un enjeu politique qui ne peut laisser indifférents les pouvoirs publics.

<sup>39</sup> T. Heddami est un chirurgien de renom, né en 1922, ancien ambassadeur et ancien ministre des cultes qui était devenu Recteur de la Grande Mosquée de Paris à la suite du décès de Cheikh Abbas en 1989.

<sup>40</sup> La FNMF a été créée en décembre 1985 à l'initiative d'un français converti à l'Islam et s'est longtemps présentée comme la rivale de la Grande Mosquée de Paris, du moins jusqu'en 1990, date à laquelle le Recteur de la Grande Mosquée est entré dans le conseil d'administration de la FNMF. Les dirigeants de cette fédération affirment qu'elle regroupe près de 150 associations locales. Quant à l'UOIF, créée en 1983, elle réunit un nombre d'associations locales assez difficile à estimer (entre 15 et 8 à selon les sources). Ses membres sont assez proches de la mouvance islamiste tunisienne "An Nahda". Pour une recension de l'ensemble des regroupements islamiques à vocation nationale en France cf. X. Raufer, *Atlas mondial de l'Islam activiste*, Paris: Ed. La Table Ronde, 1991, 104-106.

Aussi, en 1990, a été créée à l'initiative de Pierre Joxe, Ministre de l'Intérieur, le Conseil de Reflexion sur l'Islam en France (CORIF)<sup>41</sup>, répondant principalement à deux objectifs: d'une part, briser les tentatives d'hégémonie du Recteur de la Grande Mosquée de Paris sur l'Islam de France et d'autre part, conduire à l'unification des populations musulmanes afin que le gouvernement bénéficie d'un interlocuteur unique et "avisé". En mars 1993, le changement de majorité législative a conduit la nouvelle équipe au pouvoir à mettre en sommeil le CORIF sans pour autant négliger la nécessité d'un dialogue avec les principaux leaders islamiques en France. La nécessité de ce dialogue n'est pas justifiée par la recherche d'innovations dans la mise en forme juridique du culte puisque les questions à résoudre font l'objet d'une jurisprudence abondante concernant le judaïsme (abattage rituel, enseignement religieux, etc...) laquelle peut être appliquée par analogie à l'Islam. En revanche, le problème le plus saillant est éminemment politique et réfère à la reconnaissance des autorités religieuses exerçant sur le territoire, ce qui renvoie à la question du statut des imams et de leur formation. Cette question a été relancée par la création successive de deux universités islamiques, l'une a vu le jour dans le département de l'AIN en 1991 à l'aide de capitaux saoudiens, le personnel enseignant et les étudiants étant pour la plupart étrangers<sup>42</sup>, l'autre a été annoncée en septembre 1993 à l'initiative de la FNMF<sup>43</sup>. A ces deux créations vient de s'en ajouter une troisième, à l'initiative du Recteur de la Grande Mosquée de Paris qui a inauguré le 4 octobre 1993 un Institut de formation d'imams en présence du Ministre de l'Intérieur et du Ministre de la Culture<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> Composé de six puis quinze membres, il réunit les principaux responsables d'associations islamiques régionales et parisiennes et prend en compte les différentes sensibilités nationales et ethniques composant l'Islam de France. Cf. J. Cesari, *L'Islam et la Politique*, op. cit.

<sup>42</sup> A ce jour, cet Institut Islamique compte moins d'une trentaine d'étudiants.

<sup>43</sup> Elle doit ouvrir ses portes le 9 octobre à la mosquée de Mantes-la-Jolie. Le maître d'oeuvre est un français converti à l'Islam qui a réuni des fonds auprès de fidèles et de mécènes.

<sup>44</sup> Une quarantaine d'étudiants ont été sélectionnés. Ils sont diplômés ou du niveau baccalauréat, ils sont nés ou vivent en France, voir *Le Monde*, 3-4 octobre 1993.

Mais en définitive, il n'est pas sûr que les tentatives de faire ratifier par les musulmans le pacte laïque républicain, initiées par Pierre Joxe et renouvelées par ses successeurs correspondent aux demandes sociales des "pratiquants installés" dans la mesure où pour ces derniers l'Islam ne s'identifie pas encore à un culte mais recèle une dimension sociale qui tend à bouleverser la frontière traditionnelle entre espace public et espace privé.

Dans un autre domaine, les mobilisations des nouvelles générations viennent également remettre en cause cette frontière. En effet, certains vont refuser de cantonner le rapport à leur origine dans la sphère privée et vont même dans certains cas l'utiliser comme ressource politique.

### **L'autonomisation des nouvelles générations**

Les conduites des nouvelles générations ne sont compréhensibles sans prendre en compte leur entrée définitive dans la société d'accueil. Leurs modes de vie et leurs références culturelles sont comparables à ceux de la même classe d'âge et du même milieu social. Ils ne constituent pas un cas particulier de la jeunesse des banlieues mais une figure extrême, caractérisée par la dimension supplémentaire que constitue leur expérience du racisme et de la discrimination. Celle-ci va les conduire à développer un sentiment de frustration et d'indignation morale, selon lequel ils jugent inacceptables cette stigmatisation, au nom du respect des valeurs d'égalité et de liberté de la société française à laquelle ils appartiennent.

L'accroissement des préjugés raciaux, corollaire de leur entrée dans la société française, contribue donc à instaurer une séparation entre eux et le reste du corps social. Ceci facilite la cristallisation d'un "nous", d'un mode d'identification collective à partir de l'expérience commune de l'exclusion. Mais ce processus ne peut être appréhendé comme une simple identification négative: les attributs "d'arabe" ou de "musulman" ne constituent pas simplement le miroir tendu par les autres à une frange exclue, ils sont aussi connotés positivement et chargés d'affectivité.

Pour la plupart des individus nés ou scolarisés en France, le défi est le suivant: comment construire un mode de compréhension de leur environnement quand ils sont pris entre un système économique et politique conçu comme plus efficace et gratifiant que celui du pays des pères et les bribes (ou les traces) d'un système culturel dont les valeurs perdurent mais dont les prescriptions sont de moins en moins pertinentes? La plupart d'entre eux mettent en cohérence ces références en faisant coexister la "valorisation du pragmatique" (accès aux droits civiques et sociaux, recherche de gratifications matérielles) avec le maintien "d'un minimum ontologique" (valeurs liées à l'arabité et à l'Islam transmises par la famille) C'est pourquoi, même lorsqu'il y a non conformité aux prescriptions de l'Islam, ceci ne signifie pas pour autant indifférence ou abandon de la référence islamique dans la mesure où elle est envisagée comme une partie du patrimoine culturel et de l'héritage familial<sup>45</sup>. Pour ces nouvelles générations, la référence islamique est positionnée dans la sphère personnelle voire intime, sans véritable conséquences sur les comportements en société<sup>46</sup>. Toutefois cette subjectivation des valeurs bute sur deux "marqueurs identitaires" symbolisant l'attachement de l'individu au groupe: la circoncision et l'interdit de l'exogamie<sup>47</sup>.

Ce processus d'acculturation présente la particularité de se dérouler dans un contexte de désintégration sociale. Dans la plupart des banlieues des grandes villes, ces nouvelles générations connaissent les

<sup>45</sup> L'allégeance à des valeurs issues du système culturel des parents permet à ces individus de maintenir une filiation en même temps qu'ils recherchent une affiliation dans le système culturel environnant. Il en résulte une mixité des identifications et des références qui traduit non pas un double langage ou une double appartenance mais plutôt une mise en cohérence de valeurs différentes.

<sup>46</sup> Le sujet marque ainsi son individualité par rapport au groupe et sa place comme médiateur entre le contenu du code et son application. Ceci est clairement exprimé et revendiqué par les personnes ayant acquis un certain capital culturel.

<sup>47</sup> A propos de l'exogamie, il faut opérer des distinctions en fonction des hommes et des femmes. De plus, pour les jeunes femmes les attitudes varient selon qu'elles détiennent ou pas un certain capital culturel et une indépendance professionnelle. A cet égard, deux lieux favorisent particulièrement l'exogamie: l'université et les structures associatives. Cf. J. Streiff-Fenart, *Les couples franco-maghébins en France*, Paris: Ed. l'Harmattan, 1989.

mêmes difficultés d'identification et d'adaptation que celles issues des classes populaires, en raison notamment de l'affaiblissement des institutions garantes des normes et valeurs centrales: école, partis politiques, syndicats. Ceci explique que dans certaines portions du territoire se conjuguent la désorganisation, l'exclusion et la perte de sens dans l'action contestataire, donnant naissance à ce que les jeunes dans leur langage nomment "la galère"<sup>48</sup>.

C'est l'expérience de la discrimination et du racisme qui, introduisant une différenciation au détriment des jeunes issus de l'immigration va les rendre plus enragés et favoriser leur passage à la mobilisation. Celle-ci sera dans un premier temps désordonnée et violente, en réaction à l'excès de certaines interventions policières ou aux crimes racistes dont ils peuvent être les victimes. Mais, l'apparition d'alliés, notamment politiques va permettre le passage à des mobilisations plus construites. Ainsi, l'émergence d'une ouverture politique concrétisée par une série de procédures publiques destinées à susciter et soutenir un mouvement associatif considéré comme un moyen de médiation entre les institutions et la jeunesse des banlieues, va contribuer à l'émergence d'un acteur collectif artificiel: "les beurs" ou la "deuxième génération" marquée notamment par la multiplication d'associations spécifiques<sup>49</sup>. Cette action leur permet également de prendre leurs distances par rapport aux instances des pays d'origine<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> Voir F. Dubet, *La galère; jeunes en survie*, Paris: Ed. Fayard, 1987.

<sup>49</sup> Cette autonomisation des générations suivantes est un phénomène inédit dans l'histoire des migrations en France et met en évidence la tentative d'externalisation dont ces personnes sont l'objet du fait de leur origine.

<sup>50</sup> Il est d'ailleurs significatif que les prises de position des dirigeants algériens et tunisiens notamment aient évolué à partir de 1983 vers la reconnaissance de l'enracinement définitif dans le territoire français de ces nouvelles générations. Ceci va se traduire en particulier par une reconnaissance implicite du principe de la double nationalité par exemple à travers l'accord entre l'Etat algérien à propos du service militaire, accord qui permet à ces nouvelles générations nées en France d'opter pour le pays de leur choix. Un accord du même type existe également avec la Tunisie depuis 1984. La position du Roi du Maroc reste en revanche inchangée puisqu'il a réaffirmé à maintes occasions que quelle que soit leur condition dans le pays d'accueil, les marocains restaient indéfectiblement ses sujets.

Il n'y a pas eu de génération spontanée apparue en 1981 avec la libéralisation de la loi de 1901 sur les associations. En fait, le mouvement associatif constitue une rupture au sein d'un processus de mobilisation qui se construit depuis le début de la décennie 1970. A cette période les mobilisations sont des révoltes sporadiques aux discriminations et attentats racistes et recèlent un potentiel contestataire qui sera en partie désamorcé par le passage à l'association. Ce changement dans les formes d'action s'est aussi accompagnée d'un renouvellement des acteurs. En effet, les premiers groupes autonomes issus des milieux migrants ont été formés au contact de la mouvance gauchiste et correspondaient à une première génération de militants, le plus souvent étudiants en provenance du Maghreb et relativement extérieurs au monde des immigrés qui peuplaient alors les bidonvilles et les cités de transit<sup>51</sup>. L'émergence des nouvelles générations nées ou élevées en France va condamner ces premiers militants soit à la disparition soit à la reconversion à d'autres formes d'action plus culturelles et sociales, notamment par le biais des associations<sup>52</sup>.

La création d'associations a été favorisée et incitée notamment par les professionnels du travail social et les acteurs politiques de gauche. Elles ont ainsi fonctionné comme outil de légitimation d'un groupe. Par delà la médiatisation et le soutien politique accordés à deux ou trois associations à vocation nationale telles SOS RACISME et FRANCE PLUS, le phénomène associatif s'est surtout traduit par l'essor d'associations de quartier dont certaines se sont maintenues en se professionnalisant, principalement dans le domaine social et sportif mais aussi économique.

Ce passage à la professionnalisation constitue une évolution décisive et apparaît liée à l'offre politique traduite dans les diverses procédures contractuelles mises en place entre l'Etat et les collectivités locales depuis 1981: développement social des quartiers puis

<sup>51</sup> Voir A. Jazouli, *L'action collective des jeunes maghrébins de France*, Paris: Ed. l'Harmattan, 1986.

<sup>52</sup> Les Marches organisées entre 1983 et 1985 (Marche pour l'Egalité des Droits et contre le Racisme, Convergence, Marche pour les Droits civiques) marquent l'irruption des nouvelles générations sur la scène civile et politique française.

développement social urbain plus connu sous le nom de "politique de la ville". Ces procédures ont souvent érigé en axe prioritaire l'aide aux jeunes issus de l'immigration afin qu'ils s'affirment comme acteurs de la vie du quartier, par le biais notamment d'actions sociales et culturelles en faveur des enfants et des adolescents. Ces méthodes d'intervention ont eu pour conséquence de légitimer et de vitaliser une partie du tissu associatif créé par les jeunes issus de l'immigration en contribuant notamment à le professionnaliser et à l'insérer dans les rouages politiques et administratifs des collectivités locales. Cette professionnalisation s'est traduite par l'allocation de subventions conséquentes et l'attribution de postes dans le travail social ayant pour conséquence de désamorcer le potentiel contestataire qui animait les premières formes de mobilisation. L'association fonctionne alors comme une instance de formation et d'apprentissage à la vie professionnelle compensant souvent l'échec du parcours scolaire. Ainsi, la figure de l'animateur socio-culturel est devenue un modèle de promotion sociale pour bon nombre de jeunes des quartiers populaire car l'accès à cette filière de travail est facilité voire encouragé par les pouvoirs publics<sup>53</sup>. Ces associations sont donc non seulement des relais et des cautions de légitimité dans la mise en oeuvre des politiques de développement urbain, mais aussi des outils d'insertion sociale.

Le Fonds d'Action Sociale, institution spécialisée dans l'aide aux associations immigrées a d'ailleurs réorienté ses méthodes d'intervention en devenant, grâce à ses délégations régionales, un partenaire privilégié des collectivités locales et de l'Etat dans le cadre du développement social urbain. Or, ceci va inciter certains jeunes des quartiers à construire leurs actions en fonction d'orientations qui leur permettent d'être soutenus financièrement, en particulier en mettant en avant la composition ethnique du groupe. C'est ainsi qu'à partir d'une mobilisation le plus souvent étrangère à la référence ethnique, nombre de groupes de quartier mettent peu à peu en scène une présentation d'eux mêmes en tant que jeunes "beurs" ou franco-maghrébins, laquelle

<sup>53</sup> Ces encouragements prennent notamment la forme de places disponibles dans les stages de formation professionnelle pour devenir animateur sportif, animateur de centre socio-culturel, éducateur, etc.

peut favoriser l'allocation de ressources<sup>54</sup>. Dans le même temps, il ne s'agit que d'une mise en scène, car il n'y a pas à proprement parler au sein de cette nouvelle génération des banlieues de mobilisation pour la reconnaissance d'une identité collective construite uniquement à partir des référents ethniques ou culturels. L'appartenance à une cité, une classe d'âge exclue et marginalisée sont des éléments bien plus décisifs dans le processus de mobilisation<sup>55</sup>.

L'offre politique va également avoir pour conséquence de favoriser le passage au politique d'une partie de ces nouvelles générations, notamment celles qui sont en ascension vers les classes moyennes. L'entrée dans la lutte politique est apparue pour certains comme la suite logique des actions de défense et de promotion des droits civiques dans lesquelles se sont illustrées un certain nombre d'associations comme FRANCE PLUS à partir de 1985. Elle est également apparue comme une réaction aux discours xénophobes du Front National et aux mesures politiques qui entre 1986 et 1988 ont visé à les exclure de la collectivité nationale<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> La manipulation du registre de la violence peut constituer un autre moyen.

<sup>55</sup> D'ailleurs la plupart des associations de quartier sont mixtes ethniquement.

<sup>56</sup> Avec le retour de la droite à la conduite des affaires entre 1986 et 1988, s'ouvre une nouvelle période de restriction dans le domaine de la politique d'immigration. Tout d'abord, une proposition de loi de 1986 entend revenir sur la garantie de séjour accordé par les lois de 1981 et 1984 aux jeunes d'origine étrangère élevés en France. La mobilisation des associations de jeunes soutenus par les associations de défense des droits de l'homme et les Eglises conduira à une annulation de cette partie de la loi qui par ailleurs durcit les conditions d'entrée des étrangers en instaurant notamment la politique des visas pour tout ressortissant d'un pays non membre de la CEE. Ensuite, une autre proposition de loi a pour objectif de restreindre le principe du droit du sol dans le procédures d'acquisition de la nationalité, mesure qui vise en priorité les nouvelles générations issues de l'immigration maghrébine. Ceci va susciter un débat et nécessiter la mise en place par le gouvernement d'une Commission de Sages ayant auditionné les représentants de la plupart des courants de pensée sur cette question. Il en résultera des suggestions de modifications relativement mineures du Code de la Nationalité qui ne se concrétiseront pas dans un texte de loi du fait de la réélection de François Mitterrand en 1988. En revanche, ces travaux seront repris par le nouveau gouvernement issu du changement de majorité législative en 1993 (cf. *supra*).

Le discours sur les droits civiques a marqué le refus de la stigmatisation pernicieuse au nom du "droit à la différence" énoncé au début de la décennie 1980 et qui s'est révélé, à l'usage, être un obstacle à l'exercice des droits et devoirs attaché au statut de citoyen dans la mesure où il introduisait une différenciation en fonction de l'origine. Ce refus ne signifie pas pour autant que le registre de la citoyenneté, homogénéisante et universaliste, envisagée comme lien d'allégeance de l'individu à l'Etat-Nation contribue à rendre compte des expériences concrètes d'une partie de ces nouvelles générations. En d'autres termes, le droit à l'indifférence n'est pas la négation de la différence, ni même son maintien dans la sphère privée.

Ces nouveaux acteurs en politique vont d'ailleurs introduire une modification dans l'effet de système qui se produit habituellement entre les droits publics et les groupes politiques. Dans le modèle français, accéder à la citoyenneté c'est prendre l'engagement de faire de la politique dans le cadre des groupes qui sont offerts par le système politique, c'est-à-dire des groupes d'intérêt ou des groupes universalistes se présentant comme l'incarnation de l'intérêt public et dont le regroupement n'est pas légitimement et officiellement fondé sur l'appartenance à un groupe à statut prescrit. Or des représentants d'associations, constituées sur des bases particularistes, tentent d'introduire une médiation entre les droits publics et les groupes politiques en oeuvrant pour la prise en compte de la spécificité de "franco-maghrébin" au sein des partis politiques ou lors d'échéances électorales. Ceci explique l'action menée par les membres de FRANCE PLUS au moment des élections municipales de 1989 pour l'inscription de candidats sur les diverses listes politiques en présence sur la seule justification de leur appartenance à un groupe défini comme franco-maghrébin. Cette stratégie peut être double: soit il s'agit pour l'association d'agir "par le haut" en négociant uniquement avec les instances politiques comme l'ont fait les militants de FRANCE PLUS, soit il s'agit de travailler "par le bas" en ayant pour objectif de conférer une assise sociale à la revendication politique, à l'instar de ce qu'ont tenté certains leaders associatifs locaux.

Au travers de ces diverses initiatives, l'enjeu réside dans la légitimation et la reconnaissance d'acteurs politiques définis comme

"franco-maghrébins". Ces acteurs développent ainsi un paradoxe qui leur est propre: faire admettre leur action politique au nom d'une spécificité maghrébine et dans le même temps refuser la stigmatisation pernicieuse du droit à la différence. L'utilisation d'un label ethnique fonctionne alors comme ressource politique, palliant l'absence d'autres ressources comme l'argent, le nombre d'adhérents au sein des associations ou la compétence. Mais en même temps, une telle stratégie ne réfère pas uniquement à une duplicité consciente des acteurs: se définir comme maghrébin a un sens au sein de l'espace national français qui fut celui de l'Etat colonisateur et qui est aujourd'hui décodé par ces individus comme un espace différentialiste, le "nous" de la collectivité nationale s'opposant aux "autres" (immigrés, maghrébins...) installés mais suspects. Au moment de la guerre du Golfe, cette suspicion est apparue dans l'intérêt politique et médiatique porté aux comportements d'une population dont le loyalisme aux institutions françaises a été mis en question<sup>57</sup>.

Ce combat qui fait de la citoyenneté un enjeu est relativement déconnecté du sentiment d'appartenance nationale. Dans le contenu de la citoyenneté est valorisé l'accès aux droits publics et aux libertés sans que cela s'accompagne véritablement d'une identification à la communauté nationale en tant qu'histoire partagée notamment dans un contexte où le thème de l'identité nationale est utilisée comme outil politique par le Front National. Aussi l'acquisition de la nationalité française est bien considérée comme un moyen d'accès à la citoyenneté ouvrant la possibilité d'utiliser un certain nombre de droits et de conquérir une légitimité dans l'espace national mais aussi dans l'espace européen. A cet égard, la citoyenneté constitue également un enjeu dans le cadre de la construction européenne dans la mesure où elle permet d'accéder à la libre circulation. Il est d'ailleurs significatif de constater que les instances européennes sont de plus en plus envisagées par un certain nombre de leaders associatifs comme un moyen supplémentaire

<sup>57</sup> Voir J. Cesari, "La guerre du Golfe et les Arabes de France", *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, hors de série (1991), 125-129.

d'obtenir des financements pour mener des actions civiques ou culturelles<sup>58</sup>.

En définitive, les formes de mobilisation des nouvelles générations (l'association plutôt que le parti politique) mais aussi les thèmes de revendication (logement, formation, conditions de vie dans les banlieues, droit de vote aux étrangers pour les élections locales, etc.) font apparaître une conception civile de la citoyenneté. Ceci réfère à une participation de proximité et à des thèmes et des lieux a priori non politiques: le quartier, l'habitat, l'interculturalité, le racisme. Elle se fonde sur la prise en compte de groupes différenciés à l'intérieur de la société civile mais avec un attachement commun à l'ordre social.

\* \* \*

Ces mutations intervenues à l'intérieur des populations issues de l'immigration maghrébine contribuent à faire de l'équilibre entre altérité et civilité le problème fondamental de la société française. Par altérité, il faut entendre ici l'opposition qui peut apparaître entre les membres d'un même corps social qui ne partagent pas les mêmes valeurs et les mêmes vues du monde. Ces oppositions peuvent rendre particulièrement conflictuelle la logique inclusionnaire au fondement du système politique français et qui peut être définie par l'imposition à tous les membres d'une même communauté nationale d'une loi commune quelle que soit leur origine ethnique ou confessionnelle. Les conflits portent alors, soit sur l'extension des droits contenus dans la citoyenneté (par exemple droit de vote des étrangers non européens aux élections locales) soit sur l'augmentation du nombre des nouveaux entrants. Ce second aspect est particulièrement significatif du débat politique en France aujourd'hui dans la mesure où les réformes mises en oeuvre depuis le mois de mars 1993 conduisent d'une part à limiter l'accès au territoire français d'étrangers avec comme cible sous-jacente les migrations en provenance du Sud et d'autre part, à restreindre le droit du sol par l'appel à la volonté des candidats à l'entrée dans la collectivité nationale visant

<sup>58</sup> Nous avons pu constater l'essor depuis quelques années de programmes d'échanges et de coopération culturelle entre associations de jeunes à l'échelle européenne, échanges financés par les instances de la CEE.

étrangers<sup>59</sup>. Ces mesures traduisent le malaise social français face à l'enracinement de groupes dont l'origine ethnique et culturelle est présumée incompatible avec "la tradition culturelle française" et s'explique en partie par le retour d'un refoulé, à savoir les conséquences de la colonisation. En effet, l'enracinement dans l'hexagone de ces populations apparaît comme le reflet inversé de la situation qui fut celle des français dans l'Empire colonial et contribue à accroître le malaise identitaire d'une partie du corps social.

<sup>59</sup> La réforme du Code de la Nationalité a été adoptée définitivement par l'Assemblée Nationale le 25 juin 1993. Les principales dispositions concernent des restrictions aux articles 23 et 44 du Code de la Nationalité: obligation sera faite désormais aux enfants nés en France de parents étrangers de manifester leur volonté d'obtenir la nationalité, cela entre 16 et 21 ans, à condition que ces jeunes résident dans l'hexagone depuis cinq ans. Par ailleurs, les enfants nés en France, dont l'un des parents a vu le jour en Algérie avant le 3 juillet 1962, ne seront français que si ce parent justifie d'une résidence dans l'hexagone depuis cinq ans. La loi sur les contrôles d'identité des étrangers constitue un autre volet dans cette politique de fermeture de la collectivité nationale. Elle a d'ailleurs engendré une polémique en raison d'un amendement stipulant que les contrôles "pourront s'appuyer sur tout élément permettant de présumer la qualité d'étranger autre que l'appartenance raciale". Une telle formulation a réouvert le débat sur les possibilités de discriminations au "faciès" et introduit la question ethnique au coeur des pratiques administratives et policières. Cet amendement sera retiré lors du vote définitif de la loi. Enfin, une loi sur les conditions d'entrée de séjour des étrangers a été votée le 13 juillet 1993 visant à durcir le dispositif d'expulsion (notamment pour tout étranger même s'il réside en France depuis l'âge de 10 ans ou pour tout étranger qui introduira plus d'une épouse sur le territoire français). Or, le Conseil d'Etat a déclaré, le 13 août 1993, comme non conformes à la Constitution, huit dispositions de cette loi, notamment celle qui assortissait toute reconduite à la frontière d'une interdiction du territoire pendant un an, celle qui excluait les étudiants du bénéfice du regroupement familial, celle qui imposait un délai de deux ans à tout étranger désirant faire venir son nouveau conjoint après dissolution ou annulation d'un précédent mariage, celle qui autorisait les Procureurs de la République saisis par les maires de surseoir à mariage, enfin la disposition qui prévoyait qu'un demandeur d'asile ne pouvait saisir l'Office Français de Protection des Réfugiés et Apatrides (OFPRA) lorsqu'une demande d'asile avait été refusée dans un Etat membre de la Communauté Européenne. La censure de cette dernière proposition qui avait été prise dans le but de mettre en application les accords de Schengen va ouvrir durant tout l'été 1993, un débat sur la question de la réforme de la Constitution. En définitive, celle-ci sera révisée le 19 novembre 1993 afin de permettre en vertu des accords de Schengen de refuser le séjour sur le territoire française à un demandeur d'asile écarté par un autre Etat signataire de ces accords.

## RESUMEN

El asentamiento de magrebíes en Francia tiene sus raíces en la historia colonial francesa: los primeros trabajadores tenían nacionalidad francesa y llegaron de Argelia a principios de siglo. Durante las dos guerras mundiales reemplazaron a la mano de obra francesa en las fábricas. Desde los años cincuenta y hasta el cese de las migraciones en el año 1974, fueron una fuerza laboral permanente para cubrir las necesidades de una economía en rápida expansión. Durante este período, los emigrantes estuvieron bajo el control de asociaciones creadas por las autoridades argelinas y vivieron al margen de la sociedad francesa. Pero a principios de los años setenta los inmigrantes se movilizaron contra la política que pretendía limitar sus derechos en Francia. Esta movilización no se limitó a los marroquíes sino que incorporó a marroquíes y tunecinos. A partir de 1974 la inmigración se convierte en un problema político en Francia cuando tanto las autoridades como la opinión pública toman conciencia de su definitivo asentamiento en Francia.

## ABSTRACT

The settlement of North African people in France is rooted in French colonial history: the first workers had French nationality and came from Algéria at the beginning of the century. They were specially used during the two world wars to replace French labour in manufactories. For the 1950s to the stopping of the migration in 1974, it was used as a permanent labour of substitution for the needs of an economy fast expanding. During this period, migrants were under control of associations created by the Algerian State and lived separately from the French society. But at the beginning of the seventies, the migrants mobilized themselves against public policies trying to limit rights of migrants in France. This mobilization concerned not only Algerian but also Moroccan and Tunisian people. Since 1974, migration becomes a political question in France because the authorities and the public opinion realize that North African people are definitively settled in France.

## **HURÍES SIN PARAÍSO: LA EMIGRACIÓN FEMENINA MARROQUÍ A ESPAÑA<sup>1</sup>**

**Angeles RAMÍREZ**

Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos

El estudio de la emigración femenina, lejos de ser una restricción en el análisis migratorio, presenta dos ventajas respecto al análisis de la emigración en general, puesto que, por una deformación metodológica, el análisis global de la emigración equivale a decir, en la mayoría de los casos, la emigración masculina. Si acometemos directamente, sin embargo, el análisis de la emigración femenina, tendremos presente siempre la comparación con la masculina. La segunda ventaja es que el estudio de la emigración femenina puede dar claves importantes para explicar un cambio, el que se está produciendo en Marruecos, y del que la emigración femenina puede considerarse un síntoma.

En este artículo se va a explotar sobre todo la primera ventaja, si bien considerando que la segunda es una interesante línea de investigación, sobre la que actualmente estoy trabajando. En primer lugar, tras una presentación metodológica, se tratará de la historia de la emigración femenina en Marruecos, una corta, pero significativa historia. Después analizaremos su conversión en colectivo inmigrante en un país extranjero, el nuestro, en el caso que nos ocupa.

La emigración femenina a España sólo es comprensible en el contexto de la articulación de Marruecos con Europa, y como una fase más de un proceso que viene dándose desde antes de la independencia. Las peculiaridades locales vienen a concretar más este fenómeno, y ayudan a entenderlo, pero en ningún momento esas peculiaridades (el tipo de emigración según el lugar de origen o la ubicación laboral) son

<sup>1</sup> Agradezco a Bernabé López (TEIM) la ayuda prestada en la elaboración de los cuadros y las revisiones del texto. Gracias también a Carlos García y a Ana Planet por su ayuda en el manejo de las diferentes bases de datos.

explicativas en sí mismas del proceso. Nuestra tesis es que España como destino<sup>2</sup> supone un cambio estructural en cuanto que por primera vez tiene importancia la emigración femenina desligada de la masculina. No hemos encontrado ninguna otra documentación en otros países al respecto, y las opiniones de expertos a las que hemos accedido lo corrobora. El caso más cercano, por fechas, es el italiano. En este sentido, hemos localizado dos artículos periodísticos. El primero<sup>3</sup> hace referencia a las mujeres casadas con emigrantes, las "italianas" de Fqih Ben Salah (Beni Mellal), y al cambio producido en sus vidas cuando sus maridos se marchan. El segundo, aparecido en el diario marroquí *L'Opinion* en 1993<sup>4</sup>, al hablar de una emigración de mujeres solas a Italia desde los años 60, excluye a las musulmanas, aduciendo, apoyándose en débiles argumentos, que el vínculo matrimonial excluye la posibilidad de la emigración y que en los países musulmanes sólo emigran los hombres.

Mantenemos que la mayor parte de las veces, la emigración de las mujeres por reagrupación familiar es una emigración laboral de alguna manera, puesto que esas esposas se incorporan, de manera regular o irregular, al mercado de trabajo en el país de acogida. Sharma (1986) afirma que es erróneo suponer que cuando una mujer se reúne con su marido en el país de emigración es una emigración "social" y, por tanto, no económica<sup>5</sup>. Pero además en el caso de España, una gran parte de las inmigrantes llegan en las mismas condiciones que los hombres. Independientemente de que, en el caso de ellas, la emigración esté más determinada por estrategias familiares que en el caso de los

<sup>2</sup> La incorporación de España como destino de la emigración marroquí se produce con un evidente retraso -se puede cifrar en 60 años- con respecto a Francia, y con unas pocas decenas respecto a Holanda, Bélgica y Alemania. El caso italiano es el más similar al español, precediéndole en una década.

<sup>3</sup> Touría Hadraoui, "Les femmes aux Italiens", *Rivages (Magazine des Marocains dans le Monde)*. Fundación Hassan II, Marruecos, nº 1, Abril 1993. Ver también para la emigración marroquí a Italia el nº 2 de la misma revista (Mayo 1993).

<sup>4</sup> Yamila Kinana, "Femmes immigrées", en "Lettres d'Italie", columna aparecida en *L'Opinion*, diario marroquí, sábado 8 de Mayo de 1993.

<sup>5</sup> Ursula Sharma (1986), *Women Work's, Class and the Urban Household*. Londres, citado en Henrietta Moore (1991), *Antropología y feminismo*. Eds. Cátedra, Universidad de Valencia. Instituto de la Mujer, Madrid (p. 120).

hombres, el caso es que ahora y aquí es cuando se está dando el fenómeno. No porque en principio España introduzca ninguna característica especial como país de destino, sino porque su surgimiento como el nuevo *El Dorado* coincide con una serie de condiciones que se dan en Marruecos, y que permiten que las mujeres salgan. Algunos muros han caído: en Casablanca, Tánger, Rabat, las mujeres salen. En otros lugares, el modelo sigue siendo el clásico, como en el Rif o en zonas rurales del interior. No se trata de abogar desde ningún punto de vista por el significado de la emigración femenina como emancipación, pero es muy interesante constatar el cambio que refleja esta emigración y los cambios, a su vez, que desencadena.

## Metodología

La fuente que proporciona los datos referentes al origen y al tipo de emigración, es decir, todo lo que se refiere al país de origen, procede de unas muestras elaboradas a partir de los expedientes de regularización. Para el asentamiento en las comunidades autónomas y la ubicación laboral, se utiliza la base de datos proporcionada por la Dirección de Migraciones, en este caso en cantidades absolutas. La cuestión es que los permisos concedidos durante el Proceso de Regularización de 1991<sup>6</sup> no recogen, obviamente, a todos los inmigrantes que se encontraban en España en ese momento: primero, porque fueron denegados 8.000 de ellos y segundo, porque había inmigrantes que ya entonces estaban regularizados y simplemente, no lo pidieron: 16.665, sin olvidar los que no llegaron a solicitar la regularización, que pensamos que fue una minoría. En el caso femenino, queda aún más difuso. El problema es que la población que

<sup>6</sup> Raimundo Aragón y Juan Chozas (1993), *La regularización de inmigrantes durante 1991-1992*. Informes y Estudios, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid. En los meses de Junio y Julio de 1992, los miembros del equipo TEIM revisaron los más de 48.000 expedientes de regularización entregados hasta el 1 de Junio de 1992 (los correspondientes a los permisos que se concedieron, ya que no se tuvo acceso a los 8.000 expedientes cuyas solicitudes resultaron denegadas) en la Dirección General de Migraciones y las fotocopias de los pasaportes de cada uno de los solicitantes.

solicitó la regularización se refería a la que en principio estaba ocupada (había que presentar un contrato de trabajo). De este modo nos encontramos con que las mujeres que estaban en España es ese momento, con su marido e hijos, y disponiendo del permiso de residencia, no solicitaron el permiso de trabajo. No disponemos del dato referente a la agrupación familiar<sup>7</sup> con lo que no podemos delimitar la desviación. Prueba de que ésta existe es que el porcentaje de mujeres sobre población total es mayor en las inscripciones de los consultados que en las concesiones de permiso de trabajo. Más abajo, tendremos ocasión de entrar en estas cuestiones.

Respecto a los expedientes de regularización, trabajaremos en dos niveles. Para cada comunidad autónoma, se tomó una muestra representativa<sup>8</sup>. Sin embargo, y con el objeto de obtener más datos sobre la población femenina que se regularizó (en algunas comunidades la proporción de mujeres es tan baja que el dato se pierde por su pequeño tamaño), se elaboró una segunda muestra sobre la población femenina exclusivamente, esta vez al 20 por ciento. De este modo, cuando comparemos los orígenes con el colectivo masculino, utilizaremos la primera muestra, puesto que los datos incluyen los dos sexos; para profundizar sobre algunos aspectos concretos de la emigración femenina nos remitiremos a la muestra femenina. A fin de entender las diferencias, por otra parte escasas, entre ambas muestras, es necesario dejar constancia de su representatividad y sentido. Los datos extraídos fueron los siguientes:

1.- Número de expediente, para eventualmente hacer un seguimiento de la situación del inmigrante.

2.- Lugar de nacimiento según el pasaporte, tomado en su forma más concreta: aduar o localidad.

<sup>7</sup> A este respecto, tenemos constancia de que existe mucha más reagrupación familiar de la que reflejan los papeles. Ha habido más reagrupación de hecho que de derecho.

<sup>8</sup> La muestra recogida por cada comunidad autónoma varía del 10 al 100% en función del volumen numérico.

3.- Lugar de residencia según el pasaporte, con lo cual podíamos establecer si residía en el lugar de nacimiento en el momento de serle expedido o si por el contrario, el emigrante había efectuado algún movimiento antes de salir de Marruecos. En base a este dato, es decir, en base a si la emigración se efectuó o no directamente desde el lugar de nacimiento, se clasificaron los movimientos migratorios en:

- Emigración directa rural<sup>9</sup>. Si el trabajador o trabajadora vino directamente de su pueblo natal.
- Emigración directa urbana. Si viene directamente desde su ciudad de nacimiento.
- Emigración indirecta rural-urbana interior. Cuando entre su pueblo natal y España residió en un centro urbano marroquí.
- Emigración indirecta rural-rural. Si el emigrante residió en otro núcleo rural que el de nacimiento antes de venir a España.
- Emigración indirecta urbana-urbana. Cuando, procedente de un centro urbano, residió en otro de su país antes de residir en nuestro país.
- Indirecta extranjero no Magreb.
- Indirecta extranjero Magreb. Se consideró de interés la distinción, puesto que podía dar idea de un posible flujo intermagrebí, sobre todo en lo referente a Libia, como país de inmigración, o Argelia.

<sup>9</sup> Los demógrafos marroquíes consideran que un núcleo de población es urbano a partir de los 2.000 habitantes. En esta línea, se ha tomado la clasificación de población de los trabajos del Ministerio de Planificación y de la Dirección de la Estadística, *La population legale du Maroc* (1989) y *Situation démographique régionale au Maroc* (1988), basados en el análisis del último censo que se elaboró, el de 1982. Sin embargo, y si bien la tasa de urbanización en Marruecos es bastante elevada (42,7% en 1982), hay una clara tendencia a engordar la cifra de núcleos urbanos.

- Indirecta España. En este tipo la dirección del pasaporte era ya en el estado español, con lo que hay razones para apuntar que, en la mayor parte de los casos, es un asentamiento más antiguo<sup>10</sup>.

La historia de la emigración marroquí en España se ha reconstruido por medio de la elaboración de los datos recogidos en los Consulados<sup>11</sup> de Madrid y Barcelona, correspondientes a las inscripciones consulares.

La Dirección General de Migraciones nos facilitó la base de datos correspondiente al proceso de regularización de 1991 para los magrebíes. Los datos correspondientes a estado civil, ubicación laboral y número de hombres y mujeres marroquíes asentados en cada provincia española se han extraído de esta base.

Para terminar con el apartado metodológico, tengo que mencionar otro tipo de trabajo, fundamental, que me ha permitido dar forma a

<sup>10</sup> El riesgo es que en este caso están todos aquellos marroquíes que han entrado por cualquier medio que eluda la necesidad de un control fronterizo en fecha próxima a la apertura del proceso de regularización. En estas condiciones, el pasaporte ha sido emitido en España, y el dato no refleja la realidad de una residencia anterior. Se confundirán, pues, antiguos residentes en España con pasaporte renovado ya aquí y recién llegados.

<sup>11</sup> Esta fuente ya ha sido utilizada por nuestro equipo del TEIM en diversos trabajos, en el marco del Proyecto de Investigación *La Inmigración magrebí en España. Condicionantes geográficos y evolución demográfica de los asentamientos*. Ver al efecto Bernabé López (1993), *La inmigración magrebí en España. El retorno de los moriscos*, ed. Mafre, col. Magreb, Madrid; B. López y M. Teresa Páez (1992), "La emigración marroquí en España: significación económica y sociocultural de su procedencia geográfica", *Areas. Revista de Ciencias Sociales*, 14 (1992), 185-206, así como en B. López (1993), "España y la inmigración magrebí: de país de tránsito a país de destino", *Revue de Géographie du Maroc*, 15, 1-2 (1993), 23-47, se explota la documentación del Consulado de Madrid. En "Marroquíes en Cataluña: de los primeros asentamientos a la regularización", trabajo preparado por el TEIM para la obra del Colectivo Ioé, *La inmigración marroquí en Cataluña*, de próxima aparición, así como en A. Planet, "Itinerarios migratorios de los marroquíes en Cataluña", *Mientras Tanto*, 55 (1993) se explotó el archivo del Consulado de Barcelona. Por último, toda nuestra documentación, así como las colaboraciones de los investigadores que están trabajando sobre el tema, han quedado recogidas en el *Atlas de la inmigración magrebí en España*, que se editará en fechas próximas y que patrocina la Dirección General de Migraciones.

todos estos datos: el trabajo de campo, que he desarrollado durante estos últimos cuatro años, de forma combinada, en Marruecos y en España. En Marruecos he analizado especialmente el caso de Tánger (donde pasé un total de 9 meses) si bien no he desdeñado el interés que me ofreció la ciudad de Salé. En España, aparte de un trabajo introductorio de tres meses en el Maresme catalán, me he centrado en la ciudad de Madrid, en la que continúo trabajando.

### Historia de la emigración femenina

Los datos de los que disponemos proceden de los Consulados de Madrid y de Barcelona<sup>12</sup>. De ambas fuentes se deduce un paulatino proceso de feminización en ambas colonias, si bien el ritmo ha sido bastante diferente.

CUADRO I: RITMOS DE LLEGADA Y PORCENTAJES FEMENINOS

PERIODOS	MADRID		BARCELONA		MALAGA		CANARIAS	
	% MUJER	% RITMO	% MUJER	% RITMO	% MUJER	% RITMO	% MUJER	% RITMO
1971-75	12,9	11,4	4,4	6,4	39,3	17,6	-	-
1976-80	21,1	8,8	8,7	20,3	67,6	18,4	-	-
1981-85	23,5	19,4	20,8	27,5	24,7	17,6	-	-
1986-90	80,0	60,3	20,9	45,8	29,7	46,4	20,8	-
MEDIAS	23,6	100	13,5	100	33,1	100		

FUENTE: Equipo TEIM (1994) *Atlas de la Inmigración magrebi en España*.

<sup>12</sup> El Consulado de Madrid cubre, además de la provincia, ambas Castillas, Cantabria, Asturias y Galicia. El de Barcelona, Cataluña, Baleares, Comunidad Valenciana, Aragón, Navarra y País Vasco. Existen dos consulados más, en Málaga, desde 1987, cuya demarcación incluye Andalucía, Extremadura y Murcia, y en el que se registran 25.000 inscripciones y el de Las Palmas. Hasta el momento no ha sido posible disponer de los datos de estos dos últimos, lo que se prevé para una próxima etapa.

Los datos constatan, pues, que el proceso de feminización de la colonia se ha producido en todo el territorio español, si bien los ritmos y carácter de esta feminización son diferentes. Cuando hablo de feminización, me refiero a ello como el paso de una emigración casi totalmente masculina a una colonia con una importancia cada vez mayor de las mujeres inmigrantes. En todas las demarcaciones, el porcentaje de mujeres sobre el conjunto de los inscritos ha ido incrementándose hasta alcanzar el máximo en el último período considerado. Algo parecido puede advertirse con respecto al ritmo de llegada: el inflamamiento que antes se mencionaba se produce en el último período.

Respecto al primero, se advierte que los porcentajes aumentan cada período en el Consulado de Madrid y en el de Barcelona, si bien de manera irregular. Para Madrid hay un aumento progresivo: desde un 12,9% en el primer período hasta un 30% en el último. En el caso de Barcelona, sin embargo, hay un salto importante entre el segundo y el tercer período, para estancarse en el tercero, siempre por debajo de Madrid; teniendo en cuenta que, mientras para Madrid, el porcentaje medio de mujeres (23,6 %) casi coincide con el dato de la regularización (24,3 %), para la demarcación de Barcelona el dato consular es cinco puntos más alto, lo que permite pensar que la mayoría de las mujeres inscritas en el consulado no solicitaron el permiso de trabajo, probablemente porque su llegada dependía de una reagrupación familiar, que no da derecho a trabajar. O que, sin que su llegada a España estuviera enmarcada en este proceso- puede ser que vinieran con su marido. Hasta el momento, no ha sido posible el acceso a datos sobre reagrupación familiar de marroquíes. Este proceso, según un responsable de la Delegación del Gobierno, se puede efectuar de dos maneras, o bien la familia es reclamada mientras todavía reside en Marruecos, o bien se trata de familias que están aquí de modo ilegal (aunque el cabeza de familia no lo esté) y en cuyo caso se solicita la exención de visados.

Así, los datos apoyan la idea de que en Cataluña (grueso de esta demarcación), la emigración femenina ha ido a remolque de la masculina, y, en todo caso, esto se ha producido en mayor medida que en Madrid.

El caso de Málaga, con un 33,1 % de mujeres en los datos del consulado y un 15,9 en los de la regularización se explica porque la gran mayoría de los instalados en los puntos más alejados de la sede del consulado (Murcia y Extremadura, con altos índices de masculinidad, 96,5 y 88,7 % respectivamente) no llegan hasta 1990-91 y no se inscribirán hasta 1991-92 por no ser trámite obligado para solicitar la regularización. Son los datos de Málaga los que predominan en el cuadro, provincia en la que la media es de 46,6 % de mujeres en el Consulado y 48,1% en la regularización. Los porcentajes por períodos se mantienen siempre por encima de los de Madrid, excepto para el último que es muy similar. Hasta el 80, los porcentajes de mujeres inscritas son significativamente altos: un 39,3 y un 67,6%, con lo que Málaga se puede considerar como pionera en la inmigración femenina marroquí en España. A la luz de la situación socioeconómica de la zona, estas cifras cobran su sentido. Es esta la época del *boom* turístico y del auge de la "jet-society" que, en la costa del Sol sobre todo, se anticipa al resto del estado. Una gran población de mujeres trabaja en el servicio doméstico, sobre todo con los árabes de los países del Golfo que se instalan en Marbella y Puerto Banús. Hasta 1980, pues, la oferta laboral femenina en esta demarcación consular es más generosa que la masculina. De ahí la disminución del porcentaje a partir de esa fecha, no porque haya disminuido la emigración femenina, sino por haber empezado a sumarse la masculina.

Para Canarias, el único dato del que por ahora se dispone, relativo al período 1988-92, indica un porcentaje de mujeres muy cercano al de Barcelona para los últimos períodos.

Respecto al ritmo de llegada, en todas las demarcaciones hay una concentración en el último período, con un incremento que oscila entre el 18 y el 40% más que en el período anterior. Sin embargo, las formas en que esta concentración se ha producido, difieren en cada una de ellas. Para Madrid hay un aumento significativo en el tercer período, mientras que más del 60% se inscribe en el cuarto. Barcelona mantiene una línea más constante, y el salto se produce antes que en Madrid: en el segundo período, mientras que es más suave el paso del tercero al cuarto. En Málaga hay una constancia matemática hasta el tercer período, para luego, en el cuarto, recibir a casi la mitad de las mujeres.

Puede pues resumirse que con la masificación de la emigración marroquí a España los comportamientos tienden a homogeneizarse en las distintas demarcaciones, entre ellos, el grado de feminización.

Es interesante en este punto introducir los datos consulares de nacimientos. Entre 1973 y 1992 el número de niños nacidos en Cataluña ha sido de 3.224, mientras que en Madrid solo fue de 1.543. La mayor disparidad entre una y otra colonia se produce en los 80, y coincide este período con una disparidad también en la llegada de mujeres a ambas comunidades. Todos estos datos parecen apuntar hacia un mayor grado de asentamiento familiar de la colonia marroquí en Cataluña. Los trabajos de Teresa Losada, que fue de las primeras autoras que reparó en la importancia de la emigración femenina marroquí, también parecen apuntar hacia una presencia importante en Barcelona -la provincia catalana más importante en cuanto a la inmigración marroquí- de las mujeres en familia, si bien polemizamos con ella<sup>13</sup> en cuanto al modelo que propone de mujer emigrante que viene sola como alguien con estudios y de familias acomodadas. Según los datos de nuestra investigación, entre las emigrantes se da esencialmente como rasgo común su procedencia de clases bajas, al mismo nivel que en los hombres, si bien el elemento de residencia urbana añade ciertos recursos culturales que no tendrían las mujeres procedentes del campo.

Los datos sobre los estados civiles de los inmigrantes de Madrid y de Barcelona, que se refieren a la fuente de regularización de 1991, parecen apoyar esta hipótesis.

<sup>13</sup> T. Losada (1993), "La mujer inmigrante marroquí en España". Conferencia presentada al Coloquio *Mujeres, democracia y Desarrollo en el Magreb*. Fundación Pablo Iglesias, Madrid, 23-25 de septiembre de 1993.

## CUADRO II: LOS ESTADOS CIVILES DE LOS INMIGRANTES MARROQUÍES EN MADRID Y EN BARCELONA

	HOMBRES				MUJERES			
	Solt.	Cas.	Viud.	Div.	Solt.	Cas.	Viud.	Div.
Cataluña	61,1%	38,5%	0,1%	0,1%	59,6%	34,3%	2,2%	2,8%
Barcelona	57,2%	42,4%	0,1%	0,1%	58,3%	35%	2,4%	3%
Madrid	59,1%	40,3%	0,3%	0,1%	67,7%	23,2%	3,7%	1,4%

FUENTE: Elaboración propia a partir de la base de datos del Proceso de Regularización de 1991. DGM.

Vamos a tomar, para la comparación, Barcelona y Madrid (v. datos para el total de Cataluña en el mismo cuadro). Y esto por dos razones, la primera es porque la población inmigrante marroquí que reside en Barcelona es casi el 70% de la residente en Cataluña, con lo cual estamos manejando un porcentaje considerable. En segundo lugar, creemos que es interesante establecer la comparación entre dos unidades comparables, las dos provincias.

A primera vista, los datos del cuadro validan lo que venimos diciendo. Por una parte, el porcentaje de mujeres casadas es mucho menor en Madrid que en Barcelona (23,2 frente a 35%), concentrándose en la primera más mujeres solteras y siendo el porcentaje de divorciadas algo menor, aunque no significativamente. Los estados civiles de los hombres en ambas provincias, sin embargo, son bastante parecidos, aunque se observa que en Barcelona es mayor la cifra porcentual de los casados, en detrimento de los solteros, mayor en Madrid. Asimismo, comparando los estados civiles de hombres y mujeres dentro de la misma provincia, observamos que los perfiles son mucho más parecidos en Barcelona que en Madrid. En esta última provincia, la distancia entre hombres y mujeres es bastante grande, lo cual puede indicar que el modelo migratorio de las mujeres en Madrid no es tan parejo al masculino como pudiera serlo en Barcelona. Sin embargo, si bien estos datos no falsean nuestra hipótesis de trabajo, a saber, que la emigración barcelonesa es más familiar que la madrileña, no podemos inferir esa

afirmación sólo de estos datos. Para poder afirmar con seguridad haría falta una macroencuesta que reflejara la situación familiar del colectivo en España. Sólo entonces sabríamos si la categoría de casado es significativa, pues tendríamos del dato de si la familia (la mujer o el marido) está aquí. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la categoría de casada en la mujer inmigrante marroquí corresponde casi sin ninguna duda a una situación de asentamiento familiar en el lugar de inmigración. No es común el caso -aunque lo hay- de la mujer casada que deja allí su familia: marido e hijos, y viene a España. Por otra parte, los datos sobre estado civil corresponden a las mujeres que accedieron al permiso de trabajo: cabe pensar que entre las que no lo solicitaron, haya un alto porcentaje de casadas, que solo tendrían del permiso de residencia por reagrupación familiar, en la línea de lo que ya se ha comentado más arriba a propósito del desfase del porcentaje de mujeres entre la fuente consular y la de regularización.

De cualquier modo, es interesante disponer del dato, y constituye una constatación más de la diversidad de la inmigración marroquí en España, en concreto, en los dos contextos principales de la emigración marroquí en España: Madrid y Barcelona.

### **El largo camino hacia España**

Las mujeres han estado prácticamente ausentes como actores de la historia de la emigración en Marruecos. Hay matices según las regiones, pero en general, el envío de la hermana o de la madre no se consideraba como posibilidad para sacar adelante a la familia. Otra cuestión era la reagrupación familiar, en el fondo también una estrategia económica de la familia, ya que la mujer que salía a reunirse con su marido procuraba conseguir un trabajo lo más pronto posible. El hecho de que una mujer se escapara del control social de su comunidad y de los hombres de su familia para ir a trabajar fuera era (todavía es en muchos casos) motivo de *hchuma*<sup>14</sup> para la familia. El modelo ideal,

<sup>14</sup> *Hachuma* es una palabra del dialecto marroquí que sería equivalente a "vergüenza" o "pudor". Es empleada sobre todo por las mujeres, y va asociada con un gesto que consiste en deslizar el dedo índice por el carrillo hasta la barbilla. Está

y muchas veces correspondiendo con un criterio de rentabilidad económica, era la mujer que esperaba en casa al marido que trabajaba en Europa. Es cierto que hace treinta años que las tangerinas van a Gibraltar a trabajar, pero es una emigración que no puede compararse con la española. Gibraltar se atisba casi desde Tánger, y en los tiempos en que la frontera estaba cerrada, no tenía ninguna dificultad volver a casa una o dos veces al mes, o traer a la familia, por un módico precio. Por otra parte, es una emigración casi exclusivamente de Tánger y aledaños, con lo que la mujer estaba igual de controlada que si estuviera en su ciudad.

Respecto a la emigración marroquí a Europa, por su propio carácter, en buena parte comienza con reclutamientos concretos para cubrir puestos en determinados sectores, con lo que son los hombres solos los que se marchan, habiendo reagrupaciones periódicamente. No tenemos constancia de un tipo de emigración femenina como se produce ahora en España, aunque cabe la posibilidad de que se estén dando movimientos parecidos en este momento hacia Francia<sup>15</sup>.

Antes de pasar al estudio de origen, pensamos que es importante hablar de la emigración clandestina. Cruzar el Estrecho en patera es algo que no necesariamente rodea al que lo acomode de un halo de héroe en su país de origen, ya que puede ser motivo para condenarle a él y a su familia. La gente que cruza en patera es gente que no tiene otra cosa, que no ha conseguido visado y que se juega la vida inútilmente, siendo después ilegales en el país de destino. Las mujeres, que siempre estuvieron ausentes de las pateras, empiezan a verse también, pudiendo constituir hasta una cuarta parte de esta emigración, según la estimación de un abogado marroquí especialista en casos de

íntimamente relacionada con cuestiones de honor, aunque también se emplea en un sentido más profano y cotidiano.

<sup>15</sup> En la actualidad, y desde hace unos años, se está dando un movimiento hacia los Emiratos y hacia Arabia Saudí. A partir de los datos de que dispongo, puedo afirmar que la emigración femenina hacia Francia y Holanda es episódica, y siempre relacionada con una visita a la familia o con un contrato de trabajo por un espacio de tiempo determinado, en lo que difiere de la emigración a España. En Marruecos, las personas que piensan dejar el país para venir a Europa, dicen que ir a Francia es mucho más difícil que venir a España.

emigración clandestina. Para una mujer el uso de la patera es doblemente vergonzoso: supone el lanzarse a un futuro incierto, y además, si lo hace, esta acción es interpretada como síntoma de que no tiene nadie que la cuide, o su familia no la quiere bien, porque si no, no lo permitiría.

En Tánger y Tetuán se dice que la gente que cruza en patera no es de la zona, que viene del interior. Y siempre se les llama los Beni Meskine<sup>16</sup>. De las mujeres, se dice que vienen de Jenifra, que por otra parte tiene una larga tradición de "dar" a sus mujeres... Esto viene a demostrar una vez más que no está bien vista la hazaña.

CUADRO III: REGIONES DE PROCEDENCIA DE LAS INMIGRANTES MARROQUÍES

RIF	6,06%
YEBALA	33,7%
GARB-ATLÁNTICO	43,7%
CENTRO	7,5%
ATLAS	6,1%
SUS	0,7%
SAHARA	0,3%
ORIENTAL	1,3%
<b>TOTAL</b>	<b>99,4%</b>

<sup>16</sup> En árabe, *meskin* significa pobre. Pero además, los Beni Meskín son una tribu del Sur de la provincia de Settat. Eran pastores nómadas y hace una década comenzó una fortísima emigración hacia Italia (Abdelkader Mana, "Beni Meskine: du pastoralisme a l'émigration", *Rivages*, n° 8, Noviembre de 1993).

FUENTE: Elaboración propia a partir de la muestra de 1.005 mujeres inmigrantes extraída de los expedientes de regularización.

Según los datos de regularización de 1991, las mujeres vienen en casi un 44% de la región Atlántica<sup>17</sup>. Ocupa un segundo lugar la Yebala, con un 33,7% y después el Centro, con un 7,5%. Entre los hombres, el primer lugar lo ocupa el Rif, que en cambio supone un sexto lugar en la emigración femenina. Por otra parte, la principal área emisora para las mujeres, la Atlántica, ocupa un quinto lugar en mano de obra masculina. El segundo lugar en cuanto a procedencia de inmigrantes, tanto hombres como mujeres, y esto sería lo único que tienen en común, es la Yebala, un área, por otra parte, incorporada más tardíamente a la emigración internacional.

El Rif, región formada por Alhucemas y Nador, mantiene un modelo de emigración casi homogéneo para toda Europa. Son los hombres los que salen, y las mujeres las que se quedan en casa. En ocasiones hay reagrupación familiar, pero sólo en una etapa más avanzada de la emigración<sup>18</sup>. Lo que han hecho los rifeños es exportar a Europa su propio modelo de inmigración intermagrebí, que practican desde finales del siglo XIX hacia la región de Orán. Sin embargo, la emigración rifeña al extranjero está forzando un proceso de emigración

<sup>17</sup> La división regional que utilizamos en nuestro análisis no corresponde con la administrativa. Mientras la división regional oficial fue elaborada siguiendo criterios de estrategia económico-política, hemos preferido seguir un criterio de homogeneidad geográfica que se corresponde de alguna manera con una división tradicional, y desde luego, con un criterio más acorde con la "región" geográfica, territorio con cierta unidad socioeconómica y cultural. El **Rif** está formado por las provincias de Nador y Alhucemas y la **Yebala** por las de Tetuán, Tánger, Chauen y Larache. El resto de las regiones y su división provincial son: **Garb-Atlántico** formada por Kenitra, Rabat/Salé, Mohammedia, Casablanca, Ben Sliman, Settat, El Yadida, Safi y Essauira; la región del **Centro** compuesta por Taza, Taunat, Fez, Jemisset y Mequínez; el **Atlas** por Bulmán, Ifrán, Jenifra, Juribga, Beni Mellal, Azilal, El Kelaa Serragna y Marrakech; el **Sus** por Agadir, Tiznit y Tarudant; y el **Sáhara** por Errachidia, Uarzazat, Tata, Guelmin, Tan-Tan, El-Aaiún, Es-Smara, Bojador y Uadi Eddahab.

<sup>18</sup> Sobre emigración rifeña y reagrupación familiar en los Países Bajos, ver Paolo De Mas (1990), "Regroupement familial marocain aux Pays Bas (1968-1980): un aperçu quantitatif", *Le Maroc et l'Hollande*. Actas del II Coloquio marroquí-holandés. Rabat, 1990.

interna, y es que una vez que el inmigrante ha enviado suficiente dinero, saca a la familia (no sólo a la familia nuclear) de la montaña y la instala en una casa que ha construido en algún barrio periférico de ciudades limítrofes como Tánger o Tetuán, 300 kms. al oeste de su lugar natal. Después, el hermano menor o el hijo vendrá a España. En Tánger, por ejemplo<sup>19</sup>, hay barrios enteros con familias de emigrantes rifeños, pero esto no implica la movilización de las mujeres, que en todo momento quedan fuera del proceso. Y curiosamente, esta emigración del campo a la ciudad no provoca un cambio importante en la vida de las mujeres, ya que siguen sin trabajar fuera de casa, y llevando una vida parecida a la vida de la montaña. No tenemos constancia de una emigración de mujeres rifeñas como la que se produce desde Casablanca, Kenitra o Rabat, ni a través de la muestra analizada ni del trabajo de campo.

Entre estas últimas sí se produce una salida equivalente a la de los hombres, y lo mismo para las yebalfes, siempre teniendo en cuenta que son salidas desde un centro urbano. La más de las veces se produce con consentimiento familiar, pero no necesariamente. Lo que encontramos entre ellas es también una gran proporción de mujeres divorciadas que se han hecho cargo de sus hijos y los han llevado consigo, pero en su mayoría son chicas solteras.

### **El carácter urbano de la emigración femenina marroquí**

El 93,9% de las mujeres marroquíes que residen en España han salido<sup>20</sup> de una ciudad (su último domicilio antes de venir era una

<sup>19</sup> Ver M'Hamed Lazaar (1993), "Las migraciones internacionales y el crecimiento de las ciudades del Noroeste marroquí". Los casos de Tetuán y de Tánger en *Atlas de la Inmigración magrebí en España*. Dirección General de Migraciones (en prensa), Madrid.

<sup>20</sup> El 12,6% de las mujeres de la muestra de regularización contaban con un pasaporte emitido fuera de Marruecos. De ellos, un 3,1% en el extranjero, el resto en territorio español. De las mujeres que estaban en este caso (y, por tanto, que su último domicilio era un domicilio español), el 73,9% eran nacidas en ciudades. Respecto a este 12,6% es imposible conocer si efectuaron algún movimiento previo desde su lugar de origen antes de venir a España, con lo que los porcentajes por tipos

ciudad marroquí), pero no todas eran originarias de allí, tan sólo el 64,9%. Un 20% había llegado a ésta procedente de otra ciudad, y un 15% había nacido en su pueblo, pasando a vivir por una ciudad marroquí antes de venir a España. El 6% vienen de un pueblo, la mayoría directamente (81,3%), mientras que un 18,7% residió en otro núcleo rural diferente al de su nacimiento antes de llegar a aquí.

CUADRO IV: TIPO DE EMIGRACIÓN FEMENINA RESPECTO AL LUGAR DE NACIMIENTO

	RU-DIR	UR-DIR	RU-UR	UR-UR	RU-RU	RU-ESP	UR-ESP	RU-EXT	UR-EX
Rif	22%	20,3%	13,5%	6,7%	6,7%	17,0%	13,5%	-	-
Yebala	6,8%	46,4%	14,2%	11,2%	0,6%	3,9%	16,2%	-	0,6%
G-Atl.	0,7%	69,4%	9,8%	14,1%	-	0,9%	4,5%	-	0,4%
Centro	-	42,4%	10,9%	38,3%	1,3%	2,7%	4,1%	-	-
Atlas	3,3%	35%	19,3%	31,6%	3,3%	5%	3,3%	-	-
Sus	-	3,2%	25%	41,6%	8,3%	-	8,3%	-	-
Sahara	-	40%	-	40%	-	-	-	20%	-
Orien	6,2%	50%	18,7%	18,7%	-	-	6,2%	-	-

FUENTE: Elaboración propia a partir de la muestra de 1.005 mujeres (20%) extraída de los expedientes de regularización de 1991.

Se resquebraja un viejo mito, según el cual la emigración al extranjero viene precedida de un movimiento interior, sobre todo en el caso de las mujeres. Lo que sí parece cierto es que las regiones que envían mano de obra al extranjero ya lo hacían con respecto al interior, pero esto no significa que en la misma persona se deba dar lo segundo como requisito para lo primero. Otra cosa es que regiones con una larga trayectoria de emigración interior sean las mismas en las que ahora se

de emigración que se exponen, se refieren exclusivamente a las mujeres en cuyo pasaporte consta una dirección marroquí, lo que permite contrastar el lugar de nacimiento con el de residencia.

presenta la emigración internacional, pero esto no es *conditio sine qua non*.

Así, podemos afirmar que la emigración femenina es esencialmente urbana. La razón puede estar en la ciudad donde es posible que se dé una cierta permisividad con la emigración de las hijas, que pueden haber trabajado ya en el exterior, aunque no necesariamente. En el campo, donde los trabajos que realizan las mujeres van muy relacionados con lo que se considera trabajo doméstico, supone un cambio importante la exteriorización del trabajo femenino y si a esto se añade el cambio de residencia, fuera del control familiar y parental, la emigración no es una posibilidad que se tenga muy en cuenta, por supuesto ni siquiera por parte de las mujeres. De cualquier forma, no hay que confundir emigración con emancipación, ya que si bien en la ciudad es donde se dan los recursos culturales para que una mujer pueda salir, muchas veces esto constituye una etapa más de la explotación bajo la forma de la emancipación, y se dan verdaderos casos de explotación de la emigrante por parte de su familia, que adopta una forma diferente en el caso de los hombres.

Si tomamos el tipo de emigración por regiones, comprobamos que se producen variaciones según la procedencia. La región Atlántica no sólo es la zona que envía más mujeres, sino que también es el área más urbana en sus migraciones. Exceptuando, igual que se ha hecho para los datos generales y se hará para el resto, las mujeres que no residían, según el pasaporte, en Marruecos en el momento del proceso, el 0,7% de las mujeres de la región atlántica vienen directamente de sus pueblos natales. El 99,3% vienen de las grandes ciudades (Casablanca, Rabat-Salé, Kenitra). De este porcentaje, el 74,3% había vivido en estas ciudades, el 10,5% lo había hecho en un núcleo rural y el resto, 15,1%, habrían venido a la ciudad de la que salieron, procedentes de otro núcleo urbano. Del resto, el 4,7% ya residía en España en el momento de la regularización.

Para la región de Yebala, el porcentaje de mujeres que salieron desde ciudades es de un 90,6%, si bien sólo lo hicieron directamente de su ciudad natal el 64,6%. Un 19,7% efectuó un movimiento desde su núcleo rural de nacimiento hacia una ciudad, y un 15,6% vino desde

otra ciudad: su ciudad de nacimiento. Para la región del Centro, tan sólo se registra un 1,4% de movimientos desde centros rurales. El resto es una emigración netamente urbana, donde el movimiento previo desde una ciudad a otra representa un 41,1%, siendo casi equivalente al porcentaje de emigración directa de la ciudad. Por último, un 11,7% de las migraciones está constituido por el tipo indirecto rural-urbano.

Para el Atlas y el Rif, que observan porcentajes muy similares en el conjunto de toda la población femenina inmigrante, la procedencia rural se acrecienta, siendo en el Atlas de casi un 14% y en el Rif de más de un 35%. En cuanto a la emigración procedente de ciudades, para el Atlas, tan sólo el 41,1% está constituido por la emigración que viene directamente de la ciudad, en un porcentaje aún menor que para el Centro. El 37,2% efectuó un cambio de residencia desde otra ciudad, y el 21,5% se fue a vivir a la ciudad desde su núcleo rural de nacimiento.

En cuanto al Rif, se vuelve a revelar como un área de emigración fundamentalmente de origen rural, con un 35,4% de sus inmigrantes de procedencia rural. De este, el 76,4% vienen directamente de sus pueblos de origen, habiendo residido el resto en otro pueblo antes de venir. En cuanto al 64,6% restante, que viene de una ciudad, el 50% lo hace directamente, el 33,3% viene a la ciudad trampolín desde un pueblo y el 16% era oriundo de una ciudad y fue a residir a otra.

Hay varios puntos de interés que podemos inferir de lo que se acaba de decir. En primer lugar, no deja de ser interesante el hecho de que los asentamientos más antiguos (Rif, Yebala) en general, es decir, de hombres, coincidan con los porcentajes más altos de mujeres que ya residían en España cuando se inició el proceso, lo cual puede significar que muchas mujeres que aquí estaban en familia decidieron optar a un contrato de trabajo, y por tanto, a un permiso de trabajo, integrándose desde ese momento en el mercado de empleo.

Otro dato interesante consiste en la diversidad de modelos migratorios según la región. Plantearse diferencias en el modelo migratorio según las regiones supondría acometer el estudio de las diferentes condiciones que se dan en cada una de ellas, introduciendo

una importante variable: las redes de relación, que hace que la mayoría de las veces, las mujeres que residen en Madrid se conocieran entre ellas antes de salir, y se haya establecido una suerte de cadena. Lo que podemos hacer es observar qué rasgos pueden ser interesantes para explicar que una región asuma un modelo migratorio determinado. Las correspondencias quedarían del siguiente modo: una región española recibe mano de obra de otra región marroquí, y esta mano de obra se inserta en un determinado sector. El tipo de sector va a determinar el tipo de mano de obra: al servicio doméstico acudirán mujeres, y a la agricultura, lo harán los hombres. Además, se puede indagar en la región de origen y ver la presencia femenina en el mercado de trabajo interno, o la estructura familiar. Este modelo, bastante simplificado, retrataría de forma exhaustiva el panorama migratorio compartido por las dos riberas del Mediterráneo, y los datos que aquí se analizan constituyen un primer acercamiento. Se ha hablado ya de la especificidad de la zona rifeña. En un futuro se prevé penetrar en los tipos rural-urbano para intentar localizar las ciudades intermediarias de la emigración entre los pueblos marroquíes y España. En principio, Casablanca y Tánger parecen ser, según los datos y nuestra propia observación, las principales intermediarias. Esto incide en la proliferación, en estas ciudades, de toda una "infraestructura de trampolín de la emigración". De cualquier forma, esto es necesario contrastarlo.

CUADRO V: LOS MARROQUÍES EN ESPAÑA

COMUNIDAD	TOTAL	% ESPAÑA	% MUJERES PROVINCIA	% MUJERES ESPAÑA
<b>ANDALUCIA</b>	11056	15,7	-	21,8
Almería	2462	3,38	5,5	1,5
Cádiz	1339	1,83	19,5	2
Córdoba	209	0,28	41,8	0,7
Granada	625	0,85	20,6	1
Huelva	658	0,90	7,5	0,4

	TOTAL	%ESPAÑA	%MUJERES PROVINCIA	%MUJERES ESPAÑA
Jaén	275	0,37	11,4	0,3
Málaga	4787	6,56	48	13,7
Sevilla	655	0,89	37,7	2,2
<b>ARAGÓN</b>	<b>769</b>	<b>1,05</b>	-	<b>1,6</b>
Huesca	160	0,22	2,2	0,04
Teruel	56	0,07	6,6	0,04
Zaragoza	553	0,76	7,6	0,5
<b>ASTURIAS</b>	<b>142</b>	<b>0,19</b>	8,8	<b>0,1</b>
<b>BALEARES</b>	<b>1759</b>	<b>2,41</b>	5,6	<b>1</b>
<b>CANARIAS</b>	<b>1969</b>	<b>2,70</b>	-	<b>2</b>
Las Palmas	1401	1,92	13,7	1,7
Tenerife	568	0,78	15,4	0,2
<b>CANTABRIA</b>	<b>206</b>	<b>0,28</b>	4,5	<b>0,02</b>
<b>CASTILLA- MANCHA</b>	<b>1169</b>	<b>1,60</b>	-	<b>1,07</b>
Albacete	83	0,11	5,3	0,07
Ciudad Real	233	0,32	10,3	0,2
Cuenca	95	0,13	8,4	0,1
Guadalajara	76	0,10	9,6	0,1
Toledo	682	0,93	6,5	0,6
<b>CASTILLA- LEÓN</b>	<b>467</b>	<b>0,64</b>	-	<b>2,05</b>
Ávila	11	0,01	70	0,1
Burgos	80	0,11	27	0,1
León	87	0,12	23,5	0,1

	TOTAL	% ESPAÑA	% MUJERES PROVINCIA	% MUJERES ESPAÑA
Palencia	34	0,04	10	0,01
Salamanca	65	0,09	35,4	1,6
Segovia	58	0,08	9,6	0,1
Soria	16	0,02	7,5	0,04
Valladolid	67	0,09	25,8	0,1
Zamora	49	0,06	0	0
<b>CATALUÑA</b>	<b>27152</b>	<b>37,26</b>	-	<b>22,2</b>
Barcelona	18545	25,45	10,3	18,2
Gerona	4955	6,80	5,6	2,6
Lérida	985	1,35	3,6	0,4
Tarragona	2687	3,68	3,5	1,0
<b>Ceuta</b>	<b>236</b>	<b>0,32</b>	<b>63,6</b>	<b>0,1</b>
<b>EXTREMADURA</b>	<b>1709</b>	<b>2,34</b>	-	<b>2,9</b>
Badajoz	275	0,37	58,9	1,4
Cáceres	1434	1,96	7,3	1,5
<b>GALICIA</b>	<b>526</b>	<b>0,72</b>	-	<b>0,2</b>
La Coruña	212	0,29	3,8	0,07
Lugo	77	0,10	16,7	0,1
Orense	42	0,05	9,1	0,01
Pontevedra	295	0,40	2,7	0,05
<b>MADRID</b>	<b>14610</b>	<b>20,05</b>	<b>26,9</b>	<b>38,6</b>
Melilla	72	0,09	33,3	0,01
<b>MURCIA</b>	<b>5463</b>	<b>7,49</b>	<b>3,4</b>	<b>2,06</b>
<b>NAVARRA</b>	<b>156</b>	<b>0,21</b>	<b>9,2</b>	<b>0,1</b>

COMUNIDAD	TOTAL	% ESPAÑA	% MUJERES PROVINCIA	% MUJERES ESPAÑA
<b>PAÍS VALENCIANO</b>	<b>4060</b>	<b>5,57</b>	-	<b>3,8</b>
Alicante	1524	2,09	12,6	1,7
Castellón	1149	1,57	5,6	0,7
Valencia	1387	1,90	9	1,4
<b>PAÍS VASCO</b>	<b>1051</b>	<b>1,44</b>	-	<b>1,1</b>
Álava	158	0,21	17,2	0,1
Guipuzcoa	539	0,74	22,1	0,4
Vizcaya	354	0,48	13,6	0,3
<b>RIOJA</b>	<b>285</b>	<b>0,39</b>	<b>16,6</b>	<b>0,3</b>

FUENTE: Elaboración TEIM. Datos de la *D. G. de Migraciones*, Regularización de 1991.

### Las inmigraciones marroquíes en España

Después de estudiar el ritmo de llegadas de las mujeres y el proceso seguido por ellas hasta llegar a España, vamos a evaluar el fenómeno desde aquí, desde el país de inmigración. Estudiaremos la proporción con respecto a los hombres y la ubicación laboral.

Las mujeres constituyen el 14% de la población marroquí regularizada en 1991. Es en este momento cuando la emigración femenina empieza a masificarse, si es que puede emplearse esta palabra, según los datos de trabajo de campo. Lo que se observa en los datos de Regularización es que, separando por sexos, el proceso no implica por igual ni en los mismos lugares a hombres y mujeres. Tomando la totalidad del Estado, vemos que el mayor porcentaje de marroquíes no coincide necesariamente con el mayor de hombres, ni con el mayor de la inmigración marroquí en general (v. CUADRO VI). Puesto que el

proceso de regularización estaba ligado con la petición de permisos de trabajo, hemos de suponer que el factor más fuerte de esta diferenciación se debe al mercado laboral que ofrece cada región. Como factor interesante está también la red de información que crean los inmigrantes en su entorno, tanto hombres como mujeres. Sin mitificar excesivamente estas redes, hay que decir que en cuanto que son las mujeres quienes mejor conocen los sectores laborales femeninos, se puede hablar de redes diferenciadas desde este punto de vista. Y en definitiva, la idea más importante es que las mujeres no emigran porque emigren los hombres, y no están necesariamente en los sitios donde se concentran los hombres.

Madrid arroja el porcentaje más alto, ya que el 38,6% de las marroquíes asentadas en España residen en esta provincia. El segundo lugar lo ocupa Barcelona, con el 18,2%, si bien hay que señalar la baja proporción interna de mujeres, y el tercero, Málaga, con un 13,7%. Esta última, que apenas alcanza a Barcelona en número de mujeres, apenas alcanza un séptimo puesto en la inmigración marroquí en general, con lo que se revela como una de las provincias más feminizadas, alcanzando allí las mujeres un 48% de la población regularizada.

Antes hemos hablado, para diferenciar entre Madrid y Barcelona, del estado civil de hombres y mujeres. Pensamos que no está de más efectuar una comparación a nivel de todo el Estado entre los dos grupos.

CUADRO VI: ESTADO CIVIL DE LOS INMIGRANTES  
MARROQUÍES EN ESPAÑA

	SOLT.	CASD.	DIVOR.	VIUD.	OTROS
HOMBRES	63,4%	36,3%	0,1%	0,1%	0,03%
MUJERES	65,2%	25,6%	4,5%	3,2%	1,4%

FUENTE: Elaboración propia a partir de la base de datos de la Dirección de Migraciones (Proceso de Regularización de 1991).

Es interesante observar que, si bien el porcentaje de solteros no varía esencialmente en los sexos, sí se produce un desfase significativo en cuanto al resto de las situaciones: hay un 10% menos de mujeres casadas, que van a rellenar los huecos de divorciadas y viudas, estados tan poco representados en los hombres. Según esto, parece que las emigrantes se encuentran sobre todo entre las mujeres que no tienen vínculo matrimonial, bien porque lo perdieron -viudas y divorciadas- bien porque nunca se casaron. Esto viene a apoyar la idea de la importancia que aún tiene entre las clases candidatas a la emigración el vínculo matrimonial. Téngase en cuenta que, según lo dicho hasta ahora, una proporción importante -no se dispone del dato exacto- de las emigrantes marroquíes vienen solas, y esto se hace impensable cuando la potencial emigrante tiene su propia familia. Los datos de campo apoyan esta afirmación, dándose además casos de conflicto entre la pareja<sup>21</sup>, cuando la mujer propone al marido y a la familia la posibilidad de marcharse. Y desde luego, a una mujer casada sólo se le ocurre tal proposición cuando la situación es insostenible económicamente y cuando se dan otras condiciones: que conozca a alguna mujer que se haya ido, que tenga familia en el país de inmigración. Y además, generalmente sólo se da el caso en familias urbanas.

Todo lo que hemos dicho no debe incitar a pensar que, debido al menor porcentaje de mujeres cuyo estado civil les supone en principio menos vinculaciones familiares (las solteras, divorciadas y viudas), las inmigrantes han de soportar una carga familiar menor que los inmigrantes. Creemos que, en ocasiones, la carga se multiplica por el hecho de ser mujeres, pero esta discusión sería objeto de un artículo mucho más amplio.

A lo largo del trabajo, hemos venido hablando de redes migrantes. Éstas juegan un importante papel en el proceso. Uno de los criterios en torno a los cuales se establecen es un común lugar de origen, si bien hay que señalar que no es el único. Las personas procedentes de un mismo barrio o una misma ciudad no necesariamente

<sup>21</sup> Concepto que en Marruecos difiere mucho del nuestro, por lo que tal vez habría que hablar mejor de familia.

se han apoyado unas en otras para venir a España. Podemos apuntar, desde los datos de que disponemos, que en las diferentes comunidades del Estado español, se concentran de forma preferente los emigrantes procedentes de una determinada región. El hecho de que en Madrid resida un núcleo considerable de mujeres de Bettana o de Yusuffa puede crear un polo de atracción para otras mujeres del entorno. La información circula deprisa. En otro lugar<sup>22</sup> ya hablamos de que la juventud relativa de la inmigración en España impide una perspectiva a largo plazo que de cuenta de la consolidación de estas redes. Sin embargo, la muestra general que nuestro equipo extrajo de los datos de pasaportes y expedientes de Regularización permite dibujar un primer bosquejo de lo que será, sin duda, el mapa regional de la inmigración.

En el cuadro VII vemos la distribución de los inmigrantes en comunidades autónomas según la región de origen. Los porcentajes en cada Comunidad se han obtenido respecto al total de inmigrantes de ambos sexos en la misma, con la doble finalidad de comparar el peso relativo de hombres y mujeres procedentes de la misma región, así como el grado de feminización de la colonia en cada Comunidad según las procedencias. A menor disparidad entre los porcentajes masculino y femenino corresponde un mayor equilibrio entre los sexos.

El caso más significativo es el de la Comunidad de Madrid, en la que el porcentaje de mujeres de la costa atlántica casi dobla al de los hombres, siendo equivalentes los de la zona Centro y elevándose a un 10,3% el de las mujeres yebalíes frente a un 22,7 el de los hombres. En Andalucía por su parte, también en la región atlántica el porcentaje femenino casi se equipara con el masculino.

<sup>22</sup> B. López García y A. Ramírez (1993), "La geografía de las regiones de origen de la emigración marroquí a España: premisa del desarrollo", comunicación a la Conferencia sobre *"Les migrations et la coopération internationales: les enjeux pour les pays de l'OCDE"*, Madrid, 29-31 de marzo de 1993.

CUADRO VII : PERFIL PORCENTUAL POR SEXOS DE LA INMIGRACION MARROQUI EN LAS DIFERENTES COMUNIDADES ESPAÑOLAS

	RIF		YEBALA		GARBATLAN		CENTRO		ATLAS		SUS		SAHARA		ORIENTAL		TOTAL	
	H	M	H	M	H	M	H	M	H	M	H	M	H	M	H	M	H	M
ANDALUCIA	11,6	0,8	19,2	8,2	22,1	15,5	4,4	1,7	8,2	1,5	0,7	0,4	0,5	0,1	4,2	0,1	71,2	28,8
ARAGON	7,5	0	19,7	1,4	37,5	1,4	10,7	0,4	10,3	0,4	0,4	0	1,8	0,4	7,5	0	95,7	4,3
ASTURIAS	8,5	0	4,2	0	19,1	6,3	6,3	4,2	10,6	0	0	0	0	0	40,4	0	89,3	10,7
BALEARES	34,7	0	46,9	1,3	5,2	1,7	0	0	3,0	0	1,3	0	0,4	0	0,4	0	96,9	3,1
CANARIAS	40,1	1,1	7,3	0,6	9,1	5,9	4,4	1,4	2,3	1,7	8,2	2,3	14,4	0,3	0,3	0	86,4	13,6
CANTABRIA	0	0	20,0	0	24,7	5,7	2,8	0	45,7	0	0	0	0	0	0	0	94,2	5,8
CASTILLA-LEON	1,3	0	21,3	0	18,0	14,6	6,0	2,6	22,0	6,0	2,0	0	2,0	0	4,0	0,6	76,0	24,0
CAST-MANCHA	13,4	0	24,2	1,9	10	4,6	3,8	0,4	16,1	0,4	0,7	0	0,4	0	23,8	0	92,6	7,4
EXTREMADURA	1,6	0	1,3	2,0	4,0	12,2	2,3	0,3	3,3	1,0	0	0	0	0	71,9	0	84,5	15,5
GALICIA	3,4	0	16,5	0	30,4	3,4	1,7	0	32,1	2,6	8,6	0	0,8	0	0	0	93,9	6,1
CATALUÑA	43,5	0,5	29,4	3,7	6,4	2,1	6,1	0,4	2,9	0,3	0,2	0,1	2,4	0	1,6	0	92,8	7,2
MADRID	36,7	0,5	22,7	10,3	5,8	11,0	1,4	3,4	2,1	1,0	0,3	0	0,3	0	1,7	0,5	73,2	26,8
MURCIA	2,2	0	1,8	0	13,0	0,6	3,1	0	12,3	0,4	0	0,2	0,2	0	65,9	0,2	98,6	1,4
NAVARRA	4,2	0	4,2	2,1	24,4	4,2	7,4	0	23,4	6,3	1,1	0	2,1	0	20,2	0	87,2	12,8
VALENCIA	14,6	1,2	18,6	4,8	20,3	5,8	6,3	0	9,3	1,7	0	0	0,5	0	16,1	0,5	85,8	14,2
RIOJA	4,4	2,2	25,5	3,3	41,1	1,1	4,4	0	10,0	1,1	2,2	0	2,2	0	2,2	0	92,2	7,8
PAIS VASCO	21,3	1,1	19,5	4,4	19,2	5,1	1,7	1,7	21,3	2,0	0,3	0	0,6	0	0,3	0	84,5	15,5
TOTAL ESPAÑA	30,1	0,7	2,1	4,5	10,5	5,3	4,5	0,8	6,1	0,7	0,6	0,2	1,5	0,0	12,6	0,1	87,3	12,6

FUENTE: TEIM, muestras regionales de expedientes del proceso de regularización 1991

El análisis de la procedencia de las emigrantes por provincias ofrece un gran interés, en cuanto que permite una mayor concreción. He incluido junto a Madrid y Málaga, las dos provincias numéricamente más importantes en inmigración femenina, a Barcelona, en donde, pese a constituir la provincia con mayor inmigración marroquí, las mujeres están muy poco representadas en la regularización y a Badajoz por su especificidad: si bien sólo constituye un 0,37% de la emigración marroquí en general en España, el 1,4% de las emigrantes marroquíes están allí asentadas, constituyendo éstas, dentro de la provincia, casi el 60% de la población inmigrante marroquí. Y aún hay otro dato, y es que durante el trabajo con los expedientes de Badajoz en la DGT, constatamos cómo determinados establecimientos categorizados dentro del sector de la hostelería contrataban a cinco, seis y hasta siete mujeres aprovechando el proceso de regularización. Ignoramos las condiciones concretas en que trabajaban estas mujeres, pero fuere lo que fuere, es bastante indicativo. En el Cuadro VIII podemos observar, para las principales provincias de asentamiento, el origen provincial. Casablanca es la provincia dominante en cuanto a origen en Madrid y en Málaga. En la primera supone una cuarta parte y casi un tercio en la segunda.

CUADRO VIII: ORIGEN PROVINCIAL DE LAS INMIGRACIONES MARROQUÍES EN PROVINCIAS ESPAÑOLAS SIGNIFICATIVAS (EN %)

	MADRID	BARCELONA	MALÁGA	BADAJOZ
AGADIR	0,9	0,5	0	0
ALHUCEMAS	1,8	2,6	0,5	0
AZILAL	0,3	0	0	0
BENIMELLAL	0,9	0	1,1	5
BENSLIMAN	1,2	0	0	5
BOJADOR	0	0	0	0
BULMAN	0,3	0	0	0
CASABLANCA	24,6	10,4	28,9	20
CHAUEN	1,2	2,1	0	0
EL YADIDA	1,5	0	2,1	0

	MADRID	BARCELONA	MALÁGA	BADAJOS
EL KELAA	0,6	1,0	0,5	0
ERRACHIDIA	0,6	0	0	0
ESSAUIRA	0	1,6	0	0
ES-SMARA	0	0	0	0
FEZ	1,8	2,1	5,3	0
FIGUIG	0	0	0	0
GUELMIN	0	0	0	0
IFRAN	0	0	0	0
JEMISSET	1,8	1,0	1,1	0
JENIFRA	0	1,6	0	0
JURIBGA	1,2	0	0,5	0
KENITRA	3,4	7,3	5,3	25
LAAIUN	0	0	0,5	0
LARACHE	15,4	29,3	4,8	0
MARRAKECH	2,2	1,0	0	0
MEQUINEZ	1,5	2,6	1,6	0
MUHAMMADIA	2,5	0,5	1,1	5
NADOR	2,8	9,4	3,2	0
RABAT-SALÉ	5,5	2,1	11,2	15
SAFI	2,2	2,1	2,1	0
SETTAT	2,5	1,6	5,9	5
SIDI KACEM	0,6	0,5	3,2	0
TÁNGER	12,6	14,1	10,7	10
TAN TAN	0	0	0	0
TAUNAT	0,3	0	0	0
TARUDANT	0,3	0	0	0
TATA	0	0	0	0
TAZA	0,6	0,5	0,5	0
TETUÁN	7,1	4,2	7,0	10
TIZNIT	0	0	0	0
UADI EDDAHAB	0	0	0	0

	MADRID	BARCELONA	MALÁGA	BADAJOS
UARZAZAT	0	0	0	0
UXDA	1,5	2,1	1,1	0
<b>TOTALES</b>	100	100	100	100

FUENTE: Elaboración propia a partir de la muestra de un 20% de los expedientes de mujeres marroquíes regularizadas en 1991.

En Málaga, el segundo lugar, a gran distancia, lo ocupa Rabat/Salé e inmediatamente Tánger. De las cuatro provincias españolas que he seleccionado, Barcelona presenta un perfil diferenciado. Dos hechos merecen ser destacados. En primer lugar, la fuerte proporción de mujeres rifeñas (de Nador) y yebalíes (de Larache) que sin duda corresponden a esposas de inmigrantes instalados en la provincia, como hemos señalado más arriba a propósito del grado de asentamiento familiar en Cataluña. En segundo lugar, el bajo porcentaje de mujeres procedentes de las grandes urbes atlánticas (Casablanca y Rabat/Salé). Explicable teniendo en cuenta el perfil que presentan las inmigrantes originarias de estas ciudades en España en general (mujeres solas trabajando preferentemente en el servicio doméstico) y la estructura ocupacional de Barcelona, con escasa presencia de las marroquíes en este sector.

Unido a esto, está la ubicación laboral. Hombres y mujeres se integran en muy diferente proporción en los distintos sectores del mercado de trabajo. Las mujeres se concentran claramente en el servicio doméstico (86,3% del total de mujeres). Hay que decir que lo mismo que para los hombres no es especialmente relevante si en su país de origen ya han trabajado en los sectores en los que aquí lo hacen, lo mismo ocurre con las mujeres. En Marruecos, el trabajo femenino en servicio doméstico supone un nivel socioeconómico mucho más bajo -salvo excepciones- de lo que supone aquí, y esas mujeres no son las que emigran. Al menos de momento. Aunque aquí se inserten en este sector, no vienen de él. La hostelería ocupa a un 13% y los servicios un 6%. Su presencia en los otros sectores es simbólica. En este sentido, hay que resaltar que los hombres están mucho más repartidos laboralmente (y, por tanto geográficamente) ocupando sectores que, por

otra parte, siempre han sido, para la mano de obra autóctona, sectores masculinos: construcción (28,2%) y agricultura-pesca (30%). El comercio, la industria y la hostelería ocupan al 10,6, 8,2 y 6,5% de los hombres, respectivamente. Las mujeres sólo se ocupan en estos sectores masculinizados allá donde ese sector tiene un peso importante.

CUADRO IX: UBICACIÓN LABORAL DE LOS MARROQUÍES EN LAS COMUNIDADES AUTÓNOMAS DE MAYOR IMPLANTACIÓN

SECTORES	MADRID		CATALUÑA		MURCIA		ANDALUCÍA		VALENCIA		ESPAÑA	
	H	M	H	M	H	M	H	M	H	M	H	M
AGRICULTURA	9.1	0.4	22.6	1.7	84.8	28.6	39.9	3.7	32.6	7.1	30.3	2.7
PESCA	0	0	1.6	0.1	0.1	0	11.8	0	3.0	0	2.4	0.0
MINERÍA	1.2	0	0.8	0	0.6	1	0.2	0	0.6	0.3	0.2	0
INDUSTRIA	5.6	0.6	12.0	11.5	3.2	4.3	2.2	1.5	9.6	4.5	8.2	3.8
CONSTRUCCIÓN	45.4	0.7	38.4	2.1	2.4	0	3.3	0.5	13.6	1.1	28.2	1.0
COMERCIO	5.1	0.5	5.7	2.9	5.8	2.9	25.8	6.7	22.8	6.7	10.6	3.2
HOSTELERÍA	7.3	6.0	6.8	16.4	1.3	12.1	5.2	11.2	7.0	12.7	6.5	13.0
SERVICIOS	10.3	5.2	7.4	8.2	2.0	5.7	4.8	4.0	6.6	7.9	6.8	6.0
S. DOMÉSTICO	13.0	86.3	3.7	56.2	0.3	45.7	6.0	71.8	3.7	59.0	5.4	70.3
OTROS	0.5	0.1	0.7	0.6	0.1	0	0.4	0.2	0.7	0.3	0.4	0.2
TOTAL	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100

FUENTE: Elaboración del equipo TEIM a partir de la base de datos suministrada por la DGM.

Se observa que en Madrid y en Andalucía el trabajo en servicio doméstico ocupa a un altísimo porcentaje de mujeres marroquíes, y además son estas las comunidades donde se concentra el mayor número de ellas. Llama la atención el bajo porcentaje en servicio doméstico en Murcia, que se caracteriza -como ya dijimos más arriba- por ser una zona de emigración masculina. En Cataluña la proporción en este sector, similar a la valenciana, tampoco es muy alta. La hostelería, sin embargo, arroja el porcentaje más alto en Cataluña, con un 16,4%, y se mantiene en torno al 12% en el resto, excepto en Madrid, con un 6%. Es significativo el alto porcentaje de mujeres ocupadas en la

agricultura en Murcia, que también presenta el más alto porcentaje en los hombres. Desde el punto de vista de la ocupación femenina, Madrid es la comunidad más especializada, junto con Andalucía. En el resto, se da cierta diversificación, aunque no comparable a la que se presenta en el caso de los hombres.

### **Conclusión. Algunas líneas de investigación**

En definitiva, nos encontramos con un fenómeno prácticamente nuevo en la historia de la emigración marroquí. La novedad no radica tanto en el hecho de que las mujeres acometan la aventura migratoria cuanto en la circunstancia de que se enfrentan solas, sin la protección del marido o de la familia, a esta nueva etapa de su vida. Este hecho viene apoyado por datos a propósito de su ubicación aquí en España y por el conocimiento acumulado a través del trabajo de campo, tanto en el lugar de inmigración (Madrid y Barcelona) como en los puntos de partida (Tánger y Salé).

A partir de esta constatación surgen varias preguntas, que en nuestro caso se concretan en dos líneas de investigación, y que son las siguientes:

1.- La primera hipótesis hace referencia a la posible especificidad de España como destino. O dicho más concretamente, puesto que España se incorpora como mercado de trabajo para los marroquíes en un momento concreto, es interesante plantearse el análisis de las condiciones que hacen esta inmigración diferente del resto. No hablamos sólo de las condiciones que han permitido que España se convierta en un mercado laboral atractivo, sino también de las que hacen que Marruecos desvíe a emigrantes de determinadas zonas, y no de otras, hacia España. Por ejemplo, el hecho de que la oferta del trabajo inmigrante no haya estado regulada en un principio, como sí lo ha sido en los otros países europeos, ¿ha podido incidir en una diferente población inmigrante?

2.- La segunda hipótesis refiere específicamente a la emigración femenina marroquí, muy mal conocida en general. ¿El hecho de que

haya mujeres inmigrantes significa que en Marruecos está cambiando la condición de mujeres pertenecientes a las clases bajas y que pueden decidir? Por otra parte, ¿qué aporta al funcionamiento de un país el hecho de la emancipación femenina? ¿puede ser la emigración femenina una estrategia más del patriarcado imperante que permite que los otros: la familia, el marido se apropien de los recursos, aprovechando que por primera vez, la mujer soltera, viuda o divorciada, es el cabeza de familia? Y, por último, ¿tiene algo que ver emancipación con emigración?

Para terminar de completar el retrato de la inmigración marroquí femenina en España, hay que señalar que, si bien el tipo de trabajo al que acceden preferentemente les dificulta su relación con el entorno español (su trabajo como internas les deja muy poco tiempo libre y supone a la vez que su ámbito de trabajo les fuerza a relacionarse sobre todo con españoles, aunque se limite a la familia para la que trabajan (o para la que se les esclaviza, según los casos y la apreciación). Brevemente, y por adelantar otra línea de investigación, el colectivo de mujeres parece más abierto a la hora de relacionarse con españoles. Mientras los hombres se relacionan entre ellos y no parecen demandar un mayor contacto con españoles, el caso de las mujeres parece significativamente diferente. Y desde este punto de vista, y siempre teniendo como referencia su familia y su país, empiezan a ver y a experimentar cosas que les agradan y que integran en su comportamiento y que llegado su momento, entran en conflicto con sus costumbres y, a veces, sus principios. Es cierto que de ahí a hablar de emancipación puede haber un gran salto. Por otra parte, esto puede ser un síntoma de que algo está cambiando en Marruecos, lo que nos lleva a preguntarnos ¿son más permeables al cambio las mujeres?

En fin, lo interesante es señalar la importancia del fenómeno, y su relativa autonomía de lo que no deja de ser la otra cara de la moneda, la emigración masculina. Hay que tener en cuenta que esto no significa que la emigración marroquí se haya desviado hasta feminizarse. Los hombres son mayoría, y probablemente seguirán siéndolo. Sólo la investigación irá dando las claves para hablar de las relaciones entre la emigración de hombres y de mujeres y para establecer de qué modo ese algo más de la mitad de la población

marroquí, que son las mujeres, contribuyen o reflejan, en todo caso, el deseado cambio de nuestro vecino sur, Marruecos.

## LA INMIGRACIÓN MAGREBÍ EN LA COMUNIDAD DE MURCIA: SU INSERCIÓN EN EL ÁMBITO LABORAL

**Aurelio CEBRIÁN**  
Universidad de Murcia

Por bondad climática, en unos casos, y eclosión económica producida en los últimos años, el Mediterráneo europeo se ha convertido en un área de fuertes movimientos migratorios. De foco expulsor de migraciones económicas ha pasado nuestro país a receptor, también de migraciones económicas, modificándose así las pautas anteriores de recepción de contingentes migratorios caracterizados por mano de obra cualificada o bien por población inversora.

En efecto: tradicionalmente España se ha limitado a enviar fuertes contingentes demográficos al exterior; primero a América y desde mediados de siglo a Europa. Desde la primera crisis económica la corriente empieza a estabilizarse y a crecer una nueva modalidad: los migrantes de temporada. A partir de 1975 el retorno de españoles supera a las salidas, y entre tanto se inicia la etapa de auge de extranjeros residentes, con cifras incluso superiores a las de emigrantes.

Es decir, en casi dos décadas se ha producido un cambio radical, con la ruptura del modelo migratorio tradicional y el surgimiento de una corriente migratoria de recepción, pero con la particularidad de que será sumamente peculiar, porque junto al mantenimiento de los residentes no activos se incorporan los que llegan estrictamente por motivos laborales pero con cualificación no comparable a la que existe en España para los trabajos de destino.

Aún se da una presencia numerosa de comunitarios que sólo se explica asociada a la penetración de capital extranjero o bien con rentistas o jubilados. A la cabeza quedan los británicos (50.000 personas), alemanes (29.000), portugueses (25.000) franceses (20.000) e italianos (12.000). En conjunto más de 172.000 personas procedentes de la Unión Europea y países anexas (Suiza, miembros de

Escandinavia,...)<sup>1</sup>. Pero lo más sintomático es el auge procedente de los países europeos más desfasados y sobre todo africanos, sudamericanos -sólo algún país aislado, de por sí ya rompe moldes- (20.000 argentinos), y asiáticos (8.000 filipinos).

Entre 1987 y 1988 la cifra de residentes extranjeros pasó de 158.000 a 360.000, doblando los europeos su contingente, y americanos en su conjunto. Pero los asiáticos ya casi multiplicaron su volumen por cuatro, y los africanos por diez. Además su distribución espacial comenzaba a ser desequilibrada. Los europeos atlánticos se distribuyen en las áreas de costa, bien se trate de jubilados o inversores, estos muy relacionados con los negocios de construcción y servicios. Los de tierra adentro buscan las grandes capitales. Es decir, que los europeos en general se distribuyen de forma notablemente repartida. Entre tanto, sudamericanos y asiáticos buscan preferentemente las grandes urbes; pero los africanos se amalgaman en la costa mediterránea.

Puede decirse que el auge experimentado en los años ochenta ha sido en algunos casos espectacular (contabilizando sólo los regularizados): 32.000 centro-norteamericanos, 50.000 sudamericanos, 30.000 asiáticos, y 26.000 africanos. Pero lo más sintomático es el crecimiento similar de todas las procedencias que desde 1982 es muy notable. Con ello se confirma la transformación radical del proceso: en 1991, antes de la regularización, un 66% de los residentes en España eran europeos; hoy la cifra ha bajado al 52%.

Así pues, la tendencia apunta al planteamiento de un grave problema en la evolución migratoria procedente del Tercer Mundo, desde el momento que se confirman dos hechos:

- Es masiva y se produce en una etapa de recesión económica. Se trata de una migración económica, pero el número de inmigrantes crece por encima de los permisos de trabajo concedidos. La mayor parte provienen de regiones muy desfasadas, viven indocumentados y su nivel de vida es muy inferior al medio español.

<sup>1</sup> "Informe Gráfico", *El Mundo*, año IV, nº 160, Domingo 22-11-1992.

Además, viven en situación de extrema pobreza y su lucha por la supervivencia constituye su meta a corto plazo, en actividades ilegales a las que se recurre como última solución. A principios de los ochenta fueron expulsados casi la mitad de los detenidos procedentes del Tercer Mundo, la mejor prueba de la situación de inseguridad en que se encuentran. Actualmente es posible que su número, a pesar de la regularización, supere esa barrera por caducidad de permisos o simplemente por haber entrado al país en situación irregular.

- El problema se plantea a largo plazo; hoy sólo se ve la punta del iceberg. La mayoría son africanos, un continente en crisis aguda, transición demográfica, urbanización acelerada,... Y muy especialmente la progresión en las tasas de crecimiento demográfico, especialmente en el Magreb que se convierte en el gran abastecedor de población migrante a España.

Mientras el Mediterráneo europeo mantendrá estabilizada su población (España en los próximos treinta años sólo crecerá en tres millones de personas), el norte de África presenta la espectacular secuencia mínima de una multiplicación por dos en aquellos países de mayor contingente demográfico: Argelia doblará su población y Marruecos se acercará a la misma situación; el resto, aun dándose esas situaciones, presentan menos problemas porque sus contingentes demográficos son mucho menores.

Y se podría adicionar un tercero, hipotético en principio: con la regularización se abre la puerta para posibles ampliaciones. En la Comunidad de Murcia, un informe ya indica que se quintuplicaría por reagrupamientos familiares. Con el cumplimiento de esta premisa la presencia de africanos se dispararía, porque los asentamientos llevan visos cada vez más notables de convertirse en seudodefinitivos en principio y probablemente permanentes después: un 63% de los residentes de todo origen son casados y con deseos de cumplir los requisitos (hoy imposibles) para reclamar a sus familias.

Así pues, el Mediterráneo es un área de alta migración, pero la eclosión magrebí se produce en la etapa de crecimiento europeo complicando el panorama social tanto en el punto de partida como en

el de destino<sup>2</sup>. En 1980, los africanos en general, y magrebíes en particular, aún seguían la dirección de Francia y Benelux introduciendo a su vuelta modificaciones en sus países de origen (terciarización, especulación, ...)<sup>3</sup>.

Después, las limitaciones comunitarias a la entrada de inmigrantes reconduce los destinos: por nivel de renta, futura anexión a la Comunidad Europea, y, sobre todo, proximidad geográfica, España se convierte en el punto de mira para los magrebíes. Posteriormente nuestro país se verá en la obligación de establecer limitaciones: la Ley de Extranjería (1985), la entrada en la CE (1986) con las imposiciones de Bruselas en materia de inmigración, y el incremento del paro, serán los detonantes.

El origen de estas salidas africanas se encuentra en unos países magrebíes cuya montaña está en crisis, el medio rural degradado, se desarrolla fuertemente una multiconcurrencia en el litoral, el agua limitada, etc. Además, en la pervivencia de la transición demográfica (excepto en Túnez), y en un proceso de urbanización acelerado, mientras la industrialización conduce a decepciones y distorsiones sociales.

Pero será el éxodo rural uno de los principales elementos explicativos: en Marruecos, el gran suministrador de población emigrada a España, surge un déficit alimentario creciente como consecuencia de la devalorización de la sociedad rural<sup>4</sup>. La agricultura

<sup>2</sup> Véase R. Amellal y M. Kessal (dir.), "L'émigration maghrébine en Europe, exploitation ou coopération?", CREA, Argel: SNED, 1983, 671 pp. También G. Simon (dir.), "Les travailleurs émigrés et le changement urbain des pays d'origine, Maghreb, Proche Orient, Pays tropicaux", *Actes Table Ronde*, Poitiers: Migrinter, 1983, 137 pp. Asimismo A. Caballero y J. Álvarez Uría-Rico, *Marroquíes en España. Informe: Dirección General del Instituto Nacional de Emigración*, 1987.

<sup>3</sup> M. Côté "Les migrations internationales dans le Bassin Méditerranéen", *Méditerranée*, 24 (1986) p. 105. Véase también F. Muñoz Pérez y A. Izquierdo Escribano, "L'Espagne, pays d'immigration", *Population*, 2 (1989), 257-289. Asimismo B. López García, *La migración magrebí en España*, 1992, Madrid: MAPFRE, Col Magreb.

<sup>4</sup> V. Gozálviz Pérez, "El reciente incremento de la población extranjera en

concentra casi la mitad del empleo pero corresponde con una subremuneración del trabajo agrícola. La consecuente degradación del sistema agrario conduce a una situación alimentaria inquietante. En la década de los setenta la producción alimentaria por habitante descendió un 16%. Y otro indicador: la disminución regular de la superficie cultivada por habitante: de 0,32 has. a mediados de los setenta se pasó en algo más de un quinquenio a 0,26<sup>5</sup>.

De otra parte está el atractivo del punto de destino; la ausencia de oferta de trabajadores españoles, especialmente llamativa en el regadío intensivo mediterráneo, donde la población de origen ya se ha promocionado abandonando trabajos penosos y poco rentables. Asimismo, un nivel de renta comparativo mucho más alto que en el punto de partida. Pero resulta que el número de inmigrantes procedentes del Tercer Mundo ha ido creciendo muy por encima de los permisos de trabajo concedidos. Por ello, en buena medida han encontrado salida en la dedicación a actividades sumergidas, ilegales o delictivas, facilitadas por la juventud y accesibilidad para la movilidad geográfica.

Y, por último, el efecto succión ejercido por los magrebíes aquí instalados sobre el resto de familiares o conocidos que ha facilitado su ingreso en territorio nacional. Sin embargo, no por ello deja de plantear graves problemas como la tasa de paro más alta de la Unión Europea, unas pérdidas evaluadas en 2.000 parados diarios, una recesión económica muy aguda en el presente año, etc.

Por tanto, del contingente de extranjeros calculado en España (unas 507.000 personas) el grupo africano es el más problemático. Y ante tal avalancha la Administración española se ha mostrado poco preparada. No es un problema nuevo porque ya se detectó en sus justos

España y su incidencia laboral", *Investigaciones Geográficas*, 8 (1990): Universidad de Alicante, p.12.

<sup>5</sup> F. Labousse, "L'agriculture marocaine au début des années 80: situation et perspectives (I)", *Méditerranée*, 4 (1986), p. 94. También M. Allaya, *Le Maroc: le secteur agricole et ses perspectives à l'horizon 1990*, Montpellier: Centre International de Hautes Etudes Agronomiques Méditerranéennes, 1986.

términos en la etapa entre principios de 1986 y finales de 1988, muy especialmente con el número de africanos.

Y la regularización de 1991 ha confirmado un hecho que no por sabido se logró atajar: el número de los residentes era casi el triple de los registrados oficialmente. El año 1985 es el punto de partida de una inmigración masiva africana que no por regularizada se ha detenido.

Además, su distribución espacial es muy desequilibrada, con fuerte concentración en las provincias mediterráneas buscando el trabajo en los sectores agrario o servicios. Coincide esa elección con sus preferencias laborales, que se centran en los servicios, agricultura y construcción. En el sector agrario predominan marroquíes y procedentes del África negra sujetos al temporeo y a condiciones de flagrante ilegalidad.

Por tanto, el elemento fundamental en la distorsión de las corrientes migratorias se identifica con la inversión del origen de los contingentes recibidos. De receptor de capital nuestro país ha pasado a receptor de mano de obra no cualificada que ha llegado masivamente y sin control, superando las expectativas y desbordando claramente la posibilidad de oferta de trabajo.

De toda esta nueva situación sobresale un colectivo: los marroquíes, que en el caso concreto de Murcia ha pasado de representar un contingente similar al alemán a conformar las tres cuartas partes de la comunidad extranjera residente en la region, circunstancia extrapolable a buena parte de las áreas costeras o de servicios.

Además, se tiene el convencimiento, aunque no los datos, de que buena parte de esta comunidad se encuentra en situación ilegal, complicando así el panorama no sólo legal sino laboral, y permitiendo la existencia de claras situaciones de indefensión y explotación.

## 1. Evolución de la corriente migratoria

Desde 1970 ya se había detectado en España un importante incremento de la inmigración (se llegó a superar el medio millón de extranjeros). Los *inmigrantes económicos* entraban masivamente de forma ilegal; entre principios de 1986 y finales de 1988 los procedentes de África habían incrementado su número un 135%<sup>6</sup>. A finales de 1990 dos tercios de los extranjeros residentes en España y en Murcia eran europeos; y tampoco era muy amplia la diferencia entre las respectivas colonias de latinoamericanos (alrededor del 15%). Pero al introducir el contingente africano (11% en Murcia) las distancias se amplían (5% en España). Así pues, la presencia africana es el rasgo que más distancia a esta Comunidad respecto de la media nacional inmigratoria.

Antes de llevarse a cabo el proceso de regularización, junto al amplio conjunto tradicional de jubilados ya "*...son varios los colectivos de extranjeros residentes que vienen a esta región movidos sólo por motivos laborales. Casos claros en este sentido, pueden referirse a los marroquíes, incluso los portugueses. También, en buena medida los propios franceses...*"<sup>7</sup>. Con todo, en 1991 los británicos componían el grupo más numeroso. Pero entre los cinco primeros contingentes ya figuraban tres de tipo laboral: el citado francés, más el marroquí y argentino; portugueses y senegaleses quedarán en los puestos nueve y trece respectivamente.

Y la cuestión es tanto de procedencia como de cantidad. A finales de 1990 la colonia extranjera en Murcia ascendía a 4.000 personas, y a mediados de 1992 a 10.000. En esta fecha la provincia se llegó a situar como tercera del país en número de solicitudes de regularización. Con las excepciones de chinos y senegaleses (probablemente también de argentinos), y sobre todo de marroquíes se modifican sustancialmente muchos datos. Así, todos los grupos de extranjeros pierden residentes,

<sup>6</sup> J. Bisson y otros (bajo la dirección de J.F. Troin), *Le Maghreb, hommes et espaces*, 1985, París: Ed. Collin, Coll. V; 360 pp.

<sup>7</sup> J.M. Serrano Martínez, *Jubilados extranjeros residentes en la Costa Cálida*, 1992: Universidad de Murcia-Asociación Murciana de Ciencia Regional, p. 58.

muy especialmente los comunitarios, siguiendo la tónica media nacional. La razón de estos descensos no está esclarecida, pero podría hablarse de la recesión de la migración inversora porque nuestro país ha ido poco a poco dejando de ser un paraíso fiscal e inversor; y al tratarse igualmente de población jubilada, los precios ya han pasado a la historia como unos de los más bajos de Europa.

Es posible distinguir tres etapas en la recepción de inmigrantes en esta Comunidad. En el primer quinquenio de los ochenta el volumen permanece estancado, con unas 1.500 personas; en el segundo se da el crecimiento sostenido, para registrarse un alza vertiginosa desde 1991, como derivación de la futura entrada en vigor de la regularización, y que se confirmará con el afloramiento de los ilegales en 1992. Después de esta regularización nada será igual en la política migratoria. La irregular será una prolongación migratoria de la correspondiente a los extranjeros legales, y que afecta principalmente a la comunidad africana controlada por los marroquíes.

A principios de siglo los marroquíes sólo representaban el 1,3% de los extranjeros en España. Después de la guerra civil su número descendió para aumentar en los sesenta, y desde los setenta no detienen su auge por el mencionado cierre de fronteras francés. A partir de entonces la elección de España como alternativa convierte a este colectivo en uno de los más numerosos de residentes extranjeros. En la década 1978-1988 pasaron de 2.072 a 11.896; es decir, que en el último año citado acaparan ya más de la mitad de las entradas procedentes de África (20.064). (Gráficos 1.A y 1.B). Además, surge una novedad de familias completas que se concentran en las regiones de mayor renta: Barcelona, Madrid, Bilbao, y también la costa mediterránea. Y si bien Alicante supera el contingente albergado por Murcia, aquí se amplió considerablemente en el primer quinquenio de los ochenta.

En 1981 los africanos representan el 14% de todos los inmigrados en el país, y Murcia acogía sólo al 0,1%, muy lejos de la colonia europea o sudamericana residente; significaron entonces el 3,5% del

total de afincados<sup>8</sup>. Según otras fuentes en 1987 alcanzaban ya en Murcia el 60% de los extranjeros<sup>9</sup>.

Pero en 1987 el consulado de Marruecos en Madrid estimaba que 30.000 marroquíes residían en España (excluidas Ceuta y Melilla), con sólo la tercera parte en situación legal (10.910); ello suponía que por cada legal se estimaba un coeficiente de 1,7 ilegales. Pero en 1989, y dejando al margen cifras estimativas, había 14.471 marroquíes, aunque se expulsaron 1.536 y rechazaron en la frontera otros 24.848. Aun así ocupa Marruecos el noveno país por número de residentes con el 3,6%, pero al propio tiempo con la más alta tasa de crecimiento interanual (21,6), muy por encima de la segunda representada por Gran Bretaña (14,7)<sup>10</sup>.

A finales de 1990 la colonia de extranjeros en Murcia rondaba las 4.000 personas; a mediados de 1992 los 10.000. Es decir, con la regularización extraordinaria llevada a efecto en la primera etapa de este último año han aflorado unos 6.000 ilegales. Aun así, esa colonia no alcanza el 1% de la población regional, la mitad de la media nacional, con lo cual a priori el problema no se plantea cuantitativamente (Gráficos 2.A y 2.B).

Un informe encargado por la Dirección General de Bienestar Social de la Comunidad de Murcia<sup>11</sup> confirma un hecho: con la

<sup>8</sup> R. Puyol Antolín, "La movilidad de la población española (1970-86)", *Situación*, 3 (1988), Bilbao: Banco Bilbao-Vizcaya, p. 126.

<sup>9</sup> C. Bel Adell, "Extranjeros en España (I)", *Papeles de Geografía*, 15 (1989), Universidad de Murcia, p. 24.

<sup>10</sup> M<sup>a</sup> P. González Yanci, "Inmigrantes marroquíes en España. Un movimiento en alza oculto en la clandestinidad", *Terceras Jornadas de la Población Española*, 1991, Málaga: Asociación de Geógrafos Españoles, p. 79. También T. Losada, "La Ley de Extranjería y la situación de los marroquíes en España", *Encuentro Islamo-cristiano*, 167, Ser. D., 1986 y T. Losada y Y. Mechbal, "Los condenados de la tierra. Trabajadores marroquíes en España", *Encuentro Islamo-cristiano*, 134, Ser. B., 1983.

<sup>11</sup> A. Izquierdo Escribano, *La inmigración en Murcia*, 1992, Murcia: Dirección General de Bienestar Social (inédito) y J. M<sup>a</sup> Serrano Martínez, *Jubilados extranjeros residentes en la Costa Cálida*, 1992, Murcia: Departamento de Geografía, 100 pp.

regularización la inmigración africana se quintuplicará por reagrupamientos familiares. El predominio europeo de la década de los ochenta se mutará en adelante por otro africano, y especialmente marroquí. Ello significa que el problema se plantea de entrada en términos cualitativos. Las diferencias con el resto de España son claras: la presencia de africanos en los noventa es un 6% superior respecto a la media nacional.

La provincia de Murcia se llegó a situar en 1992 como la tercera del país por número de solicitudes de legalización presentadas, indicador del volumen del problema. El 95% eran magrebíes (99,6% de los africanos), y de ellos un 86,6% marroquíes, frente al 47 y 45% respectivos a escala nacional. La regularización según permisos concedidos en marzo de 1992 dejaba traslucir el recurso a una legalización indirecta de tramitación más fácil y con mayores posibilidades de éxito; es decir, a partir de la procedencia europea. Así, un 3,9% de todas las tramitaciones de extranjeros procedentes de la UE eran magrebíes. Sin embargo, el grueso (4.610 personas) procedía de África, con 4.289 marroquíes.

Pero no debe perderse de vista el aspecto cuantitativo por cuanto supone de incremento de población laboral en una etapa de crisis como la actual. Si durante el primer quinquenio de los ochenta el número de residentes extranjeros de esta Comunidad se mantiene prácticamente inmutable, en los años siguientes ya se podía evaluar en unas 300 personas/año de incremento. Y tras la regularización el auge se ha disparado con la multiplicación por cinco, encontrándose la diferencia no ya en el número de residentes sino en el de trabajadores porque ahora se trata de inmigrantes económicos; la inmigración procedente de Marruecos (único país no comunitario que incorpora residentes junto con Argentina) está integrada en sus tres cuartas partes por trabajadores.

Y con la posibilidad no sólo de incrementos sino de asentamientos prolongados: un 63% de los residentes de todo origen son casados (6% más que la media nacional), lo que permite suponer afincamientos duraderos tras la reunión familiar. Un elemento tanto más palpable en el caso marroquí ya que un 84% son hombres, casi la mitad de los

cuales entre los treinta y cuarenta años, y en sus tres cuartas partes casados.

Por tanto, la presencia africana en situación legal, especialmente marroquí (7,5% de la total), en la Comunidad de Murcia es el rasgo que más la distingue de España. Además, es una emigración netamente económica que afluye con mayor intensidad en el peor momento. El citado acontecer de recesión económica nacional encontrará su inmediato reflejo en la Comunidad de Murcia que presenta en el último quinquenio los siguientes indicadores<sup>12</sup>:

- Una tasa de paro que se ha incrementado en un punto.
- Los sectores de destino laboral para los marroquíes, agricultura y construcción han visto crecer la tasa de desempleo considerablemente; tanto es así, que el segundo lo hizo en un 44% pasando de 6.700 parados a casi 12.000; por su parte, los servicios lo hicieron en un 28%.
- Por grupos de edades los más afectados han sido los de 25 a 54 años, y que se identifican con el grueso de inmigrados.
- El tiempo de búsqueda de trabajo ha modificado sus pautas. El de búsqueda inferior a seis meses ha crecido un tercio, y el de seis meses a un año ha subido una cuarta parte.
- El número de parados asciende a unas 47.000 personas, muy alto valor como para absorber mano de obra foránea.
- La dependencia de fondos estatales de cobertura de desempleo es muy fuerte ya que del 37,4% en 1986 se ha pasado al 61,7%. De ese modo, la posibilidad de disponer de fondos para cobertura y protección a los inmigrantes se ve anulada.

<sup>12</sup> Consejería de Economía, Hacienda y Fomento, *Coyuntura Económica*, 3 (1992), Murcia: Dirección General de Economía y Planificación, 91 y ss.

- El número de contratos temporales ha ascendido un 14%.
- La cantidad de horas empleadas por trabajador y mes se mantiene, con lo cual la oferta laboral no se amplía.

## 2. Evolución de la situación laboral

La población inmigrada magrebí se dedica a la venta ambulante, servicios domésticos, y peonaje, o bien a actividades precarias abandonadas por la población nacional promocionada, lo que "*supone a veces un descenso en la categoría laboral de origen*"<sup>13</sup>. La mayoría se identifican con campesinos, o pequeños propietarios procedentes de las zonas deprimidas, con bajo nivel de instrucción, arrojando precisamente el contingente magrebí el perfil de la pobreza y marginación, plasmada además en la autopercepción de ser de los inmigrantes que sufren mayor rechazo por parte de la población española<sup>14</sup>.

De los 50.000 permisos de trabajo anualmente solicitados en España a los africanos corresponde el 5%, pero con la particularidad de que en su casi totalidad son acaparados por marroquíes. En 1985 la comunidad de inmigrantes más favorecida en relación con años anteriores es precisamente la marroquí con 1.681 personas<sup>15</sup>.

Pero la situación no es tan simple. En 1987 Cáritas Española elevaba la cifra de ilegales a 365.000 personas, y entre la colonia más numerosa resalta precisamente la marroquí<sup>16</sup>. En 1989 del total de permisos de trabajo concedidos esta Comunidad se adjudicaba el 10%, en más de la mitad de los casos con duración de un año, pero la cuarta parte ya eran de larga duración (5 años). Siguiendo la misma fuente la

<sup>13</sup> J. Córdoba Ordoñez y J.M<sup>a</sup> García Alvarado, *Geografía de la pobreza y la desigualdad*, 1991, Madrid: Ed. Síntesis, p. 209.

<sup>14</sup> *Ibid.* p. 213.

<sup>15</sup> C. Bel Adell, *opus cit.*, p. 29.

<sup>16</sup> R. Puyol Antolín, *Opus cit.*, p. 126.

tercera parte trabajaba por cuenta ajena. La razón es bien simple: conforman el grupo extranjero que cuenta con más trabajadores en el comercio; pero también en el servicio doméstico y hostelería<sup>17</sup>. Coincidente es la opinión de Gozávez Pérez: los marroquíes tienen participación reducida en las actividades del sector secundario (8% de los permisos de trabajo de 1987), pero alta en el primario (18,7%); también en la construcción (15,6%). No obstante, lo más llamativo es que la mayoría (60%) se adscriben rápidamente al sector terciario, especialmente en una venta ambulante muy precaria<sup>18</sup>. En este sentido las diferencias no son muy notables con respecto a la dinámica de los africanos en su conjunto.

En la Comunidad de Murcia, como en el resto de administraciones, las fuentes estadísticas adolecen de muy notables limitaciones, tanto por subregistro derivado del desconocimiento, deficiencias de funcionamiento estructural de la administración, difusa o inexistente legislación durante largas etapas, etc. Con estas premisas de partida puede decirse que en Murcia se presentaron más de 6.000 solicitudes de regularización de trabajadores extranjeros, situándose como provincia en tercer lugar, sólo superada por Madrid y Barcelona.

En esta región aparecen varios datos relevantes de la inmigración: de un lado, sólo trabajaba en 1990 la tercera parte de los extranjeros con permiso de residencia en vigor, una proporción muy baja para una inmigración que en sus tres cuartas partes se identifica con efectivos en edad laboral; de otro, que la más reciente inmigración y menos cualificada está infrarrepresentada en las estadísticas aunque está presente de forma irregular en la actividad económica; y, en tercera instancia, que la inmigración laboral es más manual que la media nacional.

Ya se apuntó que la inmigración marroquí en la Comunidad de Murcia está integrada mayoritariamente por trabajadores (73%)<sup>19</sup>. En

<sup>17</sup> M<sup>a</sup> P. González Yanci, *Opus cit.*, p. 80.

<sup>18</sup> V. Gozávez Pérez, *Opus cit.*, p. 13.

<sup>19</sup> A. Izquierdo Escribano, *Doc. cit.*, Introducción.

marzo de 1990 de los 206 permisos concedidos a marroquíes sólo un 3,5% era para estudiantes y el 23% restante para residentes; pero el aludido para trabajadores es el más alto de toda la comunidad extranjera, llegando casi a doblar una media cifrada en el 42%.

La constatación de que la marroquí es una inmigración laboral muestra el elevadísimo contingente de varones (84%), muy por encima del 51% correspondiente a las siguientes comunidades por importancia, alemanes y argentinos. En este sentido la diferencia también resalta con respecto a la media nacional situada en un 75% de varones (el dato es relevante porque en el conjunto de inmigrantes a nuestro país sólo aparecerá una desproporción similar con los inmigrantes procedentes de Pakistán y Gambia).

Sin embargo, para esas mismas fechas por grupos de edad y situación regularizada el panorama es el siguiente: los menores de 20 años representaban menos de una tercera parte, por debajo del resto de comunidades; hasta los 59 años un 13%, sólo superados por los argentinos; y con más de esa edad resulta que aparece la máxima regularización con el 84%, el porcentaje más elevado de todas las comunidades extranjeras residentes en Murcia, y con una probable motivación: la búsqueda de protección social y sanitaria.

### **3. Las actividades laborales. El caso de Murcia**

En una primera aproximación la composición de la población inmigrada magrebí presenta los siguientes caracteres:

- Los universitarios vienen a completar estudios ya que como tales un 60% no encuentran trabajo en su país. También, para promocionarse en su especialidad y de ese modo disponer de un más fácil acceso laboral a su vuelta a Marruecos. Su número es muy reducido en los Campus de Murcia y Cartagena.

- Los campesinos tienen un doble objetivo: enviar fondos a su familia, o bien adquirir las condiciones legales necesarias para reclamar y reunificar su familia en territorio español.

- Los escasos sindicalistas y defensores o aislados de los derechos humanos (catalogados como refugiados o aislados políticos) reivindicarlos ante la sociedad española.

Sin embargo, los datos anteriores a 1989 son de difícil análisis. De entrada, no están informatizados. Hubiera bastado un muestreo para obtener conclusiones, pero tampoco fue uniforme el criterio anual de catalogaciones. Así pues, el análisis de los últimos cuatro años puede bastar para constatar la secuencia antes y tras la regularización.

Entre esta fecha y marzo de 1993 los contratos regulados según el Régimen General (sujeto a la Ley 7/85 y R.D. 1119/86) adscritos a marroquíes presentan un incremento del 87,6% aun siendo su número muy módico. Se encuentran controlados por los de cuenta ajena con el 77,6%, que además han experimentado un auge en estos años del 86%, mientras la escasa cuarta parte por cuenta propia ha subido un 92,5%. La secuencia es <sup>20</sup> (Gráfico 3.B.):

Año	Cuenta ajena	Cuenta propia	Total Absoluto
1989	86,5%	13,5%	52
1990	97,1	2,9	104
1991	89,0	11,0	118
1992	50,4	49,6	133
1993 (8-3)	61,5	38,5	13
Media	77,6	22,4	420

Idéntica situación para los argelinos presenta un auge desmedido en términos relativos, pero la realidad indica que se ha pasado sólo de 2 contratos en 1989 a 22 en la actualidad. El año 1991 fue el más relevante con 9 contratos. Los correspondientes a cuenta ajena controlan la totalidad de las actividades.

Por lo que afecta a tunecinos y libios tan siquiera ha habido entrada de solicitudes de permiso de trabajo.

<sup>20</sup> Ministerio de Trabajo y Seguridad Social: Dirección Provincial de Murcia.

Si el enfoque deriva de la regularización derivada de la Resolución del Consejo de Ministros del 7-6-1991 el panorama se clarifica porque para efectuarla se demandó el tipo de actividad principal. A los marroquíes se les denegó el 11% de las solicitudes, porcentaje que subió al 13,6% para los argelinos, y que no existió para los tunecinos ya que sólo se han contabilizado tres solicitudes.

Por dedicaciones la agricultura es la básica, lo que confirma que la llegada de población magrebí no se ajusta sólo a la calificación de migración económica, sino que se trata de contingentes con nula capacitación profesional, para ejercer de braceros. El sector servicios está muy poco representado, mientras la venta ambulante constituye la segunda opción de importancia. Teniendo presente que tampoco se han registrado entradas de población libia, la situación descrita es la siguiente (Gráfico 3.A):

Nacionalidad	Agricultura		Construcción		Venta ambulante	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Marruecos	4.015	76,5%	118	2,2%	1.121	21,3%
Argelia	345	92,2	17	4,5	12	3,3
Túnez	3	100,0	---	---	---	---

En adelante, el análisis de actividades se centrará en los dos grandes núcleos de la Comunidad Autónoma, que configuran un gran eje económico y que acaparan la casi totalidad de población inmigrante: Murcia y Cartagena.

El estudio de las actividades agrícolas es imposible de precisar porque se funciona en un auténtico submundo laboral sujeto a flagrante ilegalidad. Según los propios interesados les era mucho más fácil encontrar trabajo cuando su situación en España era irregular; pero una vez conseguida la legalización resulta que para el empresario agrícola la contratación reglada se convierte en un obstáculo burocrático y una carga en seguros sociales, que además no compensa para recolecciones de corta duración. En suma: es más barato y cómodo seguir contratando ilegales, que todavía proliferan por tener sus documentos caducados o en situación irregular, lo que conlleva la imposibilidad de obtener prestaciones sociales o de cualquier otro tipo.

A ello se une la continua amenaza de expulsión por caducidad de los contratos de trabajo, por lo cual para renovarlos se ven supeditados a reconocer y tolerar las rigurosas condiciones tanto laborales como compensatorias de sus patronos. Conforman así una mano de obra barata y explotada: su remuneración oscila entre las 800 y 2.000 ptas. cuando el convenio del campo indica que la cifra debe rondar las 4.000 ptas. Además su jornada laboral puede alcanzar entre las 10 y 12 horas frente al cada vez más difundido sistema de *tareas* entre los braceros locales.

El difícil panorama descrito además de no estar totalmente resuelto es muy complejo; desde enero de 1992 la colaboración entre la Consejería de Bienestar Social y Cruz Roja para atención sanitaria ha dejado de tener vigencia porque la regularización de ese mismo año impone que sea la Seguridad Social la encargada. Pero el INSALUD no dispone de un programa de atención: la falta de previsión es la norma, y no sólo sanitaria sino farmacológica que les supone una auténtica sangría económica.

Una alternativa se encuentra en la probabilidad de concesión de ayudas individuales a partir de la modificación del llamado *salario social* (IMI -ingreso mínimo de inserción-) y la distribución de ayudas de inserción social, de manera que ofrezcan cobertura a nuevos beneficiarios hasta ahora no contemplados como es el colectivo de inmigrantes y la comunidad gitana (el total de familias afectadas en la Comunidad sería en 1992 de 1.000). Dichas ayudas se canalizarán a través de los ayuntamientos aunque su origen estará en la Consejería de Asuntos Sociales. A finales de 1991 se habían tramitado ya 700 solicitudes en toda la Comunidad<sup>21</sup>.

Con estos antecedentes no es difícil comprender que resulta más fácil desentramar la otra gran actividad, la venta ambulante, bien porque la situación referida a la construcción no difiere en exceso de la descrita para el campo, bien porque aquélla se encuentra controlada por las

<sup>21</sup> *Diario La Verdad*, Sábado 7-12-1991.

autorizaciones de licencias y control fiscal ejercido por los ayuntamientos.

En Murcia son 46 los mercados semanales, pero resulta que no hay correspondencia entre esa preferencia en la demanda laboral y la dedicación real; sólo se censan 48 licencias de venta para magrebíes. La razón es simple en apariencia: se trata de mercados de frutas y verduras, comestibles envasados, loza, textiles, encurtidos, artesanía, calzados, y en menor medida marroquinería y quincalla. Es decir, sus actividades prioritarias de venta están infrarrepresentadas, y además controladas tradicionalmente por la comunidad gitana.

De este modo aparecen varias notas dignas de mención. En primer lugar, las diferencias cuantitativas son muy notables con la situación de Cartagena. También, el reparto equivalente de licencias entre senegaleses y marroquíes frente al dominio de los primeros en Cartagena. En tercer lugar, en lo que afecta al asentamiento ya que al margen de su dedicación están enclavados en pedanías de la huerta como El Raal y Monteagudo (los senegaleses en Espinardo) o bien en el casco urbano pero en áreas marginales (San Andrés y Barriomar). Por último, los procedentes de otras provincias (Alicante) son una minoría (10 senegaleses).

La distribución de licencias en mercados con inmigrantes marroquíes indica que sólo en seis se alcanza el 5% con lo cual la representación media es muy baja. La secuencia es la siguiente<sup>22</sup>:

Mercados	Nº de licencias	% marroquíes
Sangonera la Verde	131	2,0
Puente Tocinos	87	1,7
Los Garres	44	1,1
El Puntal	16	6,2
La Raya	26	3,8
San José de la Vega	17	5,9

<sup>22</sup> Ayuntamiento de Murcia: Negociado de Mercados.

Barriomar	45	1,1
Sucina	11	4,5
Santa María de Gracia	163	2,1
El Palmar	193	1,5
La Alberca	78	3,8
Baniaján	93	2,6
Alquerías	39	1,3
Santiago el Mayor	57	1,7
Jabalf Nuevo	61	4,9
Cabezo de Torres	104	1,9
Los Dolores	26	1,9
Barqueros	10	5,0
Algezares	36	2,7
Era Alta	23	7,5
Espinardo	127	2,3
La Ñora	55	2,8
Santo Ángel	14	7,1
La Fama	608	1,9

### 3. La situación en el Campo de Cartagena

La Asociación Murcia Acoge (proinmigrantes) señala que los inmigrantes de esta comarca son esencialmente marroquíes, con un contingente fluctuante entre 2.000 y 5.000 personas.

Especial importancia tiene el contingente de campesinos que dispone en el Campo de Cartagena de una oferta laboral considerable por la fuerte demanda de mano de obra para la recogida y plantío de algodón, horticultura, y cultivos de invernadero. Pero lo precario de las condiciones laborales les arrincona en caseríos abandonados, almacenes de los patronos, o incluso invernaderos, de tal modo que son pocos los residentes en casas alquiladas. De esta manera insalubridad, hacinamiento, falta de seguridad social en muchos casos, etc. son notas comunes.

Como elemento aseverador de esta situación el siguiente: entre el 10 de junio y el 10 de diciembre de 1991, período de admisión para que

los inmigrantes ilegales solicitaran permiso de trabajo, la Dirección Provincial correspondiente de Murcia fue desinfectada tres veces a instancias de los funcionarios que comenzaron a padecer plagas de pulgas y piojos; situación que también se explica porque durante esas fechas acudía a esas oficinas una media de 250 personas diarias<sup>23</sup>. Y este conformará un primer elemento explicativo del distanciamiento e imposibilidad integradora en la sociedad, sin olvidar otras connotaciones como la fuerte carga de ropa en toda estación con las derivaciones higiénicas consecuentes. Pero hay una razón: no tienen donde dejar sus pertenencias que suelen llevar consigo. Otros elementos ya son culturales o religiosos, ahora muy difíciles de superar o romper. Pero esta actitud no es novedosa: "...la sociedad española tiene actitudes negativas ante los árabes..."<sup>24</sup>.

Con respecto a las ayudas, la realidad se ha mostrado bien diferente a la declaración de intenciones ya descrita. Las fuentes consultadas (Negociado de Prestaciones Económicas y Subvenciones del Instituto de Servicios Sociales de la Región de Murcia, y la Concejalía de Asuntos Sociales del Ayuntamiento de Cartagena) indican que las ayudas concedidas a grupos étnicos han ido a parar mayoritariamente a la comunidad gitana y sólo han sido residuales para los marroquíes. La razón es obvia: los fondos disponibles no son suficientes para atender las necesidades de la población autóctona, con lo cual el resto de colectivos quedan discriminados.

Por tanto, las ayudas recibidas son mayoritariamente benéficas; así ocurre con las aportadas por la Casa de África, dependiente de Cáritas, que ofrece servicios básicos a cambio de una tarifa simbólica; también con ATIME (Asociación de Trabajadores Inmigrantes de Murcia), que orienta y gestiona; las Concejalías de Asuntos Sociales; la Asociación Murcia Acoge que además de dar alojamiento, acoger, orientar y gestionar facilita encuentros entre inmigrantes; etc.

<sup>23</sup> M. Lebbady, *Diario La Opinión*, Domingo 28-7-1991.

<sup>24</sup> *Diario La Verdad*, Sábado 15-2-1992.

Según consta en el Negociado de Estadística del Ayuntamiento de Cartagena en 1991 solicitaron certificado de residencia 1.487, mientras que un año después sólo había empadronados 524. Si el dato es sintomático por la disparidad entre una y otra fuente no es por otra razón que por el efecto derivado de las aludidas deficiencias administrativas. Y si resultaba prácticamente imposible aproximarse a la realidad laboral en el sector primario no ocurre lo mismo con parte de los servicios; en concreto el amplio contingente de marroquíes dedicados al comercio (venta ambulante), controlado por licencias municipales.

Es el Campo de Cartagena una comarca prolífica en la difusión de mercados semanales con un total de 14, de los cuales cuatro se concentran en barrios de Cartagena (Los Dolores, Cabo de Palos, Los Nietos, Los Urrutias, Isla Plana, La Aljorra, La Palma, Pozo Estrecho, Llano del Beal, y El Algar). El número de licencias concedidas a marroquíes asciende a 80, lo que representa un escaso 6% del total (otras 22 corresponden a senegaleses, las dos comunidades de africanos más representadas). La particularidad estriba en las 30 licencias repartidas por igual entre los mercados de Cabo de Palos y Los Nietos (7 y 10% respectivamente, si bien el último sólo será estacional). Pero son los mercados del sector ensanche de Cartagena, denominado Ribera de San Javier, los más demandados aunque la transmisión casi hereditaria de padres a hijos hace casi imposible a los marroquíes el acceso a las vacantes. La distribución municipal de mercados por licencias y origen de los vendedores extranjeros es la siguiente (análisis de Morote Martínez, que en adelante seguiremos porque explota las licencias de venta de mercados correspondientes a finales de 1992)<sup>25</sup>:

Mercados	Nº de licencias	Marroquíes	%	Otros
Cartagena	1336	80	6,0	21
Fuente Álamo	45	10	22,2	5
San Javier	653	38	5,8	26

<sup>25</sup> M<sup>a</sup> Morote Martínez, "La venta ambulante en la comarca del Campo de Cartagena", *Congreso de Jóvenes Geógrafos*, 1993, Santiago de Compostela (en prensa).

San Pedro del Pinatar	431	16	3,7	16
Torre Pacheco	288	23	8,0	13
La Unión	188	9	4,8	3
Total	2941	176	6,0	84

Así pues, la cabeza comarcal, por el mayor volumen de mercados, ocupa el primer lugar por número de vendedores marroquíes, si bien en Fuente Álamo controlan casi la cuarta parte de las licencias. El mayor contingente de otros africanos se ubicará en San Javier.

La media de edad se encuentra en torno a los 45-50 años. Pero más relevante es el lugar de residencia; se produce una disfunción entre el número de certificados de residencia y el de licencias concedidas para venta ambulante. La respuesta se encuentra en la procedencia de los vendedores. Si bien el predominio corresponde a los afincados en la Comunidad de Murcia es muy considerable la cantidad de residentes en la vecina Alicante. La situación es la que se describe:

#### **Mercados                      Residencia de los vendedores extranjeros**

Cartagena	Cartagena (casco antiguo), Balsicas, Murcia
Fuente Álamo	Cartagena, Balsicas, Murcia
San Javier	Murcia, Alicante, Torrevieja, Benidorm
San Pedro del Pinatar	San Javier
Torre Pacheco	Cartagena, Balsicas, Guardamar, Torrevieja
La Unión	Cartagena, Elche, Campoamor, Cox

Otra cuestión afecta al tipo concreto de actividad. La venta se circunscribe a los artículos siguientes y por este orden: 50% regalos, 40% bisutería y quincalla, 6% ropa y 4% alfombras. Así pues, bajo la perspectiva laboral el comportamiento de esta comunidad no difiere en exceso del correspondiente a los gitanos con un 40% de activos dedicados a la venta ambulante y una tercera parte adscritos a labores temporeras. La concentración de mercadillos es la norma, si bien surge una nota discordante: en el caso de los gitanos está controlada la actividad por las mujeres. Pero se detecta una característica común: tres

cuartas partes disponen de un nivel de ingresos situado por debajo del salario mínimo interprofesional<sup>26</sup>.

Se puede constatar otro hecho también digno de mención: el incremento de ventas ilegales. La razón es simple: la demanda de solicitudes para puestos de venta es muy superior a la oferta, y cuando ésta se produce resulta que el sistema de adjudicaciones raya con la irracionalidad al tolerarse la práctica transmisión casi hereditaria, especialmente llamativa en aquellos mercados de máxima afluencia turística (Ribera de San Javier y Cabo de Palos). Muy al contrario, en las pedanías se producen vacantes que serán las ocupadas por los magrebíes, dándose con claridad el fenómeno de escala laboral; es decir, que los marroquíes ocupan hoy el último escalón, aquél dejado vacante por los nacionales ya promocionados.

Ante semejante perspectiva con claras limitaciones a la oferta laboral, imposibles de solventar por un funcionamiento consuetudinario, las actividades ilegales se muestran como una alternativa. Entre ellas cabría mencionar el consabido comercio de droga, pero también el ilegal de oro. Como resulta fácil inferir los datos reales son difíciles de contrastar.

#### 4. Conclusiones

Se ha producido en muy poco tiempo un cambio radical en los movimientos migratorios nacionales. De foco expulsor España ha pasado a receptor de población. Pero, al tiempo, se ha operado otra mutación: de recibir migrantes inversores o inactivos se ha llegado a la acogida de migrantes económicos, siguiendo las pautas que operaban décadas atrás cuando los trabajadores españoles salían con dirección a Europa. Entre tanto, también se incrementaban las migraciones españolas de temporada.

<sup>26</sup> M<sup>a</sup> Morote Martínez y A. Cebrián Abellán, "Estructura laboral gitana en el área industrial de Cartagena", *Congreso los Gitanos y la Cultura. Granada. Noviembre 1993* (en prensa).

El noveno país que mayor cantidad de extranjeros incorpora a nuestro país es Marruecos, y en el caso de Murcia el primero, lo que ha transformado el dominio europeo de la comunidad extranjera por otro árabe. Y será precisamente la presencia marroquí legalizada, y en situación irregular, lo que más distingue a la región desde la perspectiva inmigratoria del resto del país, especialmente desde la aplicación de la Ley de Extranjería.

La agricultura será la dedicación básica lo que confirma la baja capacitación de estos inmigrantes, con una clara disfunción entre preferencia laboral y dedicación real. El análisis preciso es prácticamente imposible porque se funciona en un auténtico submundo laboral sujeto a unas sangrantes situaciones particulares.

De ahí deriva que la protección con la que cuenta esta mano de obra recibida es muy baja, cuando no existe, porque queda limitada a la acción desarrollada por instituciones benéficas. Su desamparo laboral y de todo orden les convierte en blanco fácil para el ejercicio del racismo, inconsciente o sutil, afianzado por determinadas connotaciones bien culturales, bien coyunturales.

Si la situación descrita es suficientemente esclarecedora resulta además que la reglamentación oficial no es nada clara. Las propias limitaciones o cuotas laborales aprobadas ya empujan al amplio contingente en espera de trabajo a actividades no regladas o controladas. Es la propia Administración la que relega a los migrantes económicos del Tercer Mundo al submundo laboral; de ahí les fuerza al trasvase a la ilegalidad de su situación en el país, y les enmarca en las precarias situaciones en que se encuentra la mayoría.

## RESUMEN

El deterioro de las economías magrebíes y el efecto espejismo de las europeas se convierten en los detonantes de las nuevas corrientes emigratorias árabes. La Comunidad de Murcia, como tercera provincia receptora nacional, se convierte en punto de lanza del problema. Y muy especialmente cuando tras la regularización aflora un número de

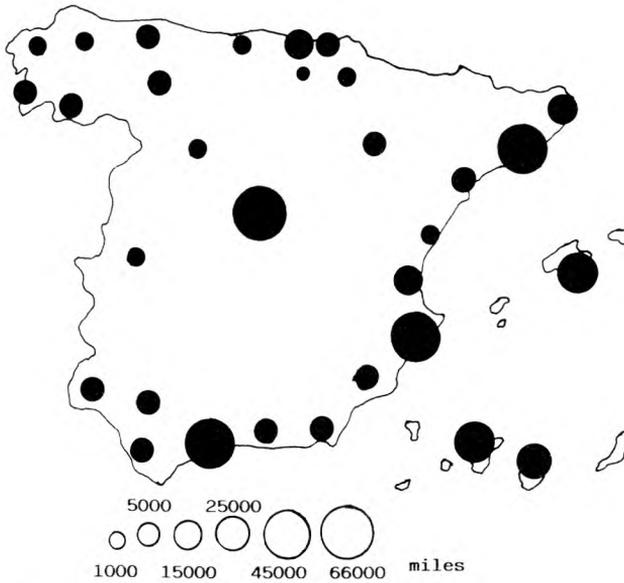
inmigrantes muy superior a los permisos potenciales disponibles. De igual modo, cuando se constatan dos hechos: una aguda recesión económica regional, y una masiva oferta de mano de obra no cualificada que padece graves problemas de inserción social y de carencias económicas. Su orientación agrícola favorece sus posibilidades de empleo porque ocupan las actividades abandonadas por la población autóctona promocionada. Pero la actual reglamentación española no es clara, circunstancia que les reporta no pocos problemas tanto sociológicos como jurídicos.

### ABSTRACT

The worsening situation of Maghribian economies and a better situation in Europe, are the reasons of the news flows of Arabian emigration. The region of Murcia is the third region on the national level in the number of Maghribian immigrants. However the problem is that after their legalization a higher number of immigrants show up, higher than the available permits. In the same way it is produced two facts: an important regional economic recession and a mass supply of unskilled labour, who have serious problems of social insertion and economic problems. Their agricultural orientation help theirs possibilities of employment since they do jobs which native population does not want to do. Moreover the present Spanish regulations are not clear, condition that increasses other problems to them sociological and legal problems.

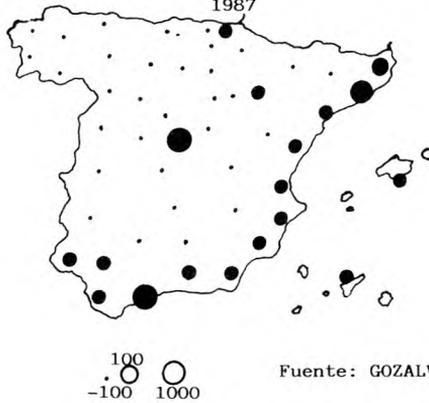
DISTRIBUCION EXTRANJEROS RESIDENTES EN ESPAÑA POR PROVINCIAS

1988



DISTRIBUCION MARROQUIES RESIDENTES EN ESPAÑA POR PROVINCIAS

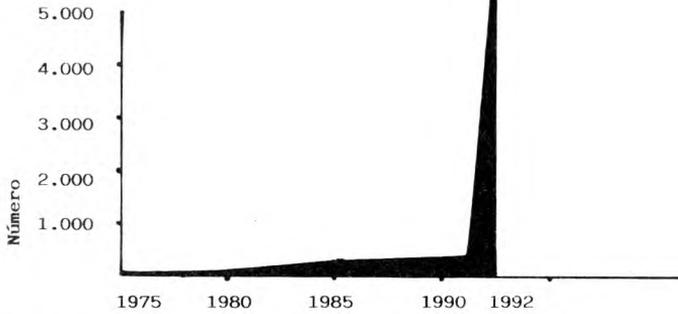
1987



Fuente: GOZALVEZ PEREZ, V.

**EVOLUCION POBLACION MAGREBI EN LA COMUNIDAD DE MURCIA**

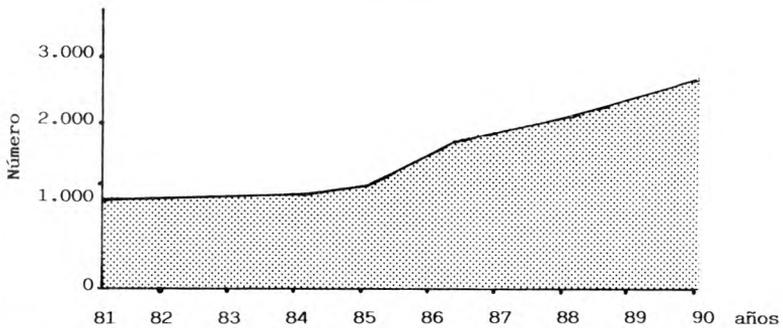
**1980-1992**



Fuente: Delegación del Gobierno de Murcia.

**EVOLUCION POBLACION EXTRANJERA EN LA COMUNIDAD DE MURCIA**

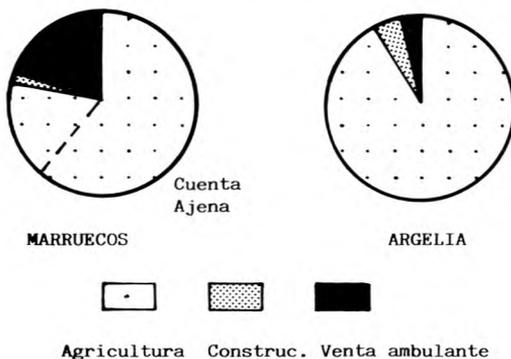
**1981-1990**



Fuente: Dirección General de la Policía. (IZQUIERDO ESCRIBANO, A)

DISTRIBUCION PORCENTUAL DE SOLICITUDES DE TRABAJO EN 1.993

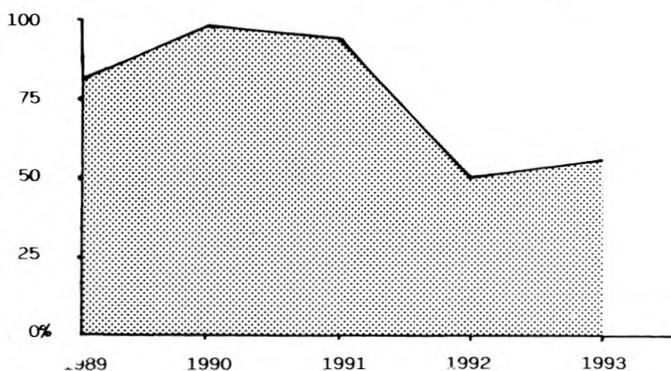
(resultado del proceso de regularización atendiendo a la Resolución del Consejo de Ministros 7/6/1.991)



EVOLUCION PORCENTUAL DE LOS CONTRATOS POR CUENTA AJENA

1.989-1.993

(Régimen General Ley 7/85 y R.D. 1119/86)



Fuente: DIRECCION PROVINCIAL DE TRABAJO DE MURCIA

# LA INMIGRACIÓN EN EL DISCURSO ESQUIVO DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS

Carlos CELAYA de Madrid  
Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos  
Universidad Autónoma de Madrid

## 1. ¿Hay un debate sobre la inmigración en España?

Más o menos la paradoja consiste en lo siguiente: por cada 1000 españoles hay 10 inmigrantes y, a pesar de lo testimonial de la cifra, 50 nacionales se declaran racistas<sup>1</sup>. Visto así, hay 5 veces más sujetos racistas que objetos del racismo; 5 más *odiadores* que odiados. ¿Juego de cifras? Relativamente, porque para gran parte de los partidos, los intelectuales o los expertos, la cantidad de inmigración en un país influye directamente en el aumento del racismo. Cuál es el número exacto que desencadena el racismo o la xenofobia es, por el momento, un misterio.

La inmigración ocupa el 8º lugar entre los 10 problemas que más preocupan a los españoles, por debajo de la vivienda, el medio ambiente o la educación<sup>2</sup>.

La inmigración es lo que menos inquieta a los españoles; lógico: su presencia es limitada en el espacio, en el número y en la historia. Pero, a pesar de ello, un número significativo (aunque pequeño en relación a otros países) se declara abiertamente racista. Otro número mayor, un 14%, cree que hay demasiados extranjeros. Y, por fin, un

<sup>1</sup> Según un estudio del Centro de Investigaciones sobre la Realidad Social (CIRES), de la Fundación BBV, Caja Madrid y Bilbao Bizkaia Kutxa, el 5% de los españoles se pueden considerar racistas o xenófobos. La fecha corresponde a marzo de 1993.

<sup>2</sup> En una escala de 1 a 10, la inmigración se coloca en el puesto número 8 entre los diez problemas que más preocupan a los españoles, según una encuesta de SIGMA DOS, aparecida en EL MUNDO, el 20 de abril de 1993.

31% de la población está a favor de que regresen a sus países, siempre según el citado estudio.

La inmigración no es una cuestión fácil. Las minorías son precisamente restos de un consenso y no son objeto de preocupación más que cuando son visibles, utilizables o estigmatizables. Tampoco, por eso mismo, son objeto de preocupación electoral. Otra cosa distinta es que un partido, con su poder propagandístico y su responsabilidad pedagógica, deba plantear los debates antes que esperar a que se desborden por sí solos.

Por supuesto que los partidos no agotan el debate en la sociedad. Pero sus programas, sus propuestas o sus discursos siguen diciendo algo o mucho de lo que ocurre. Y, de otro lado, su distancia de la comunidad es tal en ocasiones que cuando un problema llega a sus programas es síntoma de que el fenómeno en cuestión es algo ya muy presente en la conciencia colectiva de los ciudadanos.

Realmente no existe un debate en España en torno a la inmigración que tenga una gran dimensión política, cultural o económica. Como asunto complejo que es, las políticas que le afectan, los discursos que lo explican, son varios. El "debate" es en realidad un cúmulo de "pequeños debates".

En los últimos años, especialmente desde 1990, el interés por la inmigración y por el racismo ha dado un vuelco en los discursos de los partidos. En buena medida porque la "cuestión", medio oculto, se ha hecho visible. El proceso de regularización, las informaciones constantes sobre la llegada de pateras e inmigrantes ilegales, los actos de tinte racista, con muertes incluidas, han creado un estado de ánimo en la opinión pública: ignorarlo por parte de los partidos hubiera sido contraproducente. Abordarlo de una forma más extensa sigue siendo complicado: aún no se sabe en realidad cuales son las claves del debate callejero en torno al extranjero.

A falta de un debate en el espacio más organizado (el de los partidos), se producen múltiples y dispersos debates que abordan la

inmigración de una forma parcializada, excesivamente localizada, presidida en muchos momentos por un herencia de prejuicios.

En los programas de los partidos de las elecciones municipales de 1991 la inmigración era claramente un tema casi inexistente<sup>3</sup>. Fundamentalmente en los programas del Partido Popular y del Partido Socialista Obrero Español. Bien manejando el argumento de los niveles de la administración (es un tema del que entiende la Administración Central) bien por propia incapacidad de asumir que la dimensión municipal de la inmigración es clave para acciones de integración o de inserción en la comunidad de residencia, lo cierto es que en aquellos programas apenas si se mencionaba el asunto.

Dos años más tarde, en 1993, de repente, la inmigración se convierte en asunto de la suficiente importancia como para que los respectivos expertos de esos partidos dediquen un espacio a las propuestas.<sup>4</sup>

La inmigración está ahí. En las calles, en las plazas, en las pensiones mugrientas o en las escuelas, en las salas de las consejerías de Servicios Sociales, o en las colas de las Delegaciones de Trabajo. Y por eso van naciendo múltiples discursos, poco conectados entre sí, que dicen algo en torno al extranjero, su papel en España, su aceptación o rechazo. Deslabazado debate.

<sup>3</sup> Tanto el programa electoral del PSOE como el del PP en las municipales de 1991 en Madrid sitúan a la inmigración, sin nombrarla, dentro del capítulo genérico de los colectivos necesitados y de las minorías étnicas. Página 66 en el programa del PSOE y 23-26 en el del PP.

<sup>4</sup> Ya todos los partidos en 1993 han incorporado la inmigración a sus programas o, incluso, en su Manifiesto electoral. Entre 1990 y 1993 han ido produciéndose documentos, ponencias internas y debates en torno a la inmigración. Es significativo que la persona encargada de estos temas en el PSOE sea Carmen García Bloise, histórica del partido y miembro destacado del Comité Ejecutivo.

## 2. Discursos fragmentados...

Desde luego uno de los espacios en los que se produce debate en torno a la inmigración es el de la calle. Es aún una *prediscusión*, fragmentada y dispersa, pero existente. Otro de los espacios es el municipal y el autónomo: las comunidades locales. Allí la inmigración reúne dos grandes requisitos para constituir un asunto importante: preocupa de cerca a la población en su convivencia y en sus espacios tradicionales y, por otra parte, mueve a la administración a dar respuestas tangibles a un problema tangible. Un nuevo ámbito fue el de las elecciones de 1993, en el que la inmigración como debate se incorporó masivamente a la gran mayoría de los partidos. Por último, la *izquierda* en sentido amplio (desde Izquierda Unida a los sindicatos) ha tenido en la inmigración una proyección concreta de sus posiciones hacia los países menos desarrollados.

### La Calle...

En el primero de esos espacios, en el de la calle, se nos dice que a juzgar por las inquietudes de la población, por los comentarios en las calles, por las ofertas políticas (construidas en ocasiones mediante encuestas y sondeos de opinión), por los espacios en la prensa, la inmigración no ha sobrepasado el estadio de "prediscusión" en España. Todo queda reducido a una amalgama compleja que va (o puede ir) en un extenso abanico desde el prejuicio racista o racializador, hasta la retórica solidaria más general y vacía. Digamos que estamos ante el "*debate de la política callejera*". Es un debate complejo el de este espacio, ya que carece muchas veces de la estructura intelectual, política o social necesaria para abordarlo en su totalidad. Pero está ahí: ocupa bares de pueblo con alto índice de inmigración; salas de espera en ambulatorios, comentarios en conciertos antirracistas o manifestaciones contra la xenofobia; charlas de vecindario o a las puertas de mercados; discusiones en plazas públicas<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Parte todo ello de lo que Michel Wieviorka llama genéricamente el *racismo popular*. M. Wieviorka, *La France Raciste*, Editions Du Seuil, Marzo 1992, París.

## La plaza del ayuntamiento

En el segundo espacio, el de las comunidades locales, la discusión trasciende el discurso popular y se integra en la acción diaria de los partidos (PSOE, PP, CIU, PNV o IU) pero en aquellos lugares en los que la inmigración significa algo numéricamente. En esos espacios es donde se dan discusiones más apasionadas. Estamos hablando de plenos municipales, conversaciones o reuniones de alcaldes de una zona, debates en asambleas autonómicas. No forma parte de programas (o no de una forma muy extensa) ni es bandera de una acción política. En esos lugares (en ese distrito centro de Madrid, en esa comarca del Maresme, en ese poniente de Almería, en esos barrios residenciales del Oeste de Madrid) la inmigración de marroquíes por ejemplo puede suponer, hoy por hoy, no el 0,2% de la población total, sino el 1, el 2 o el 5% de los ciudadanos autóctonos. Forma parte de la política local.

Asuntos como las viviendas sociales (cuotas para inmigrantes, tutelaje de pisos para facilitar su arrendamiento), lugares de culto, el acceso a servicios de ocio municipales, sanidad, bolsas de trabajo, generan posiciones encontradas que apuntan a varias direcciones: los que se niegan a dar beneficios a los inmigrantes para no atraer a otros de comarcas o localidades vecinas o los que creen que sin esa asistencia su estancia puede derivar en conflicto de convivencia; los que posponen (o evitan) una decisión para evitar el enfrentamiento con sus propios votantes o los que conciben el ámbito municipal como un lugar óptimo para experimentar novedosos sistemas de integración. En este debate, también y muchas veces por encima de todo, la inmigración es un patata caliente entre las luchas políticas entre poder local y autonómico; más aún cuando el signo político es diferente. Llamémoslo el "*debate de la pequeña política*".

## Los Partidos...

En un tercer nivel, nos encontramos con las propuestas y los planteamientos que se hacen desde los grandes partidos de ámbito nacional (se incluyen aquí a nacionalistas vascos y catalanes). La

ocasión ha sido, por primera vez, las elecciones de 1993. Todo un cambio, ya que por primera vez las formaciones políticas han asumido el problema de la inmigración como algo a tratar, algo que merece la pena incluir en sus programas. Quizás no sea el debate más apasionante puesto que es demasiado genérico, demasiado difuso como para que sea efectivo. Pero sin duda es uno de los debates con más trascendencia política ya que uno u otro partido serán tomadores de decisión y lo que en sus propuestas digan será un anticipo de lo que eventualmente pudiesen llevar a la práctica. Es en este espacio en el que se espera que surjan los planteamientos globales, los modelos necesarios para articular una respuesta a la inmigración en España. Es el "*debate de la gran política*".

### La izquierda...

En el último caso, formaciones o coaliciones como Izquierda Unida o la Federación de los Verdes tienen el tema de la inmigración integrado a sus esquemas de respuesta a los problemas. Es parte de un discurso de la solidaridad, una extrapolación de sus posiciones frente al Tercer Mundo; una nueva forma del *internacionalismo* reformulado a las necesidades actuales. Si Occidente se "tercermundiza", vendría a decir la izquierda tradicional, la inmigración es el fenómeno más evidente, la víctima por excelencia, y el que puede generar apoyo de los sectores afines electoralmente<sup>6</sup>. Para la izquierda, la inmigración podría ser la vuelta a la evidencia del despropósito del sistema, su residuo más actual y un aglutinante: sobre todo en aspectos como la lucha antirracista, movilizadora de un grupo de la juventud, que debe ser electoralmente captado<sup>7</sup>. Es el "*debate de la política ideológica*".

<sup>6</sup> Entre los primeros documentos de aproximación, véase la "Iniciativa Parlamentaria de Izquierda Unida en la Comunidad de Madrid con relación a los trabajadores inmigrantes no comunitarios", del diputado regional Salvador Torrecillas, Agosto de 1989. O el documento elaborado por el Grupo por la Izquierda Unitaria Europea del Parlamento Europeo, de diciembre de 1990.

<sup>7</sup> El primer grupo de SOS Racismo nació en Barcelona, integrado por miembros o simpatizantes de CCOO de Barcelona y del PSUC-IU. En Madrid, con menos actividad y organización que en la ciudad condal, fue impulsado en un principio por el Colectivo Migraciones de Izquierda Unida, dirigido por José García Meseguer,

En el caso de los sindicatos, la posición es más compleja. El trabajador inmigrante supone un nuevo reto desde el punto de vista de la acción sindical: un reto desde el punto de vista de la defensa de sus intereses, un reto de afiliación y un reto de comprensión de las nuevas relaciones laborales. Así, desde el discurso de los principios, la inmigración es un nuevo fenómeno que hay que entender, que no compite en el mercado laboral y al que la Administración debe dar una respuesta satisfactoria<sup>8</sup>. El discurso cotidiano dice, no pocas veces, otras cosas. En algunas federaciones sindicales (construcción, textil, servicio doméstico) el inmigrante es efectivamente un competidor por su bajo nivel salarial. Puede que no tenga contrato laboral, que trabaje en condiciones infrahumanas, a lo que un español no está dispuesto; pero seguro que lo hace por un salario pequeño y eso sí es un factor de tensión. En todo caso está claro que el segmento sumergido en el que se colocan los inmigrantes tiene un bajo nivel de sindicalización.

### Las Confluencias...

Hasta aquí todos son espacios que pueden interrelacionarse mutuamente. Pero no está claro que uno de ellos tenga la suficiente entidad como para influir en el resto. Que el paso del *debate de la política callejera* al de la *gran política* sea una cuestión de tiempo o, simplemente algo necesario -¿inevitable?- es algo a ver. En todo caso uno de los fenómenos más interesantes para analizar será si ese discurso

miembro del Comité Central del PCE.

<sup>8</sup> Ha sido fundamentalmente CCOO la que ha generado un mayor número de documentación en torno a la inmigración e, incluso, cifras y estadísticas extraídas de la experiencia de los CITE (Centro de Información de Trabajadores Emigrantes). La estructura de CCOO en temas migratorios supera con creces a la de UGT. En Barcelona fue impulsada por Ismael el Morabet. Fue el IV Congreso Confederal de CCOO en 1987 el primero que aprobó una Resolución sobre los trabajadores extranjeros en España. Ver a este respecto Bernabé López García, "Sindicalismo magrebí y emigración norteafricana en Europa: Una perspectiva española", *Comunicación al Coloquio sobre "Empleo y Explosión demográfica en el Mediterráneo Occidental"*, Granada, febrero de 1990. Actas editadas en 1993 por la Universidad de Granada.

"popular" es capaz de influir en los discursos "oficiales" por razones electorales. La inmigración es uno de esos temas que fácilmente pueden ser empleados con fines electorales: tocar la sensibilidad nacional del votante o achacar (siquiera muy vagamente, a través de una política restrictiva, por ejemplo) parte de sus problemas a la presencia extranjera.

Espacios atractivos de discusión, pero aún deslabazados. Nadie, ni desde una formación política, ni desde un sindicato o una organización empresarial se ha planteado una posición global frente a este fenómeno. El inmigrante ha asomado su cabeza por la celosía, pero aún no ha saltado a la plaza. Es sólo un *infradebate*: un cúmulo de sentimientos, prejuicios no organizados, actitudes cotidianas, opiniones esporádicas.

### Las Preguntas...

¿Qué es y en qué nos cambia la inmigración?, ¿por qué se produce? ¿tiene que haber una razón para que se produzca o responde a algo tan viejo como el mundo: los proyectos de los hombres? ¿por qué hay que ser restrictivo en las políticas de inmigración? ¿por qué no se debate un principio de libre movilidad? ¿qué aportan los extranjeros? ¿qué quitan? ¿existe un umbral de tolerancia del extranjero en una sociedad? ¿quién o qué determina ese "umbral"? ¿qué significa integración? ¿se debe asimilar, integrar, crear guetos? ¿cómo hacerlo? ¿dónde empieza el racismo y dónde termina, simplemente, la ira por ilusiones desilusionadas? ¿existen los racistas, hombres, mujeres y niños? ¿o hay en realidad sólo estructuras racializadoras? si fuera posible la invasión, ¿por qué se la teme? ¿de qué clase de ciudad/sociedad estamos hablando cuando invocamos la pluralidad? ¿por qué no tienen voto en las elecciones municipales? y si un partido lo solicita, ¿por qué no se pide el voto para las elecciones legislativas también? ¿qué es la nacionalidad? ¿pueden haber derechos ciudadanos sin nacionalidad? ¿por qué o a qué hay miedo en Europa?

Esta o cualquier otra lista de preguntas de similar contenido podrían plantearse en la sociedad, entre los partidos, en los sindicatos,

en las organizaciones empresariales, en las instituciones gubernamentales, sean locales o centrales. En todo caso, contestarlas rebasa las posibilidades de los políticos. Responderlas o plantearlas significaría llegar a diseñar una estrategia hacia la inmigración que España no puede tener de forma unilateral.

### 3. El debate de la "gran política"

*Grosso modo*, el debate, las propuestas o los programas intelectuales no varían demasiado o, al menos, no dejan de girar en torno a la idea del *proteccionismo humano*. Un proteccionismo que contrasta con el principio de libre circulación en las mercancías, los servicios y los capitales. En la inmigración no hay liberales en verdad. El control es la premisa fundamental, el punto de consenso a partir del cual se puede hablar de matices o variaciones en los programas de los partidos. Las premisas son claras y comunes en los dos partidos mayoritarios, PP y PSOE. Estos son los grandes puntos del que participan ambas formaciones:

#### a. Hay que controlar los flujos migratorios:

- Porque el paro crece y hay una preferencia nacional de mano de obra<sup>9</sup>.
- Porque es necesario frenar los brotes de racismo y la inmigración en determinadas cantidades ayuda a desarrollar-exacerbar-potenciar esos brotes.
- Porque la sociedad tiene un "umbral de tolerancia" de lo diferente y superarlo es arriesgarse a quebrar la identidad colectiva.

<sup>9</sup> El gobierno lanzó en febrero de 1993 la cifra de 20.000 personas como número idóneo de inmigrantes que el mercado de trabajo español estaba dispuesto a admitir. Poco después, el propio gobierno al darse a conocer la Encuesta de Población Activa (EPA) en la que se revelaba el alarmante crecimiento del paro -3.057.000 parados en aquel momento- se desdijo y pospuso el número exacto de inmigrantes que podían integrarse en el mercado de trabajo. No tardó mucho (marzo de 1993) en volver a anunciar la cifra de 20.000 inmigrantes aceptables.

- Porque España carece de la estructura necesaria para dar una buena acogida a los trabajadores extranjeros<sup>10</sup>.

#### **b. El control debe ser articulado mediante:**

- Persecución de la inmigración ilegal. En este caso priman los métodos fronterizos y los acuerdos bilaterales con el país emisor<sup>11</sup>.

- Una estricta política de visado, concretamente en el caso del Magreb (y también en el de la República Dominicana).

- Una política "activa de inmigración".

- Acción de cooperación con los países emisores, potenciando su desarrollo para evitar que los emigrantes salgan de allí.

#### **c. Hay que crear las condiciones para favorecer la integración**

- Asegurando la estabilidad jurídica (regularizaciones). Se trata de crear un espacio jurídico normalizado para el inmigrante y su familia y cerrar posteriormente las fronteras.

- Integrando en la escuela. La integración por el idioma y por los usos y costumbres nacionales.

<sup>10</sup> Es un tema recurrente el de la infraestructura escasa para recibir a la inmigración. En casi todas las entrevistas mantenidas con responsables municipales del Partido Popular en distritos o ayuntamientos, uno de los argumentos más constantes para atacar la política migratoria del gobierno es éste. Según ellos, la Administración ha sido flexible en la práctica (dura en la ley) a la entrada de inmigración que supera con mucho la capacidad de los servicios sociales, sanitarios, de vivienda o, incluso, de empleo, que tienen esos municipios y España en general. Ese argumento, en cambio, está casi ausente en los dirigentes del PSOE.

<sup>11</sup> Tras lo que podríamos llamar "la crisis de las pateras", que se inicia con fuerza durante y después del verano de 1992, el paso masivo (y a veces mortal) del Estrecho por parte de los inmigrantes procedentes de Marruecos, se vive una época de tranquilidad en ese aspecto. La policía de Marruecos monta un dispositivo especial de seguridad para impedir este tráfico y el de droga, lo que sin duda fue fruto de los acuerdos entre el ministro del Interior del reino alauí, Driss Basri, y su homólogo español, Jose Luis Corcuera, a finales de 1992.

Estas son, a grandes trazos, las líneas maestras de las políticas de inmigración por las que apuestan los partidos. Se limitan a establecer un discurso más o menos integrador, sin concretar en medidas tangibles que haría más razonable la estancia del trabajador extranjero en España. Es significativo resaltar que Izquierda Unida aboga en su programa de 1993 por dar "facilidades en los visados"<sup>12</sup>, cuando hace dos años se opuso frontalmente al establecimiento de ese requisito para los estados magrebíes.

Bastante más se afina en los programas de Convergencia i Unió o el Partido Nacionalista Vasco que amén de las declaraciones globales sobre integración y estabilidad para los inmigrantes, se declaran a favor de una política de cupos como la iniciada por el Gobierno socialista pero que tenga en cuenta "los gobiernos de las comunidades autónomas, los ámbitos laborales y los territorios" en los que se vayan a ocupar esos trabajadores<sup>13</sup>.

La inmigración en el programa electoral del PSOE ha adquirido una dimensión que no tuvo en las elecciones legislativas de 1989 ni en las municipales de 1991. Por lo pronto se integra en el Manifiesto electoral del partido<sup>14</sup>. En él se reconoce el papel "positivo para nuestro país" de la inmigración legal y controlada. El instrumento propuesto es el cupo humano, tanto en número como en calidad profesional. En el programa propiamente dicho se aboga por un control mayor del estatuto de refugiado "para impedir la utilización fraudulenta de esa condición".

Se incluye una propuesta novedosa que supone un cambio en el Reglamento de Aplicación de la Ley sobre derechos y deberes de los Extranjeros en España: la creación de un permiso de Residencia Indefinida (el actual tiene un máximo de 10 años) al estilo británico,

<sup>12</sup> Al plantearse la posibilidad de instauración del visado para los países del Norte de África a principios de 1991, Izquierda Unida fue abiertamente contraria. Aunque poco a poco fue asumiendo la nueva realidad.

<sup>13</sup> Programa Electoral de Convergencia Democrática, 1993.

<sup>14</sup> Manifiesto Electoral del PSOE, página 8, punto 1.3. Por contra, el Manifiesto Electoral del Partido Popular para 1993 elude la cuestión.

pero que no permitiría el trabajo. Es claramente una medida diseñada ante el previsible aumento de las reagrupaciones familiares. El resto del diseño es una reafirmación de lo realizado por la administración en los últimos años en lo que respecta a regularizaciones, Comisión Interministerial y, lo último, los cupos que regularían la entrada de extranjeros. En todo caso esos controles son, en el programa del PSOE "inevitables y obligadas las limitaciones económicas y sociales en el número y la cualificación de los inmigrantes que nuestra sociedad puede acoger"<sup>15</sup>. Es significativo que la inmigración sirva, en el programa y en el discurso del secretario general y presidente del Gobierno, Felipe González, para resaltar el cambio de España: La presencia de la inmigración en un país eminentemente emigrante es la mejor prueba del vuelco dado por España en los últimos años (así fue señalado por el secretario general del PSOE, Presidente del Gobierno en sendas entrevistas para el diario EL PAÍS y TVE una semana antes de las elecciones).

En el programa del PP se desarrolla un amplio preámbulo en el que se pretende analizar las causas de la inmigración, la situación de la inmigración legal e ilegal y se pasa revista al estado de la cuestión jurídica, tanto en España como en el resto de Europa.

Siete son las medidas "inmediatas" que se proponen desde el PP. La más novedosa es la propuesta de reformar la Ley de extranjería en su artículo 26.3 que hoy por hoy hace muy difícil la expulsión de extranjeros incurso en España en causas delictivas. El PP propone, en ese sentido, hacer más restrictivo el derecho de extranjería en España. También, al igual que el PSOE, se muestra favorable a controlar lo que se consideran fraudes a la legislación sobre asilo y refugio cometidos por extranjeros.

<sup>15</sup> Programa Electoral del PSOE, 1993, página 65. Ver apéndice Documental.

Medidas que a finales de 1991 fueron elaboradas por el PP a propósito de la inmigración han sido hoy descartadas del programa<sup>16</sup>. Instituir órganos de representación de los inmigrantes en los tres niveles de la administración, una de las medidas que se proponían, no sólo ha sido eliminado del programa electoral, sino que nunca se puso en marcha en los municipios en los que gobierna el PP.

Ninguno de los partidos aborda concretamente sus propuestas de integración. Y es precisamente en ese tema en el que se genera más discusiones. Al menos no se aborda un aspecto clave de la integración: la vivienda. Bien sea porque se entiende que la inmigración no requiere un tratamiento especial y diferenciador respecto al resto de la población, bien sea porque se reproducen los esquemas municipales: ninguna administración osa hacer demasiadas buenas propuestas para los extranjeros en un tema demasiado sensible a los nacionales.

Y el gran dilema de la inmigración sigue ausente: si la política fronteriza es claramente competencia de la Administración Central, ¿qué decir de la integración? ¿no es precisamente la acción de inserción de

<sup>16</sup> Documento interno del PP elaborado por Luis Fraga, en 1991, titulado El Partido Popular ante la Inmigración/Una propuesta realista. En ese documento se contemplaban una serie de medidas que no figuran en el documento sobre inmigración que se incluye en el Programa Electoral de 1993, elaborado por Guillermo Gortazar, ex militante de la izquierda. Medidas como "instituir órganos de participación de los inmigrantes a nivel municipal, autonómico y estatal que actúen como interlocutores válidos de la Administración en esta materia, supervisando la aplicación de la nueva ley y el respeto a los derechos de los inmigrantes", o "un vasto programa de formación de funcionarios de las diversas administraciones que vayan a tener contacto directo con la problemática inmigrante", son algunos ejemplos que se han esfumado de su propuesta electoral. Hay que recordar, además, que este documento está realizado con anterioridad a las elecciones municipales de 1991 que dieron la victoria en Madrid al PP. En aquel documento se hacía referencia a la necesidad de reformar la Ley de Extranjería "para abrirla a los supuestos legales planteados por la inmigración", "elaborar una normativa adecuada en materia laboral para evitar la actual dispersión burocrática en lo que respecta a los permisos de trabajo, concedidos con retraso por las delegaciones provinciales del Ministerio de Trabajo", "mantener el tratamiento especial (prescindir de visados) en lo referente a los ciudadanos procedentes de Hispanoamérica" -posteriormente el PP apoyó al Gobierno en la instauración del visado para la República Dominicana-, como puntos principales de la propuesta.

los inmigrantes en la sociedad española el principal motivo para las batallas institucionales de los diversos niveles de la administración?

Hasta ahí el discurso oficial, los programas de la gran política. Pero, ¿se corresponde siempre con la actitud concreta, real y efectiva de esos mismos partidos en las sedes locales, regionales o autonómicas?

Está más o menos claro lo que dice el Partido Socialista Obrero Español respecto a la inmigración, pero ¿dice lo mismo o practica lo mismo, por ejemplo, un edil socialista del poniente almeriense? Y también es claro lo que dice el Partido Popular, pero ¿hay diferencia con lo que dice el concejal popular de un distrito con alta densidad inmigrante en el norte de Madrid, por seguir con otro supuesto?

En definitiva se trata de ver dónde acaba la "gran política" y empieza la "pequeña", cómo en un momento dado ésta última puede verse influida por "la política popular". El debate en los espacios inmediatos se acerca tanto a la inmigración real, a la convivencia diaria, que se convierte en un verdadero termómetro que mide las propuestas reales, las discusiones concretas, el juego de influencias que gira en torno al proceso de decisión. Allí es donde de forma más diáfana se observa la oposición de los partidos, el trabajo de las organizaciones, los enfrentamientos entre administraciones y la presión que se puede ejercer desde el "discurso callejero" sobre la decisión política.

#### **4. El debate de la "pequeña política"**

Durante los últimos años, desde la primera regularización en 1991<sup>17</sup>, determinadas zonas de España han visto su rutina alterada por la llegada de inmigrantes procedentes de Marruecos, Gambia, Senegal,

<sup>17</sup> Es difícil establecer una fecha a partir de la cual el interés por la inmigración empieza a ser importante entre los partidos y en los debates municipales. A la pregunta "Cuándo ha notado que los temas de inmigración se hacían periódicos en las discusiones municipales", muchos responsables resaltaban que se ha producido sobre todo a lo largo de 1991.

Guinea y otros lugares. La relación del mercado laboral en la zona se alteró. A veces las costumbres en bares o discotecas se vio variada por la presencia colorida de la pobreza; algunos barrios han ido siendo ocupados por estos nuevos pobladores.

En ocasiones, el umbral de tolerancia tantas veces esgrimido había sido ya superado por los inmigrantes a juicio de los pobladores autóctonos: daba igual que los inmigrantes representasen el 0,2%, el 2%, el 5% o el 10%. El umbral de tolerancia consistía en tener sólo a algunos "moros" o "morenos" capaces de trabajar en silencio y sin plantear problemas. Tener brazos, no cerebros, era la premisa para que no hubiese racismo...

Claro está que si su situación jurídica o social variaba para mejor, el inmigrante podía rápidamente pasar a ser más una amenaza que un objeto de cooperación. No son pocos los autores y sociólogos del racismo que ven en el acercamiento progresivo de las comunidades étnicas las fuentes principales de conflicto, más que en la distancia que hay entre ellas.

Durante todo este tiempo, en esas zonas se han producido sucesivamente: explotación laboral, discriminación en espacios públicos, discriminación en los alquileres y segregación, por tanto, en los espacios vitales, abusos y malos tratos por parte de policía nacional, municipal, regional y guardia civil, apaleamientos y palizas, controlados o descontrolados, asesinatos y campañas con carteles de "Extranjeros fuera", pintadas del tipo "Inmigrantes hasta en la sopa" y amenazas políticas<sup>18</sup>.

Ante ello los partidos, sobre todo en el espacio local, han actuado de formas diversas. Y no siempre ha coincidido con lo que desde el partido "central" se mantenía en torno a la inmigración. Unas veces han rechazado los hechos (siempre en el caso de asesinatos y muestras de racismo visible); otras veces los han justificado (tema de la vivienda o los espacios públicos, formas de racismo latente).

<sup>18</sup> Informe de Amnistía Internacional 1992, España.

Tras buena parte de los "rechazos" ha predominado un temor, o ha sobrevolado una idea: si se toma esta o aquella decisión en algún tema, hay que prever la reacción de los votantes autóctonos. Buen ejemplo de ello es el caso de la vivienda.

La vivienda en los municipios de alta densidad de inmigrantes se ha convertido en una piedra angular de la acción política y de la relación triangular entre el poder, los electores y los extranjeros.

Si la vivienda es un problema constante para muchas familias autóctonas, se convierte en doble problema para los inmigrantes. Junto a la escasez de recursos se une el prejuicio de los riesgos que tiene alquilar una vivienda a un extranjero<sup>19</sup>.

Numerosos alcaldes o responsables de servicios sociales en municipios de Madrid o Barcelona aseguran a lo largo de entrevistas mantenidas con ellos que el dinero no es muchas veces el principal problema<sup>20</sup>.

No se trata tanto de lo que el inmigrante esté dispuesto a pagar, individualmente o en grupo, como de la reacción contraria de los propietarios a dejar su piso a personas que están de paso o de las que se tienen en muchas ocasiones menos referencias que de un español. Incluso con una nómina laboral como cierta garantía de estabilidad ha sido difícil para muchos ayuntamientos lograr sacar al mercado viviendas vacías que acogieran a los inmigrantes. La consecuencia ha sido una población extranjera importante durmiendo a la intemperie o dependiendo de ayuda municipal. A partir de 1992 en varios municipios se abordan soluciones: en el caso de la Comunidad de Madrid a través

<sup>19</sup> Entre los riesgos más mencionados por Asociaciones de Vecinos, ayuntamientos o inmobiliarias están: 1) Suciedad y desperfectos en la vivienda; 2) Mal ambiente en el vecindario (incluye drogas, ruidos, fiestas); 3) Inestabilidad en la residencia; 4) Impago de mensualidades o alquileres.

<sup>20</sup> De 12 responsables municipales encuestados de la Comunidad de Madrid y de la provincia de Barcelona, sólo dos afirmaron que los inmigrantes no tenían capacidad económica para asumir el alquiler. El resto estaba "convencido" de que sí podían pagar el alquiler en grupo (3-4 personas) y que las razones para negarles el arrendamiento de una vivienda se debían más a prejuicios que a criterios económicos.

de reuniones mensuales de varios ayuntamientos con la autoridad autonómica<sup>21</sup>.

Dos soluciones se implementaron: el tutelaje de pisos, siendo la garantía el propio ayuntamiento o la construcción a instancias de la CAM de barracones para el alojamiento. La respuesta de la población no fue siempre positiva: "si los españoles tenemos problemas para adquirir una vivienda, por qué hay que darles beneficios a los extranjeros" es la pauta de comportamiento de grupos de ciudadanos. Es esa respuesta negativa lo que condiciona muchas veces la acción municipal: si se da una respuesta concreta y positiva a los inmigrantes se corre el riesgo de granjearse la oposición de los propios electores<sup>22</sup>.

Otro factor influye y que no está relacionado con los votantes: cuantas más mejoras se proporcionen a los inmigrantes en su residencia, más fácilmente se atraerá a extranjeros que viven en municipios sin una red de atención social. Se produce así una migración interna de los emigrantes que, según los responsables municipales debe ser impedida<sup>23</sup>. De hecho, las inhibiciones de algunos municipios en asuntos como la vivienda o la sanidad van esencialmente dirigidas a disuadir al emigrante de asentarse allí y en cambio guiarlo hacia otro territorio.

Algo similar ha sucedido con las reuniones en espacios públicos: no acceder a un local municipal para no herir susceptibilidades de los autóctonos pero impedir la presencia en plazas también porque genera

<sup>21</sup> Según fuentes asistentes a esas reuniones el nivel de la representación de la Comunidad de Madrid en esas reuniones fue descendiendo con el tiempo. Tras el acuerdo de los municipios de la zona noroeste con el presidente de la Comunidad de Madrid, Joaquín Leguina, se pasó posteriormente a la Consejería de Asuntos Sociales y posteriormente la irregularidad en la asistencia fue la nota dominante.

<sup>22</sup> La encargada de Servicios Sociales del Ayuntamiento de Las Rozas ha sido quien informó sobre la posición del PP en estas reuniones. Concretamente de las afirmaciones de los alcaldes de Majadahonda, Pozuelo y Boadilla del Monte: mantenían ellos que si los barracones de la CAM eran demasiado cómodos o incluso individualizados, los inmigrantes tendrían tendencia a quedarse y podía generarse malestar entre los convecinos.

<sup>23</sup> Un cierto movimiento se ha empezado a notar en este sentido entre determinados municipios como Pozuelo y Las Rozas.

convivencia directa y quejas de los vecinos. La idea de algunos vecinos, apoyadas por los responsables municipales, es que ver a inmigrantes en las plazas, en ocio o en paro es una evidencia de que no están trabajando, razón única esta por la que deben ser admitidos<sup>24</sup>.

Algo similar a lo que ocurre en la decisión municipal sucede en los espacios públicos de recreo o en los bares: no se niega la entrada al negro o al moro por puro racismo, sino para evitar perder clientes. De la misma forma un partido, en un espacio local, justifica posturas o comprende actitudes discriminatorias cuando no abiertamente racistas por temor a perder electorado.

La más de las veces, el realojamiento de unos inmigrantes, la construcción de unos barracones, o incluso el asesinato, entran a formar parte de la amplia lista de cuestiones que las administraciones diversas (central, autonómica y municipal) emplean para disputas partidistas<sup>25</sup>.

En la crisis de empleo que se vive en algunos de estos municipios han empezado a darse tensiones: bolsas de trabajo doméstico para inmigrantes que son recusadas por la población autóctona que demanda ahora unos empleos ante la grave situación económica<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> No son pocas las asociaciones de vecinos, sobre todo en los municipios residenciales de Madrid, que afirman que la presencia de los inmigrantes se justifica porque trabajan en España o en el Pueblo. De otra forma, dicen, no hay porqué aguantar que estén "todo el día en la plaza". El ocio de inmigrante es uno de los factores menos aceptado por los vecinos en algunos casos.

<sup>25</sup> Durante los días posteriores al asesinato de la inmigrante dominicana Lucrecia Pérez en Aravaca hubo un cruce de acusaciones entre el PP y el PSOE en varios sentidos: Al concejal del distrito Moncloa-Aravaca, Luis Molina del PP, por no acudir presuntamente al entierro, extremo este desmentido por él. De Juan Barranco, portavoz socialista del Ayuntamiento de Madrid al Alcalde, José María Álvarez del Manzano por no responder éste con suficiente celeridad al asesinato. El PSOE, en todo caso, lanzó varias acusaciones al gobierno municipal del PP por haberse inhibido en el conflicto entre los inmigrantes y los vecinos de Aravaca en las semanas anteriores al asesinato.

<sup>26</sup> Un fenómeno que se ha notado en Municipios como Las Rozas, en Madrid o distritos de la capital como Fuencarral-El Pardo.

Es en el debate municipal en el que se plantean los grandes ejes de concreción respecto a la inmigración: la vivienda, la convivencia en los espacios públicos, el acceso a la escuela y a la sanidad, el paro local. Partidos y grupos vecinales presionan o se ven presionados por la realidad del vecindario, en general opuesto a que se concedan excesivos beneficios a los nuevos pobladores. Ello entra muchas veces en abierta contradicción con las acciones de integración que se promueven desde los órganos centrales de los partidos. Dos polos marcan pues el debate: una acción de integración más concreta que se detiene en algunos casos ante el estatuto jurídico del extranjero<sup>27</sup>, por un lado, y una fuerte permeabilidad de los decisores ante posiciones restrictivas por parte de una población que muestra su rechazo de una forma invertebrada aún.

## 5. ¿En dónde se mezclan los discursos?

Parece más o menos claro que en ámbitos locales la fuerza del discurso popular es importante, al menos lo suficiente como para condicionar la acción del poder. ¿Significa que el debate será sólo callejero? ¿indica qué es imposible generar un debate desde una comprensión global del problema por parte de los partidos? ¿es ello peligroso?

Pocas, pero significativas muestras de eso se han dado en España en los últimos años. La más espectacular fue la inmensa protesta contra el realojamiento de poblaciones gitanas en Villaverde (Madrid), en 1991. Organizaciones de vecinos espontáneas, rápidamente organizadas, superaron la acción de los partidos y para éstos fue difícil esgrimir una postura. Otras, como el conflicto de los africanos de la Plaza de España en Madrid en 1990 o las discriminaciones en los bares en Catalunya en 1987 y 1988, que condicionaron la posición de varios ayuntamientos

<sup>27</sup> Una de las líneas básicas de los responsables municipales del PP es que los ayuntamientos están imposibilitados de dar una respuesta asistencial a la parte mayoritaria de los inmigrantes de su localidad, los ilegales. Primero porque no existen a efectos jurídicos y, segundo porque sería incurrir en una ilegalidad. Para los legales, insisten, la asistencia es la misma que para los españoles.

(como el de Manjarón, movido por las protestas vecinales ante el eventual asentamiento de los refugiados en su localidad...), muestran también la fuerza que puede tener ese debate callejero ante la ausencia de una postura de los grandes partidos.

Hasta ahora, en una buena cantidad de municipios, el "discurso" vecinal en torno a la inmigración ha condicionado muchos de los procesos de toma de decisiones de los órganos de gobierno. Ni ello significa que siga siendo así, ni que de trasladarse la cuestión inmigratoria a espacios de la calle ésa no pueda ser canalizada o catalizada por el populismo.

Algunos puntos parecen dibujarse en el horizonte e indicar hacia donde pueden dirigirse determinados discursos y en cuales de ellos se producen más contradicciones.

a) Las posibilidades de que se genere una postura global de los partidos, de que se genere un debate político en torno a la inmigración son escasas en tanto en cuanto los extranjeros representen un número escaso y poco significativo entre la población autóctona. Como "no votantes" que son, una de las pocas posibilidades que aparecen en el horizonte es que sus problemas comprometan en un conflicto de decisión al poder. Se situaría así ante una hipotética tesitura de responder a sus votantes directos o a los inmigrantes. O bien a generar un discurso capaz de influir en la población: hacer política.

b) Las influencias mutuas entre la "gran" y la "pequeña" política son más bien enmarcables en el conflicto entre partidos y administraciones diferentes. Hay una lucha importante en algunos niveles de la administración para evitar el problema y por tanto el peso de la decisión. La única posibilidad de que la experiencia de los municipios sirva a la Administración Central es que en el diseño de la acción global hacia la inmigración no participe sólo la Comisión Interministerial sino todos los niveles de poder implicados. La ausencia de una reflexión global de los partidos produce la gran paradoja en la acción hacia los inmigrantes. Mientras la *política de fronteras* está consensuada entre las grandes formaciones políticas y está claro que compete a la Administración Central, la *política de integración* no está

definida, ni en sus términos ni en su competencia. En ese ámbito, por tanto, las administraciones se disputan los logros y esquivan las dificultades. Se solicita competencias cuando es posible atribuirse una acción concreta, y se remiten al *consenso fronterizo* ("ellos -la Administración Central- los dejan entrar: que ellos den una solución", se dice desde ayuntamientos o comunidades autónomas) cuando hay imposibilidad de generar una acción. Cuando se está escribiendo este artículo ha quedado claro que el ministerio de Asuntos Sociales tomará las competencias de inmigración, lo que sin duda es una buena noticia y puede ayudar a clarificar la situación.

c) Las oportunidades que tiene el discurso callejero de influir en la decisión del poder, local o no, son altas. Pero está directamente relacionado a cada municipio. Allí donde la inmigración representa un número importante de personas y la población oriunda, en época de crisis, pueda percibir una amenaza a sus cotas de bienestar, la acción ciudadana será más constante. En la medida en que la estructura del poder no sepa elaborar un discurso ni una propuesta global, el debate de la calle estará a expensas de que sea estructurado por grupos populistas o de extrema derecha que vean en el rechazo al extranjero un atractivo reclamo electoral.

Ese discurso tendría que integrar, al menos, cuatro puntos esenciales:

a) Una definición de las competencias administrativas respecto a la inmigración. En otras palabras, el poder de acción y de financiación de ayuntamientos y comunidades autónomas. Estas dos últimas instancias deberían ganar espacio en la elaboración de políticas. Y es a las tres administraciones a quienes compete definir el modelo de integración más aceptable para España.

b) Una reflexión en torno a la nacionalidad y la ciudadanía. Disociar nacionalidad de derechos y obligaciones ciudadanas es una opción para España y para el resto de Europa.

c) Un convencimiento general en la necesidad de desdramatizar el fenómeno migratorio, a lo que deberían colaborar los expertos sobre todo en lo que se refiere a la cuestión de los números.

d) Un peso específico de la educación como vehículo de comprensión y entendimiento.

## APÉNDICE GRÁFICO

**Cuadro comparativo de los programas electorales de 1993 respecto a la inmigración.**

**Fuente: Elaboración propia en base a las propuestas electorales de los partidos políticos (PSOE, PP, CIU, IU, Los Verdes)**

	PSOE	PP	IU	CIU	Los Verdes
Control de fronteras	Cupos	Cupos	Flexibilidad en la entrada	Cupos con participac. CCAA	No a los cupos
Visado	sí	sí	Facilidad para la concesión	sí	no
Transf. de la ley de Extranjería (o el Reglamento de la L.O.)	Permiso de Residencia concedido	Art.26.3	Contraria a la ley	no	Idem
Racismo y Xenofobia	Lucha contra el racismo	Agravante de delito	Tipificación como delito	Agravante de delito	Idem
Integración valoración genérica	si	sí	sí	sí	sí
Vivienda	---NO---SE---PRONUNCIAN---				
Sanidad	---NO---SE---PRONUNCIAN---				
Educación	Programas de lucha contra el racismo.	NO SE PRONUNCIAN			
Formación Profesional de inmigrantes	---NO---SE---PRONUNCIAN---				sí

## RESUMEN

A pesar de que la inmigración en España es un hecho nuevo y numéricamente poco significativo, las muestras de racismo o de rechazo hacia los extranjeros han sido importantes. Eso tiene múltiples causas. Una de las más importantes es que no existe un discurso político estructurado frente a la inmigración. Por esa razón se producen múltiples "discursos" y en distintos ámbitos: el de la política de los partidos centrales o el de la política en los municipios o el discurso popular, cargado de prejuicios.

En España aún no existe un debate político sobre el significado de la inmigración entre nosotros. No sabemos qué es lo que piensan, como conjunto, los políticos respecto a los extranjeros. Lo sabemos de una forma parcial. Construir ese discurso es fundamental si se quiere evitar que el racismo se convierta en una amenaza.

## ABSTRACT

Although immigration in Spain is a very new fact and small considering the quantities, showing signs of racism has been important. The rejection face the foreigners has different causes. An important one is there is not a political discourse about immigration. Instead, there are several discourses: the central political parties (national level), the local parties (the same political parties at local level) or a popular discourse. Mostly, with important preconceptions.

There is not in Spain a political debate about the meaning of immigration. We do not know what the politics think about that. Basically, we know that only in a partial way. Make such a discourse it would be fundamental if we want to deter racism became a organized threat.

## ANTROPÓLOGOS EN LA FRONTERA: DOS ESTUDIOS SOBRE LA IDENTIDAD

ROSSANDER, Eva. E. (1991) *WOMEN IN A BORDERLAND: Managing Muslim Identity where Morocco meets Spain*. Stockholm Studies in Social Anthropology. Estocolmo.

DRIESSEN, Henk (1992) *ON THE SPANISH-MOROCCAN FRONTIER. A study in Ritual, Power and Ethnicity*. Ed. Berg. Oxford. Nueva York.

El estudio de la identidad es lugar común para muchos antropólogos, si no para todos. O, al menos, para todos los que acometen la aventura (en un doble sentido, científico y personal), del trabajo de campo. Mientras más grande sea la distancia cultural entre el antropólogo y la comunidad de estudio, más veces se presenta la pregunta por el "ellos" frente al "nosotros". Cuando además, el antropólogo se encuentra frente a una sociedad multiétnica, el reto es claro, y cuando además esta sociedad ocupa un espacio-frontera, es evidente que se dan todos los elementos para que el objeto de estudio sea, cuanto menos, apasionante. Sociedades fronterizas son Ceuta y Melilla, territorios de soberanía española en África, y objeto de estudio de dos antropólogos de origen nórdico europeo. Rossander comenzó su trabajo en el último lustro de los 70 y lo finalizó en los 80. Driessen lo realizó en los 80. Apasionantes son, sin duda, las obras resultantes que aquí vamos a comentar.

A grandes rasgos, ambas obras no tienen nada que ver. Las perspectivas teóricas de sus autores son radicalmente diferentes, y consecuentemente, la forma en que llevan a cabo su trabajo de campo, lo son también. No deja de ser curioso el hecho de que ambos estudios, sobre los enclaves españoles en Marruecos, estén publicados casi a la vez, los dos por dos antropólogos, de orígenes geográficos próximos, al menos desde nuestra óptica española. Estos estudios constituyen

además una de las últimas muestras de lo publicado sobre la zona del norte de Marruecos desde el punto de vista de la antropología. El punto de partida es el mismo. La situación de ambos enclaves es realmente atractiva para los científicos sociales. No por lo que de vestigio colonial tiene, sino por lo que supone la convivencia de grupos opuestos, y enfrentados por la historia en el mismo territorio. La situación administrativa define el grupo dominante, las interacciones entre diferentes grupos y las acciones reivindicativas del grupo o grupos dominados. Y la cuestión que podría decirse que es común en ambos estudios es la pregunta por la identidad en esta *sui generis* situación social: ¿Qué papel tiene la frontera para la construcción de la identidad de estos grupos? ¿Cómo se sitúa el ritual en esta construcción? Los musulmanes que viven en Ceuta y Melilla no son como los vecinos marroquíes, ni los melillenses ni ceutíes son como los españoles peninsulares. Y ambos tienen en común, en palabras de Driessen "estar desplazados de los centros de poder y depender en cierta medida uno de otro".

Los dos recogen en el título la palabra frontera, si bien de modo diferente. El libro de Driessen hace referencia a "frontier", frontera en un sentido político administrativo, formalista en suma. Rossander, sin embargo, con su "borderland", va más allá y nombra lo que sería el "espacio-frontera", significando que la conjunción de dos territorios separados por una línea crea un espacio peculiar, donde tiene lugar una estructura socioeconómica específica. Sin embargo, por el contenido de las dos obras, parece que el elemento de atracción ha sido parecido: la peculiaridad de unos territorios situados a caballo entre dos civilizaciones, ocupados por diferentes grupos que conviven. Para Driessen, es algo más que eso. Melilla es una encrucijada donde conviven las gentes del Libro, y un lugar donde la componente étnico-religiosa no puede separarse del estatus político, algo que es inherente a la propia historia de los tránsfugas donde la conversión implicaba naturalización, de uno y otro lado. Esto ha cambiado con la concesión de la nacionalidad a una parte de los musulmanes ceutíes y melillenses, y puede ser que estos estudios nos den las claves para evaluar ese cambio.

La obra de Driessen presenta la ciudad de Melilla, claro exponente de una sociedad multiétnica, resultado de un proceso histórico de tipo colonial, que desde un principio marginaliza (convierte en marginal) en cierta medida, la población originaria y construye una sociedad "a dos niveles". El libro está estructurado en dos grandes bloques, el primero de los cuales es una descripción, a través de la historia de la ciudad, de cómo los diferentes grupos se han asentado en la misma y se han constituido en comunidades, evolucionando conforme lo ha hecho el estatuto de la ciudad -de presidio a ciudad comercial-. Dentro de este capítulo se hace un análisis de la etnografía del Rif. Driessen olvida algunos etnógrafos, que siendo militares y trabajando dentro de un proyecto colonial, aportaron sin embargo, datos importantes que sobrepasan la exposición de prototipos sobre el "moro". El segundo de los bloques, bajo el título de "Ritual, poder, etnicidad", es un análisis de los modos de interacción de los grupos, de la constitución y la expresión de la propia identidad. En este sentido, para Driessen, el ritual es clave, en un primer momento para fortalecer la identidad y poder del grupo dominante, en cuyo caso el fin es marcar los límites entre una comunidad y otras; posteriormente, se ritualizan los encuentros interétnicos, dominando el factor de clase sobre el factor étnico. A pesar de lo que dice al principio a propósito de la errónea tendencia a homogeneizar el interior de grupos diferentes, parece que al final realmente los grupos son homogéneos interiormente y diferentes a los otros, marcando el factor étnico todas las diversidades existentes. La única excepción a esto sería el *ghetto* de las Cabrerizas Altas, en el que personas con un *background* étnico diferente comparten una situación, es decir, reivindicando una especie de cultura de la marginalidad, o de la pobreza en suma, una subcultura, muy en la línea de la antropología urbana norteamericana.

Rossander estructura su obra en tres partes. En la primera penetra en la tradición cambiante y en las relaciones entre hombres y mujeres y la sociedad, que es en definitiva en lo que se concreta el género como percepción cultural del sexo. En la segunda hace referencia a las diferentes etapas de la vida de las mujeres, su ritualización y su relación con el entorno. En la tercera reconstruye el sistema moral a partir de las mujeres. No existe, como en la obra de Driessen, una amplia descripción de la ciudad ni de su historia, a la que se le toma el pulso

por medio de la cotidianidad de las mujeres de uno de los colectivos, el musulmán. Tampoco habla del colectivo musulmán como un *ghetto*, en cuanto que se admite una movilidad socioeconómica que no admite Driessen, al asociar el estatus con la religión. No existen subculturas en la Ceuta de Rossander, si bien admite barrios con nivel muy bajo. Por otra parte, Rossander nos ofrece un minucioso estudio de la sociedad musulmana y del modo en que la frontera modela su sistema, estructurando a partir del género. En nuestra opinión, ésta es su aportación teórica más importante, en la que resalta la interdependencia entre hombres y mujeres para alcanzar el modelo ideal según los cánones, que es realmente lo que permite la reproducción de los roles. En esto sigue a Rosaldo, en la línea desarrollada después por Moore y la antropología feminista.

Rossander se sitúa, por así decirlo, del lado musulmán y analiza la construcción de la identidad, en este caso femenina-musulmana, examinando los elementos que en una u otra etapa de la vida, dominan el universo femenino. Estos elementos son unas veces más musulmanes y otras veces lo son menos. Aquí el ritual es sintomático de qué aspectos dominan en cada momento, y a la vez refuerza la inclinación por el "lado musulmán", mientras que Driessen concibe la ciudad como una sociedad multiétnica, analizando la identidad por medio del estudio del ritual, como forma de poder, si bien manteniendo que los grupos étnicos han mantenido límites estrictos en un complejo proceso de conflictos y cooperación que da lugar a esta sociedad. Y en esta línea se conforma el análisis.

Metodológicamente, el enfoque es muy diferente. Una de las razones es el propio posicionamiento teórico de los autores. Otra es la determinación que impone el sexo del antropólogo en sociedades donde la división entre el universo femenino y masculino (entre lo privado y lo público) estructura la sociedad. Ambas razones no son separables.

Respecto a lo primero, Driessen sigue una doble línea: por una parte, da el papel protagonista a la historia como conformadora de esta sociedad multiétnica, donde la religión, como siempre ha sucedido en el ámbito mediterráneo, actúa como principal factor estructurante de las identidades y consecuentemente, de las relaciones entre grupos. Por otra

parte, dentro de la línea antropológica urbana de la escuela de Chicago, estudia la interacción de diferentes grupos. Sin embargo, Rossander se centra sólo en uno de los grupos (el musulmán de origen marroquí) al que, igual que Driessen, estudia en función del otro (el cristiano de origen peninsular), determinando un diferente papel de la interacción en función de las diferentes etapas de la vida. Y es que en el caso de Rossander, lo que analiza es el grupo de las mujeres musulmanas, que viven en una triple frontera en Ceuta. La primera de ellas es la que surge de la confrontación entre el mundo árabe y el occidente europeo (Ceuta como frontera) la segunda, su propio dilema tradición-modernidad (dilema inherente a las mujeres arabo-musulmanas en la actualidad) y la tercera, reciente y aún inexplorada, según reconoce la propia autora, derivada del proceso de acceso a la nacionalidad española de la comunidad musulmana de la ciudad y que sitúa a estos nuevos ciudadanos en una peculiar situación respecto a su país de origen, vecino y punto de referencia identitario. Los dos primeros dilemas los resuelven las mujeres musulmanas del mismo modo que sus hermanas marroquíes: erigiéndose en guardianas de la tradición y de los valores musulmanes, desechan todo lo que no procede de aquí, si bien sin desprestigiar sus ventajas como musulmanas europeas (o casi, en el momento en que se escribe el libro). Driessen finaliza su trabajo de campo antes de que se produjera el acceso masivo a la nacionalidad (años 1987 a 1990) con lo que una de sus afirmaciones, la correspondencia entre la identidad religiosa y el estatus político, se convierte para nosotros en una sugerencia para investigar: si ambas están unidas, según el autor, ¿qué significa el acceso a la nacionalidad y cómo afecta eso a la identidad religiosa y/o étnica?

La aproximación al problema es diferente. Driessen pretende situarse como observador de la ciudad, de esa "sociedad esquizoide" que es Melilla, y estudiar a los grupos y las relaciones entre grupos. Lo que ocurre es que, finalmente, se refiere quizás demasiado, a la parte española. En este sentido, es como si hubiera pretendido situarse en el extremo contrario de Rossander, que observa el lado musulmán, se introduce en este grupo, y la obra es el resultado casi completamente de un trabajo de campo dentro de una sociedad que, si bien describe como ocupando la franja de clase popular, es heterogénea (esto lo admite

Driessen, aunque apenas lo mencione) y, de alguna manera, sujeta a la circunstancia de frontera, a la interacción con el otro grupo.

La metodología, estando los dos dentro de la más ortodoxa tradición del trabajo de campo antropológico, haciendo observación participante, es diferente. Driessen no se inmiscuye de la manera que lo hace Rossander. Su conocimiento a nivel de información cotidiana y de primera mano parece más restringido que el de la antropóloga. Él mismo pone como obstáculo lo inexpugnable de la privacidad de los diferentes colectivos con los que trata, y su observación participante parece limitada al trato con los informantes clave y a su presencia en bares, sitio de reunión de los diferentes grupos. No parece haber accedido a los espacios privados. Estos espacios, sin embargo, son la arena de trabajo de Rossander. Las dos actitudes de los antropólogos nos ofrecen un sugerente retrato de cómo el sexo del investigador puede encauzar un tipo de trabajo en determinadas ocasiones. Driessen, como algunos antropólogos hombres que han trabajado en Marruecos, parece caracterizarse por una relación con sus informantes que se acerca más al tipo de patrón-cliente, o en todo caso, la relación con un puñado de informantes clave con los que trata asuntos concretos es diferente a la relación que mantiene Rossander con las mujeres de Soza. Ella misma admite que nunca se hubiera podido introducir como observadora, sino que la única forma fue integrarse en la comunidad casi como una de ellas, porque ellas no la admitían de otro modo. De alguna manera, el trabajo del antropólogo reproduce las divisiones de género en las sociedades tradicionales.

Para concluir, ambos estudios han sido realizados en un momento esencial para la vida futura de las ciudades. Tras los problemas surgidos a raíz de la promulgación de la Ley reguladora de los derechos y libertades de los extranjeros en España (la Ley de Extranjería) en 1985 y las revueltas protagonizadas por los musulmanes de las ciudades, hay un punto de inflexión de la situación. Habría que saber qué ocurre después de la Ley de Extranjería y después de que la emigración empieza a cobrar signos de prestigio entre los propios marroquíes. Y hay que saber la influencia que tiene el DNI español sobre esta construcción de identidades e interacciones de grupos.

La Melilla que nos presenta Driessen se centra sobre todo en unos grupos que funcionan de determinada manera, fundamenta históricamente el origen de estas relaciones, pero la faz de marroquíes y de españoles se nos presenta difusa. La Ceuta de Rossander es mucho más asequible, y podemos ver la frontera en la vida cotidiana de las niñas, jóvenes y viejas musulmanas ceutíes. La "sociedad esquizoide" de Driessen se concreta en personas en Rossander, y a partir de ahí tomamos el pulso a la ciudad, y la antropología se humaniza, y avistamos todo un colectivo, no sólo a los líderes, al antropólogo y a las cifras. A través de Rossander vemos también cómo la sociedad de frontera revela las contradicciones y dicotomías de la encrucijada de sociedades que representa.

Ángeles RAMÍREZ  
Ana PLANET



# **NOTAS Y DOCUMENTOS**



## **LOS EGIPCIOS Y LA IMAGEN DE ESPAÑA EN 1993: ENCUESTAS A UNIVERSITARIOS EGIPCIOS SOBRE LA REALIDAD ESPAÑOLA**

**Isabel SEBASTIÁN DE SANTOS**  
Universidad Autónoma de Madrid

Este trabajo puede considerarse un sondeo de lo que cabría denominar la visión de los egipcios acerca de España. En un primer momento se pensó cumplir tal objetivo atendiendo a las referencias que de nuestro país pudieran aparecer en los medios de comunicación, así como en ámbitos culturales y artísticos.

Durante el primer trimestre del año 1993 llevamos a cabo un seguimiento más o menos constante de lo anteriormente citado. Empezando por la prensa, observamos que las referencias a lo que ocurre en España son prácticamente inexistentes, esporádicamente se alude a nuestra realidad, cobrando mayor relevancia los actos terroristas o catástrofes eventuales; hechos como la devaluación de la peseta o la crisis política y económica por la que está atravesando España quedan difuminados dentro de una realidad más general que engloba a la mayoría de los países del Occidente europeo.

Hay que señalar que en Egipto cobran especial relevancia los asuntos relacionados con el mundo árabe y musulmán, de ahí que las noticias que puedan aparecer fuera de este contexto adquieran mayor importancia en tanto y cuanto tengan algo que ver con lo específicamente árabe-islámico.

Representantes del círculo político español han aparecido en los medios de comunicación, pero siempre en relación con la CE, como integrantes de un frente económico común europeo. La visita oficial de los ministros de agricultura y cultura a Egipto se redujo a breves y escuetas alusiones en prensa y televisión. Con motivo de la última campaña electoral, las referencias a la actualidad política de nuestro país aumentaron, aunque no pasaron de ser un asunto de segunda categoría.

Cambiando de marco, también visitó Egipto este año el prestigioso cantante de ópera José Carreras, cuyo recital no tuvo demasiado eco, a pesar de la asistencia de la infanta Elena.

En cuanto a los certámenes, festivales y ferias internacionales celebradas este año en El Cairo cabe decir que la participación española no rayó a la altura deseada. Empecemos por analizar de manera sucinta el Festival Internacional de Cine, que tuvo lugar en noviembre de 1992. Las películas que representaron a España fueron tres: "El Sur", de Víctor Erice, exhibida en más de una ocasión en este país, "Átame" de P. Almodóvar, doblada al italiano y con subtítulos en inglés, y "Lo Más Natural", de J. Molina. La afluencia de público fue bastante numerosa; sin embargo no podemos afirmar que sea realmente representativa, dado que la mayoría de los asistentes eran muchachos adolescentes deseosos de presenciar "escenas picantes" que la habitual censura egipcia pasa por alto en este certamen.

En febrero de 1993 se llevó a cabo la anual Feria Internacional del Libro. Tampoco en esta ocasión brilló la actuación española. La variedad de libros era bastante limitada: la literatura más actual de nuestro país no aparecía en el pabellón español, como tampoco había lugar para estudios históricos y sociológicos que acercasen nuestro país a los egipcios, o que al menos ofreciesen una imagen aceptable de España y los españoles. La Geografía, los estudios monográficos sobre algunas ciudades y regiones, las guías turísticas y métodos de enseñanza del idioma español componían la mayor parte de la muestra. A pesar de esto, el público acudía en masa en busca de nociones sobre España y expresó de manera rotunda su descontento por el hecho de que no se pusiese a la venta nunca en esta feria el material cultural, como lo hacen el resto de pabellones que allí exponen. No hay que olvidar lo difícil que es encontrar libros escritos en español o de autores españoles traducidos al árabe. No nos sentimos imbuidos de un sentimiento chovinista si decimos que las instituciones culturales de nuestro país deberían difundir nuestra cultura y nuestra lengua con mayor entusiasmo, pues en relación a Egipto hay un interés creciente por lo español.

Respecto a la Feria Internacional de Comercio, el organismo encargado de su organización, La Oficina Comercial de España en El Cairo, llevó a cabo una buena labor ofreciendo al público egipcio un pabellón bien estructurado que respondió a las metas trazadas.

Para acabar con esta primera parte del informe, existe otro punto de referencia muy importante para nuestro cometido. Nos referimos al Centro Cultural Español como representante de la difusión de la lengua y cultura españolas en Egipto. Este Centro desarrolla una labor fundamental a la hora de promover la expansión de nuestros valores históricos y artísticos. Esencialmente se trata de un lugar donde se enseña Español, pero constituye a la vez el auténtico portavoz de una cultura. No obstante el escaso presupuesto del que dispone, organiza ciertos actos culturales, exposiciones, recitales musicales, proyección de películas, etc, que complementan su labor. El éxito de este organismo es palpable a juzgar por la gran demanda de enseñanza del Español, hasta el punto de que el centro no puede dar abasto a todas las peticiones, por lo que todos los años se quedan gran número de estudiantes sin poder acceder al mismo.

Es digno de mención que un numeroso sector de la población no tiene acceso a todos estos medios de información y que lo poco que pudieran saber acerca de España procede de lo que hayan podido conocer a través de comentarios que se escuchan en los cafés, en las reuniones familiares, etc. Dado que Egipto ha sido un destino que ha gozado de gran aceptación por parte de los turistas españoles en los últimos tiempos, se ha producido un enriquecimiento "relativo" sobre la visión global de España. Queremos recalcar que tal enriquecimiento es, a pesar de todo, bastante limitado, pues el turismo organizado impide tanto al visitante como al nativo un intercambio real de sus respectivas culturas.

Una vez analizados estos datos, nos dimos cuenta de que eran muy insuficientes para dar una imagen veraz de cuál es la consideración de España entre los egipcios. Procedimos, motivados por ello, a realizar un trabajo de encuestas. En un principio pensamos en realizar los sondeos en diferentes barrios de El Cairo de diferente status social, pero nuestro propósito pronto se vio truncado por las dificultades que

conlleva para una persona sola abarcar un territorio tan extenso. Por esta razón redujimos nuestro campo de operaciones considerablemente, y limitamos nuestro ámbito a la universidad, en concreto La Universidad de El Cairo situada en Giza. Una vez aquí escogimos tres departamentos distintos y dentro de ellos, el primer y último curso, con el objetivo de conocer si la formación universitaria enriquece la formación cultural en general.

Las facultades escogidas fueron Comercio, Humanidades e Hispánicas. Seleccionamos las dos primeras ramas atendiendo a un criterio que diferenciaba entre una formación de letras puras y otra de ciencias con repercusión socioeconómica. La rama de Filología Hispánica fue seleccionada para comprobar el grado de conocimientos de los futuros especialistas en la cultura española.

El número de encuestados por curso varía entre 45 y 50. El comentario de la encuesta se configura al comparar las respuestas a cada cuestión entre los diferentes grupos. Cada cuestión irá acompañada de un gráfico representativo, computabilizado en porcentajes, en los que se representa a cada grupo con las siguientes iniciales: H (Filología Hispánica), U (Humanidades); C (Comercio); 1 (curso primero); 4 (curso cuarto).

### **Modelo de la encuesta**

Título: Conocimientos acerca de España

EDAD:      SEXO:      PROFESIÓN DEL PADRE:

- 1.- ¿Podrías definir la situación geográfica de España?
- 2.- ¿Sabes cuál es el régimen de gobierno español?  
MONARQUÍA    REPÚBLICA    MONARQUÍA PARLAMENTARIA    NO SÉ
- 3.- Si crees que se trata de monarquía di el nombre del Rey.
- 4.- Si crees que se trata de república di el nombre del presidente.

- 5.- ¿Sabes quién es Felipe González? Especificálo.
- 6.- ¿Pertenece España al Mercado Común Europeo?  
SI NO NO SÉ
- 7.- ¿Pertenece España a la OTAN?  
SI NO NO SÉ
- 8.- ¿Cuál es la religión oficial de España?  
EL ISLAM ORTODOXA CATÓLICA ESTADO LAICO NO SÉ
- 9.- ¿Cuál es la moneda española?  
FRANCO LIRA LIBRA PESETA NO SÉ
- 10.- ¿Cuál es la fuente de ingresos más importante de España? (Puedes elegir más de una opción)  
TURISMO COMERCIO INDUSTRIA  
AGRICULTURA PETRÓLEO NO SÉ
- 11.- Nombra tres cosas que tú creas que caracterizan a España.
- 12.- ¿Consideras a España, en términos económicos, un país...  
DESARROLLADO RETRASADO MEDIO NO SÉ
- 13.- ¿Cómo calificarías las relaciones hispano-árabes?  
EXCELENTES NORMALES MALAS NO SE
- 14.- ¿Opinas que la historia de España está relacionada de alguna manera con la de los árabes?  
SI NO NO SE
- 15.- ¿Es España un país racista?  
SI NO NO SE
- 16.- ¿Cuál es la lengua oficial del Estado español?
- 17.- ¿Hay otras lenguas reconocidas?  
SI NO NO SÉ

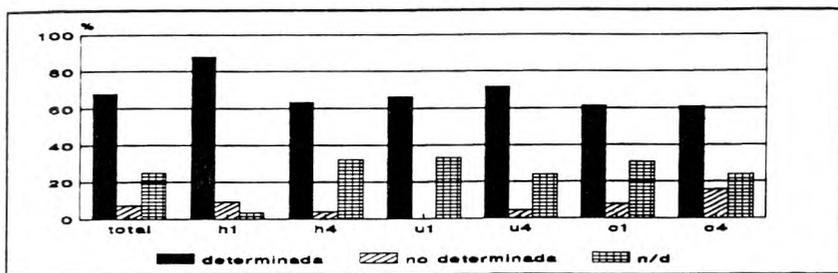
- 18.- ¿Cuáles son, en tu opinión, los problemas económicos y sociales más acuciantes en España actualmente?  
 PARO                      INFLACIÓN      DROGAS  
 CONTAMINACIÓN      CORRUPCIÓN      RACISMO      NO HAY
- 19.- ¿Podrías citar algún artista español (pintores, escritores, directores y actores de cine, cantantes, etc)?
- 20.- ¿Crees que la sociedad española tiene una estructura familiar, es decir, está integrada familiarmente, como es el caso de Egipto, donde la familia es la base de la sociedad?  
 SI      ALGO      NO      NO SÉ
- 21.- ¿Piensas que los españoles son simpáticos?  
 SI      NORMAL      NO      NO SÉ
- 22.- ¿Cómo has conseguido todas estas informaciones?  
 MEDIOS DE COMUNICACIÓN      AMISTADES  
 ESTANCIA EN ESPAÑA      ESTUDIOS Y LECTURAS

Las edades de los estudiantes de primer curso oscilan entre los 18 y 21 años, mientras que en el cuarto curso hay una media de edad de 22 a 25 años. En la rama de Filología Hispánica el sexo femenino es el predominante, sobre todo en el primer año de carrera, en el que un 74% de los alumnos son mujeres. Estos porcentajes, por el contrario, no se repiten en las ramas de Humanidades y Comercio, en las que el género masculino conforma la mayor parte de los alumnos, entre un 74% y un 76%. En cuanto al status social existe una diferencia entre el sexo femenino, que tiende a ser "media alta", y entre los varones, que oscila entre "media" en Hispánicas y "media baja" en Humanidades y Comercio. Es significativo como entre los primeros curso se aprecia un importante sector que pertenece a una clase social alta.

### Conocimiento de la localización de España

Consideramos necesaria realizar esta primera pregunta puesto que la experiencia anterior nos demostró como mucha gente, fuera del

ámbito universitario, no sabía situar nuestro país, e incluso nos encontramos con gente que la situaba cerca de Indonesia.



Centrándonos en la encuesta, hemos clasificado las respuestas en tres grupos: "determinado", "no determinado", "no saben". El valor de "no determinado" obedece a respuestas tales como "en Europa" sin especificar nada más. Así mismo, en el recuento hemos podido comprobar como en una gran mayoría de las respuestas se alude a términos relacionados con el mundo árabe, por ejemplo "al norte de Marruecos", "en la montaña de Yabal Târeq, donde llegó el último omeya". En general, como recoge el gráfico, casi un 70% del total ha localizado perfectamente nuestro país, aunque es notorio que en 4º de Hispánicas más de un 30% no sepa localizar el país de su especialización.

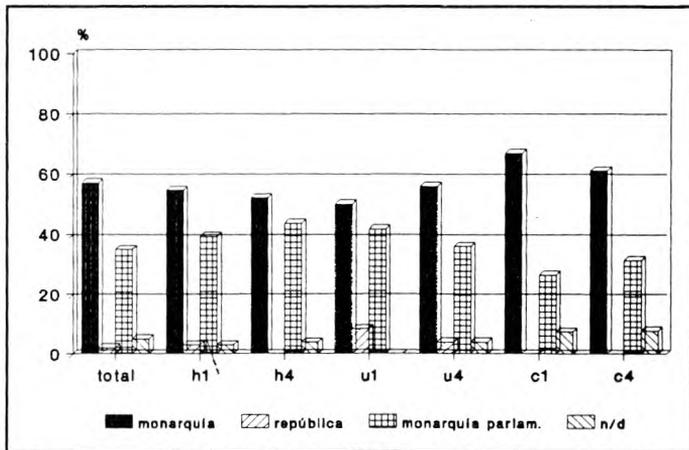
### Conocimiento del régimen de gobierno en España

En las tres ramas académicas se destaca la opción "monarquía" indiscutiblemente frente a monarquía parlamentaria quizás debido al orden que ambas ocupan en la encuesta. Nos vuelve a extrañar que en el departamento de Hispánicas y en el último año de carrera haya un 8% de estudiantes que no sepa qué régimen gubernamental existe en España.

En general, únicamente un 3% de los encuestados cree que en España gobierna una república; si tenemos en cuenta que entre éstos

muy pocos supieron contestar a la siguiente cuestión de la encuesta, el nombre del presidente, se demuestra lo poco fundamentada que estaba su elección.

Por el contrario, la mayoría que optó por la alternativa "monarquía" lo hizo conscientemente, como queda demostrado al contestar correctamente no sólo al nombre de nuestro monarca, sino también al de la reina. Esto se debe a que en Egipto la familia real española goza de gran popularidad; dialogando con alguno de los encuestados pudimos apreciar que existe un sentimiento de respeto e incluso de admiración hacia la figura de los reyes, que se fomentó sobre todo por la actitud que éstos demostraron durante las Olimpiadas de Barcelona, las cuales contribuyeron también a ampliar los conocimientos acerca de Cataluña y España.



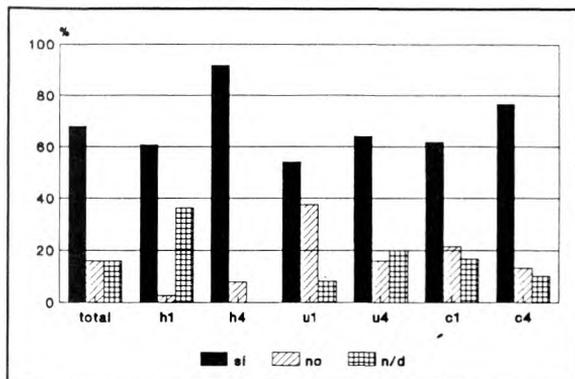
Respecto a Felipe González, a juzgar por el resultado de las encuestas, no se repite el mismo éxito que en el caso del rey don Juan Carlos. En general se puede incluso afirmar que es prácticamente desconocido, salvo en el cuarto curso de Filología Hispánica y reducidos grupos dentro de cada curso. Estos datos y los anteriores nos

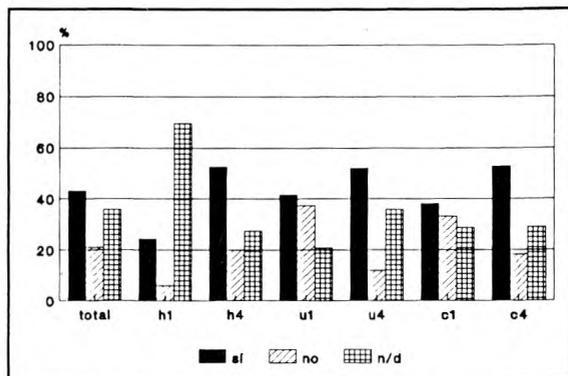
llevan a afirmar que la imagen política de nuestro país está representada por el rey más que por el presidente del gobierno.

### Pertenencia de España a la CE y a la OTAN

Los resultados generales demuestran que la gran mayoría de los estudiantes encuestados están al corriente de la pertenencia de España al primer organismo citado al contestar un 70% del total afirmativamente. Hispánicas expresa con rotundidad su certero conocimiento, destacándose en este departamento, como en los otros dos, un mayor nivel de acierto de los estudiantes de los últimos cursos sobre los primeros.

Debemos señalar que, independientemente del resultado que aparece, en más de una ocasión, mientras realizábamos las consultas en la universidad, oímos a muchos estudiantes deducir que, al estar España situada en Europa, es lógico que pertenezca a tal organismo, por lo que en algunos casos resultan poco fiables los datos obtenidos.





El Tratado del Atlántico Norte parece ser que es menos conocido en el país del Nilo, como lo demuestran los altos índices de desconocimiento que se desprenden del análisis de la encuesta, siendo de nuevo los universitarios más jóvenes los que menos nociones tienen al respecto.

Del mismo modo son destacables los porcentajes que alcanzan las respuestas negativas. Es de extrañar hasta cierto punto el que no se relacione a España con el Tratado del Atlántico Norte, ya que aquella participa en este organismo, con anterioridad a su ingreso en la Comunidad Europea, además de haber colaborado, si bien es cierto que de manera secundaria, en la Guerra del Golfo.

### Religión oficial de España

Esta pregunta fue planteada con la intención de conocer el alcance real de este asunto en el campo universitario, puesto que nuestra propia experiencia nos demostró cómo, en otros contextos y entre personas de mayor edad, existe aún la conciencia de que en España una gran mayoría de la población es musulmana. Los resultados de la encuesta

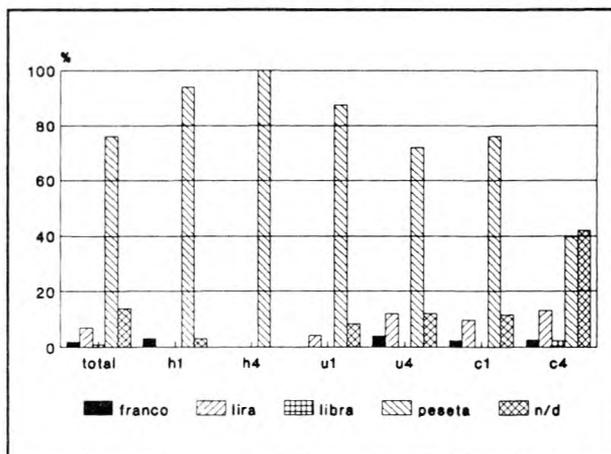
nos han demostrado rotundamente que entre los estudiantes existe una conciencia de mayor alcance real, puesto que en muy escasas ocasiones se ha optado por esa alternativa. Respecto a las demás opciones cabe decir que la única duda se planteaba entre el rito ortodoxo o católico, pero siempre teniendo claro que España es una nación de amplia mayoría cristiana-católica.

Hemos de resaltar que la pregunta era de por sí un tanto confusa, pues según estaba enunciada se daba a entender que en España existe una religión oficial, lo cual mediatizaba a los alumnos en sus respuestas. Incluimos la opción de "Estado laico", si bien éramos conscientes de la dificultad que planteaba esta cuestión, ya que la noción de "laico" es extraña a la mentalidad musulmana. Aún así algunos tomaron parte por esta alternativa, más que nada, creemos, por un proceso de asimilación de España al resto de países occidentales, de los que sí se sabe que hacen una separación tajante entre Estado y religión. De cualquier manera, es sorprendente la relativa desinformación de los estudiantes de Hispánicas.

### **Conocimiento de la moneda española**

Prácticamente todos eligieron la peseta como respuesta. Puede haber contribuido al conocimiento de la moneda española la reciente devaluación de la misma, hecho al que se han referido escuetamente los medios de comunicación egipcios.

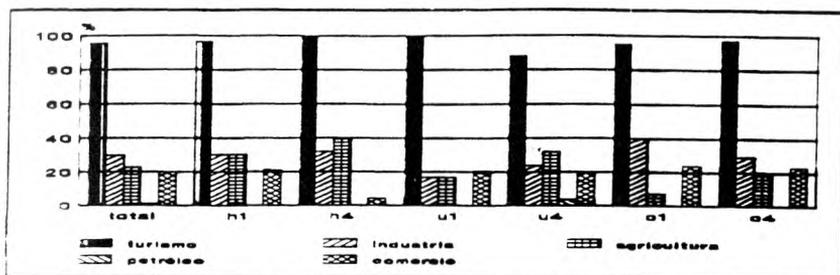
Sin embargo tenemos la impresión de que los alumnos escogieron la peseta siguiendo un proceso de eliminación, ya que conocían perfectamente el franco y la libra, pero no tanto la lira, a la que muchos acabaron confundiendo con la peseta.



Es significativo que los alumnos de Comercio, cuyos estudios están directamente relacionados con la actividad monetaria, hayan alcanzado un menor nivel de acierto. La verdad es que la peseta no aparece en los paneles de cambio de casi ningún banco cairota.

### La actividad económica de España

El aplastante triunfo de la opción "turismo" confirma lo que ya habíamos percibido fuera del marco universitario. Un 97% del total de los estudiantes opina que el turismo es la principal fuente económica de nuestro país. Lo cierto es que la industria turística del país del Nilo toma a España como referencia, puesto que aquél basa su economía básicamente en esta empresa. Ya que hemos dejado abierta la opción de añadir otro tipo de actividad económica a la, digámoslo así, primaria, nos encontramos con que la industria y la agricultura ocupan el segundo y tercer lugar respectivamente. Los de Hispánicas han antepuesto la agricultura a la industria, en contra de la tónica general, obedeciendo quizás a un conocimiento más amplio de la realidad española.



### Lo más característico de España

La belleza de nuestro país, como lógica consecuencia de lo apuntado en el apartado anterior, ha ocupado un lugar destacado entre las características españolas más representativas para los egipcios. Sin embargo, como era de esperar, las corridas de toros ha sido el aspecto idiosincrásico que más representa a nuestro país en opinión de los encuestados. No es infrecuente ver en la televisión imágenes de acontecimientos taurinos, haciendo hincapié en las cogidas o escenas más truculentas.

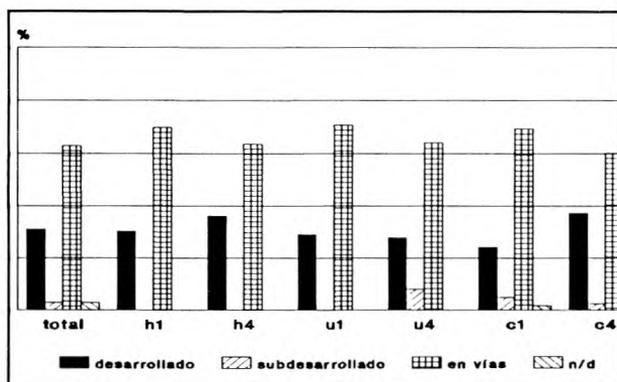
Otro aspecto típico español de gran aceptación entre los alumnos ha sido el flamenco. En este punto fue decisiva la creciente popularidad de la nueva ola "flamenca", representada entre otros por el conjunto "Gipsy Kings", de gran aceptación no sólo en Egipto sino en toda la zona. Otro detalle que sobresale es el de la continua referencia a las huellas islámicas aún existentes en España. Córdoba y Granada, especialmente, siguen presentes en la mentalidad del ciudadano árabe.

Lo extraordinario de la posición estratégica de España, Barcelona, gracias a las olimpiadas, el deporte, Canarias y otros detalles de menor relevancia han sido destacados. Más de uno, de todas las maneras, no ha contestado nada, sobre todo los estudiantes de Comercio, y en menor medida, los de Humanidades.

## Grado de desarrollo de España

Los estudiantes egipcios colocan a España en una posición intermedia en el marco económico de la familia europea, más avanzada que su país, pero sin alcanzar el nivel de Alemania, Francia, Suiza, etc. Tal afirmación es consecuente con el hecho de haber designado a España como una potencia eminentemente turística, relegando a un segundo lugar su actividad industrial.

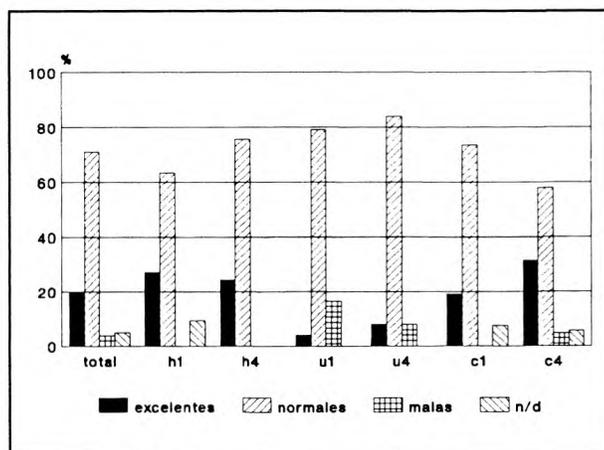
Es curioso el hecho de que los responsables del 4% de alumnos que afirman que España es un país subdesarrollado sean en su mayoría alumnos de Comercio.



Constatamos también que España entra a formar parte de la lista de posibles países a los que se puede emigrar en busca de trabajo, bien sea por la progresiva modernización del país o por las dificultades que deben afrontar los emigrantes en los países más desarrollados. No olvidemos que Egipto es un país "exportador" de mano de obra.

## Relaciones de España con el mundo árabe

Las relaciones hispano-árabes son en opinión de una amplia mayoría normales, al tiempo que un 20% las ha calificado de excelentes. Sin embargo creemos que los encuestados han respondido guiándose más por intuiciones personales que por criterios basados en la realidad, ya que no hay noticias concretas respecto a la política internacional de nuestro país, como tampoco existe la posibilidad de saber qué hace España de forma individual, o qué decisiones toma dentro del contexto europeo y occidental.



Subyace en la memoria histórica la estrecha vinculación de España al universo árabe en un tiempo pasado; pero, del mismo modo, se sabe que aquélla pertenece al mundo occidental, del que el ciudadano egipcio desconfía. España, en su condición de país occidental de segundo orden, por así decirlo, no despierta los mismos recelos ni mucho menos. Toda vez que confesamos nuestra nacionalidad española notamos una acogida muy favorable.

Por este motivo, y al estar directamente relacionado, nos parece oportuno enlazar en este punto con la cuestión nº 21 de la encuesta que

pregunta sobre la simpatía de los españoles. Aunque muchos de los encuestados no habían hablado nunca con un español, casi un 90% del total opina que los españoles son simpáticos y abiertos, como les corresponde por su condición de pueblo mediterráneo, heredero lejano de la cultura árabo-islámica.

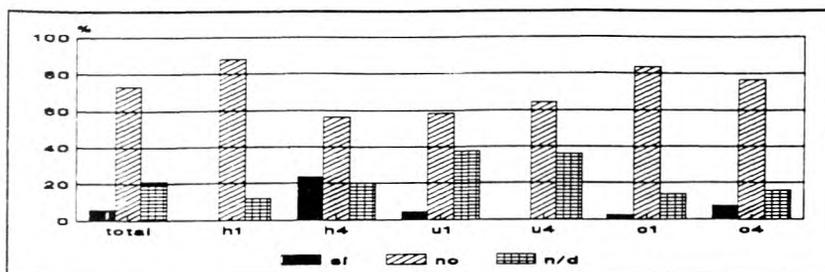
### **Historia de los árabes en España**

Como lógica consecuencia de lo que venimos comentando hasta aquí, la unanimidad con respecto a la existencia de un pasado árabe islámico en España es total. Es más, Al-Andalus permanece como aquella palabra mágica que evoca las grandezas del pasado, cuando los árabes disponían de una avanzada cultura admirada por Europa. Recordamos que con motivo de las negociaciones de paz celebradas en Madrid, se produjo una especie de nueva predisposición a abordar las relaciones entre árabes y occidentales a partir de un punto de conexión que sería Al-Andalus, el lugar que serviría de sede al encuentro de dos culturas que florecieron en su suelo.

Los más mayores de forma general, siguen creyendo que esta relación no se ha interrumpido, que España sigue perteneciendo a la familia árabe con todos los derechos.

### **El racismo**

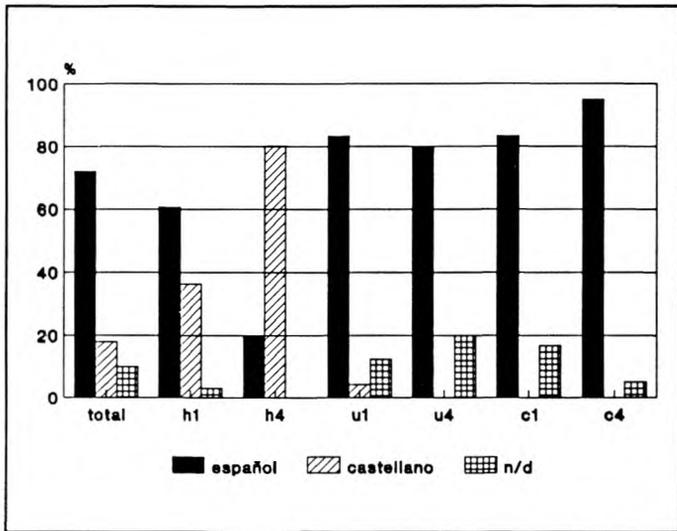
Más de un 70% de alumnos opina que no existe racismo en España. Aunque la visión actual considera que España no alcanza los límites racistas de otras naciones occidentales se percibe el temor a que sigamos el ejemplo de nuestros vecinos. Es llamativo el que los estudiantes de cuarto de Hispánicas hayan sido los que más han discrepado de esta idea, lo cual pudiera ser debido a un más estrecho contacto con la realidad de nuestro país, bien a través de un seguimiento continuo de los medios de comunicación españoles, bien por experiencias personales o de compañeros.



### Conocimiento de la lengua oficial de España y existencia de otras lenguas

Incluimos esta cuestión en el formulario después de comprobar que mucha gente desconocía la existencia de un idioma llamado español. La verdad es que la mayoría de los universitarios, no ya sólo los de Hispánicas, afirmaron saber de la existencia del español. De todas maneras un porcentaje inferior al 20% de los estudiantes de Comercio y Humanidades no dieron la respuesta adecuada; es más, alguno escribió inglés y francés.

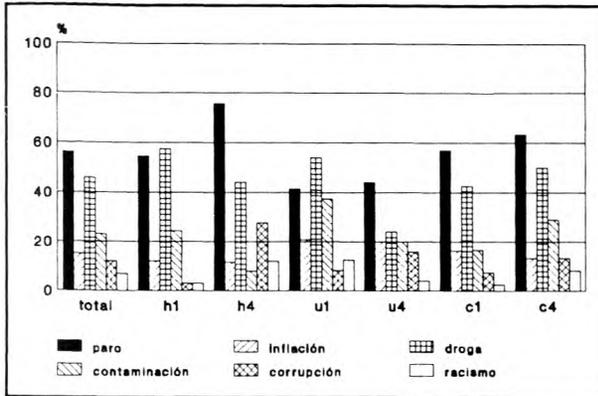
Con respecto a las otras lenguas, el desconocimiento era mayor. Dejando a un lado a Hispánicas, cuyos datos no son representativos habida cuenta de su directa implicación en el asunto, los demás no respondieron tan favorablemente. La única conocida era la lengua catalana, que en algún caso llegaron a confundir con la oficial.



Fuera del ámbito hispanista nadie citó la vasca o la gallega. Resaltemos que el interés por la lengua española está cobrando auge a causa principalmente de la progresiva afluencia de turistas. Y es debido a esto también que cada vez son más los egipcios que conocen el idioma.

### Principales problemas de España

En este caso el criterio selectivo por parte de los estudiantes ha sido considerar que España sufre los mismos problemas que el resto de las potencias europeas. A ello han contribuido las series y películas occidentales, entre las que destacan las de nacionalidad americana, centradas en las drogas, la delincuencia y la corrupción tanto económica como moral.



La tónica general ha sido señalar el paro y las drogas como los dos conflictos más importantes que padece nuestro país. El tercer puesto lo ha ocupado la contaminación. Aquí también hemos querido intuir que los encuestados han encuadrado a España en un contexto netamente europeo. Los egipcios saben que los países desarrollados contaminan, de igual modo que han oído hablar de los movimientos ecologistas, sobre todo de los alemanes. Pero respecto a España no saben cuáles son los puntos contaminados ni qué clase de contaminación padecemos.

### Artistas españoles famosos

Nuestro compatriota más universal en todo Egipto, no sólo en la universidad, es Julio Iglesias. Pablo Picasso y Salvador Dalí gozan también de gran prestigio entre los universitarios, ya que son referencia obligada para la pintura moderna egipcia.

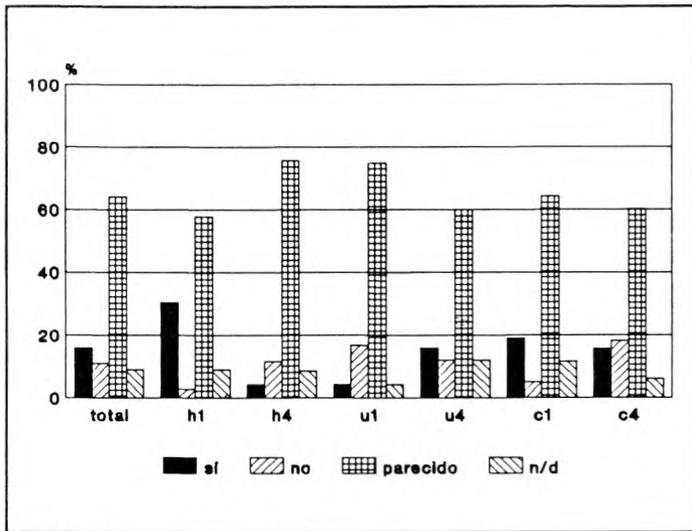
En este punto tampoco vamos a considerar representativas la cantidad de autores y artistas citados por los estudiantes de Hispánicas, pues el motivo es evidente.

En el ámbito de Humanidades tres son los escritores más citados: Cervantes, Federico García Lorca y Camilo José Cela, pero al margen de ellos ningún otro es conocido. Un estudiante de cuarto curso de Humanidades señaló a Unamuno y otro a Alberti. En definitiva los literatos españoles no gozan de divulgación en la palestra cultural egipcia, con la excepción de Lorca, del que varios escritores egipcios de primera fila se consideran admiradores. Goya, en el marco artístico de la pintura, también aparece nombrado varias veces, al tiempo que Saura es el único director de cine citado, aunque con muy poca repercusión.

Los estudiantes de Comercio, salvo los tres artistas citados al principio, no conocen a nadie más. El grado de abstención en este departamento es bastante significativo. Como también lo es que los estudiantes varones se decanten por los futbolistas más famosos de la liga española, cuyos partidos se retransmiten de vez en cuando por televisión.

### **Similitud de la estructura social: la familia**

Esta pregunta tenía el objeto de calibrar cómo valora el egipcio la disposición de la sociedad española. ¿Se trata acaso de un sistema sustentado en la pirámide familiar?. Es decir, un mecanismo en el que los valores familiares, el respeto a la autoridad de los padres, la preponderancia del hombre sobre la mujer, las relaciones interfamiliares, etc... constituyan el paradigma de comportamiento.



De nuevo se observa aquí la condición de España como una sociedad a medio camino entre una de tipo tradicional y otra mucho más avanzada. Más de un 60% de los encuestados considera que España comparte criterios de la sociedad egipcia, como los valores familiares anteriormente citados, a la vez que participa también de valores propios de una sociedad occidental, en la que el sentimiento de lo colectivo, la solidaridad comunitaria, es reemplazada por lo individual.

## Conclusiones

Nuestro objetivo primordial estaba dividido en dos frentes: primeramente la selección de un sector de la sociedad egipcia que la representase en conjunto. Lo ideal hubiera sido analizar todos y cada uno de los sectores, pero ya explicamos que esto no fue factible. En segundo lugar nos habíamos propuesto comprobar hasta qué punto la

universidad o las inquietudes culturales, pueden aumentar los conocimientos sobre España.

No consideramos que los resultados sean extrapolables y representen a los egipcios en general. Sí creemos que algunas de las respuestas concedidas por los estudiantes coinciden plenamente con lo que diría un funcionario, un soldado o un ama de casa. Es bastante, en cualquier caso, para hacernos una ligera idea de cómo nos ven en Egipto.

Nos parece que en términos absolutos no están demasiado mal informados de nuestra realidad. No estaría de más efectuar un sondeo similar entre los universitarios españoles sobre Egipto.

Centrándonos en la universidad egipcia, deducimos que, excepto en el caso de Hispánicas, no son realmente influyentes los estudios recibidos para mejorar en el conocimiento de España. Los medios de comunicación y los amigos son los vehículos de transmisión más extendidos, según sus propias opiniones, aunque la opción estudios ha sido escogida también con frecuencia.

## **DECLARACIÓN DE WASHINGTON**

*Final agreed draft of August 19, 1993*

### **DECLARATION OF PRINCIPLES ON INTERIM SELF-GOVERNMENT ARRANGEMENTS**

The government of the State of Israel and Palestinian team (in the Jordanian-Palestinian delegation to the Middle East Peace Conference) ("The Palestinian Delegation"), representing the Palestinian people, agree that it is time to put an end to decades of confrontation and conflict, recognize their mutual legitimate and political rights, and strive to live in peaceful co-existence, and mutual dignity and security and achieve a just, lasting and comprehensive peace settlement and historic reconciliation through the agreed political process. Accordingly the two sides agree to the following principles:

#### **Article I: Aim of the Negotiations**

The aim of the Israeli-Palestinian negotiations within the current Middle East peace process is, among other things, to establish a Palestinian Interim Self-Government Authority, the elected Council, (the "Council") for the Palestinian people in the West Bank and the Gaza Strip, for a transitional period not exceeding five years, leading to a permanent settlement based on Security Council Resolutions 242 and 338.

It is understood that the interim arrangements are an integral part of the whole peace process and that the negotiations on the permanent status will lead to the implementation of Security Council Resolutions 242 and 338.

## **Article II: Framework for the Interim Period**

The agreed framework for the interim period is set forth in this Declaration of Principles.

## **Article III: Elections**

1. In order that the Palestinian people in the West Bank and Gaza Strip may govern themselves according to democratic principles, direct, free and general political elections will be held for the Council, under agreed supervision and under international observation, while the Palestinian police will ensure public order.

2. An agreement will be concluded on the exact mode and conditions of the elections in accordance with the protocol attached as *Annex I*, with the goal of holding elections not later than nine months after the entry into force of the Declaration of Principles.

3. These elections will constitute a significant interim preparatory step toward the realization for the legitimate rights of the Palestinian people and their just requirements.

## **Article IV: Jurisdiction**

Jurisdiction of the Council will cover West Bank and the Gaza Strip territory, except for issues that will be negotiated in the permanent status negotiations. The two sides view the West Bank and Gaza Strip as a single territorial until whose integrity will be preserved during the interim period.

## **Article V: Transitional Period and Permanent Status Negotiations**

1. The five-year transitional period will begin upon the withdrawal from the Gaza Strip and Jericho area.

2. Permanent status negotiations will commence as soon as possible, but not later than the beginning of the third year of the interim.

period, between the Government of Israel and the Palestinian people representatives.

3. It is understood that the negotiations shall cover remaining issues, including: Jerusalem, refugees, settlements, security arrangements, borders, relations and cooperation with other neighbors, and other issues of common interest.

4. The two parties agree that the outcome of the permanent status negotiations should not be prejudiced or pre-empted by agreements reached for the interim period.

#### **Article VI: Preparatory Transfer of Powers and Responsibilities**

1. Upon the entry into force of this Declaration of Principles and the withdrawal from the Gaza Strip and the Jericho area, a transfer of authority from the Israel military government and its Civil Administration to the authorized Palestinians for this task, as detailed herein, will commence. This transfer of authority will be of preparatory nature until the inauguration of the Council.

2. Immediately after the entry into force of this Declaration of Principles and the withdrawal from the Gaza Strip and Jericho area, with the view to promoting economic development in the West Bank and Gaza Strip, authority will be transferred to the Palestinians in the following spheres: education and culture, health, social welfare, direct taxation, and tourism. The Palestinian side will commence in building the Palestinian police force, as agreed upon. Pending the inauguration of the Council, the two parties may negotiate the transfer of additional powers and responsibilities, as agreed upon.

#### **Article VII**

1. The Israeli and Palestinian delegations will negotiate an agreement on the interim period (the "Interim Agreement").

2. The Interim Agreement shall specify, among other things, the structure of the Council, the number of its members, and the transfer of powers and responsibilities from the Israeli military government and its Civil Administration to the Council. The Interim Agreement shall

also specify the Council's executive authority in accordance with *Article IX* below, and the independent Palestinian judicial organs.

3. The Interim Agreement shall include arrangements, to be implemented upon the inauguration of the Council, for the assumption by the Council of all the powers and responsibilities transferred previously in accordance with *Article VI* above.

4. In order to enable the Council to promote economic growth, upon its inauguration, the Council will establish, among other things, a Palestinian Electricity Authority, a Gaza Sea Port Authority, a Palestinian Development Bank, a Palestinian Export Promotion Board, a Palestinian Environmental Authority, a Palestinian Land Authority and a Palestinian Water Administration Authority, and any other Authorities agreed upon, in accordance with the Interim Agreement that will specify their powers and responsibilities.

5. After the inauguration of the Council, the Civil Administration will be dissolved, and the Israeli military government will be withdrawn.

### **Article VIII: Public Order and Security**

In order to guarantee public order and internal security for the Palestinians of the West Bank and the Gaza Strip, the Council will establish a strong police force, while Israel will continue to carry the responsibility of defense against external threats, as well as the responsibility for overall security of Israelis for the purpose of safeguarding their internal security and public order.

### **Article IX: Laws and Military Orders**

1. The council will be empowered to legislate, in accordance with the Interim Agreement, within all authorities transferred to it.

2. Both parties will review jointly laws and military orders presently in force in remaining spheres.

### **Article X: Joint Israeli-Palestinian Liaison Committee**

In order to provide for a smooth implementation of this Declaration of Principles and any subsequent agreements pertaining to the interim period, upon the entry into force of this Declaration of Principles, a Joint Israel-Palestinian Liaison Committee will be established in order to deal with issues requiring coordination, other issues of common interest, and disputes.

### **Article XI: Israeli-Palestinian Cooperation in Economic Fields**

Recognizing the mutual benefit of cooperation in promoting the development of the West Bank, the Gaza Strip and Israel, upon the entry into force of this Declaration of Principles, an Israeli-Palestinian Economic Cooperation Committee will be established in order to develop and implement in a cooperative manner the programs identified in the protocols attached as *Annex III* and *Anex IV*.

### **Article XII: Liaison and Cooperation with Jordan and Egypt**

The two parties will invite the Government of Jordan and Egypt to participate in establishing further liaison and cooperation arrangements between the Government of Israel and the Palestinian representatives, on one hand, and the Governments of Jordan and Egypt, on the other, to promote cooperation between them. These arrangements will include the constitution of a Continuing Committee that will decide by agreement on the modalities of admission of persons displaced from the West Bank and Gaza Strip in 1967, together with necessary measures to prevent disruption and disorder. Other matters of common concern will be dealt with by this Committee.

### **Article XIII: Redeployment of Israeli Forces**

1. After the entry into force of this Declaration of Principles, and not later than the eve of elections for the Council, a redeployment of

Israeli military forces in the West Bank and the Gaza Strip will take place, in addition to the withdrawal of Israeli forces carried out in accordance with *Article XIV*.

2. In redeploying its military forces, Israel will be guided by the principle that its military forces should be redeployed outside populated areas.

3. Further redeployments to specified locations will be gradually implemented commensurate with the assumption of responsibility for public order and internal security by the Palestinian police force, pursuant to *Article VIII* above.

#### **Article XIV: Israeli Withdrawal From the Gaza Strip and Jericho Area**

Israel will withdraw from the Gaza Strip and Jericho areas, as detailed in the protocol attached as *Annex II*.

#### **Article XV: Resolution of Disputes**

1. Disputes arising out of the application or interpretation of the Declaration of Principles, or any subsequent agreements pertaining to the interim period, shall be resolved by negotiations through the Joint Liaison Committee to be established pursuant to *Article X* above.

2. Disputes which cannot be settled by negotiations may be resolved by a mechanism of conciliation to be agreed upon by the parties.

3. The parties may agree to submit to arbitration disputes relating to the interim period, which cannot be settled through conciliation. To this end, upon the agreement of both parties, the parties will establish an Arbitration Committee.

### **Article XVI: Israeli-Palestinian Cooperation Concerning Regional Programs**

Both parties view the multilateral working groups as an appropriate instrument for promoting a "Marshall Plan", the regional programs and other programs, including special programs for the West Bank and Gaza Strip, as indicated in the protocol attached as *Annex IV*.

### **Article XVII: Miscellaneous Provisions**

1. This Declaration of Principles will enter into force one month after its signing.

2. All protocols annexed to this Declaration of Principles and Agreed Minutes pertaining thereto shall be regarded as an integral part hereof.

Done at Washington DC, this 13th day of September, 1993.

### **ANNEXES TO THE ISRAEL-PALESTINIAN ACCORD**

**Jerusalem, August 31 (AFP)** - Annexes to the text of the draft declaration of principles on Palestinian interim self-government arrangements in the Occupied Territories:

#### **Annex 1**

##### **Protocol on the Mode and Conditions of Elections:**

1. Palestinians of Jerusalem who live there will have the right to participate in the election process, according to an agreement between the two sides.

2. In addition, the election agreement should cover, among other things, the following issues:

a: the system of election.

- b. the mode of the agreed supervision and international observation and their personal composition.
- c: rules and regulations regarding election campaign, including agreed arrangements for the organizing of mass media, and the possibility of licensing a broad-casting and TV station.

3. The future status of displaced Palestinians who were registered on 4th June 1967 will not be prejudiced because they are unable to participate in the election process due to practical reasons.

## Annex II

### Protocol on Withdrawal of Israeli Forces from the Gaza Strip and Jericho Area

1. The two sides will conclude and sign, within two months from the date of entry into force of this Declaration of Principles, an agreement on the withdrawal of Israeli military forces from the Gaza Strip and Jericho area. This agreement will include comprehensive arrangements to apply in the Gaza Strip and the Jericho area subsequent to the Israeli withdrawal.

2. Israel will implement an accelerated and scheduled withdrawal of Israeli military forces from the Gaza Strip and Jericho area, beginning immediately with the signing of the agreement of the Gaza Strip and Jericho area and to be completed within a period not exceeding four months after the signing of the agreement.

3. The above agreement will include, among other things:

- a. Arrangements for a smooth and peaceful transfer of authority from the Israeli military government and its Civil Administration to the Palestinian representatives.
- b. Structure, powers and responsibilities of the Palestinian authority in these areas, except: external security, settlements, Israelis, foreign relations, and other mutually agreed matters.
- c. Arrangements for the assumption of internal security and public order by the Palestinian police force consisting of police officers recruited locally and from abroad (holding Jordanian

passports and Palestinian documents issued by Egypt). Those who will participate in the Palestinian police force coming from abroad should be trained as police and police officers.

d. A temporary international of foreign presence, as agreed upon.

e. Establishment of a joint Palestinian-Israeli Coordination and Cooperation Committee for mutual security purposes.

f. An economic development and stabilization program, including the establishment of an Emergency Fund, to encourage foreign investment, and financial and economic support. Both sides will coordinate and cooperate jointly and unilaterally with regional and international parties to support these aims.

g. Arrangements for a safe passage for persons and transportation between the Gaza Strip and Jericho area.

4. The above agreement will include arrangements for coordination between both parties regarding passages: a. Gaza-Egypt, and b. Jericho-Jordan.

5. The offices responsible for carrying out the powers and responsibilities of the Palestinian authority under this *Annex II* and *Article VI* of the Declaration of Principles will be located in the Gaza Strip and in the Jericho area pending the inauguration of the Council.

6. Other than these agreed arrangements, the status of the Gaza Strip and Jericho area will continue to be an integral part of the West Bank and Gaza Strip, and will not be changed in the interim period.

### **Annex III**

#### **Protocol on Israeli-Palestinian Cooperation in Economic and development Programs:**

The two sides agree to establish an Israel-Palestinian Continuing Committee for Economic Cooperation focusing, among other things, on the following:

1. Cooperation in the field of water, including a Water Development Program prepared by experts from both sides, which will also specify the mode of cooperation in the management of water

resources in the West Bank and Gaza Strip, and will include proposals for studies and plans on water rights of each party, as well as on the equitable utilization of joint water resources for implementation in and beyond the interim period.

2. Cooperation in the field of electricity, including an Electricity Development Program, which will also specify the mode of cooperation for the production, maintenance, purchase and sale of electricity resources.

3. Cooperation in the field of energy, including an Energy Development Program, which will provide for the exploitation of oil and gas for industrial purposes, particularly in the Gaza Strip and in the Negev, and will encourage further joint exploitation of other energy resources. This program may also provide for the construction of a Petrochemical industrial complex in the Gaza Strip and the construction of oil and gas pipelines.

4. Cooperation in the field of finance, including a Financial Development and Action program for the encouragement of international investment in the West Bank and the Gaza Strip, and in Israel, as well as the establishment of a Palestinian Development Bank.

5. Cooperation in the field of transport and communication, including a program, which will define guidelines for the establishment of a Gaza Sea Port Area, and will provide for the establishing of transport and communications lines to and from the West Bank and the Gaza Strip to Israel and to other countries. In addition, this program will provide for carrying out the necessary construction of roads, railways, communication lines etc.

6. Cooperation in the field of trade, including studies, and Trade Promotion Programs, which will encourage local, regional and inter-regional trade, as well as a feasibility study of creating free trade zones in the Gaza Strip and in Israel, mutual access to these zones, and cooperation in other areas related to trade and commerce.

7. Cooperation in the field of industry, including industrial Development Programs, which will provide for the establishment of joint Israeli-Palestinian Industrial Research and Development Centers, will promote Palestinian-Israeli joint ventures, and provide guidelines for cooperation, in the textile, food, pharmaceutical, electronics, diamonds, computer and science based industries.

8. A program for cooperation in, and regulation of labor relations and cooperation in social welfare issues.

9. A human Resources Development and Cooperation Plan, providing for joint Israeli-Palestinian work-shops and seminars, and for establishment of joint vocational training centers, research institutes and data banks.

10. An Environmental Protection Plan, providing for joint and/or coordinated measures in this sphere.

11. A program for developing coordination and cooperation in the field of communication and media.

12. Any other programs of mutual interest.

#### **Annex IV**

##### **Protocol on Israeli-Palestinian Cooperation Concerning Regional Development Programs**

1. The two sides will cooperate in the context of the multilateral peace efforts in promoting a Development Program for the region, including the West Bank and the Gaza Strip, to be initiated by the G-7. The parties will request the G-7 to seek the participation in this program of other interested states, such as members of the Organization for Economic Cooperation and Development, regional Arab states and institutions, as well as members of the private sector.

2. The Development Program will consist of two elements: a) an Economic Development Program for the West Bank and the Gaza Strip, b) a Regional Economic Development program.

A. The Economic Development Program for the West Bank and the Gaza Strip will consist of the following elements:

- 1) A Social Rehabilitation Program, including a Housing and Construction Program.
- 2) A Small and Medium Business Development Plan
- 3) An Infrastructure Development Program (water, electricity, transportation and communications, etc.)
- 4) A Human Resources Plan.
- 5) Others programs.

B. The regional Economic Development Program may consist of the following elements:

- 1) The establishment of a Middle East Development Fund, as a first step, and a Middle East Development Bank, as a second step.
- 2) The development of a joint Israeli-Palestinian Jordanian Plan for coordinated exploitation of the Dead Sea area.
- 3) The Mediterranean Sea (Gaza) - Dead Sea Canal.
- 4) Regional Desalinization and other water development projects.
- 5) A regional plan for agricultural development, including a coordinated regional effort for the prevention of desertification.
- 6) Interconnection of electricity grids.
- 7) Regional cooperation for the transfer, distribution and industrial exploitation of gas, oil and other energy resources.
- 8) A regional Tourism, Transportation and Telecommunications Development plan.
- 9) Regional Cooperation in other spheres.

3. The two sides will encourage the multilateral working groups, and will coordinate towards its success. The two parties will encourage intersessional activities, as well as pre-feasibility and feasibility studies, within the various multilateral working groups.

# JEAN DEJEUX: UNA MANO TENDIDA Y TATUADA POR EL MAGREB

Leonor MERINO

Universidad Complutense de Madrid

## 0.- Introducción

Han pasado ya algunos años cuando tras la lectura de la novela titulada *La Civilisation ma mère!*... el nombre de su autor, Driss Charaïbi, no me aportaba connotación alguna con escritores franceses que se estudian en la licenciatura de Filología Francesa. Sin embargo, era, precisamente, esta escritura y este nombre los que me lancinaban. Decidida, llamé con los nudillos y abrí la puerta de un despacho del Departamento de Estudios Árabes e Islámicos (U.C.M.), al que jamás pensé podía dirigirme. Una mujer rodeada de libros, en plena reunión, debió sentirse, literal y sorpresivamente, asaltada. Apresurado saludo, presentación del libro, miradas recíprocas intuitivas, un papel rasgado, y, en una esquina, unos trazos apresurados: Déjeux.

M<sup>a</sup> Jesús Viguera se convirtió, al azar, en improvisada Ariadna que extrayéndome del Laberinto me introducía, al mismo tiempo, en el apasionante mundo que, con las lecturas y posterior conocimiento del gran crítico de la Literatura Magrebí de lengua francesa, Jean Déjeux, intento servir de minúscula pasarela (*qantara*) que deje suavemente fluir la Literatura Magrebí de lengua francesa o como dijo el escritor «pied-noir» Jean Sénac de "graffía francesa", y a la que hay que añadir, obligatoriamente, la belleza de las raíces profundas arabo-beréberes y judías así como la gloria del pasado andalusí.

Jean Déjeux representa para mí, aprendiz, no sólo el adalid en la investigación de esta literatura y el ejemplo magistral debido a su capacidad de trabajo, esmerada entereza y puntual dedicación, manteniendo una actividad científica y cultural que tiene pocos parangones, que le ha consagrado como una de las mejores plumas que han sabido preservar la Memoria arabo-francófona del Magreb,

insuflando precursoras vías de fraternal relación intercultural. A pesar de toda esa gran labor científica, decía, Jean Déjeux no sólo representa para mí la experiencia de un Magisterio abnegado, sino el oído atento a unas inquietudes intelectuales (¡en angustiada soledad entonces!), la pronta y acertada palabra a un discurso que deseaba reencontrar su vía, y la siempre generosa mano tendida -hacia todos- que encontró en mí un espíritu donde poder posar.

Hoy, debo hacer justicia pública -con la divulgación de su vida y obra- a una amistad correspondida.

## 1.- Vida

### A.- Vida oficial de Jean Déjeux: «*curriculum vitae*»

Nacimiento: el 5 de noviembre de 1921 en Albi (Tarn).

Nacionalidad: francesa.

Profesión: Padre de la Congregación de los Padres Blancos (Misioneros de África).

#### 1.- Guerra 1939-45

Suboficial jefe del grupo de metraladoras, en el 1º batallón del 3º Regimiento de Tropas Argelinas: Campañas de Italia y Francia.

Dos heridas graves. Citación a la orden de la División (3º D.I.A.).

Medalla militar y cruz de guerra 1939-45. Cruz de combatiente.

#### 2.- Estudios

- Filosofía en el Escolasticado de los Padres Blancos en Thibar (Túnez) de 1945-47.

- Noviciado en Maisons-Carrée (Argelia) de 1947-48.

- Teología en los Escolasticados de los Padres Blancos en Túnez: Thibar y Cartago, de 1948 a 1952.

- Lengua árabe e islamología en el Instituto pontifical de estudios árabes en Túnez (La Mancuba) de 1952-55.
- Participación en el Grupo de Investigación, dentro de una línea sociológica y psicoanalítica, de obras de cultura norteafricana, bajo la dirección de Albert Memmi en "L'Ecole pratique des Hautes Etudes de la Sorbonne", de 1956 a 1966.
- Participación en los Seminarios interdisciplinarios del Profesor Jacques Berque en "L'Ecole pratique des Hautes Etudes" sobre el mundo musulmán, de 1958 a 1966.
- Presentación y defensa de una tesis de Doctorado de Universidad en Literatura de expresión francesa, (Literatura Magrebí), en la Universidad de Estarburgo II, el 18 de enero de 1979: sobresaliente.

### 3.- *Actividad Universitaria*

- Cursos sobre Literatura Magrebí de lengua francesa en los Centros culturales franceses de Argelia: 1969-70.
- Cursos sobre la Literatura Magrebí de expresión francesa (C.E.L.E.F.) de la Facultad de Arte en la Universidad de Sherbrooke (Québec): noviembre 1971.
- Cursos de verano sobre la Literatura Magrebí en el C.E.L.E.F. de la Universidad de Sherbrooke (Québec).
- Cursos en el Departamento de Literatura africana comparada de la Universidad de Yaoundé (Camerún): 1979.
- Cursos sobre la Literatura Magrebí en la Universidad de Oudja (Marruecos), Facultad de Letras: 1982.
- Encargado de los cursos en el Instituto Nacional de Lenguas y Civilizaciones Orientales (INALCO), Section Proche-Orient-Magreb: desde 1985 a 1991.
- Cursos en el Instituto de Estudios románicos de la Universidad de Colonia: 1987-88.

- Cursos en el Instituto de Lenguas Extranjeras en la Universidad de Sétif (Argelia): 1989.
- Encargado de los cursos en el Centro Internacional de Estudios Francófonos (CIEF) de París-Soborna IV, actualmente dirigido por Robert Jouanny: desde 1982 hasta 1993.

### 3.1.- *Participación en Congresos, Coloquios y Seminarios*

- Universidades de Europa (Francia, Dinamarca, Suecia, Finlandia, Inglaterra, Italia, Austria, Alemania). África (Yaoundé, Togo, Dakar).
- Universidades de Estados Unidos (Nueva York, Hartford, Temple University Philadelphia, Los Angeles, Berkeley, Seattle, Denver).
- Universidades de Canadá (Sherbrooke, Moncton).
- Universidades del Magreb (Argel, Marruecos, Túnez).

### 3.2.- *Tesis*

- Miembro de jurados de tesis en los países anteriormente citados.
- Prefacios, Posfacios y Bibliografías avalan las obras de los investigadores magrebíes de lengua francesa.

### 4.- *Redactor y Miembro de Revistas*

- Redactor jefe de un boletín de información sobre el mundo arabomusulmán: *Se comprende* (20 Rue du Printemps, París 17<sup>o</sup>): 1956-1966.
- Colaboración en *Cahiers nord-africains* y en *Documents nord-africains* de los Estudios sociales norteafricanos (E.S.N.A.).
- Junta de redacción de *Confluent* (París) dirigido por Paul Buttin: 1962-1965.
- Junta de consulta de la revista *Présence francophone* (C.E.L.F.), Universidad de Sherbrooke - Québec, hasta 1982 (cese de la revista).

- Junta de redacción de la revista *Oeuvres Critiques*, en la serie «*Écritures françaises hors de France*».
- Consejo editorial de la revista *Francofonía* de la Universidad de Bolonia (Italia).
- Colaboración en la revista *Hommes et Migrations* (París), desde 1985.
- Colaboración en la revista *Arabies* (París): Cultura y sociedad, desde 1990.
- Colaboración en *Année francophone* (París IV y Labal, Québec): 1992.
- Junta de redacción de la revista ADELFF: *Lettres et Cultures de langue française*: 1993.

#### 5.- Afiliación a Sociedades

- Socio de "L'Association des Écrivains de langue française" (ADELFF). Elección en junio 1973.
- Miembro del Comité de Dirección de ADELFF desde 1982.
- Miembro del jurado del Premio de África mediterránea, otorgado anualmente por ADELFF.
- Socio de "La Société des Gens de Lettres" (París). Elección 4 de noviembre de 1975.
- Miembro correspondiente de "L'Académie des Sciences d'Outre-Mer". Elección 11 de junio de 1976.
- Vicepresidente de "L'Association de Recherche pour un Dictionnaire biographique de Argelia (1830-1962)". Fundada en 1983.
- Socio de "La Société d'Histoire Littéraire de France". Elección 1983.
- Socio de la "Association des Écrivains Combattants", desde 1983.
- Miembro Titular de L'Académie des Sciences d'Outre-Mer". Elección el 4 de abril de 1986.

## 6.- *Distinciones*

- Cruz de guerra militar (guerra 1939-1945).
- Decreto del Ministerio de Educación Nacional de France (28-2-1984) por el que es nombrado "Chevalier dans l'Ordre des Palmes Académiques".
- Mención especial del Premio "Georges Pompidou" (19-3-1985) otorgado por el Jurado del Comisariado general de Lengua Francesa y del Alto Comité de la Francofonía, siendo el Sr. Fabius 1er Ministro, por su *Dictionnaire des Auteurs Maghrébins de langue française*<sup>1</sup>.

## 7.- *Actividades como Padre Blanco*

- En los Estudios Sociales norteafricanos en París de 1955-56.
- En Gran Cabilia como profesor de árabe en Beni Yenni, en 1958.
- En Argel, en el Centro de estudios Diocesano, como conservdor de la Biblioteca (40.000 volúmenes de los cuales 10.000 trataban sobre el mundo magrebí y árabe), desde 1966 a 1981.
- En París (octubre de 1981) para continuar sus actividades de investigación sobre las literaturas del Magreb: clases en la Universidad, codirección de tesis, correspondencia con investigadores y estudiantes de diversos países y Universidades.

<sup>1</sup> Investigación que concierne de 1880 a 1982 para Argelia, de 1900 a 1982 para Túnez y de 1920 a 1982 para Marruecos. Investigación que no sólo trata de la literatura de ficción sino de ensayos, Historia, Ciencias humanas y Artes. En los anexos se especifican listas de antologías, números especiales de periódicos, revistas aparecidas o en vías de publicación sobre el Magreb (hasta 1982) así como varios cuadros estadísticos de la producción hasta ese mismo año.

## A (bis).- Subtítulo al intenso «*curriculum*»: honradez y afecto contenido

Tras ese «*curriculum*» de vida (documento extenso y valioso que tengo la fortuna de poseer) del que he extraído lo más esencial, existe otro, más valioso aún, enriquecido con líneas lacónicas pero llenas de ternura donde se muestra el auténtico Hombre, que, ni pródigo en el elogio ni el afecto, era, sobre todo, afable, honrado, sincero, reservado.

### 1.- *A la vida*

La anotación de su hora de nacimiento «à 23 heures» en Albi (Tarn), significa la importancia de su calurosa acogida al mundo, en brazos de su madre Jeanne Glories y de su padre François. Su «Baptême dans la cathédrale Ste. Cécile. L'entrée à l'école primaire (chrétienne) de Rezé. La confirmation à Rezé par Mgr. Le Fer de la Motte. La Première Communion solennelle. Et l'Entrée au Petit Séminaire de Guérande», a la edad de trece años, dan cuenta del ambiente cálido y cristiano de su hogar. La familia paterna vivía en Rezé y el abuelo paterno era originario de Limouzinière, al sur del departamento de «La Loire atlantique». Los antepasados, en el siglo anterior, procedían de Limousin: Desjeux. Fue François Desjeux quien transformó su patronímico en: Déjeux; conservando los demás miembros de la familia el apellido originario.

El año 1938, con diecisiete años, lo cubre una sola línea, triste, lacónica, pero afectiva: «Mort de papa à la maison, à Trentemoult (Villa La Navale)».

Dos años más tarde entra en el pequeño Seminario de la Abadía de Chantenay (Nantes): «le Séminaire des Couëts étant occupé par les Allemands».

Su primer año de Filosofía en el seminario de Thibar (Túnez), en 1942, se ve interrumpido al ser movilizado y enviado a Aïn Draham, habiendo tenido lugar el desembarco angloamericano el 8 de noviembre de 1942, y habiendo entrado ya en guerra los franceses en Túnez.

## 2.- *A la muerte*

### 2.1.- En el Magreb e Italia

Jean Déjeux destinado en varios puntos estratégicos y, en consecuencia, peligrosos, destaca por su valor, su coraje y la solidaridad con sus compañeros de guerra, recorriendo agazapado y disparando por los campos de guerra tunecinos y argelinos (Guelma, Batna, Zemorah, Tarzout, Fornaka, Mercier Lacombe, St. Cloud, Port aux Poules, Sénia) así como por los numerosos y peligrosos campos italianos (Bagnoli, St. Antimo, Abbruzes, San Andra do Conza, Garigliano, Castelforte, Caivano, Sessa Aurunca, Toronto). Su ascenso vertiginoso entre las filas militares, a los veintinueve años, le empuja a dar más y mejor ejemplo.

En el catorceavo ataque alemán, sumergido por obuses de todo calibre, el recién nombrado sargento ve el pánico en el rostro de sus hombres. Algunos escapan. Aquellos momentos fueron el cáliz del dolor, de la confrontación consigo mismo, con la muerte, con todo.

Pero la fuerza del hombre tiene un límite. Agotado por un esfuerzo sobrehumano, el joven Déjeux confiesa en unas parcas líneas, sobrecogedoras, llenas de entrega:

«je tombe là où je savais que les obus tombaient souvent et, dans un passage à vide, j'attends la mort. La résistance physique et psychique est cassée».

El 15 de mayo de 1944, en Borgho Terra hacia las 15 horas, tras la toma de Castelnuovo Annunziata, un fragmento de un obús rompe la visera de su casco y le alcanza la parte anterior de la cabeza. Después de dos meses de hospital, Déjeux es enviado a Tarento con el fin de desembarcar en Francia. «¿Dónde?», se pregunta, inquieto, el aún convaleciente soldado.

## 2.2.- Francia

Embarcado, el 8 de agosto de 1944, en el *Cameronia 4* (barco inglés) e integrado en un convoy de transporte de tropas y de navíos de guerra de acompañamiento, Jean Déjeux sale de Tarento hacia un destino incierto. El día 14, durante la noche, mientras que el barco va dejando atrás el país tunecino, vislumbra el faro de Cabo Bon. Al alba, rumbo norte, se encuentra a la altura de Tabarca y la Galite. Al atardecer del siguiente día, Déjeux desembarca en la playa de Foux. Durante toda la noche, a pie, sube por el camino del peligroso frente hacia el norte de Tolón, con el fin de llegar al oeste donde entabla un durísimo combate contra el bombardeo de la artillería alemana. Era la una de la madrugada, cuando Déjeux es herido en una pierna. De nuevo su valor y su resistencia al dolor van a ser sometidos a prueba:

«Le seuil de l'intolérable à supporter est atteint: j'ai des éclats d'obus dans le nerf sciatique. Je souhaite mourir tant la souffrance est grande à chaque obus qui tombe».

Una vez más le espera el hospital, aunque en esta ocasión habrá una reconfortante convalecencia familiar.

El largo y terrible paréntesis de dos años de guerra se cierra con su llegada a Thibar (Túnez), donde retoma el hilo de sus estudios de Filosofía. Años de riguroso retiro y estudio. Toma de hábito. Primer año de Teología. Subdiaconado. Cuarto año de Teología. Diaconado. Sacerdocio. Enseñanza de la lengua árabe en la Gran Cabilia: años de inicio en el amor a la lengua y a la cultura árabe.

Destinado en Argel (1966) de nuevo con ternura lacónica contenida, Déjeux anota: «maman est morte en Septembre».

## 3.- *A la eternidad*

Ya le espera el gran Seminario de Kuba: «Centro de lengua y pastoral». Un poco más tarde París, donde en compañía del padre Ghys -fundador de *Amana* (ayuda a los trabajadores norteafricanos en

Francia)-, Déjeux deja la huella de sus preocupaciones sociales y espirituales con la creación de ese Boletín de ayuda, consejo y amor, cuyo subtítulo podría ser: "*Cristianos y musulmanes en Francia*" o sencillamente "*Comprender*". Época en la que Déjeux, en sus notas personales, señala con entusiasmo el curso nocturno que imparte para adultos magrebíes. Simultáneamente, forma equipo en las investigaciones de la Escuela Práctica de Altos Estudios sobre la literatura magrebí: transformación rápida e íntima de sus reflexiones y trabajos personales. Un poco más tarde le espera El Biar, donde se inician sus ciclos de conferencias en los Centros culturales franceses de Argelia sobre la Literatura magrebí, de la que parecía extraer su fuerza para vivir. Luego, con una estrella en la mano, se adentra en el Centro Internacional de Estudios Francófonos, en donde, al hilo del tiempo y del encuentro, lo que fue un flechazo por esta literatura se convirtió en la razón de su existencia.

Ya la obra crítica de J. Déjeux es mundialmente reconocida y apreciada. Desde su primera obra *La Poésie algérienne à nos jours* (1963), pasando por su más conocida *Littérature maghrébine de langue française* (1973), hasta la última magistral e inmensa obra, *Maghreb. Littératures de langue française* (1993), este autor sensible de mirada sutil, de rigor y libertad de tono tan peculiar, trata un vastísimo tema que pocas personas mejor que él conocen<sup>2</sup>.

Al analizar su obra, dice Hamid Nacer Khodja en *Algérie Actualité*:

«Reconnaissons à priori la bibliographie où l'apport de Déjeux est considérable depuis une trentaine d'années. Elle occupe la moitié de l'ouvrage (330 pages sur un total de 658) et renferme pas moins de 1792 références. Y sont systématiquement répertoriées et brièvement présentées toutes les oeuvres de fiction parues de 1900 à 1989 [...] A cette littérature de l'imaginaire, s'ajoute le recensement de 1945 à 1989 de toutes les anthologies

<sup>2</sup> Ruego ver mis artículos publicados en el periódico *El País*, «Jean Déjeux, humanista», jueves 18 de noviembre de 1993; así como en el periódico *El Mundo*, «Jean Déjeux. Memoria escrita del Magreb», jueves 25 de noviembre de 1993.

et de tous les numéros spéciaux de périodiques (en différentes langues) qui lui ont été consacrés. Enfin, la critique littéraire est également présente avec une nomenclature commentée de tous les ouvrages édités sur la littérature maghrébine, ainsi que des manuels de littérature générale publiés en langue française qui ont été réservés quelques pages sinon un chapitre au sujet<sup>3</sup>.

También Amina Saïd se hace eco de esta reciente obra editada (¡último pasaporte para la eternidad!) que se revela no sólo como indispensable para la crítica, el estudiante o el investigador, sino también para todos aquellos que se interesan por la literatura y la sociedad magrebí:

«Maghreb. Un travail de titan, signe d'un regain d'intérêt chez les lecteurs»<sup>4</sup>.

Sabiduría de beneditino, eterna bondad, redoblada de un preciosísimo trabajo práctico, fiable, que ni el investigador, ni el lector jamás podrán agradecerse como merece. Al reencuentro de mi reflexión emocionada viene J-P. Péroncel-Hugoz:

«Il était le plus ancien, le plus connu et surtout le plus disponible. Tout thrésard débarquant de Tizi-Ouzou ou de Fountataouine savait trouver auprès du «Père» aide, documentation et conseils»<sup>5</sup>.

El escritor Alec G. Harveages deplora la inmensa pérdida de esta inteligencia preclara para la investigación angloamericana, y canta la bondad del Hombre, de Jean Déjeux:

«L'intérêt croissant pour la littérature maghrébine d'expression française dans le monde anglophone doit beaucoup à Jean Déjeux. Ses ouvrages de référence ont été le point de départ incontournable pour tout nouveau chercheur s'aventurant

<sup>3</sup> K. Nacer, *Algérie Actualité*, n° 1460. (Publicado también en *La semaine Religieuse d'Alger*, n° 9, p. 22).

<sup>4</sup> A. Saïd, *Jeune Afrique*, n° 1709 - Du 7 au 13 octobre 1993.

<sup>5</sup> J-P. Péroncel-Hugoz, *Le Monde* (París) mardi 26 octobre 1993.

dans cet espace littéraire. Il devait rester ensuite un guide infatigable et merveilleusement renseigné sur un corpus littéraire qui, pour les chercheurs britanniques et américains, n'était pas d'un accès facile. Le distance géographique qui les séparait du Maghreb et la difficulté de se procurer bien des publications spécialisées les fit se tourner constamment vers Jean Déjeux, dont les connaissances et la générosité étaient sans bornes. Que de fois il a puisé dans sa vaste collection pour fournir un renseignement, un article ou un ouvrage introuvable outre-Manche ou outre atlantique»<sup>6</sup>.

Eric Sellin, cuando se lanzó en la creación de la primera revista americana *Celfan Review*, llamó a Déjeux quien, naturalmente, jamás faltaba a la cita cuando se necesitaba de su saber y de su amistad:

«La naissance des études maghrébines aux Etats-Unis coïncide donc plus ou moins avec la carrière de J. Déjeux. Je ne saurais dire combien nous, comme tous les chercheurs maghrébinistes, devons au travail d'éclaireur que menait Jean Déjeux. Comme pour les Français, Italiens, Anglais, etc., nos recherches ne pouvaient même évoluer sans les données bibliographiques et même les "petites histoires" dues à [sa] attention méticuleuse»<sup>7</sup>.

Desde Túnez, desde la Universidad, Ridha Bourkhis, las pupilas llenas con el recuerdo reciente de la silueta recortada del amigo, que dulcemente desaparecía en el atardecer otoñal parisino (¡cómo le devolvería Déjeux la que sería su última sonrisa!), evoca la poesía de Ben Jelloun:

«La mort d'un ami, c'est un peu de notre mort qui est entamée. C'est une porte qui s'ouvre sur le territoire glacé de l'exil. C'est une lumière soudaine qui traverse le ciel de nos angoisses et déchire le draps de l'oubli».

<sup>6</sup> A.G. Hargreaves, *Hommes & Migrations*, n° 1171/Décembre, 1993, p. 41.

<sup>7</sup> *Ibid.*

París -al que Ridha amó gracias a rostros sublimes y tolerantes como el del amigo- ya no será el mismo sin Déjeux. Para Ridha antes que profesor y miembro de la Academia de Ciencias de Ultramar:

«Jean Déjeux était l'incarnation-même de cette humilité touchante qu'on ne saurait saisir que chez ceux-là qui, pourtant grands, savent mesurer leur petitesse devant le monde des choses et le savoir humain»<sup>8</sup>.

Yamina Mokadem, en representación de toda la memoria del Magreb, levanta su voz y agradece a Déjeux la gran contribución, en el conocimiento de su propio patrimonio cultural, que ha permitido que los magrebíes conozcan momentos privilegiados de su historia, a través de todo un trabajo de prospección y análisis de esta literatura:

«Il à fait le point sur l'état des travaux de recherche dans des pays autres que la France ou le Maghreb»<sup>9</sup>.

El conocido crítico Charles Bonn ofrece un testimonio subjetivo, según él mismo afirma, pero reconoce a Déjeux como «le découvreur, le défricheur et le vulgarisateur», y narra que, deseando compensar su gran deuda con el Maestro, le pidió redactara y firmara la bibliografía de su tesis puesto que sólo él podía establecer las primeras bibliografías fiables en este terreno literario:

«Un grand nombre [de ses articles] sont des études thématiques plus générales, dont plusieurs ont constitué par leur érudition un apport certain à l'avancement des recherches, non seulement sur la littérature maghrébine, mais aussi sur des points d'histoire du Maghreb ou sur des aspects de la culture maghrébine proches de la littérature»<sup>10</sup>.

Bonn analiza y enumera la grandiosa labor investigadora de Déjeux, en sus trabajos sobre la tradición oral, la espiritualidad, la

<sup>8</sup> R. Bourkhis, *Le Temps*, Túnez, mercredi 17 novembre 1993.

<sup>9</sup> Y. Mokadem, *Hommes & Migrations*, cit., p. 45.

<sup>10</sup> Ch. Bonn, *Hommes & Migrations*, cit., p. 44.

edición y publicación de obras, la imagen de la mujer extranjera, el tratamiento de las parejas mixtas (textos en los que la mujer y la pareja fueron una de sus mayores preocupaciones), así como haber sido el pionero en el descubrimiento de la joven poesía magrebí:

«La plupart de thèses et des articles qui ont commencé à fleurir sur la littérature maghrébine à partir de 1975 ont trouvé dans ces bibliographies successives leur garantie de solidité [...] Nul autre que lui n'était capable de fournir la somme énorme de travail que ces recensions supposent. [...] Enfin, son travail de vulgarisateur-découvreur se retrouve dans ses multiples anthologies [...] Mais dans ce genre il faut signaler surtout son travail remarquable de découvreur de la jeune poésie maghrébine. Là encore il a joué un rôle irremplaçable de découvreur»<sup>11</sup>.

Toda esta sabiduría e inquietudes alcanzan también al campo de la islamología:

«Il était chargé de l'indexation des articles de la revue *Islamochristiana*. Ses remarques étaient fort pertinentes»<sup>12</sup>.

Desde esta tribuna tengo que decir, en voz muy alta, que Déjeux no sólo debe ser reducido al papel ingrato de simple bibliógrafo, por otra parte, *irremplazable*. Déjeux no sólo es una primerísima fuente vitalista, optimista, de estas Literaturas (opuesta a otras que certificaban su pronta desecación) sino que también ha sido -desde comienzos de este siglo hasta nuestros días- el gran historiador, sociólogo y psicólogo, cuya riqueza documental le permite asumir, magistralmente, esa triple función eterna.

<sup>11</sup> Ch. Bonn, *Hommes & Migrations*, cit., pp. 42 y 44.

<sup>12</sup> J. Lévesque: directeur du C.R.T.M. et du C.E.D.I.M. (carta 29/10/93). Mi agradecimiento desde estas páginas a la Universidad de la Sorbona París-IV (CIEF), al P. Michel Tremblais, Assitant Provincial en París, así como al P. Emilio Galindo, director de «Darek-Nyumba» en Madrid.

## 2.- Obra

### B.- Su investigación ha sido llevada a cabo en distintos ejes

- 1 .- La bibliografía metódica y crítica de la Literatura Magrebí de lengua francesa.
- 2 .- La historia literaria de esta Literatura con sus variadas implicaciones, así como los cimientos de la historia política y cultural de cada uno de los países del Magreb.
- 3 .- La crítica literaria: estudio -enriquecido con índices de términos árabes y beréberes- respecto a las obras, novelas, ensayos y poesía del espléndido tejido de esta Literatura, que forma parte de la Literatura Universal con sus diferentes aportaciones americanas, europeas y africanas.
- 4 .- El estudio exhaustivo de un autor en particular: Mohamed Dib, Assia Djebar y Kateb Yacine.
- 5 .- La investigación en la literatura oral que aflora, con frecuencia, en esta literatura: presencia de Djeha'a. Relatos de vida de bandidos de honor. Mito y epopeya de la Kahina, con implicaciones romanescas o dramáticas. Mito del eterno Mediterráneo y mito del "eterno Yugurta".
- 6 .- Estudio e investigación, también, que le lleva a la Literatura colonial de "les Pieds-noirs" (bibliografía, autores -por ejemplo Elissa Rhais-, así como corrientes literarias).

Esta obra del crítico más veterano en Literatura magrebí trata de las Literaturas argelina, marroquí y tunecina de lengua francesa (estudiada por todas las Universidades del mundo), existentes en el Magreb y hermanadas a Literaturas de lengua árabe y a Literaturas Francófonas escritas por magrebíes y que trata de ofrecer un panorama de los diferentes géneros literarios según y cada uno de los tres países, partiendo de su respectiva historia. De esta forma, son estudiados en profundidad, en búsqueda de un imaginario, novelas, colecciones de poemas, teatro y relatos. El crítico, comprometido, puesta su mirada en sí mismo y en el Otro, se plantea igualmente la relación existente entre lo literario y lo social. Aquello que (en el terreno literario así como intelectual y científico) permanece más allá de lo que la historia, la

antropología, la sociología y la psicología del Magreb pueden aún enseñarnos.

### C.- Sus obras son las siguientes

#### I.

- *La Poésie algérienne de 1830 à nos jours. Approches socio-historiques*, Paris-La Haye, Mouton, 1964, 95 pp.; 2ª edición revisada y actualizada, prefacio de Moustapha Haciane. Paris, Publisud, 1983, 111 pp.
- *Littérature maghrébine de langue française. Introduction générale et auteurs*, Sherbrooke, A. Naâman, 1973; 2ª edición 1978; 3ª edición 1980, 496 pp.
- *Les Tendances depuis 1962 dans la littérature maghrébine de langue française*, Alger, Centre Culturel français, 1973, 55 pp.
- *Le Maghreb in la Poésie contemporaine de langue française depuis 1945*, sous la direction de Serge Brindeau, Paris, St-Germain-des-Près, 1973, 128 pp.
- *La Littérature algérienne contemporaine*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. "Que sais-je?", n° 1604, 1975, 2ª edición revisada y actualizada 1979, 128 pp.
- *Mohammed Dib. écrivain algérien*, Sherbrooke, A. Naâman, coll., "ALF", n° 1, 1977, 88 pp.
- *Djoh'a, hier et aujourd'hui*, Sherbrooke, Naâman, coll. "Etudes", n° 18, 1978; 2ª edición 1982, 125 pp.
- *Bibliographie de la littérature «algérienne» des Français*, Paris, C.N.R.S., coll. "Les Cahiers du C.R.E.S.M.", n° 7, 1978, 176 pp.

- *Bibliographie méthodique et critique de la littérature algérienne de langue française, 1945-1977*, Alger, S.N.E.D., 1981, 309 pp.
- *Jeunes poètes algériens*, Paris, Saint-Germain-des-Près, coll. "Anthologies de la poésie universelle", 1981, 207 pp.
- *Jean Sénac vivant*. Introduction et biographie de J. Déjeux. Textes de J. Sénac, Paris, St-Germain-des-Près, 1981, 276 pp.
- *Situation de la littérature maghrébine de langue française. Approche historique, approche critique, bibliographique méthodique des oeuvres maghrébines de fiction, 1920-1978*, Alger, Office des Publications Universitaires, 1982, 272 pp.
- *Asia Djebar, romancière algérienne et cinéaste arabe*, Sherbrooke, A. Naâman, coll. "ALF", n° 4, 1984, 120 pp.
- *Poètes tunisiens de langue française*, Paris, Saint-Germain-des-Près, coll. "Poésie 1", n° 115, janv.-fév., 1984, 128 pp.
- *Dictionnaire des auteurs maghrébins de langue française*, Paris, Karthala, 1984, 404 pp.
- *Poètes marocains de langue française*, Paris, Saint-Germain-des-Près, coll. "Poésie 1", n° 122, janv.-fév., 1985, 128 pp.
- *Le Sentiment religieux dans la littérature maghrébine de langue française*, Préface de Mohamed Akroun, Paris, L'Harmattan, 1986, 271 pp.
- *Femmes d'Algérie, légendes, traditions, histoire, littérature*, Paris, La Boîte à Documents, 1987, 350 pp.

- *Mohammed Dib*, Philadelphie, Celfan éd. Mograps, 1987, 60 pp.
- *Image de l'Etrangère. Unions mixtes franco-maghrébines*, Paris, La Boîte à Documents, 1989, 312 pp.
- *La littérature maghrébine d'expression française*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. "Que sais-je?", n° 2675, 1992, 128 pp.
- *Maghreb. Littératures de langue française*, Paris, Arcantère, 1993, 661 pp.

## II. En colaboración

- *Anthologie des Ecrivains Maghrébins d'expression française*, en collaboration avec Jacqueline Arnaud, Arlette Roth, Abdelkébir Khatibi, sous la direction d'Albert Memmi, Paris, Présence Africaine, 1964, 298 pp.; 2<sup>a</sup> ed. 1965, 303 pp.
- *Anthologie des Ecrivains français du Maghreb*, en collaboration avec Jacqueline Arnaud, Arlette Roth, Abdelkébir Khatibi, sous la direction d'Albert Memmi, Paris, Présence Africaine, 1969, 366 pp.
- *Bibliographie de la littérature nord-africaine d'expression française, 1945-1962*, en collaboration avec Jacqueline Arnaud, Arlette Roth, Abdelkébir Khatibi, sous la direction d'Albert Memmi, Paris-La Haye, Mouton, 1965, 52 pp.
- *Le Maghreb dans l'Anthologie didactique des Littératures de langue française hors de France, Anthologie didactique*, Fédération internationale des Professeurs de français (Fipf), édit. Duculot (Gembloux), 1976 (pp. 357-424), 704 pp.

- *ESPAGNE et ALGERIE au XX<sup>o</sup> siècle. Contacts culturels et création littéraire*, sous dir. J. Déjeux et D.H. Pageaux, Paris, L'Harmattan, 1985, 237 pp.<sup>13</sup>
- *Littérature du Maghreb*, numéro spécial n<sup>o</sup> 7, 192, 1987. *Littérature na Swiecie* (Littérature dans le monde), Varsovie, 384 pp., (en polaco). Dos estudios de J. Déjeux sobre las literaturas de lengua árabe y francesa del Magreb y elección de algunos autores.
- *Anthologie du roman maghrébin*. Présentée par Albert Memmi et notices par Germaine Memmi, Paris, Nathan, 1987, 192 pp.

<sup>13</sup> Quiero, ante todo, destacar esta obra, primero, porque es camino reciente de nuestra historia compartida con Argelia y, segundo, porque ha sido enorme mi sorpresa al comprobar que en los homenajes a J. Déjeux existen amplias lagunas al detallar su obra, pero, sobre todo, al señalar aquéllas que han sido realizadas en colaboración, nadie ha hecho alusión alguna a la obra: *Espagne et Algérie au XX<sup>o</sup> siècle*, donde están descritas preciosas connotaciones árabes y españolas, en donde se encuentra «le Drapeau espagnol en Algérie», fraternidad que data desde la caída de Granada, cuando los primeros de estos "exiliados" desembarcaron en las playas de Orán, puerta africana abierta a la paupérrima emigración española y que, sin embargo hoy, como dice Bernabé López, «la fortaleza Europa, el "Alcázar" europeo se protege». Obra, en la que el arabista Mikel de Epalza, con ricas notas sobre intelectuales españoles, nos habla de «Max Aub et les écrivains espagnols "exilés" en Argérie», pero hermanados con hispanistas-poetas argelinos como dice Fernando de Ágreda. Obra, en la que el corazón de Sénac -junto con el de nuestro Lorca- latía al mismo ritmo que nuestra España trágica. Obra, en donde se ve el espejo latino en el que se mira Randeau y en la que Roblès es Andalucía: confluencia del universo árabe y judío. Obra, en fin, en la que está presente el carácter etnográfico castellano de Camus y en donde las primicias de Dib, en su poema «Véga», están llenas de resonancias andalusíes. Todo arabista e investigador en literatura magrebí de lengua francesa debe conocer este testimonio hispano-árabe-islámico. Y con el fin de que logre aún mayor audiencia, está en mi intención publicar el presente trabajo en francés.

- I .- *Su última bibliografía metódica y crítica trata del periodo de 1945-1989*
- I - Obras de Argelia, Marruecos y Túnez por géneros literarios, comprendidos en ellos: novelas, colecciones de poemas, obras de teatro, colecciones de cuentos, relatos de vidas, una inmensa correspondencia, entrevistas con los autores y obras traducidas al árabe.
- II - Antologías.
- III - Obras de la literatura Magrebí: obras generales, obras sobre novelas, poesía, teatro y sobre los autores.
- IV - Números especiales de revistas:  
Anexos:  
I - Bibliografía de obras de ficción de 1900 a 1945.  
II - Novelas magrebíes reeditadas en colecciones de bolsillo.

1.1.- Con este estudio intelectual exhaustivo, Jean Déjeux ha querido «faire connaître ces Littératures aux publics non-maghrébins, tout en contribuant ainsi à l'ouverture des esprits et des mentalités et aux interculturalités, au-delà des frontières étroites».

De esta forma se hace realidad, en cada estudio de esta inmensa investigación, lo que han hecho tantos arabistas y que Pedro Martínez Montávez ha sabido sintetizar: «que cada trabajo sea un ladrillo metódico en el edificio sólido que se intenta construir y no un grano de arena hundido en el prejuicio y la ignorancia».

Siguiendo una síntesis precursora y plena en el extenso y metódico campo de información bibliográfica, basada en una lectura exhaustiva de las obras de los escritores magrebíes, así como de su entorno histórico y sociocultural, Déjeux ofrece siempre un pensamiento objetivo y equilibrado que recorre y horada su obra, en la que, con prudencia, habla de la sociedad y del sentimiento religioso y no de la religión o del islam directamente, estudiando no sólo escritores de

sensibilidad cristiana o judía, sino que, más aún, respetando la gran diversidad de actitudes, creencias y expresiones de distintas personalidades que se han expresado a través de la escritura (en contextos políticos, culturales y sociales mutables) a la que J. Déjeux no ha dejado de ser, durante cuarenta años, testigo fiel de esta producción literaria, revitalizando la espléndida tradición del mejor humanismo. A pesar de la omnipresencia de la religión, se había estudiado siempre con parquedad dicha connotación en la literatura magrebí de lengua francesa. Déjeux, en los años setenta, con anterioridad a su ya citada obra magistral, vuelve a cubrir esa lengua sobre la religión<sup>14</sup>.

Siempre, el lector y el investigador quedarán tremendamente impresionados al constatar en su vasta y cálida obra la enorme cantidad de textos citados y enriquecidos con abundantes notas ilustrativas, que necesitan, imperiosamente, una previa encuesta histórica y sociológica para situar con precisión los testimonios en contextos ideológicamente diferentes de todo el Magreb. Su obra es singular vía de relación con otra cultura, íntimo acercamiento a la Verdad y a la cosmogonía entre yo y el Otro.

Este crítico fructífero (en su conciencia de vivir en un mundo para la muerte y la "resurrección") al intentar desentrañar el texto y el verso hermenéutico, hace realidad lo que dice Javier Del Prado refiriéndose al profesor y crítico, si por añadidura éste es poeta: «consigue demostrar que todo lo arcano tiene su sentido en un más acá de la Historia, y que este más acá lo constituye un objeto de conocimiento, al mismo tiempo que un sujeto de comunicación y de expresión».

<sup>14</sup> *Poètes maghrébins devant le monde et devant Dieu*, Alger, Centre d'Etudes diocésain, 1970, 30 pp., (ronéo). "La religion dans la littérature maghrébine de langue française", *Ngam*, Yaoundé (Cahiers du Département de littérature négro-africaine), 5, (janvier-juin 1979), 120-145. "L'image des chrétiens dans les romans et recueils de nouvelles maghrébines de langue française de 1920 à nos jours", *Islamochristiana*, (Rome, P.I.S.A.I.), 5 (1979), 193-220.

### 3.- Lección inmensa

Testamento precioso el que Jean Déjeux ha dejado con la intención de decir a sus lectores-amigos, a sus colegas y a sus alumnos, lo que significó este inmenso trabajo realizado con tanta perseverancia, resolución, y con tanta entrega:

«Il s'agit d'une manière d'être présent au monde musulman du Maghreb. Les problèmes de littérature, de culture, font partie de la connaissance du pays et des sociétés, y compris des Musulmans qui vivent en France. Il ne s'agit pas de la critique littéraire pour elle-même, mais pour d'abord connaître l'Autre, le faire connaître à d'autres qui le jugent mal, et aider à accepter les différences pour, même, s'enrichir humainement et, éventuellement spirituellement. Il ne s'agit pas de la critique littéraire pour elle-même ou de la bibliographie. Mais il s'agit dans ce domaine, qui est le mien, d'être d'abord compétent, de manière à être entendu. La Littérature, la culture, aident à comprendre, à connaître l'Autre, permettent de la faire connaître et comprendre. Cela permet de faire tomber les préjugés, d'aider à comprendre et à accepter les différences et de s'enrichir humainement (et éventuellement spirituellement).

Il s'agit donc d'accepter et de comprendre ce que l'Autre est et veut être et de respecter tel qu'il veut être, sur le plan de son humanité et éventuellement de sa foi (musulmane): D'où la défense des droits de l'homme et de la dimension spirituelle en l'homme».

3.1.- Podría decirse, entonces, que a lo largo de su obra se encuentra el subtítulo de una solemne declaración del derecho que tiene el hombre a la libre expresión de sus opciones filosóficas y creencias religiosas, respetando unas y otras, no inmiscuyéndose y, menos aún, sin imponer la propia opción de vida, sino que la prospección completa del yo ha sido, ante todo, desembocar en la profunda prospección del Otro -Cosmos, Dios, Amor, Historia- mostrando no la diferencia sino la riqueza común que existe entre las vastas culturas, puesto que la alteridad es primero conocerse y aceptarse así mismo para luego tratar de comprender al Otro, pues parte de Él está en nosotros.

Su gran actividad por las Universidades del mundo entero -que desde Yaoundé a Quebec se disputaban el honor de recibirlo- la seguía realizando con algo más de setenta años y la complementaba con los cursos en la Universidad de la Sorbona París-IV, y en el INALCO, así como la atención a las innumerables visitas de estudiantes y profesores llegados expresamente a verlo de todos los países. Siempre dispuesto (¡al alcance de la mano!) estaba Jean Déjeux ofreciendo ayuda, consejos, su propia documentación y, sobre todo, la gran capacidad de escuchar -que no de oír- a quien se le acercaba. Su escritura, su actividad denotada fue el gesto desesperado para encontrarse con el Otro, que ya no pudo desasirse de su mano, y que lo guió por el camino fecundo de esas literaturas donde el lector puede escuchar, a través de toda su obra remarcable, el hálito del Magreb. «La rencontre des hommes vaut des trésors», amaba decir, según el proverbio magrebí.

Jean Déjeux no tenía casa, ni coche, ni fortuna, sólo una inmensa biblioteca, grande, rica, y una vieja máquina de escribir que ha visto nacer de su teclado millares de páginas sabias, y generosas cartas fraternales.

Después de haber llevado una vida austera y entregada al estudio, en compañía de algunos Padres Blancos en la zona sureste de París, era destinado el 15 de julio de 1993 a la Residencia Central de la capital francesa. Durante el verano -como solía hacerlo desde 1991- me dedicó su valioso tiempo así como a numerosas personas que lo visitaron.

La mañana parisina, del pasado 30 de Septiembre, estaba ajena a la que sería nuestra última despedida. Recién llegada a Madrid le escribí agradeciéndole sus atenciones, al mismo tiempo que recuperaba el largo discurso de una extensa correspondencia. No fue su habitual pronta respuesta la que recibí, sino la comunicación de su muerte por parte de los Padres Blancos, primero, y la de la Universidad de la Sorbona, días después.

Mi carta acompañada de mis últimas publicaciones quedaron, sobre su ordenada mesa de trabajo, en el silencio, la paz, la austeridad de su despacho.

Su corazón generoso, activo, valeroso, que vivió con gran compromiso intelectual, había dejado de latir, fulminado, en el metro parisino de Saint-Germain-des-Près, el día 17 de Octubre de 1993. Al filo de las 16,30 de la tarde.

Con el vacío inmenso de su noble presencia, pero con el recuerdo lleno de su ejemplo, la investigación, sus compañeros, sus alumnos se sienten "huérfanos". En el corazón de todos subyace la pregunta que lanza Joseph Lévesque: «Qui pourra prendre sa relève?»

## EL MAGREB CONTEMPORÁNEO A TRAVÉS DE LA RECIENTE BIBLIOGRAFÍA ITALIANA (1986-1993)

Víctor MORALES LEZCANO

UNED-Madrid

Francisco M. PASTOR GARRIGUES

Programa Erasmus-Istituto Universitario Orientale de Nápoles

Aunque como ya señalaba en 1985 Biancamaria Scarcia<sup>1</sup> en el curso del Congreso celebrado aquel año en Roma sobre "Los estudios africanistas en Italia desde los años 60", la actualidad histórica del Magreb y en general, su historia contemporánea han sido escaso objeto de atención por parte de los historiadores de aquel país -en parte por la preferencia dada a los estudios centrados en las Edades Media y Moderna-, en los últimos años hemos tenido ocasión de asistir a una verdadera floración de trabajos contemporaneistas en la bibliografía italiana. Veamos selectivamente algunas aportaciones.

En primer lugar podríamos citar el caso de Michele Brondino con su *Il Grande Maghreb: Mito e realtà*<sup>2</sup>, o el del volumen colectivo, dirigido por Romain Rainero, *L'Italia e il Nordafrica Contemporaneo*<sup>3</sup> donde tienen especial interés los trabajos de Paolo Branca<sup>4</sup> sobre el difícil diálogo -pero no desprovisto de una intensa y subterránea comunicación- entre el Islam y la modernidad, o el de la antes citada B. Scarcia Amoretti sobre la concepción del Estado en el Islam contemporáneo. También son reseñables los trabajos de la orientalista

<sup>1</sup> Biancamaria Scarcia Amoretti, "Studi Storici sull'Africa Mediterranea", pp. 41-51, *Atti del Convegno Gli studi africanistici in Italia dagli anni 60 ad oggi*. Roma, 25-27 giugno 1985. Istituto Italo-Africano. Roma, 1986.

<sup>2</sup> Michele Brondino, *Il Grande Maghreb: Mito e realtà*. Franco Angeli, Milán, 1988.

<sup>3</sup> Romain H. Rainero (ed.), *L'Italia e il Nordafrica Contemporaneo*. Marzorati Editore, Milán, 1988.

<sup>4</sup> Paolo Branca, "Pensatori arabo islamici tra rinnovamento e tradizione", *L'Italia e il Nordafrica...*, *op. cit.*, pp. 37-59.

Mirella Galletti sobre el papel de la mujer en el Magreb<sup>5</sup> y el de Eleonora Curlo sobre la agricultura y la dependencia alimentaria del Magreb.

Sigue siendo muy escaso el interés dirigido por los historiadores italianos hacia el reino alaii, ya que en estos últimos siete años sólo ha visto la luz un trabajo centrado en este país<sup>6</sup>, realizado por Attilio Gaudio. En cuanto a Argelia, el cuadro bibliográfico ofrece una más confortante cantidad y variedad de contribuciones, estimuladas -entre otras cosas- por el mejor nivel de las relaciones entre los historiadores de los dos países y por la potenciación de algunas iniciativas específicas, como fueron la organización de muestras documentario-bibliográficas en Argel y Roma y la ya lejana edición del volumen misceláneo, "Italia y Argelia" en 1983.

En este sentido podemos mencionar los trabajos de Massimo Baistrocchi, Guido Valabrega, Piero Fornara<sup>7</sup>, Patrizia Manduchi<sup>8</sup>, Giuseppe Bonaffini<sup>9</sup>, Luciana Siano<sup>10</sup>, Mario Giovana<sup>11</sup> y el libro de

<sup>5</sup> Mirella Galletti, "Il ruolo della donna nel Maghreb contemporaneo", *L'Italia e il Nordafrica...*, *op. cit.*, pp. 105-133. Continúa la tradicional faceta de los historiadores italianos interesados en el papel de la mujer en las sociedades magrebíes actuales, ya iniciado con el volumen "Islam. Tra un mondo e l'altro". Número monográfico de *Nuova DWF*. Roma, Editrice coop. Utopia, 1983.

<sup>6</sup> Attilio Gaudio, "L'Islam in Morocco", *L'Italia e il Nordafrica...*, *op. cit.*, pp. 311-335.

<sup>7</sup> Massimo Baistrocchi, "Algeria. Dalla "Legittimità rivoluzionaria" alla "Legittimità costituzionale": la costruzione e la messa in opera delle nuove istituzioni algerine", *L'Italia e il Nordafrica...*, *op. cit.*, pp. 247-269; Guido Valabrega, "Aspetti e problemi del movimento operaio in Algeria", *L'Italia e il Nordafrica...*, *op. cit.*, pp. 271-295 y Piero Fornara, "L'Italia e il metano dell'Algeria: validità e limiti di un'ipotesi di cooperazione Nord-Sud", *L'Italia e il Nordafrica...*, *op. cit.*, pp. 297-309.

<sup>8</sup> Patrizia Manduchi, "Per una storia della stampa in Algeria: da "L'Estafette d'Alger" (1830) ai giornali della Repubblica Algerina Popolare e Democratica (1989)", *Oriente Moderno*, IX, n°s 7-12 (1990), 223-244. Istituto Per L'Oriente. Roma.

<sup>9</sup> Giuseppe Bonaffini, *Missioni siciliane ad Algeri nel primo ottocento*, Palermo, ILA Palma, 1987.

<sup>10</sup> Luciana Siano, "Un diplomatico napoletano alla corte del dey: a proposito della

Federico Cresti<sup>12</sup>, *Iniziativa coloniale e conflitto religioso in Algeria. 1830-1839*. (1991). La originalidad de este libro radica en el hecho de que su autor ha complementado su labor con las fuentes periodísticas de la época y su detallado estudio en el Archivo Secreto Vaticano y en el Archivo Histórico de la Sagrada Congregación para la Evangelización de los Pueblos en Roma, con una confrontación y elaboración de datos y hechos obtenidos en su estancia, tanto en los Archivos Nacionales Franceses de París como en los Archivos de Ultramar de Aix-en-Provence.

Con la conquista de Argel en 1830 se inicia el largo período de la colonización francesa en los países del África del Norte. Junto a las tropas que conquistan la ciudad, desembarcan en Sidi Ferruch un grupo de capellanes militares y las esperanzas de la Iglesia Católica de devolver a su seno los territorios africanos que vieron el nacimiento de San Agustín. Sin embargo, las esperanzas sobre una rápida y fácil conversión al cristianismo de las poblaciones musulmanas de los territorios que ahora se conquistaban, se demostraron falaces. Ni siquiera la creación de una jerarquía y de una administración religiosa del catolicismo en los territorios conquistados -al contrario de lo que una visión demasiado esquemática del hecho colonial en los países islámicos podría hacernos pensar- pudieron configurarse como la consagración eficaz e inmediata de la conquista: las posiciones laicas y anticlericales de los primeros años de la Monarquía de Julio obstaculizaron el establecimiento de la religión católica en Argel, y solamente al inicio de ¡1839! el primer obispo de la Argelia moderna pudo acceder a su feligresía.

El conflicto religioso en los inicios de la época colonial en el Magreb no es, por consiguiente, solamente un conflicto entre Cristianismo e Islam, sino -sobre todo- entre una visión laica de la

corrispondenza da Algeri di Gennaro Magliulo (1824-1835)", *Africa*, XLII, n° 4 (1987), 643-649. Istituto Italo-Africano, Roma.

<sup>11</sup> Mario Giovana, "Partiti e opinione pubblica in Italia di fronte alla guerra d'Algeria (1954-1963)", *Studi Piacentini*, 10 (1991), 49-82. Piacenza.

<sup>12</sup> Federico Cresti, *Iniziativa coloniale e conflitto religioso in Algeria. 1830-1839*. Franco Angeli, Milán, 1991.

colonización (la del Estado francés) y una visión que integra la religión de los conquistadores entre los instrumentos de la penetración colonial misma.

Por otro lado, los estudios sobre Túnez son mucho más numerosos. Podríamos citar los de Arturo Sforza<sup>13</sup>, Martine Tomassetti<sup>14</sup>, Massimo Amodèi<sup>15</sup> y Anna Maria Medici<sup>16</sup>, entre otros. A ellos se unen los libros de Ferdinando Buonocore<sup>17</sup> y Raffaele della Vecchia<sup>18</sup>.

Buonocore, en su estudio, "La Reggenza di Tunisi dal 1834 al 1839 in alcune fonti dell'Archivio di Stato di Napoli" lleva a cabo la narración de los hechos que se suceden en Túnez en el curso de un sexenio caracterizado porque hasta tres Beyes se sucederán en el gobierno de la Regencia en tan breve espacio de tiempo. Pero, ¿qué ocurre en realidad durante todo este período y bajo la guía de estos tres principescos personajes? Buonocore no descuidando la abundante bibliografía existente sobre el período y sirviéndose del aporte de documentación contenida en dos considerables apartados del Archivo de Estado de Nápoles (ff. 3092-3093 de la Sección diplomático-política de Asuntos Exteriores), consigue reconstruir minuciosamente y presentar con un lenguaje apropiado tanto a los protagonistas como a lo que, bajo

<sup>13</sup> Arturo Sforza, "La ricostruzione della flota da guerra di Tunisi (1821-1836)", *Africa*, XLII, n° 3 (1987), 417-436. Roma, Istituto Italo-Africano.

<sup>14</sup> Martine Tomassetti, "Gli italiani di Tunisia: del 1944 agli anni sessanta", *L'Italia e il Nordafrica...*, op. cit., pp. 237-245.

<sup>15</sup> Massimo Amodèi, "Tunisi durante il Protettorato francese: la città ed i suoi piani tra la fine del '800 e la metà del '900", en AAVV: Città e territorio dell'Africa francofona in età coloniale: Algeria, Tunisia Senegal, Ruanda", n° 35/36 de la revista *Storia Urbana*. Franco Angeli, Milán, 1986.

<sup>16</sup> Anna Maria Medici, "L'occupazione francese di Sfax e la comunità italiana", *Africa*, XLVI, n° 2 (1991), 262-273. Istituto Italo-Africano, Roma.

<sup>17</sup> Ferdinando Buonocore, "La Reggenza di Tunisi dal 1834 al 1839 in alcune fonti dell'archivio di Stato di Napoli". Nápoles, fotoc. imp. rapid., 1990 (*Fonti e Studi Italiani per la Storia dell'Africa*, 4).

<sup>18</sup> Raffaele della Vecchia, "Impero ottomano e Reggenza di Tunisi, con inventario di documenti su Tunisi (1840-1860) conservati presso l'Archivio di Stato di Napoli". Nápoles, fotoc. imp. rap., 1991 (*Fonti e Studi Italiani per la Storia dell'Africa*, 5).

su dirección, se verifica a nivel internacional e interno, teniendo en cuenta que la estatura de los protagonistas no se va a elevar más allá de la mediocridad y que los eventos a ellos unidos no van a dejar trazos apreciables en la Historia. Los años que van de 1835 a 1839 asisten en la Regencia de Túnez el fin del beylicato de Hussein ben Mahamud (muerto en mayo de 1835), el íntegro pero breve beylicato de Mustafà ben Mahamud (1835-1837) y el período inicial de Ahmed ben Mustafà. Las notas a pie de página referidas a estos tres personajes testimonian la riqueza y la precisión del particular empeño del autor en perfilar sus vivencias y caracteres, recogiendo también los juicios sobre ellos expresados por varios estudiosos y especialistas de la materia.

Por otro lado, el breve período puesto a examen arranca en el año 1835. Esto es, una fecha bastante problemática para los tres territorios berberiscos del Magreb: Argelia -ocupada por Francia cinco años antes- ha dejado de ser la Regencia agresiva del pasado, mientras que en el mismo 1835 la de Trípoli ha vuelto al control directo de la Sublime Puerta después del largo paréntesis de la dinastía autónoma de los Qaramanli. Una situación -ésta- que no dejará de preocupar al gobierno tunecino, que se encontrará entre una Francia en fase expansionista al oeste y la Sublime Puerta, siempre atenta a reivindicar sus derechos soberanos al este. Y en esencia éste es el particular estado de cosas que aflora como motivo recurrente en la pluma de Buonocore, el cual se sirve en esto, también, de la inédita correspondencia epistolar del cónsul de las Dos Sicilias en Túnez, Saverio de Martino.

Después de un primer capítulo dedicado a los antecedentes históricos y un segundo en el que se exponen algunas breves consideraciones preliminares, el autor pasa a tratar de los tres beyes de aquel período para luego entrar -en lo que puede considerarse como capítulo central- en detalle en la política exterior de la Regencia de Túnez en este período. Tal política sigue, como se ha indicado, unas líneas obligadas y tiene unos interlocutores que condicionan su desarrollo; así, la exposición de F. Buonocore tiene como tres temas recurrentes: a) los enviados de la Sublime Puerta a Túnez y otras relaciones con la Puerta misma; b) Gran Bretaña y Túnez; c) Francia y Túnez y, como colofón (dado que Constantina será conquistada por los franceses en noviembre de 1837) entre Constantina y Túnez. Toda

esta materia -en la cual no destaca, por otro lado, ningún evento que salga de una rutina casi repetitiva para adquirir cierta resonancia histórica- es filtrada con mucha diligencia por Buonocore a través de las noticias enviadas regularmente por el cónsul De Martino a su ministro de Exteriores, el príncipe di Cassaro. Noticias que evidentemente no escapan del cuadro de la política interna en la que comienza a advertirse en este período -y sobre todo en el beylicato de Ahmed ben Mustafà, un hombre de nivel bastante superior al de sus dos predecesores- cierta tendencia a salirse de los encorsetados y limitativos esquemas políticos tradicionales para dar paso a un proceso de modernización del país (en particular en el campo de las fuerzas armadas) y de apertura hacia el mundo exterior. Un capítulo aparte se ha reservado a la economía de la Regencia, tanto en lo que se refiere a las actividades y producción internas como a los intercambios con el exterior; una economía de modestas proporciones y todavía más precaria en aquellos años por un conjunto de circunstancias desfavorables determinadas por adversidades naturales o por dificultades en las relaciones con otros países, en especial con Francia. A ello se une que el Bey Ahmed ben Mustafà aparecía más interesado en organizar un ejército moderno que en dar nuevos impulsos a un sector económico que pelea por su crecimiento.

Esta es la exposición -en resumen- de Buonocore en lo que concierne a los diversos aspectos de la vida de la Regencia de Túnez entre el 1834/5 y 1839. Esta exposición viene contrastada y enriquecida por un conjunto de interesantes y curiosos medallones referentes -por ejemplo- a la figura y situación del Sappatappa (o Custodio de los sellos del soberano) en el período considerado; o la figura de Giuseppe Maria Raffo nacido en Túnez de familia ligur (y por ello muy ligado por intereses a Italia) que sirvió a varios beyes, ganándose un papel de primer plano hasta convertirse en secretario o confidente y consejero de los mismos beyes también en el período estudiado. Buonocore dota a su estudio de un apéndice de documentos, un índice analítico y cronológico de las fuentes utilizadas, un glosario de términos árabes referentes a Túnez, indicaciones sobre las monedas y unidades de medida, tipos de navíos y marinería, etc.

Una suerte de continuación, a todas luces, es el libro de Raffaele della Vecchia, *Impero ottomano e Reggenza di Tunisi (1840-1860)*. En

este período de tiempo, la Regencia de Túnez será desempeñada por dos Beyes: Ahmed ben Mustafà (1837-1855) y Mohammed ben Hussein (1855-1859), mientras -y aquí hay un hecho que no se debe olvidar- sobre el trono de Estambul se sienta desde el 1º de Julio de 1839 el sultán Abdul-Majid I que permanecerá en él hasta 1861 y que, como primer acto de gobierno destinado a tener un significado sentido histórico anunciará con un edicto imperial la introducción del *Tanzîmât*, es decir, de un conjunto de reformas destinadas a dar un giro nuevo a la política interna e internacional del imperio otomano, al menos en las intenciones.

Túnez, jurídicamente sujeta a la Sublime Puerta, aunque de hecho orientada a reivindicar una autonomía y una libertad de acción, tratará de practicar una política bastante dúctil en las relaciones con Constantinopla prestando su colaboración -cuando sea requerida- sobre todo en el plano militar y buscando, en lo posible, adaptarse y alinearse a las nuevas orientaciones políticas y administrativas perseguidas por el sultán. No es de extrañar que, al menos una parte de las reformas promulgadas e introducidas en Turquía como consecuencia del *Tanzîmât*, fueran bien recibidas también en Túnez, donde el Bey Ahmed había iniciado una política de modernización del país.

La investigación llevada a cabo por R. della Vecchia en el Archivo de Estado de Nápoles es, por ello, introducida por dos capítulos que ofrecen una síntesis apropiada tanto del Imperio otomano en los momentos anteriores al *Tanzîmât* como de la Regencia de Túnez hasta la llegada de Ahmed Bey. En el tercer capítulo, se entra en el corazón de la materia y en la parte más original del estudio, finalizado y diseñado con la óptica de reconstruir totalmente veinte años de vida de la Regencia tunecina a través del filtro de la documentación inédita napolitana, es decir, de los despachos que el cónsul Saverio de Martino dirigía puntualmente a los ministros de Asuntos Exteriores del reino de las Dos Sicilias. Esta documentación es conservada en su mayor parte en el fondo "Ministerio de Asuntos Exteriores-Documentación del Cónsul en Túnez" y más precisamente en seis voluminosos apartados (del 3094 al 3099, ambos inclusive). De la paciente y atenta consulta de este rico, vivaz correo ha sido posible extraer (y detallar en algunos curiosos apartados) la política perseguida y ejecutada por la Regencia

en varios sectores y en sus orientaciones de orden internacional. A este material R. della Vecchia ha tratado de dar orden y conferir claridad, con apreciables resultados, reservando unos importantes apartados a las relaciones con la Sublime Puerta; a las relaciones con Francia (interlocutor principal y privilegiado); a las relaciones con Inglaterra; a las relaciones con los Reinos de las Dos Sicilias y Cerdeña, e incluso a aspectos más episódicos y ocasionales con otras potencias como Austria, España, o incluso los Estados Unidos. Un interesante capítulo ha sido también dedicado a la política interior, al comercio y a la situación económica de la Regencia, vistos estos aspectos siempre a través del cónsul napolitano, llevado de vez en cuando -como subraya della Vecchia- a "engrandecer la ya -a priori- buena disponibilidad del bey hacia Nápoles con el fin de demostrar al ministro de exteriores borbónico su aptitud y disponibilidad a ser bien recibido e introducido en los ambientes diplomáticos de la Regencia, y el prestigio y estima del que gozaba junto al bey". Cosa por otra parte natural cuando, como quedó antes dicho, en esta época, todo el delicado sector de la política exterior y por consiguiente de las relaciones directas con las diferentes potencias había sido confiado en la corte del Bey a las hábiles manos del italiano de origen ligure G.M. Raffo, siempre bien dispuesto con los europeos en general y con los italianos en particular y siempre en movimiento entre las cortes de Francia, Inglaterra, Cerdeña, Nápoles, o incluso la vaticana. Sobre la mayor o menor importancia de estas misiones diplomáticas, los despachos del cónsul Saverio de Martino ofrecen pistas y comentarios útiles para comprender y empatizar en las tendencias de la política exterior tunecina condicionada, en algún modo, por la posición y el peso internacional tanto de Inglaterra como de Francia (sobre todo de esta última en toda el área magrebí después de la conquista de Argel primero y luego de Constantina), señas bien evidentes de una política de expansionismo colonial destinada en el futuro a involucrar a Túnez. Aunque ningún evento de importancia ocurre en el plano interno o en el internacional, no por ello debe desmerecer cada nueva investigación como la que efectúa Della Vecchia en la medida en que viene a enriquecer -con su contribución original-aunque sea marginalmente, el tejido histórico de un país y de una época. La parte expositiva -salpicada de continuas notas explicativas y referencias bibliográficas- viene acompañada del inventario de los documentos contenidos en los citados apartados 3094 a 3099 del fondo

del Ministerio Borbónico de Asuntos Exteriores y de la presentación - aunque sea a título orientativo- del texto íntegro de un cierto número de dichos documentos. Es de destacar en lo que respecta a los dos primeros capítulos introductorios, que el autor ha consultado y utilizado también un cierto número de documentos del mismo Ministerio Borbónico de Exteriores referidos a los despachos del cónsul real napolitano en Estambul y del cónsul en Alejandría (Egipto).

Completa la bibliografía italiana sobre Túnez un libro -muy reciente- de Serenella Mariani, escrito conjuntamente con Essma ben Hanide sobre la condición actual de la mujer en este país magrebí<sup>19</sup>. Por lo que respecta a Libia, ha dejado de ser en los últimos tiempos blanco de un "Tabú" nunca explícitamente declarado, y la producción bibliográfica italiana al respecto sigue siendo tan densa como a finales de los años 70, o en los primeros años 80. Así podemos citar los trabajos de Romain H. Rainero<sup>20</sup> y Loris Gallico<sup>21</sup> contenidos en el volumen colectivo *L'Italia e il Nordafrica...*, Mario Genco<sup>22</sup>, Giuseppe Bonaffini<sup>23</sup>, Anna Baldinetti<sup>24</sup>, Marco Scardigli<sup>25</sup>, Giampaolo Calchi Novati<sup>26</sup>, Franco Mattavelli<sup>27</sup>, Calogero Piazza<sup>28</sup> y los diversos de

<sup>19</sup> Serenella Mariani y Essma Ben-Hanide, *Tunisia. Scheda paese sulla condizione femminile. Situazione, obiettivi, strategia*. Roma, Aidos, 1990.

<sup>20</sup> Romain H. Rainero, "La Libia e la sua storia nella cultura italiana", *L'Italia e il Nordafrica...*, *op. cit.*, pp. 171-179.

<sup>21</sup> Loris Gallico, "Alcuni problemi politici ed economici della nuova Libia", *L'Italia e il Nordafrica...*, *op. cit.*, pp. 181-209.

<sup>22</sup> Mario Genco, "L'agonia dei deportati libici nella colonia penale di Ustica", *Studi Piacentini*, 5 (1989), 89-113. Piacenza.

<sup>23</sup> Giuseppe Bonaffini, *Sicilia e Maghreb tra sette e ottocento*. Caltanissetta-Roma, Salvatore Sciascia, Palermo, 1991.

<sup>24</sup> Anna Baldinetti, "La Mezzaluna Rossa d'Egitto e la guerra italo-turca", *Africa*, XLVI, n° 4 (1991), 565-572, Roma. Istituto Italo-Africano; Anna Baldinetti, "Aziz Ali Al-Misri: un ufficiale egiziano al fronte libico (1911-1913)", *Africa*, XLVII, n° 2 (1992), 268-275, Roma, Istituto Italo-Africano.

<sup>25</sup> Marco Scardigli, "Esercito italiano e guerra di Libia nelle pagine della Rivista Militare (1907-1916)", *Africa*, XLIII, n° 1 (1988), 90-106, Roma, Istituto Italo-Africano.

<sup>26</sup> Giampaolo Calchi Novati, "Cairoli, la sinistra storica e gli inizi della penetrazione in Africa: un caso di colonialismo controllato", *Africa*, XLV, n° 3,

Salvatore Bono<sup>29</sup>. Mención especial merece el volumen colectivo<sup>30</sup> *La Libia di Gheddafi*, llamada a aparecer en el marco de una revista universitaria, *Quaderni Internazionali*, de la que sólo se editó un número en 1987 y que busca proporcionar una documentación, cuanto más objetiva y exhaustiva, sobre la revolución libia y sobre las causas que han contribuido a su afirmación. Una suerte de balance, también, de los resultados conseguidos, a veinte años de la toma del poder por parte del coronel Gadafi.

Así, en su ensayo *Fattore nomadico e militare nella rivoluzione libica*, Claudio Moffa se interroga sobre el papel ejercido por el nomadismo en la dialéctica de clases y, más en general, en la historia de aquellos países donde tiene una relevancia social y económica de vasta trascendencia. El rescate de la ideología del nómada del desierto en el marco de la hegemonía de la civilización sedentaria -expresado del mismo modo a través de la clase campesina que de la burguesía o del ejército- se convierte, en su interpretación, en un factor determinante de la acción política de Gadafi.

Biancamaria Scarcia Amoretti, notable estudiosa del fenómeno islámico en dos países como son el Irán y Libia, los más controvertidos del panorama medio-oriental y norte-africano, propone una clave de

(1990), 444-464, Roma, Istituto Italo-Africano.

<sup>27</sup> Franco Mattavelli, *Borracce di Sabbia*. Milano, Azetatre, 1988.

<sup>28</sup> Calogero Piazza, "Notizie sul Fezzan (1913)", *Africa*, XLIV, n° 1, (1989), 83-94, Roma, Istituto Italo-Africano; Calogero Piazza, "Sulla Baja Storica della Gran-Sirte", *Africa*, XLI, n° 3 (1986), 419-428, Roma, Istituto Italo-Africano; Calogero Piazza, "La striscia de Aozou", *Studi Senesi*, XCIX, fascicolo 3, pp. 516-532. Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Siena, 1987.

<sup>29</sup> Salvatore Bono, "Colonialismo italiano in Libia", *L'altro Mediterraneo: L'Italia e il Vicino Oriente: storia, problemi, prospettive*. Atti del Convegno di Studi di Terni, pp. 21-38. Abril de 1987, Vincenzo Pirro, ed. Edizioni Thyrus, 1991; Salvatore Bono (ed.), "Diario della guerra libica" por Enver Pascià. Bologna, L. Cappelli, 1986 (*Studi Mediterranei*, 2); Salvatore Bono, *Siciliani nel Maghreb*. Liceo Ginnasio "Gian Giacomo Adria" de Mazzara del Vallo, 1989; Salvatore Bono, "La Libia nella Revue du Maghreb (1916-1918)", *Africa*, XLIII, n° 1 (1988), 81-89, Roma, Istituto Italo-Africano.

<sup>30</sup> VVAA, "La Libia di Gheddafi", Rivista Quadrimestrale *Quaderni Internazionali*, I, n° 1, julio de 1987, Roma.

lectura religiosa de la ideología libia en su *L'Islam in Libia: strumento di regime o espressione di massa?*.

Dos ensayos de corte historiográfico son los debidos a Gianluigi Rossi (*L'occidente di fronte al problema dell'unità libica, 1947-1951*) y a Enzo Santarelli (*L'Italia e la quarte sponda*), otras contribuciones estudian el problema desde el punto de vista económico e internacional. Concluye la publicación un debate sobre *Il caso Libia, la stampa e la pace nel Mediterraneo*, con la participación de representantes de la DC, del (aún existente) PCI, del PSI y de dos periodistas italianos, así como un trabajo sobre el tema *Cine-Historia* en torno a la película *Omar Mukthar el León del Desierto*, con una entrevista a Anthony Queen, su protagonista. Fichas, documentos, cronologías y algunas tablas -de carácter económico, político e histórico- completan la monografía, proponiéndose esta como un instrumento para un ulterior estudio más profundo de la compleja realidad libia contemporánea.

Dejamos para el final la edición del volumen colectivo sobre *Le guerre coloniali del fascismo*<sup>31</sup>, el de estudios militares de Giorgio Rochat<sup>32</sup>, *Guerre italiane in Libia e in Etiopia. Studi Militari. 1921-1939*, y los tres recientes y completos de Angelo Del Boca<sup>33</sup>. De los libros de Del Boca, los de mayor interés son su *Gli Italiani in Libia*. Volumen I: "Tripoli bel suol d'amore. 1860-1922" y volumen II: "Dal fascismo a Gheddafi". Por lo que respecta al primer tomo, habría que observar sobre todo que está casi completamente dedicado a los inmediatos precedentes y desarrollo de la conquista colonial en el bienio 1911-1912, con una especial atención al trentenio precedente desde 1881

<sup>31</sup> VVAA, *Le guerre coloniali del fascismo*. Angelo Del Boca (ed.). Editori Laterza. Roma-Bari, 1991.

<sup>32</sup> Giorgio Rochat, *Guerre italiane in Libia e in Etiopia. Studi militari. 1921-1939*. Pagus Edizioni. Padua, 1991.

<sup>33</sup> Angelo Del Boca, *Gli Italiani in Libia*. 1: "Tripoli bel suol d'amore. 1860-1922". Editori Laterza. Roma-Bari, 1986; Angelo Del Boca, *Gli italiani in Libia*. 2: "Dal fascismo a Gheddafi". Editori Laterza. Roma-Bari, 1991; Angelo Del Boca, *L'Africa nella coscienza degli italiani. Miti, memorie, errori, sconfitte*. Editori Laterza. Roma-Bari, 1992. También es de aprovechamiento el artículo del mismo autor, "Le conseguenze per l'Italia del mancato dibattito sul colonialismo", *Studi Piacentini*, 5 (1989), 115-128, Piacenza.

(el cap. primero se titula "Un progetto accarezzato per 30 anni"). En efecto, desde 1881, después de la imposición del protectorado francés en Túnez las esperanzas colonialistas italianas se dirigen a las dos provincias turcas de Tripolitania y Cirenaica. ¿Por qué entonces se indica en el título del libro la fecha de 1860?. Fundamentalmente para ligar el inicio de esta historia de los italianos en Libia a la consecución de la unidad nacional, aunque -de hecho- esta fecha no supone ningún cambio sustancial en la presencia de los italianos en Libia; por el contrario, ésta había asumido caracteres nuevos a partir de los años treinta del siglo XIX con el fin de la actividad corsaria de la Regencia, la caída de la dinastía de los Qaramanli, y la llegada, como prófugos políticos, de relevados exponentes del movimiento unificador italiano. En Libia, los italianos, exiliados o no exiliados, vivieron siempre -hasta el período de la ocupación colonial- en número mucho menor al de Túnez, Argelia o Marruecos. Del Boca se empeña en la reconstrucción de los hechos político-diplomáticos que conducen a la conquista colonial más que a la investigación de la estructura y de la vida de la comunidad italiana, que a partir de los años 80 ya tuvo alguna vivaz expresión, sobre todo en el campo cultural, hablando, por ejemplo de las actividades -todavía por estudiar- del periodista y escritor Parmenio Bettoli.

El estudio de la fase de la "empresa libia" -como fue llamada en Italia- confirma el conjunto de reconstrucciones del pasado proto-colonial libio, reconstrucciones ya consolidadas por numerosos autores. Sin embargo, Del Boca no deja de recurrir directamente a algunas fuentes de la época (comentarios y artículos periodísticos, memorias de combatientes, etc.) no utilizadas por la bibliografía anterior. La atención se dirige preferentemente a los aspectos político-diplomáticos y militares desde la perspectiva italiana, dejando un poco de lado la arabo-turca. No es casualidad que uno de los capítulos más originales e interesantes sea el de "La guerra vista dall'Italia" (pp. 144-156), donde se presentan y comentan canciones populares y composiciones poéticas que fueron compuestas a centenares en aquellos años. Un poco más original o nueva es la segunda parte que se titula "L'insurrezione araba", que engloba fases diversas: la ocupación del Fezzán, la revuelta árabe-senussi en los años de la Primera Guerra Mundial alentada por agentes secretos turcos, alemanes y austriacos (desconocida por la historiografía

italiana durante muchos años...pero ¡recogida, paradójicamente en la novellística popular norteamericana de post-guerra!), los acuerdos con la cofradía Senussia y el período liberal iniciado, sin éxito, con la concesión de unos estatutos de autonomía. Aquí, Del Boca incluye -con el apoyo de documentos inéditos- el renovamiento de unos procedimientos represivos de extrema dureza también en los años 1914-1915 y recuerda, además, los millares de deportados a Ustica y a Ponza especialmente; el autor refiere con bastante profusión algunos episodios bélicos en los cuales los militares italianos habrían cometido ensañamientos y violaciones de los derechos humanos muy graves en la población civil. Así como algunos autores<sup>34</sup> han querido resaltar el heroísmo y el sacrificio de la resistencia libia (aquí se encontraría Salvatore Bono), Del Boca parece empeñarse en acusar sobre todo -aunque no ciertamente sin fundamento- a los militares italianos.

El segundo volumen arranca con la conquista del poder por Mussolini y el giro copernicano que ello determina en la política colonial: una serie de reconquistas aceleradas del territorio perdido a manos de los resistentes -se inicia con el gobernador Volpi-; también con mucho cuidado están tratados los períodos de De Bono, figura compleja y al parecer atormentada, y de Badoglio, que comportará la nueva toma del Fezzán y la derrota definitiva del héroe de la resistencia local, Omar al-Mukhtar. Siguen a estos estudios los correspondientes a la derrota italiana en la Segunda Guerra Mundial, la definitiva pérdida del país a manos de los ingleses, la independencia con el rey Idris I, un período -paradójicamente- de "dolce vita" de la colonia italiana inmigrada en Libia, muy próspera económicamente, y la amargura de la expulsión del "bel suol d'amore" tras la toma de poder por el coronel Gadafi. Las complejas relaciones de Libia con Italia, país miembro de la OTAN, pero mediador en el conflicto Reagan-Gadafi en la década de los 80, son objeto de atención en los capítulos finales y en la más reciente publicación de Del Boca, *L'Africa nella coscienza degli italiani*, así como el ataque a la isla de Lampedusa en 1986 por el Ejército libio.

<sup>34</sup> Sobre la resistencia libia hay que destacar el trabajo de Salvatore Bono, "Testimonianze sulla resistenza anticoloniale in Libia (1911-1912)", publicado muy recientemente en un volumen colectivo sobre Libia editado por el *Centro Al-Farabi* de Palermo.

Completan la referencia a Libia, dentro del auge que están cobrando en Italia las fuentes gráficas en el estudio de la historia del África -buena muestra de lo cual fue el Congreso celebrado en Nápoles-Roma este verano pasado sobre "Fotografia e Storia dell'Africa" en el Istituto Italo-Africano y el Istituto Universitario Orientale di Napoli-, la reciente publicación del catálogo de la exposición audiovisual *Il lavoro degli Italiani di Libia. 1908-1990* celebrada en Nápoles hace dos años<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> Catálogo della mostra *Il lavoro degli italiani di Libia* celebrada en Nápoles del 15-XII-1990 al 10-I-1991 con el título *Il lavoro degli Italiani di Libia. 1908-1990. Mostra fotoaudiovisiva*. Napoli, Mostra d'Oltremare, 1990.

# RESEÑAS



ACCAD, Evelyne, *Sexuality and war. Litterary Masks of the Middle East*, New York: University Press, 1990, XIII-198 pp.

Este libro se inscribe en una colección, bajo el título genérico de *Feminist Crosscurrents*, cuya edición está a cargo de Kathleen Barry, en la que, a la fecha de la publicación del presente título, han aparecido ya otros dos; *American Feminism: A Contemporary History*, de Ginette Castro y *Lesbian Texts and Contexts: Radical Revisions* de Karla Jay y Joanne Glasgow. Los originales tanto del texto de E. Accad, como del de G. Castro, aparecieron en primera edición en lengua francesa.

Los estudios de sociología contemporánea, apoyados en análisis literarios, están creciendo en número en los últimos años y aportando a la crítica literaria y al conocimiento de los movimientos sociales frutos muy interesantes. Los enfoques hechos desde el feminismo, tanto desde la apología del feminismo como desde posturas más críticas o ponderadas, ocupan un importante lugar en esta línea de investigación. Unos y otros se inscriben en un movimiento más general de estudio del pensamiento a partir de textos literarios.

La literatura árabe es especialmente adecuada para ser examinada desde esta perspectiva. Desde comienzos del siglo XX, cuando se inician los grandes movimientos de renovación literaria e ideológica, la literatura árabe y los escritores han compartido esa doble vertiente de recurrir a la expresión en prosa o en verso, para poner de relieve su propio pensamiento filosófico o para mostrar a sus respectivas sociedades desde una postura crítica, cargada de intenciones ideológicas. De modo que separar ideología, análisis social y pensamiento de lo entitativamente literario, resulta a veces sumamente difícil en los autores árabes contemporáneos. La forma literaria se presenta como el marco adecuado para el propio juego retórico y el ensayo de nuevas fórmulas expresivas, al tiempo que presta soporte a estas otras cuestiones.

El libro de E. Accad que analiza, desde la perspectiva social, fragmentos de algunas novelas, de autores y autoras árabes contemporáneos, como Hanan al-Shaykh, Etel Adnan o Andrée Chedid,

entre las mujeres, y T.Y. Awwad, Halim Barakat o Elias Khoury, entre los hombres, lo hace además con una intencionalidad concreta: marcar que, entre los intelectuales árabes, autores de esos textos, no se dan diferencias radicales ante la consideración de lo femenino y su incidencia social, se trata sólo de cuestiones de matiz. En este sentido es de destacar que tanto H. Barakat como T.Y. Awwad, a los que en absoluto se puede negar su categoría literaria, son, al tiempo un sociólogo y un periodista curioso del examen de su sociedad.

La idea de este libro, que se presenta muy matizada, lo que la aleja de dogmatismos frecuentes en estos campos, es fundamentalmente que "la condición masculina" se hace o se construye a costa de la "condición femenina". En este sentido, el término "sexuality" es empleado considerando sus varias acepciones, desde la que significa la diferencia entre sexos, pasando por la contraposición en lo social que implicaría una igualdad, hasta llegar al "sexo como forma de poder" e igualmente en lo social como una relación de superior a inferior.

Las seis novelas seleccionadas permiten a la autora del libro establecer las conexiones entre sexualidad, guerra o violencia, machismo, feminismo, amor y poder, tanto en los individuos, como en las relaciones de pareja o en la familia y en el cuerpo de la sociedad. Todo ello lleva a interpretar en clave de sexualidad las relaciones con el marxismo, con la influencia de la religión y con las posturas pacifistas.

Sin embargo y a pesar de los matices cuidados por E. Accad y los claros intentos de objetividad, el libro peca un poco de lo contrario de lo que ocurre en el texto de Elisabeth Badinter, por poner un ejemplo, *XY, La identidad masculina*, donde en alguna medida se produce un análisis que se podría resumir con el texto que cierra este último libro: "Mientras las mujeres sigan dando a luz hombres y mientras XY se desarrolle en el seno de XX, siempre será más largo y un poco más difícil hacer un hombre que una mujer. Para convencerse de ello basta con imaginar la hipótesis contraria ¿cuál sería el destino femenino?"

Cuando los hombres tomaron consciencia de esa desventaja de la naturaleza, crearon un paliativo cultural de gran envergadura: "el sistema patriarcal".

E. Accad da por supuesto que la sociedad árabe es y sigue siendo una sociedad patriarcal pura, que se resiste a los cambios y en la que los hombres no tienen otra salida que la violencia para recuperar su identidad. Estas reducciones, válidas en cierta medida, desvirtúan en buena parte un planteamiento valioso como es el análisis sociológico a través de la literatura y, sobre todo, ignoran toda la riqueza ideológica y contextual que encierran los textos examinados, aunque no está en la intención de la autora hacer más de lo que hace y la colección en la que se inscribe tiene una orientación muy definida en la que el libro encaja perfectamente.

En este aspecto último, *Sexuality and War*, es un libro digno de consideración e ilustrativo de un enfoque que es muy adecuado para el examen de la literatura árabe contemporánea.

Montserrat ABUMALHAM



## NOTAS DE LECTURA A UNA NOVELA DE T. ALI: DE NUEVO SOBRE EL MITO DE AL-ANDALUS DESDE NUESTROS DÍAS

Manuela MARÍN  
C.S.I.C., Madrid

Una novela reciente (*Shadows of the pomegranate tree*, de Tariq Ali)<sup>1</sup>, ha venido a incrementar el caudal de obras de ficción escritas en torno a la historia de al-Andalus. Pero lejos de tratarse de una recreación de un tiempo pasado con fines exclusivamente literarios, esta novela ofrece, en mi opinión, la posibilidad de ser interpretada como una metáfora del presente más actual y de toda una serie de cuestiones de fondo que se plantean ante los musulmanes de nuestro tiempo. Por otro lado, su traducción al español<sup>2</sup> también merece ser comentada desde otro punto de vista: la "recepción" del pasado islámico de la Península Ibérica en la actualidad y su transmisión fuera de los círculos de los especialistas.

Las notas de lectura que siguen no son las de un crítico literario, sino las observaciones de quien se dedica profesionalmente al estudio de la historia andalusí y no deja de sorprenderse (sin asombrarse) de la utilización de esa historia y la continua recreación de mitos y símbolos en torno a ella. Insisto en mi falta de preparación para la crítica literaria

<sup>1</sup> Publicada en Londres, 1992; las referencias al texto se dan por la edición, en rústica, de 1993.

<sup>2</sup> *A la sombra del granado. Una novela de la España musulmana*, Barcelona: Edhasa, 1993. La falta de una revisión del texto por un corrector de estilo conocedor del árabe ha producido algunas incongruencias en esta traducción; la más llamativa es la del cuadro genealógico de la familia protagonista, que aparece bajo el rótulo "El (sic) Banu Hudayl". Este problema también afecta, por otro lado, al original inglés (en el que se leen cosas como *rabbad* por *rabaḍ*). Suele reprocharse a los arabistas lo que se considera excesiva preocupación por estas cuestiones, que los ajenos a la profesión tienen por absolutamente secundarias. Y lo son hasta cierto punto, que no es otro que el respeto a una lengua y a su expresión cultural, de la misma manera que se cuida la reproducción correcta de otras lenguas.

para excusar la escasa atención que voy a dedicar a ese aspecto de la novela en estas páginas. Pero tras una larga experiencia como lectora de ficciones de todo tipo, no creo que el libro de T.A. vaya a figurar en el futuro entre las mejores novelas de su tiempo. Me parece -y puedo, por supuesto, equivocarme- que se trata de un texto de encargo, destinado a inscribirse en la larga serie de productos culturales que, con mayor o menor fortuna, han sido provocados por las conmemoraciones hispánicas del 92. Su autor ha combinado con habilidad los elementos básicos en una novela de éxito popular: lo que el lector va a encontrar en ella es la trágica historia de una "saga" familiar, con las necesarias dosis de sexo y violencia. A ello se añaden algunos motivos clásicos de la visión anglosajona sobre la historia de España, entre los cuales la Inquisición y la intolerancia religiosa figuran en lugar destacado<sup>3</sup>. Como novela histórica, es decir, como documento de otra época, y a pesar de lo que han opinado algunos críticos británicos<sup>4</sup>, T.A. ha tenido un éxito mucho menor que en la construcción de un *best-seller*. Sería inútil detallar los numerosos errores de tipo histórico que contiene el libro y que el especialista puede detectar con facilidad, ya que no era la intención del autor -ni tenía por qué serlo- la reconstrucción fiel del mundo de la Granada post-naşırí<sup>5</sup>.

¿Por qué, entonces, ocuparse de una novela que no se considera una obra literaria de importancia ni una reconstrucción histórica acertada? Las dos consideraciones básicas que subyacen tras estas notas

<sup>3</sup> Véase a este respecto la reseña de M. García-Arenal a la obra de A. Galán Sánchez, *Una visión de la "decadencia española": la historiografía anglosajona sobre mudéjares y moriscos (siglos XVIII-XX)* (Málaga, 1991), publicada en *Al-Qanṭara*, XIII (1992), 278-280.

<sup>4</sup> Si se juzga por las frases reproducidas en la contracubierta de la edición manejada: "informative as well as enjoyable, *real* as well as fiction..." (en contra de lo usual, el subrayado no es mío, sino del crítico del periódico *The Independent*).

<sup>5</sup> Hay que advertir, con todo, que en ocasiones T.A. refleja fielmente algunos acontecimientos, con toda probabilidad extraídos de obras como la de L. Harvey, *Islamic Spain: 1250 to 1500* (Chicago, 1990). Se ve la huella de Harvey, por ejemplo, en lo relativo a la toma de Alhama (p. 149) y al incidente de la muerte del alguacil (p.188 y ss.) y en el contraste entre Cisneros y los primeros conquistadores, como Tendilla y Talavera. Por otra parte, T.A. parece haber descubierto recientemente la traducción inglesa de la poesía de Abû l-'Alâ' al-Ma'arrî, que cita con profusión, convirtiéndolo incluso en una especie de patrón protector de bandidos generosos.

han sido ya indicadas, aunque es la primera de ellas -el mito de al-Andalus- la que me parece de mayor relevancia. No creo que deba dejarse de lado la segunda, puesto que se refiere a la visión que ahora, en España, se tiene sobre la historia de al-Andalus. Y, ante todo, la visión sobre el momento crucial de la desaparición de al-Andalus como entidad política, y sobre el destino que esperaba a los musulmanes andalusíes bajo los nuevos señores cristianos. En este sentido, creo que puede ser saludable la lectura del libro de T.A. por quienes han recibido, de generación en generación, una visión casi (o sin casi) hagiográfica del reinado de los Reyes Católicos y de la actuación del cardenal Jiménez de Cisneros. Bien es verdad que T.A. invierte los términos hasta la caricatura, cayendo en el trazo grueso y sin matices; en su novela sólo hay buenos y malos, y éstos últimos son, desde luego, la personificación de la maldad. Es su privilegio, como autor de una ficción, el decidir sobre el carácter de sus personajes y su construcción psicológica. Sin embargo, para un lector español no necesariamente conocedor de los hechos, la inversión de los papeles tradicionales, el descubrimiento de lo que supuso la falta de respeto a las capitulaciones de la conquista de Granada, la insistencia en la condición de "naturales" del país de los moros granadinos, son cuestiones que no dejarán, seguramente, de abrir interrogantes y de cuestionar la visión tradicional todavía tan vigente<sup>6</sup>. Entre los pocos personajes cristianos que se presentan bajo una luz favorable, T.A. destaca el del conde de Tendilla, primer alcaide y capitán general de Granada tras la conquista. Las diversas conversaciones que mantiene con Cisneros en la novela le muestran, en ocasiones, vestido a la usanza de los moros y siempre

<sup>6</sup> Es interesante citar, a este respecto, una de las obras clásicas sobre los musulmanes en España después de la conquista de Granada. Me refiero a *Los moriscos del reino de Granada*, de J. Caro Baroja (Madrid, 1957), donde puede leerse una apreciación de la actitud de Cisneros que no se aleja mucho de la de T.A.: "con él las presiones tomaron un aire violento y organizó bautismos en casa, sin dilaciones ni escrúpulos ... ni siquiera sus apologistas le pueden dar aires suaves [a su actuación]" (*Moriscos*, p. 14). Sin embargo, el mismo Caro interpreta así las ventas de tierras hechas a otros musulmanes por aquéllos que decidieron abandonar la Península: "nótese, en confirmación de la ingénita falta de consistencia de la moral musulmana, que los compradores de estos bienes fueron, con frecuencia, gentes de la misma estirpe que los vendedores, pero que habían decidido quedarse". Véase, sobre la cuestión de los moriscos, una excelente obra de conjunto aparecida recientemente: M. de Epalza, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, 1992.

decidido defensor de sus derechos, como gente del país que son. Tendilla acaba, sin embargo, reconociendo el poder superior de la Iglesia, personificada en Cisneros, y recurriendo a la fuerza para dominar un conato de sublevación que determinará el fin de su política conciliadora. Como consecuencia, el personaje de Tendilla desaparece para dar paso a un joven Hernán Cortés, ávido de sangre y de dinero, que pone en práctica en España las tácticas de devastación y muerte que más adelante desarrollará a gran escala durante la conquista de Méjico.

El mensaje es claro: las sociedades cristianas occidentales (más concretamente, en este caso, una sociedad católica) no están dispuestas a aceptar la presencia de una minoría diferente, con una lengua, una cultura y una religión propias. La transposición al último cuarto del siglo XX no necesita ser subrayada, de tan evidente como es. La presencia de una creciente población musulmana en países como Francia o Inglaterra está planteando cada vez con más intensidad la cuestión de la posible convivencia de culturas dentro de una misma sociedad, mejor dicho, la cuestión de la supervivencia de culturas minoritarias y de origen foráneo dentro de una sociedad que se rige por valores ajenos a esas culturas. La respuesta que da T.A. en su novela no es explícita, pero puede deducirse a través de un análisis de su contenido. Lo veremos a continuación.

Para quienes no hayan leído el libro, resumiré los hechos y personajes más importantes. El argumento es simple: una familia de antiguo origen árabe, establecida en la Península desde la conquista árabe, ve amenazado su futuro por la política de los Reyes Católicos, personificada en el cardenal Cisneros. La catástrofe final afectará a casi todos sus miembros, que perecen bajo la espada del ejército cristiano, que pasa a sangre y fuego la casa en que residen y el pueblo vecino. Sólo se salvan una hija que había abandonado su hogar para ir a vivir a Fez y el hijo mayor, cuyo destino es sombrío, puesto que se refugia en las Alpujarras. La novela se abre con un prólogo de gran eficacia narrativa, en el que se describe la quema de libros árabes ordenada por Cisneros el 1 de diciembre de 1499. Aparece ya, en este prólogo, uno de los temas constantes del libro: la voluntad de destrucción de la cultura islámica. Pero también, en estas primeras páginas, hay una apelación directa al lector contemporáneo, con cuyo horror ante la

quema de libros se cuenta de antemano. Es éste un sentimiento relativamente moderno y vinculado a la consideración de la libertad de expresión como un derecho fundamental de las sociedades de tipo democrático. Pero dista mucho de ser un sentimiento general y su aparición histórica es reciente. No pretendo en ningún modo disculpar esta clase de acciones, sino tratar de explicar el por qué de la elección de este hecho como inicio de la obra<sup>7</sup>. No sólo el autor sabe muy bien que de ese modo ha ganado la voluntad de sus posibles lectores: también está lanzando, desde el primer momento, un puente entre pasado y presente. El libro, como ya he dicho y como se verá de nuevo, juega con el símbolo de al-Andalus como una representación de temas de aquí y de ahora, y la quema de libros en Granada recuerda de inmediato, para situarnos en el contexto en que T.A. vive y escribe, la quema de los *Versos satánicos* de Salman Rushdie en Bradford.

De Granada, la acción se traslada, en 905/1500, a un pueblo cercano donde reside la familia protagonista. El cuadro que se nos pinta es idílico: allí viven, generación tras generación, familias árabes, cristianas y judías en perfecta armonía. Se trata de un pequeño paraíso, un mundo cerrado en sí mismo al que no han afectado directamente,

<sup>7</sup> En un trabajo reciente ("Granada: a case study of Arab urbanism in Muslim Spain", *The Legacy of Muslim Spain*, ed. S. Jayyusi, Leiden, 1992, pp. 88-111), J. Dickie se permite, a propósito de la quema de Bibarrambla, hacer la siguiente afirmación: "One of the most distateful pieces of scholarship ever penned must be the essay in which Ribera refuses to condemn this piece of pyromania" (p. 100). Esta frase es un ejemplo casi perfecto de distorsión y mala fe científica. Cualquiera que haya leído el trabajo aludido de Ribera ("Bibliotecas y bibliófilos en la España musulmana", *Disertaciones y Opúsculos* (Madrid, 1928), I, 181-228) sabe que el ilustre arabista no "justifica" la quema de códices árabes, sino que intenta explicarla en un contexto histórico determinado. Contexto que también se aplica a su propia obra -el trabajo se publicó por primera vez en 1896- y a la de los primeros tiempos del arabismo español, siempre necesitado de justificar su propia existencia y extremadamente cuidadoso en no atraerse iras innecesarias. El estudio de Ribera tiene, como otros suyos, una terminología y unos conceptos propios de su época, pero es también un canto a la cultura andalusí y a sus valores, cosa que parece haber escapado por completo a la atención de J. Dickie. Y si de lo que se trata es de no herir la sensibilidad moderna, mucho más ofensiva para ella son algunos textos suyos (publicados bajo el nombre de Y. Zaki) de carácter rabiosamente antisemita (véase un ejemplo en M. M. Ahsan y A.R. Kidwai, *Sacrilege versus Civility: Muslim perspective on The Satanic Verses*, Leicester: The Islamic Foundation, 1991).

hasta entonces, las consecuencias de la caída de Granada. La familia protagonista, de origen noble y dueña de inmensos recursos económicos, es generalmente amada y respetada por campesinos y sirvientes. Este microcosmos que pretende representar lo que fue la vida en al-Andalus se sabe -por el lector que acaba de leer el prólogo- destinado a la desaparición más total de la mano de la intolerancia y la represión. A lo largo de la novela, los personajes principales toman progresivamente conciencia de cual es su verdadera situación. La clave del libro, por tanto, estará en su reacción ante la amenaza y las posibles vías de escape ante ella. Dicho de otro modo, y de nuevo leyendo desde nuestra perspectiva: es imposible que la cultura islámica sobreviva en un contexto occidental e incluso, yendo más allá, es imposible que la cultura islámica sobreviva si continúa aferrándose a sus expresiones tradicionales.

Al describir la vida de los Banû Huḍayl (la familia protagonista), T.A. presenta un modelo de lo que él supone debió de ser la sociedad andalusí. No voy a discutir su posible historicidad; lo que me interesa es reconstruir ese modelo, ya que ello supone descifrar esta nueva versión del mito de al-Andalus. La familia está compuesta por una pareja ('Umar y Zubayda), sus hijos y dos tíos. A su alrededor giran otros personajes, dentro siempre del entorno doméstico. 'Umar y Zubayda forman una pareja perfectamente compenetrada, cuyas conversaciones giran sobre toda clase de temas. Zubayda ha tenido la suerte de ser educada por un padre librepensador, y su respeto hacia el ritual islámico es puramente formal; con la excepción de una de las hijas (personaje totalmente secundario y que no llega a aparecer como tal), toda la familia es musulmana en un sentido cultural, no religioso<sup>8</sup>. El hijo mayor, Zuhayr, tiene largas conversaciones con otro personaje importante, especie de sabio anacoreta apodado *al-Zindīq* y, cómo no, gran lector de al-Ma'arrī. Para todos estos andalusíes es evidente que la religión representa algo parecido a lo que es para tantas y tantas

<sup>8</sup> No puedo resistir el citar, a este respecto, un comentario que el autor pone en boca de 'Umar, según el cual Zubayda ayuna en *ramadān* con el único objeto de mantener su figura. T.A. no parece estar muy al tanto de los cánones estéticos predominantes en las culturas islámicas clásicas.

familias occidentales de hoy en día: un conjunto de ritos que se respetan en tanto que proporcionan una identidad cultural.

En esa atmósfera "liberal", la familia y las personas con ella relacionadas llevan una vida de tranquilos placeres. Las relaciones sexuales no legitimadas por vínculos legales se contemplan con tolerancia. El vino corre en las estancias de los criados, pero no en ocasiones públicas. El Islam que practican los Banû Hudayl es una religión abierta al goce de los sentidos y como tal se opone a la concepción cristiana del "valle de lágrimas". Corre a través de toda la novela una vena sensual que insiste en los aspectos más refinados de la vida cotidiana, reflejados a través del uso de perfumes, el baño, los masajes, etc. Particularmente claras a este respecto son las referencias a la comida. El autor (que ha debido consultar de algún recetario clásico traducido al inglés, como el de al-Bagdādī) incluye varias descripciones de banquetes y unas cuantas recetas de platos "andalusíes"<sup>9</sup>, además de muy numerosas alusiones, dispersas en todo el libro, sobre cuestiones culinarias. Todo ello, en fin, contribuye a la creación de un ambiente de cultura refinada, de saberes que unen la satisfacción del espíritu con la del cuerpo. La importancia de los personajes femeninos y su caracterización va en el mismo sentido: son mujeres dueñas de su persona, independientes, audaces y cultas.

Pero este modelo ideal, como he dicho, está amenazado de muerte. De nuevo se encuentra una constante que atraviesa la obra: el sentimiento de hallarse ante el fin de la historia. Los personajes de la novela se enfrentan a la ausencia del futuro y tratan, en diferentes momentos, de entender cómo han podido llegar a esta situación. Las explicaciones sobre la pérdida de al-Andalus no son particularmente originales, pero algunas tienen cierto interés, especialmente las expresadas por al-Zindīq. Este curioso personaje atribuye el fracaso del proyecto histórico andalusí a la falta de solidaridad social que minó la estructura misma de la sociedad. En otro momento, amplía sus consideraciones al conjunto de los países islámicos, en frases que

<sup>9</sup> A lo que añade elementos de su propia cosecha, como patatas, tomates, y un indiscriminado uso del café.

pueden, de nuevo, ser aplicadas a todo el conjunto de la historia del Islam y a la situación actual. Según al-Zindfiq, la civilización árabe-islámica consiguió alcanzar las más altas cimas en las ciencias, la arquitectura, la medicina o la música, pero "could not find the road to stability and a government based on reason"<sup>10</sup>.

Situados frente al fin de su propia historia, los andalusíes tienen sólo dos alternativas posibles: exiliarse o convertirse<sup>11</sup>. Entre los Banū Ḥudayl hay quienes eligen la segunda opción (y uno de los miembros más extraordinarios de la familia es un tío de 'Umar que ha llegado a ser obispo de Córdoba), pero no así los protagonistas que, a pesar de sus tibias convicciones religiosas, se niegan a aceptar la desaparición de su cultura impuesta por los vencedores cristianos. La negativa provocará su ruina y la muerte de prácticamente toda la familia, mientras que uno de los parientes, que vive en Granada dedicado al comercio, acepta las nuevas circunstancias y se convierte de forma nominal. También ahora el mensaje es transparente: no es posible negarse a la asimilación, porque la alternativa real es la desaparición o la búsqueda de un refugio protegido por la presencia de una mayoría islámica.

Me he referido, al principio de estas notas, a la continua recreación del mito andalusí. La de T.A. viene a sumarse a toda una serie de interpretaciones, siempre -y necesariamente- interesadas, que van desde el llanto por el paraíso perdido hasta la reivindicación de al-Andalus como modelo ideal de la convivencia entre culturas y religiones<sup>12</sup>. Entre estas visiones alegóricas del pasado, quisiera

<sup>10</sup> P. 128.

<sup>11</sup> Véase el estudio de M. Fierro, "La emigración en el Islam: conceptos antiguos, nuevos problemas", *Awraq*, XII (1991), 12-41.

<sup>12</sup> Sobre al-Andalus en la literatura árabe hay que destacar los trabajos de P. Martínez Montávez; señalo, entre los más recientes, *Al-Andalus, España en la literatura árabe contemporánea* (Madrid, 1992) y "Sobre realidad y símbolo de al-Andalus", *Al-Andalus-Magreb*, I (1993), 145-161. Un estudio de A. Ramos es particularmente interesante en relación con la novela de T.A. Se trata de "Visión de España en la literatura árabe contemporánea" (*La traducción y la crítica literaria: Actas de las Jornadas de Hispanismo árabe*, Madrid: A.E.C.I./I.C.M.A., 1990, pp. 252-262). A. Ramos se refiere en este trabajo a la novela de 'Abd al-Salām al-'Uyaylī *Fāris madīnat al-Qantara*, publicada en 1967 y, como la de T.A., situada

subrayar en especial la que viene del subcontinente indio, y que ha generado lo que alguien ha llamado "el síndrome de al-Andalus"<sup>13</sup>: la conciencia del paralelismo entre esos dos ámbitos islámicos (musulmanes en la Península Ibérica y en la India) sometidos a una creciente amenaza exterior. El destino de al-Andalus, su pérdida y desaparición, supone a su vez otra amenaza: la repetición del ciclo histórico. Los musulmanes de la India se ven a sí mismos como posibles "andalusíes", y algunos acontecimientos recientes no contribuyen a disipar esa impresión. También ellos, por otro lado, disponen de un pasado glorioso al que dirigirse como referencia, pasado que puede asimismo esgrimirse como ejemplo y modelo de convivencia.

En cierto sentido, puede decirse que al-Andalus como hecho histórico ha sufrido un proceso de "orientalización" en el sentido que E. Said ha dado al término "orientalismo": toda la historia y la sociedad andalusíes se intentan explicar como un conjunto unitario e inmutable en el tiempo, como un suceso ahistórico que se interpreta de forma global. Como consecuencia de este proceso, se utiliza el simbolismo generado para los más diversos fines, que pueden incluir el de su propia desaparición. En el caso de T.A., me parece evidente que se ha buscado la construcción de un al-Andalus mítico que representa un modo de vida consciente o inconscientemente presentado como modelo ideal: una sociedad libre y tolerante en la que la religión es un asunto completamente privado, cuyos ritos se siguen sólo por costumbre y por mantener una identidad cultural. Es decir, un modelo de sociedad occidental.

inmediatamente después de la caída de Granada. Al-'Uyaylī aprovecha su examen de las causas de la pérdida de al-Andalus para, en palabras de A. Ramos, presentar "una situación fácilmente transportable a dramáticas etapas más recientes de la historia del mundo árabe".

<sup>13</sup> Cf. A.S. Ahmed, *Discovering Islam* (London, 1988), p. 158 y ss. Ahmed utiliza esta expresión como título de las páginas que dedica a los musulmanes en el sur de la India y en las que establece un estrecho paralelismo entre Hyderabad y al-Andalus, sintetizado en estas líneas: "The Andalus syndrome creates a neurosis, a perplexity, in society. It is a yearning for a past that is dead but will not be buried, a fear of an unreliable future which is still to be born" (p. 160).

Sin el talento literario de su amigo S. Rushdie, T.A. persigue una finalidad muy semejante: la desacralización del Islam, la laicización de las sociedades islámicas. Si Rushdie publica alguna vez su anunciado libro sobre al-Andalus<sup>14</sup>, será muy interesante comparar su visión con la de T.A. Ambos son, precisamente, ejemplos muy claros del proceso de asimilación y aculturación que muchos musulmanes británicos sienten como una amenaza tan grave como la de los cristianos en España en el siglo XV hacia los musulmanes granadinos. Ante el dilema que les supone la integración en una sociedad occidental, T.A. parece plantear, por un lado, la absoluta necesidad de la adaptación, al tiempo que muestra su modelo de "ciudad ideal" islámica a través de la recreación de un al-Andalus mítico. No puede olvidarse, sin embargo, en que país y en qué momento se publica este libro. Lo que puede parecer una propuesta atractiva y, desde luego, totalmente aceptable para un lector occidental, ha de entenderse como una más de las consecuencias del desdichado "asunto Rushdie"<sup>15</sup> y en el que T. A. ño se ha limitado al papel de inocente espectador. Ello le ha ganado los acerbos reproches de tradicionalistas y radicales islámicos. Junto a Rushdie y Hanif Kureishi, es acusado de padecer de "two interrelated complexes: an inferior one in dealing with the West, and a superior one with the Muslim community. The West, accepting them as authentic spokesmen, was generous and welcomed them; the Muslims, until the explosion around *The Satanic Verses*, had no way of expressing their resentment"<sup>16</sup>. Ese resentimiento se presenta como producido por la supuesta "traición" de quienes son considerados como "mutantes culturales", y que suponen, por tanto, la última fase de un secular proceso de apropiación del mundo islámico por Occidente: "first territory, then labour, then the mind have been progressively colonised and exploited"<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Cf. A.S. Ahmed, *Postmodernism and Islam* (London, 1992), p. 17.

<sup>15</sup> Como la literatura generada por este asunto ha alcanzado ya enormes proporciones, me limitaré a recomendar la lectura de la "Nota bibliográfica" de M. Fierro en *Awraq*, XII (1991), 209-221, que da una visión muy completa de las cuestiones suscitadas a través del análisis de dos obras sobre el tema. Véase también la obra editada por M. M. Ahsan y A. R. Kidwai, citada *supra*, nota 7.

<sup>16</sup> A.S. Ahmed, *Postmodernism and Islam*, p. 164.

<sup>17</sup> En M. M. Ahsan y A. R. Kidwai, *op. cit.*, p. 244.

Ese fue el destino de al-Andalus: también aquí, en la Península Ibérica, el avance de los reinos cristianos supuso la pérdida del territorio, la sujeción a leyes ajenas y la progresiva aculturación y destrucción de la identidad cultural, hasta llegar a la expulsión final. En Gran Bretaña, por otro lado, el conflicto se ha originado por la presencia de una población musulmana cuyo origen radica en la inmigración (aunque no haya que pasar por alto, ni mucho menos, los efectos del colonialismo británico en la India y, entre ellos, la producción de elites occidentalizadas); población que, en una gran mayoría, no desea perder esas señas de identidad. Si la propuesta de T.A. parece, dada la situación actual, condenada a no ser aceptada más que por círculos muy restringidos, ello no debe hacer olvidar que, más allá de sus cualidades formales, está también reivindicando la libertad de una elección tan legítima como cualquier otra. Sus aspectos más provocativos<sup>18</sup>, como ha ocurrido con la obra de Rushdie, han impedido una reflexión crítica sobre su posible validez. Pero la cuestión sigue ahí y dista mucho de poder ser contestada, en estos momentos, de modo satisfactorio; el enconamiento y radicalización de las diferentes posiciones no contribuye, desde luego, al establecimiento de un debate razonable, tanto en el interior de las comunidades islámicas en Occidente como entre estas comunidades y su entorno.

<sup>18</sup> Especialmente, en el caso de T. Ali, la obra de teatro *Iranian Nights*, de la que es coautor.



LÓPEZ GARCÍA, Bernabé y otros, *Inmigración magrebí en España. El retorno de los moriscos*, Madrid: Editorial Mapfre, 1992, Colección El Magreb, 431 pp.

Tras abrirse con un prefacio de M. Arkoun, el libro consta de una introducción por B. López García, de una primera parte titulada "Implantación e integración de los inmigrantes magrebíes en España", también por B. López García (coordinador del volumen), de una segunda parte titulada "Contextos y realidades de la inmigración magrebí en España", obra de varios autores, y de unas conclusiones tituladas "Perspectivas de las migraciones en el Mediterráneo Occidental" y escritas por B. López García, así como de unos Apéndices. Por lo que se refiere a la primera parte, se estructura en cuatro capítulos ("El fenómeno de la inmigración magrebí a Europa", "La inmigración en las relaciones hispano-magrebíes", "La inmigración marroquí en España", "Los marroquíes en la Comunidad de Madrid" y una conclusión sobre "Tendencias observadas en la inmigración magrebí en España: el caso de Madrid"). Se presta especial atención a los orígenes geográficos de la población inmigrante magrebí, mayoritariamente marroquí. Tras situar el caso español dentro del contexto europeo y señalar las raíces económicas, sociales y políticas de la emigración, sin olvidar las dimensiones psicológicas, se analizan las etapas temporales de la inmigración magrebí a España y sus diferentes características (progresivo índice de feminización del colectivo marroquí, procedencia mayoritariamente urbana, etc.). Por lo que se refiere a la segunda parte, se estructura en tres capítulos ("El contexto internacional", "Realidades sociales de la inmigración magrebí en España" y "Cuatro aproximaciones a la inmigración marroquí en Madrid"), cada uno de los cuales reúne a su vez diversas colaboraciones. En el capítulo primero, J. Cazorla insiste en el crecimiento de expectativas creadas por los medios de comunicación como factor impulsor del movimiento migratorio hacia Europa. G. Kepel analiza en su artículo la creciente "islamización" de la comunidad de origen musulmán en Francia como forma de resolver su crisis de identidad y muestra el importante papel que ha jugado en ese proceso el movimiento de la "Jama'at at-tablig", cuyo objetivo es la

reislamización del individuo para reislamizar a una comunidad en situación de aculturación. Kepel vuelve a insistir una vez más en la existencia de diferentes modelos en cada país europeo respecto a la "integración" de las poblaciones musulmanas (modelo de inserción comunitaria o de integración individual). P. de Mas estudia el proceso de reagrupación familiar marroquí en los Países Bajos durante los años 1968-1991 (un dato curioso: los marroquíes poseen la tasa más baja de migraciones de retorno de entre todas las poblaciones extranjeras en los Países Bajos). Dentro del segundo capítulo, varios artículos están dedicados a la inmigración en Cataluña (T. Losada, A. Ramírez), en la Comunidad Valenciana (P. Moreno Torregrosa, quien pone de relieve la existencia de un cierto nivel cultural entre los inmigrantes magrebíes; J. Zapata de la Vega, M. Jabardo Velasco), el País Vasco (M<sup>a</sup> J. Varela Ugarte). Por su parte, C. Celaya trata la cuestión de la xenofobia en España y esboza un inquietante cuadro a partir de acontecimientos de la actualidad. Dentro del capítulo III, centrado en Madrid, se analiza si se trata de una ciudad de tránsito o de permanencia (M<sup>a</sup> J. Vidal Domínguez) y se estudia un colectivo concreto, a saber, la comunidad marroquí asentada en el poblado de Ricote (de resonancias moriscas y cervantinas) en Peña Grande, con interesantes atisbos de los cambios que se producen en su conducta en relación con su comunidad de procedencia (P. Pumares Fernández, v. especialmente p. 371). M<sup>a</sup> T. Páez Granado, por su parte, estudia las condiciones de vida y de trabajo del colectivo marroquí, mientras que C. Gregorio Gil estudia a las mujeres de ese colectivo. En sus conclusiones, B. López se extiende sobre el mito de la "invasión" y el mito de la identificación entre Islam y fanatismo y aboga por una política de gestos y hechos en solidaridad contra el subdesarrollo y la incultura.

Trabajo pionero (sin olvidar la existencia de estudios previos como los llevados a cabo por el Colectivo Ioé, T. Losada, A. Izquierdo, entre otros) en tanto en cuanto ofrece una de las primeras recogidas de datos y elaboraciones de información sobre la comunidad magrebí en España y una de las primeras presentaciones de resultados y perspectivas al respecto. Este carácter pionero no implica precipitación: algunos de los estudios son fruto de la investigación subvencionada por la Comunidad de Madrid en 1991 y por la Dirección General de

Migraciones en 1991-2 y llevada a cabo por el "Seminario de Sociología e Historia del Islam" de la Universidad Autónoma de Madrid; otros fueron conferencias impartidas en el seminario sobre "La inmigración magrebí en España: contexto internacional y dimensión local", celebrado en el año 1991 en la Fundación Ortega y Gasset; otros son análisis de la inmigración en determinadas zonas geográficas (fruto de proyectos de investigación llevados cabo en comunidades autónomas: v. por ejemplo p. 253, nota).

Como toda obra colectiva, es difícil dar una valoración de conjunto, pues diversas son las perspectivas, los estilos y el interés de los temas tratados, aunque la diversidad del libro no implica carencia de unidad y coherencia interna. Lo que sigue son tan sólo puntualizaciones y "desiderata", que indican hasta qué punto esta obra abre nuevas perspectivas, haciendo nacer en el lector el deseo de obtener más información sobre lo tratado y despertando en él la curiosidad por tener datos acerca de los aspectos no tratados. Del prefacio de Arkoun, me llama la atención la afirmación de que "El rey Don Juan Carlos ha pedido perdón a los judíos en nombre de la España democrática por el trágico tratamiento del que fueron víctimas", afirmación que no responde a la realidad de lo sucedido, pero que he oído repetir a más de uno y que parece haberse convertido en el proceso de transmisión en un hecho probado. Desde el post-1992 no está de más recordar las posturas discrepantes que se manifestaron sobre si la España actual debía "pedir perdón" a las víctimas de su construcción nacional e imperial, discusión en la que no se debe nunca aislar el caso español del de las otras construcciones nacionales (algunas se están gestando ahora mismo a sangre y fuego) e imperios que en el mundo han sido para preguntarse dónde empieza y dónde acaba la cadena de los que piden perdón y de los que perdonan. B. López García en la primera parte habla de las reacciones de los países receptores de inmigrantes, haciendo alguna alusión a las reacciones de los países "emisores" (pp. 35-6), aspecto éste que sería interesante desarrollar más en un futuro y que tal vez podría materializarse en un libro de características parecidas al que ahora es objeto de reseña en el que se analizasen aspectos de la inmigración desde el punto de vista marroquí y en el que, por ejemplo, se explique por qué el Rif es una zona con mayor resistencia a la emigración femenina que otras regiones

marroquíes. La lectura del estudio de G. Kepel plantea la pregunta de cuál es o va a ser el modelo español de integración y hasta qué punto el "Acuerdo de Cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España" supone que nos encaminamos hacia un modelo de integración comunitaria. Otro libro que podría nacer de éste sería uno dedicado a desarrollar precisamente los aspectos relacionados con la "integración", a la que se hace referencia en el título de la primera parte. Me pregunto también qué resultados daría prestar más atención a la perspectiva comparatista que intenta P. Moreno Torregrosa, quien lleva a cabo una comparación entre la emigración de temporada española a Francia y la inmigración magrebí a España. España, país de emigrantes, atraviesa una nueva experiencia como país de inmigración. Este cambio, de por sí llamativo, se saca lógicamente a relucir en todas las aproximaciones al tema. Pero tal vez se debería ir más allá. Parece lógico suponer (¿lo es?) que, mientras España fue país de emigración, se debieron generar estudios y análisis de los problemas asociados con ese fenómeno, formándose gente experta en ese campo y elaborándose diagnósticos y tratamientos adecuados a los problemas de los emigrantes españoles. ¿Hasta qué punto la experiencia y los conocimientos de esos expertos (si los hubo y existen todavía) no pueden ser utilizados para una mejor comprensión de la inmigración en España? Me llama la atención que A. Ramírez afirma, escribiendo en 1992, que su trabajo lo realizó en 1990 y que "si bien ahora contamos con una red de investigadores del hecho migratorio, no era así en aquella época, en que se unía una gran escasez de trabajos de este tipo con un total desconocimiento de lo que se estaba haciendo en otros lugares" (p. 226, nota 2), lo cual parece indicar que ha habido solución de continuidad entre las dos etapas. Tal vez me equivoque al pensar que sería eficaz y tendría un impacto positivo el que los medios de comunicación, ante brotes de racismo, xenofobia o rechazo social, como los que se han producido en los últimos tiempos, entrevistasen a antiguos emigrantes españoles, informasen sobre los problemas a los que tuvieron que enfrentarse y recordasen las actitudes (buenas y malas) que la presencia de españoles despertó en países (con los que ahora nos alineamos) cuando España todavía no era Europa. Pero tal vez la experiencia migratoria española no ha entrado a formar parte de nuestra memoria colectiva actual, habiéndosela relegado al olvido, como el nuevo rico arrincona en el desván de la nueva y lujosa casa todo aquello que asocia

con el lugar de donde viene y del que se avergüenza. El encontrarnos de pronto con la imagen de lo que fuimos tal vez pueda tener efectos saludables. Después de todo, de alguna manera, las sociedades europeas, relativamente homogéneas, están teniendo que repensarse a sí mismas ante un aporte poblacional que no comparte con la sociedad de acogida las mismas coordenadas culturales y religiosas. Si los porcentajes de población musulmana en España no son, ni parecen que vayan a serlo, comparables con los de otros países europeos, no es menos cierto que los efectos que traen consigo los inmigrantes no sólo dependen del número. Señala B. López García el escaso nivel de integración de la comunidad inmigrante marroquí (p. 129) y termina con una petición de la necesidad de combatir el racismo "haciendo conocer entre nosotros las culturas de origen, su pasado y su presente, impidiendo que el Islam, cultura de civilización donde las haya, se identifique con una cultura de desharrapados y fanáticos" (p. 136).

En suma, un libro necesario y esperado no sólo dentro de España, sino en el resto de la Comunidad europea, en tanto en cuanto el proceso de unificación europea y las propias exigencias de la investigación necesitan de estudios de los casos concretos de cada país para entender mejor el conjunto. Un libro que, tras haber llenado un vacío en nuestra bibliografía, conduce al lector hacia nuevas puertas que deben ser abiertas.

Maribel FIERRO



MORALES LEZCANO, Víctor, *España y la Cuestión de Oriente*, Prefacio de Bernard Lewis, Ministerio de Asuntos Exteriores (Biblioteca Diplomática Española), Madrid 1992 (247 pp.).

No es frecuente que los historiadores españoles centren su atención en fenómenos alejados de nuestras fronteras nacionales, y mucho menos que aborden cuestiones internacionales polarizadas en torno a escenarios tan complejos como el del Mediterráneo Oriental, aunque sólo sea para referirse a los ecos que tales acontecimientos tuvieron en España. Además, tradicionalmente el orientalismo como preocupación académica e intelectual no ha gozado de mucho predicamento en nuestro país, y sus parcas expresiones se han canalizado más a través de la literatura y la publicística que de la historia. Por estas razones, creo que el libro de Víctor Morales Lezcano sobre la visión hispana de la Turquía tardoimperial viene a cubrir parte de un considerable vacío historiográfico y, por tanto, tiene como principal virtud el de su pertinencia, sobre todo en un momento en el que, a la luz del conocimiento, conviene airear y remover -para relativizarlas- todas las viejas apreciaciones colectivas mediatizadas por el fenómeno de la confrontación secular entre civilizaciones.

*España y la Cuestión de Oriente* es un ensayo -de magnífica factura editorial, por cierto- sobre la percepción española del Imperio turco-otomano en el momento de su decadencia, durante el largo siglo XIX que se inició con las guerras de la Revolución y el Imperio y culminó con la Gran Guerra, cuando el otrora "Gran Turco" se convirtió en un "hombre enfermo", debilitado por dentro y acosado por fuera, y -de resultados de ese proceso de descomposición- la estratégica región de los Balcanes, el Bósforo y los Dardanelos pasó a ser el centro de las preocupaciones internacionales de la época. Ciertamente es que, por entonces, la empedecida España estaba demasiado absorta en el conflicto interno y poco inclinada a acometer grandes empresas exteriores, por lo que no se encontraba en condiciones óptimas de efectuar un despliegue de fuerzas intelectuales destinado a reflexionar sobre el desarrollo de los acontecimientos que estaban teniendo lugar en el Sureste europeo. Pero, aún con esa limitación, hubo una "visión hispana" de la "Cuestión de Oriente" -especialmente de Turquía, su

principal factor- que el libro rescata con acierto, esmerándose en desgranar sus diferentes manifestaciones, comparándolas con las que se produjeron en otros países europeos, explicándolas al filo de la trayectoria de las relaciones hispano-turcas y, sobre todo, cuidando de insertarlas en el cambiante escenario internacional. Se trata, pues, de una auténtica "operación de salvamento" -como el propio autor señala-, destinada a comprender las preocupaciones dominantes en la publicística generada por un puñado de españoles "orientalistas" (¿podríamos denominarles así?) que, bien por experimentar el "viaje a Turquía" o por reflejo de una inquietud política o intelectual, se interesaron por el declive del poder otomano y sus repercusiones en la confrontación europea.

En su trabazón interna, el libro combina con habilidad descripción e interpretación sobre la base de la inevitable secuencia cronológica. En la primera parte de la obra, titulada "Civilizaciones en guerra", domina el esfuerzo por situar la percepción española clásica del mundo otomano en las coordenadas de la confrontación política y cultural entre la Cristiandad y el Islam. Con esta intención el autor retoma dos grandes acontecimientos históricos, la "caída" de Constantinopla y la "conquista" de Granada (los términos son reveladores), como punto de partida del hostigamiento secular que caracterizó las relaciones entre la Monarquía Hispánica y el Imperio turco-otomano durante los siglos XVI y XVII y que tuvo su reflejo en la imagen española -hostil y temerosa- sobre el "Gran Turco" durante la plena Edad Moderna. La crisis de ambos imperios, perceptible al despuntar el siglo de las luces, diluyó el viejo antagonismo e hizo posible un clima de distensión que alcanzó su plasmación definitiva en el tratado hispano-turco de 1792. Al análisis de este "cambio de la percepción" se destina la segunda parte del libro, centrada en el período 1780-1830 y en la que el autor resalta "la débil pervivencia de Turquía en las letras españolas" a la par que se produce la normalización del diálogo político entre las dos monarquías, de manera que, entre reproducciones de viejos tópicos (Joseph Moreno, Domingo Badía) y algún que otro llamamiento al diálogo por la vía del conocimiento (Fermín Caballero), "las civilizaciones ibérica y turco-otomana iniciaron su ininterrumpida carrera hacia el desentendimiento político, la indiferencia cultural y el desconocimiento general".

El ensayo gana en intensidad al abordar, ya en su tercera parte, "la Cuestión de Oriente vista desde España". Aquí, el planteamiento general de la cuestión (es decir, la conversión del Imperio otomano en problema crucial de las relaciones internacionales, tal y como fue planteado en las principales cancillerías del sistema de la Pentarquía europea entre la Guerra de Crimea y la Primera Guerra Mundial), así como el análisis de sus cuatro componentes fundamentales (el político-religioso, el militar, el económico-financiero y el cultural), sirven de marco de referencia para llegar a lo que podríamos denominar el "meollo" del tema: la percepción española de la decadencia turca en un contexto de relaciones bilaterales caracterizado por el "extrañamiento mutuo" entre ambos países. Para desvelar esa "visión hispana" de la Cuestión de Oriente, el autor recupera los textos producidos por cuatro grupos concretos de españoles: de una parte, las publicaciones de los escasos diplomáticos que dejaron constancia de sus impresiones sobre el Imperio Otomano, como Adolfo Rivadeneyra y Antonio de Zayas; de la otra, las memorias de algunos oficiales del Ejército español que fueron enviados a los Balcanes y Crimea para seguir de cerca el curso de las operaciones bélicas, como el mariscal de campo Juan Prim; en tercer lugar, los escritos de políticos de relevancia o publicistas con resonancia que se interesaron por la Cuestión de Oriente como problema internacional, caso de Andrés Borrego, Emilio Castelar o Angel Pulido desde el campo de la política, y de Manuel Troyano y Riscos y Rafael María de Labra desde la erudición, y finalmente, los libros de expedicionarios y viajeros, entre los que se incluyen diarios y memorias de las pocas expediciones científicas españolas que se enviaron a la zona, relatos típicos sobre el "Viaje a Oriente", obras literarias de inspiración orientalista, como las de Blasco Ibáñez y Gómez Carrillo, y algunas producciones de viajeros religiosos a los Santos Lugares.

Finalmente, el libro está coronado por una antología de textos sobre el viaje a Turquía, en los que destaca el excepcional protagonismo de Estambul como centro de atención del vistazo español al Imperio Otomano. La nómina elegida no es exhaustiva, pero sí atractiva y sugerente, recogiendo interesantes fragmentos de las obras de Joseph Moreno (*Viaje a Constantinopla*, 1784), Domingo Badía (*Viajes por África y Asia*, 1814), Fermín Caballero (*La Turquía, teatro de la guerra presente*, 1828), Juan Prim (*Memoria sobre el viaje militar a Oriente*,

1855), Manuel Troyano (*La Turquía, su pasado y su presente*, 1858), Blasco Ibáñez (*Oriente*, 1907) y Gómez Carrillo (*Ciudades de ensueño*, 1920). Su lectura sirve para validar las conclusiones a las que llega el ensayo a partir de una aproximación más directa a las fuentes que le sirven de sustento.

Si Morales Lezcano, con este libro, pretendía hacer "una incitación a la incursión en el terreno de las representaciones iconológicas que se tejen entre los pueblos", hay que reconocer que lo ha conseguido por partida doble. No en vano *España y la cuestión de Oriente* es tanto una mirada retrospectiva a la contemplación española de la civilización turco-otomana como una invitación al estudio de todas aquellas expresiones -particularmente la publicista contemporánea- que contribuyan a incrementar nuestro grado de conocimiento sobre el tratamiento que las cuestiones internacionales han merecido en España, por muy lejanas o tangenciales que a primera vista se nos presenten. Y este conocimiento constituye, sin duda, la mejor garantía para establecer un diálogo fecundo y duradero entre culturas y pueblos.

Francisco QUINTANA NAVARRO

MORALES LEZCANO, Víctor, *Situación y desarrollo de la U.M.A. entre la Comunidad Económica Europea y la crisis de Oriente Medio*, Madrid, UNED-Colección Cuadernos de la UNED, N°125, 1993, 120 pp.

El libro que a continuación se reseña, es la versión reelaborada de un <<informe>> que el profesor Morales Lezcano realizó para el <<Consejo Económico y Social>> de la Comunidad Económica Europea (C.E.E.), en Bruselas, a principios de los noventa.

Es por tanto un pequeño ensayo, en el que Morales Lezcano sintetiza las complejas relaciones de vecindad entre el Norte de África y la Europa occidental, en un período que transcurre entre el acceso a la independencia de los protectorados y colonias del Magreb, y principio de los años noventa.

Tras la introducción, la obra se estructura en tres capítulos. En el primero: <<Los orígenes de un ideal político>>, el autor describe las vicisitudes por las que atraviesa la cristalización del ideal político del Gran Magreb en los países del Norte de África, donde los conflictos intermagrebíes en la década de los sesenta y setenta -incidentes fronterizos entre Argelia/Túnez, Túnez/Libia, Libia/Chad, Marruecos/Mauritania, Mauritania/Senegal, y, en especial el azaroso contencioso del Sahara occidental-, han repercutido negativamente en <<el ideal federativo del Magreb unido>>, sin por ello desactivarlo.

El segundo capítulo: <<El camino hacia la unidad del Magreb Árabe>> trata de los <<nuevos reflejos unitaristas en el Magreb>>, ya en la década de los ochenta, y las causas que impulsan a los dirigentes de los cinco países que lo componen a concebir la *Unidad del Magreb Árabe*; en el marco de la <<crisis del estado magrebí poscolonial>>, del <<empantamiento económico y endeudamiento financiero>> y de la <<confrontación social cíclica>>.

En el tercer y último capítulo: <<Etapas de la política mediterránea de la C.E.E.>>, Morales Lezcano traza los rasgos

esenciales de la política comunitaria hacia los países magrebíes en sus dos etapas: la primera (1957-1973), caracterizada por el predominio de acuerdos bilaterales con varios países del Magreb, y la segunda -que se formula a partir de 1973 y que él intitula <<La política Global Mediterránea de la C.E.E.-, en la que se analiza la <<sensibilización>> que han experimentado los países de la C.E.E. hacia sus vecinos meridionales, a raíz del <<fenómeno de la inmigración>> y del <<brote de fundamentalismo islámico>>. Lo que ha desembocado en la <<imperatividad del diálogo euro-magrebí (U.M.A.-C.E.E.).>>

Todo ello se complementa con una bibliografía selectiva en la que figuran monografías, artículos y reseñas de prensa de las principales figuras de la magrebología francesa, anglosajona e italiana; y con un apéndice documental que permite seguir -a través de algunos documentos y tablas cronológicas-, el proceso histórico de la U.M.A. y la política de la C.E.E. con respecto al mediterráneo occidental.

Jesús M<sup>a</sup> MARTÍNEZ MILÁN

## Colaboradores en el volumen XIV (1993)

Peter ANTES, Profesor de Historia de las Religiones. Universidad de Hannover.

Isaías BARREÑADA, Licenciado en Historia Contemporánea por la Universidad Autónoma de Madrid. Ha realizado estudios de relaciones internacionales y geopolítica en el Instituto Ortega y Gasset de Madrid y en la Université Paris VIII.

Ana RAMOS, Doctora en Árabe e Islam. Profesora Titular de Lengua y Literatura Árabes. Universidad Autónoma de Madrid.

Carlos TESSAINER Y TOMASICH, Doctor en Historia Contemporánea.

Bernabé LÓPEZ GARCÍA, Doctor en Filología Árabe. Profesor Titular de Estudios Árabes. Universidad Autónoma de Madrid.

Jocelyne CESARI, Doctora en Ciencias Políticas. Investigadora en el CNRS. Institut d'Etudes et de la Recherche sur le Monde Arabe et Musulman (IREMAN). Aix-en-Provence.

Ángeles RAMÍREZ, Antropóloga. Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos. Universidad Autónoma de Madrid.

Aurelio CEBRIÁN ABELLÁN, Profesor Titular de Análisis Geográfico Regional. Departamento de Geografía Física, Humana y Análisis Regional. Facultad de Letras de la Universidad de Murcia.

Carlos CELAYA, Periodista. Investigador en el Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos. Universidad Autónoma de Madrid.

Ana PLANET, Antropóloga. Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos. Universidad Autónoma de Madrid.

Isabel SEBASTIÁN DE SANTOS, Licenciada en Filología Árabe. Universidad Autónoma de Madrid.

Leonor MERINO, Profesora del Departamento de Filología Francesa. Universidad Complutense de Madrid.

Víctor MORALES LEZCANO, Doctor en Historia Moderna y Contemporánea. Profesor Titular de Historia Moderna y Contemporánea. Universidad Nacional de Educación a Distancia. Profesor de la Escuela Diplomática.

Francisco M. PASTOR GARRIGUES, Licenciado en Historia. Becario del Programa ERASMUS.

Montserrat ABUMALHAM, Doctora en Filología Semítica. Profesora Titular de Estudios Árabes. Universidad Complutense de Madrid.

Manuela MARÍN, Doctora en Filología Semítica. Investigadora Científica en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid.

Maribel FIERRO, Doctora en Filología Semítica. Investigadora Científica en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid.

Francisco QUINTANA NAVARRO, Doctor en Historia. Profesor Titular de Historia Contemporánea. Universidad de Las Palmas.

Jesús M<sup>a</sup> MARTÍNEZ MILÁN, Licenciado en Historia. Profesor Asociado de Historia Contemporánea. Universidad de Las Palmas.

## 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 AWRĀQ

- AWRĀQ 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 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 AWRĀQ 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 AWRĀQ 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/her 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.

## RESEÑAS

Accad (Evelyne), <i>Sexuality and war. Literary masks of the Middle East</i> (Montserrat Abumalham) . . . . .	335
<i>Notas de lectura a una novela de T. Alí: de nuevo sobre el mito de al-Andalus desde nuestros días</i> (Manuela Marín Niño) . . .	339
López (Bernabé) y otros, <i>Inmigración magrebí en España</i> (Maribel Fierro) . . . . .	351
Morales Lezcano (Víctor), <i>España y la cuestión de Oriente</i> (Francisco Quintana Navarro) . . . . .	357
Morales Lezcano (Víctor), <i>Situación y desarrollo de la U.M.A. entre la Comunidad Económica Europea y la crisis de Oriente Medio</i> (Jesús M <sup>a</sup> Martínez Milán) . . . . .	361